

Свобода і необхідність в історії політико-правової думки

В.ТИМОШЕНКО

доктор юридичних наук, старший науковий співробітник (м.Київ)

Демократичні перетворення в сучасній Україні, що супроводжуються утвердженням гуманістичних цінностей відкритого вільного суспільства, реформуванням політичної системи, пошуком оптимальних форм держави, вимагають вирішення комплексу питань, ключовим з яких є питання забезпечення і захисту прав і свобод людини. Легітимність суспільного устрою, як і сила та дієвість держави, визначаються успіхами і досягненнями населення, які, у свою чергу, стають можливими завдяки тому, що люди користуються правами і свободами. Статтею 3 Конституції України закріплено головний принцип політики держави в галузі забезпечення прав і свобод людини: “Утвердження і забезпечення прав і свобод людини є головним обов’язком держави” Згідно зі ст. 21 Конституції України, “права і свободи людини є невідчужуваними та непорушними” [1, 4, 13]. Це означає, що більшість прав і свобод, закріплених Конституцією, не даровані людині державою. Вони їй належать від народження, а держава це визнає. За словами англійського філософа К.Поппера, головним завданням демократичного законодавства є визначення ступеня свободи, який слід залишити громадянам, не ставлячи під загрозу ту свободу, яку держава має захищати [2, 149]. Успішне вирішення цього завдання обумовлює звернення до досвіду філософського осмислення поняття свободи та його співвідношення з поняттям необхідності в історії політико-правової думки.

Проблема свободи і необхідності завжди була актуальною не лише для філософії, а й для юридичної науки, зокрема для теорії держави і права, філософії права. Перерахувати авторів, які зверталися до цієї проблеми, досить складно, оскільки довелося б згадати майже всіх відомих філософів, юристів, політико-правових мислителів, що розглядали ті чи інші концепції свободи або висували власні ідеї з цього приводу. Так, своє розуміння свободи та її ролі у суспільному житті і державі пропонували Платон, Т.Гоббс, Б.Спіноза, Г.Лейбніц, Ж.-Ж.Руссо, Т.Джефферсон, Д.Юм, І.Кант, Г.В.Ф.Гегель, К.Маркс, В.Соловйов, Б.Кістяківський, П.Ногородцев, Г.Кельзен, Ф.Хайек та багато інших. При цьому розуміння свободи в юридичній літературі завжди було похідним від її філософського обґрунтування. Юридична наука не досліджувала проблеми свободи в

усьому її обсязі, вона обмежувалась лише кількома істотними аспектами нормативно-ціннісного характеру. Свободу індивідів і свободу їх волі зазвичай розглядали як поняття тотожні. Адже воля в праві є вільною волею, яка відповідає всім сутнісним характеристикам права і тим самим відрізняється від довільної волі й протистоїть сваволі. Вольовий характер права обумовлюється саме тим, що право — це форма свободи людей, тобто свобода їх волі. Цей вольовий момент (у тій чи іншій, правильній або неправильній інтерпретації) присутній у різних визначеннях і характеристиках права: як волевстановлюючі положення (Арістотель, Г.Гроцій та ін.); як вираження спільної волі (Ж.-Ж.Руссо); як відображення класової волі (К.Маркс і марксисты) та ін. [3, 32].

Дослідження проблем свободи в їх історичному розвитку зазвичай пов’язують з аналізом пам’яток філософської думки починаючи від античної традиції, тобто з моменту появи ідеальних моделей, що відтворюють реальну опозицію необхідності і свободи. Початок соціально-історичного розвитку людини характеризує логічна тотожність абсолютного соціального детермінізму і абсолютної несвободи волі. Такий стан речей зазнав змін в міру матеріального самоствердження індивіда в процесі розвитку виробництва і соціального відокремлення під час диференціації суспільного розвитку. Узагальнивши досвід своїх попередників, сучасний дослідник С.Д.Палін дійшов висновку, що проблеми свободи волі не існує для матеріального бідного суспільства із нерозвинутими економічними відносинами, в якому відсутні відносини власності між фізичними особами. Ця проблема стає актуальною для спільнот, які змушені дбати про регулювання, закріплення і перерозподіл матеріальної власності як основи внутрішньої стабільності і безпеки суспільства [4, 307].

Проблема свободи волі виявилась безпосередньо пов’язаною з проблемою людського самозбереження. Видатний англійський філософ Т.Гоббс (1588—1679), акцентуючи увагу на егоїстичній природі людини, шукав спосіб подолати суперечність між свободою і необхідністю. У його вченні поняття свободи не суперечить поняттю необхідності, а доповнює його. “Оскільки добровільні дії впливають із волі людей, то вони впливають із свободи, але оскільки будь-який акт

людської волі випливає із якоїсь причини, а ця причина — із іншої у безперервному ланцюгу ... то вони випливають із необхідності”, — писав Т.Гоббс[5, 333]. При цьому спільне благо і суспільну волю він вважав фантазіями: існують просто індивіди, які керуються своїми особистими інтересами, які хочуть жити і забезпечити захист своїх засобів до існування. Абсолютна влада суверена була лише необхідним додатком до його індивідуалізму.

Один із головних теоретиків природної необхідності нідерландський філософ Б.Спіноза (1632—1677) прагнув обґрунтувати ідею людського самозбереження у контексті свого детермінізму. На його думку, бажання підтримати своє існування, відстояти його переваги перед іншими речами і людьми визначає все емоційне життя. Воно ж складається із афектів, поняття яких конкретизує детермінацію людини. Так, неясні, неадекватні ідеї почуттєво-абстрактного знання породжують пасивні афекти, або пристрасті, що набувають неволеборної сили над людьми. Люди не можуть вільно обирати свої пристрасті. Заповнюючи у більшості людей всю свідомість, пристрасті пригнічують їх дійсні свідомі прагнення і дії. Безсилля перед своїми пристрастями, в яких виражається не стільки сила людини, скільки її слабкість, залежність від ланцюга світової детермінації Б.Спіноза називав рабством. Він писав: “Ми по-різному збуджуємося зовнішніми причинами і хвилюємось, як хвилі моря, які женуть протилежні вітри, не знаючи про наш кінець і долю”[6, 353]. На його думку, люди зазвичай усвідомлюють свої бажання, але не розуміють причини, що їх викликали. Звідси їх помилкова впевненість щодо свободи своєї волі.

Грунтовне дослідження питання свободи людини і соціального детермінізму провів французький мислитель-енциклопедист Ж.-Ж.Руссо (1712—1778). У своїй договірній теорії виникнення держави мислитель прагнув дати відповідь на питання: чому і як людина втратила свободу, яку мала в природному стані, і що треба зробити для того, щоб знову її набути. Питання про свободу і залежність розглядається Ж.-Ж.Руссо з юридичної точки зору, у світлі якої свобода відповідає праву, а залежність не має правових підстав. У його теорії право засноване на угодах, примусово воно не створюється. Водночас можливість самих угод обмежується утвердженням абсолютної цінності свободи, від якої ніхто не може відмовитись на користь іншого без відмови від прав і обов’язків людини, її гідності. “Позбавити людину свободи волі — це значить позбавити її дії будь-якої моральності”, — писав Ж.-Ж.Руссо[7, 156]. Тому завдання його суспільного договору — знайти таку форму суспільного об’єднання, в якому ко-

жен, поєднуючись з усіма, підкоряється лише самому собі і залишається таким же вільним, як і раніше. Ідеї ж моральності людських дій, а особливих діяльності законодавчої і виконавчої влади, знайшли продовження в політичному лібералізмі.

Ж.-Ж.Руссо протиставляв особистому інтересу інтерес суспільний і пропонував розв’язувати конфлікти між особистим і суспільним таким чином: якщо хтось відмовиться коритися спільній волі, то він буде примушений до цього. Він стверджував, що є такі політичні цінності, які за певних обставин цінуються вище за свободу. Людина, чи моральні переконання постають проти загальноприйнятих у її спільноті засад, є просто примхливок і ці примхи треба придушити. Ж.-Ж.Руссо тим самим створив культ спільноти і протиставив себе всім індивідуалістичним течіям. Слід погодитись з С.Д.Цаліним, що така позиція мислителя відкриває шлях тоталітаристським спекуляціям і маніпулюванню індивідуальною потребою в свободі, що яскраво виявилось вже у ідеологів французької революції XVIII ст., а потім ще яскравіше — у теоретиків соціалістичних революцій XX ст.[4, 140]

Подібно до Т.Гоббса і Б.Спінози з критиком вільної волі виступив німецький вчений-енциклопедист і філософ Г.-В.Лейбніц (1646—1716). Але на відміну від Б.Спінози, що відкидав внутрішню детермінацію людської діяльності, у філософії Г.В.Лейбніца принцип свободи волі став основою умовою людської активності і спонтанної творчості. Воля, як атрибут людини діяльної, завжди детермінована як зовнішніми, так і переважно внутрішніми причинами. Тому неможлива вільна воля, але можлива свобода. Свобода ж людини є по суті, “свободою дій”, “вона має свої ступені різновиди”[8, 174]. При визначенні їх і має бути враховано характер необхідності, на яку людина повинна зважати.

Одним із традиційних варіантів розуміння свободи є підхід, за яким сутність людської свободи становлять ті цілевстановлюючі зусилля, завдяки яким особа самостійно обирає мету своєї діяльності. В процесі вибору варіантів поведінки перед індивідом відкривається простір свободи як сфери мисленого маневрування, в якій індивід може порівнювати альтернативні варіанти, прогнозувати позитивні і негативні наслідки, приймати рішення. Свобода як цільова причина визначає людське буття. Позбавити людину можливості обирати мету своєї діяльності та способи її досягнення — це означає позбавити її свободи. В даному разі цілевстановлююча активність отожднюється зі свободою[9, 198, 204].

Людина не в практичній діяльності, а в мисленні шукає свою свободу, оскільки свобода волі дана нам як факт свідомості. Так вважав видатний

німецький філософ Г.-В.-Ф.Гегель (1770—1831). На його думку, щоб воля могла стати дійсно вільною, людина мусить вміти себе обмежувати, суб'єкт має заперечувати абстрактно-загальне на користь особливого і конкретного. “Свобода полягає у тому, щоб бажати щось певне, але в цій визначеності все ж залишатися в собі і знову повертатися в лоно загального” [10, 80]. Для цього потрібен збіг суб'єктивних і об'єктивних цілей, і, щоб знайти вільну волю, людина має знайти поза собою підґрунтя їх збігу. Людина, яка вважає, що обирає довільно, виявляється невільною, оскільки їй невідомі підстави власного вибору. Отже, замість того, щоб керуватися розумною необхідністю, вона детермінується сліпим, незрозумілим випадком. Тому Г.-В.-Ф.Гегель знаходив дійсну основу вільної волі у пізнанні. Він стверджував, що індивідуалізм дещо спрощує природу суспільних інституцій, розглядає їх як випадкові, як прості утилітарні допоміжні засоби, вигадані для задоволення людських ірраціональних бажань. Водночас індивідуалізм робить свободу ворогом тих обмежень, що їх накладають на людські нахили звичай, право і уряд. Ці інституції тлумачаться як тягарі, що в інтересах свободи мають бути зведені до мінімуму, а в ідеалі не повинні були зводитися ні до якого обмеження за доби “золотого віку” чи “природного стану”, коли всім дозволялося чинити, як заманеться. Критика Гегеля дійшла до того, що вказала на той важливий факт, що психологічна структура індивідуальної особистості органічно пов'язується із структурою суспільства, в якому живе особа, та з її становищем у тому суспільстві. Закон, звичаї, інституції, моральні оцінки певного народу відбивають його ментальність, але вони також формують ту ментальність і постійно її перетворюють у своєму розвитку. Моральний і навіть інтелектуальний світогляд індивіда невіддільний від світогляду суспільства, де той індивід є складовою частиною, і від взаємовідносин усередині того суспільства, де він виступає учасником через громадянство, суспільний клас чи релігійну приналежність [11, 572].

Історії політико-правової думки відомий такий підхід у розумінні свободи, за якою свобода розглядалася як незалежність від будь-чого, можливість робити все, що завгодно, незв'язаність нічим, за винятком законів природи. Свобода і необхідність, за такого підходу, є поняттями, що взаємно виключають одне одного.

Ідею абсолютної свободи покладено в основу теорії індивідуалістичного анархізму, засновником якої став німецький мислитель М.Штірнер (1806—1856)*. У своїй книзі “Єдиний та його власність” (1845 р.) він доводив, що людина у

своїх бажаннях і вчинках не повинна бути зв'язана ні нормами права, ні моралі, ні релігійними догмами. Заперечуючи державу, оголошуючи її джерелом і нерівності, і класів, він пропонував замінити останню так званим “союзом егоїстів”, метою якого була б організація обміну товарами між незалежними виробниками на основі взаємної поваги “унікальності” особистості кожного. Кожен індивід тут оголошує себе абсолютною величиною і розглядає будь-які обмеження свого прагнення до задоволення власних претензій як неприпустимі утиски і пригнічення його особистої свободи. Ф.Ніцше говорив у зв'язку з цією тенденцією про “атомістичну революцію” [12, 223]. Мається на увазі розпад усіх внутрішніх зв'язків, що об'єднують і тримають вкупі суспільство.

Концепція свободи від будь-чого характерна для лібералізму. Ліберальна теорія розглядає людину як автономного і самодостатнього індивіда, а суспільство — як механічну конструкцію. Але беззастережні вимоги свободи в ліберальній теорії зустрічаються не часто. Так, представник освіченого лібералізму, російський вчений-юрист І.Ю.Андрієвський (1831—1891) відстоював вільне виявлення людської волі в усьому. Водночас він передбачав неминучі обмеження цієї волі у випадках загального державного інтересу. І.Ю.Андрієвський підтримував ідею правової держави, де свобода людини найкраще уживалася б із суворими правовими нормами. Він прагнув погодити можливу свободу діяння громадянина з поліцейськими обмеженнями. Держава, на думку І.Ю.Андрієвського, повинна не лише забезпечувати за допомогою закону права людини, але також сприяти створенню умов для безпеки і добробуту, а як наслідок — для надання допомоги кожній окремо взятій людині. Здійснюючи примусові заходи, держава має дотримуватися тих самих засад, яких повинні дотримуватись приватні особи та їх об'єднання, надаючи допомогу окремій особі [13, X XVIII].

Ліберали, відстоюючи свободу індивіда, визнавали, що свобода має межі. Так, видатний російський філософ і публіцист В.С.Соловйов (1853—1900) писав, що особа, “прямо зацікавлена у своїй свободі, суспільство прямо зацікавлене у своїй безпеці і добробуті, але право і правова держава зацікавлені безпосередньо не в цьому, а тільки в раціональній рівновазі цих емпірично протилежних інтересів. Саме рівновага є відмітним специфічним характером права” [14, 33].

Отже, сприйняття свободи може бути негативним (свобода від чого) і позитивним (свобода для чого). Тому, хто звільнився від несвободи і досягнув свободи, здається, що тепер він може робити все, що завгодно. Але це лише на перший

* *Справжнє прізвище Шмідт Каспар Йоганн.*

погляд. Суспільному життю відома лише правова форма буття і вираження свободи. На думку В.С.Нерсисянца, люди є вільними в міру їх рівності і рівними в міру їх свободи. Свобода індивіда у суспільних відносинах стає критерієм правового урівнювання людей. Правова рівність — це рівність вільних і незалежних одного від одного суб'єктів права за загальним для всіх масштабом, єдиною нормою, рівною мірою. Там же, де люди поділяються на вільних і невільних, останні є не суб'єктами, а об'єктами права і на них принцип правової рівності не поширюється [3, 26].

Слід зважити на те, що причиною уявлень щодо протилежності права і свободи можуть бути особливості праворозуміння дослідника. Якщо під правом розуміти лише позитивне право, лише законодавство, яке може мати й антиправовий характер, такі уявлення стають обґрунтованими.

На особливу увагу заслуговує розумінні свободи в консервативній теорії. Поняття свободи у політичній філософії консерватизму розглядається як єдність двох протилежних начал: авторитету і порядку. Авторитет і порядок спираються на різні правила, норми, традиції і звичаї, яким людина повинна підкорятися і які у своїй сукупності є протиположними свободі, оскільки забезпечують зв'язаність волі людини. Свобода розуміється не як повне самовизначення особистості, а як суб'єктивна зв'язаність різними соціальними інституціями, що забезпечують підтримку людини. Причину такого явища консерватори знаходять у соціальній природі людини, яка є істотою ірраціонального і непередбачуваного в своїх діях, якій небезпечно надавати безмежну свободу. Людина, що має необмежену свободу, може завдати шкоди як самій собі, так і іншим людям. Необмежена влада завжди загрожує анархією. Спроби зробити людину безмежно вільною, на думку консерваторів, можуть досягти лише протилежного результату, оскільки "індивід, відірваний від своїх попередніх зв'язків і тим самим такий, що відокремився, відчуває, разом із втратою своєї захищеності, обмеження простору своєї свободи, що все більше зростає" [15, 103].

Отже, принципу соціальності людини консерватори надають пріоритет порівняно з принципом індивідуальності. Звідси й обґрунтування важливості не ствердження свободи самої по собі, а ствердження соціальних структур, які певною мірою обмежують свободу. Консервативна теорія орієнтується на зверхність соціальної спільноти як певного організму, що динамічно розвивається. Тому і свобода людини в цій теорії обмежується історичними (традиційними), національними, релігійними, моральними факторами, які об'єднують у поняттях авторитету і порядку [16, 311].

У консервативній теорії особливого значення надається співвідношенню понять свобода і авторитет та свобода і порядок. При цьому свобода співставлена з авторитетом, включає в собі згоду: ним, а отже — і можливість добровільно підкоритися авторитету. Відмова ж від авторитету загрожує тотальною несвободою. Співставляючи свободу і порядок, консерватори на перше місце ставлять порядок, якому і надають пріоритет. Порядок розглядається як попередня умова свободи. При цьому відкидається абстрактна, нічим не зв'язана свобода, яка не поєднана з будь-якими соціальними зобов'язаннями.

На відміну від ліберальної політичної теорії, що орієнтується виключно на принцип прав людини, консервативна теорія поряд зі свободою, визнає значення "прив'язаностей" людини. На думку Г.-К.Кальтенбруннера "свободу людина набуває лише через свої зв'язки, завдяки яким вона включається в порядок, що стоїть вище неї" [15, 105]. Але зв'язки, втіленням яких є особистості та інституції, що забезпечують включення людини в порядок, який стоїть вище неї, разом з тим зв'язують людину, яка буде змушена боїтись втратити ці зв'язки. На нашу думку, людина є вільною: своїх діях лише стосовно тих особистостей та інституцій, які входять в інший порядок, — той, що стоїть нижче.

Ми не можемо погодитись з консервативним баченням свободи у сенсі добровільного взяття людиною на себе соціальних зобов'язань, які не встановлюються "штучно", в результаті домовленості між людьми, а "задані" їм "зверху" [15, 105]. Взяття соціальних зобов'язань не завжди є добровільним. Людина може приймати на себе такі зобов'язання під страхом втрати навіть мінімуму свободи. З втратою зв'язків, людина не лише втрачає частину свободи, яку вона мала відносно більш низького порядку, а й буде відчувати на собі тиск (а може й зневагу) тих, хто раніше змушений був рахуватися з її свободою і визнавати авторитет. Стабільність же зв'язків, а значить і свободу, забезпечує наявність у людини власності. Коментувати ж "заданість" зобов'язань "зверху" мабуть будзайвим.

Поняття свободи і рівності в консервативній теорії цілком виключають одне одного. Будь-яке прагнення до рівності як стверджують консерватори, загрожує свободі, оскільки приховує у собі зародження тоталітарної держави. Небезпеку тоталітаризму (або бонапартизму) вони бачать не лише у спробі встановити повну рівність, а і спробі "створити цілком неприродний ступінь рівності", що є можливим лише шляхом примусу [15, 123].

Консервативна теорія виходить з того, що у конфліктних ситуаціях, коли свобода і порядок вступають у суперечність між собою, люди обирають саме порядок. Ми маємо визнати, що вибір між свободою і порядком здійснюється людьми, які не є вільними у тому значенні, в якому свободу розуміє ліберальна теорія. Саме страх перед втратою навіть мінімуму свободи, страх потрапити в залежність змушує людей обирати порядок. Для консерваторів свобода звичайно означає розвиток кожного індивіда, але взятого не відокремлено, а в межах природного ієрархічного суспільного ладу. Узгодити таку свободу із соціальною справедливістю — це завдання сучасних дослідників.

Для сучасної цивілізації, що базується на ринковій економіці, конкуренції, плюралізмі думок, демократії, проблема забезпечення прав і свободи

набуває особливого значення. Вирішення цієї проблеми покладається на державу, яка користується монополією примусу як основою державно-правової стабільності. Там же, де держава не забезпечує права і свободи, панує позаправа, нерівна і довольна свобода, або анархія [17, 223]. Парадокс свободи у тому і полягає, що свобода сама себе усуває, якщо вона необмежена [18, 145].

На нашу думку, беззастережне приєднання до одного із розглянутих вище підходів у дослідженні свободи дасть можливість одержати лише однієї з уявлень про свободу волі. Поєднання ж тих методологічних підходів, що застосовуються різними напрямками, дає можливість відтворити цілісну картину того, яких результатів досягла політико-правова думка в осмисленні проблем свободи, визначити напрями подальших досліджень.

Використані матеріали:

1. Конституція України. Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 року. Офіційне видання Верховної Ради України. — К., 1996. — 117 с.
2. Див.: Поппер Карл Раймонд. Открытое общество и его враги. — Т. І. Чары Платона / Пер. с англ. / Под ред. В.Н.Садовского. — М.: Феникс, Международный фонд "Культурная инициатива", 1992. — 448 с.
3. Див.: Нерсисян В.С. Юриспруденция. Введение в курс общей теории права и государства. Для юридических вузов и факультетов. — М.: Изд. Группа НОРМА-ИНФРА М. — 228 с.
4. Див.: Цалін С.Д. Принцип свободи волі в історії соціальної філософії та філософії права. — Х.: Основа. — 329 с.
5. Гоббс Т. Избр. произв. В 2 т. — М.: Мысль, 1965. — Т. 2. — 736 с.
6. Цит. за: Соловьев В.В. Европейская философия XV—XVII веков. Учеб. пособие. — М.: Высш. шк., 1984. — 448 с.
7. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М.: Наука, 1969. — 703 с.
8. Лейбниц Г.-В. Сочинения В 4 т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 2. — 686 с.
9. Бачинин В.А. Морально-правовая философия. — Харьков: Кунесум, 2000. — 208 с.
10. Гегель Г.-В.-Ф. Философия права. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.
11. Див.: Себайн Джордж Г., Торсон Томас Л. Історія політичної думки / Пер. з англ. — К.: Основи, 1997. — 838 с.
12. Розмозер Г. Кризис либерализма / Пер. с нем. — М.: РАН, Ин-т философии, 1996. — 292 с.
13. Див. Андреевский И.Е. Полицейское право: В 2 т. — 2-е изд., испр. и доп. — СПб.: Тип.: В.В.Патц, 1874. — XVII, 648 с.
14. Соловьев В. Право и нравственность. Очерки из прикладной этики. — 2-е изд. — СПб.: Изд. Я.Канторовича, 1899. — 177с.
15. Габитова Р.М. Свобода. Авторитет. Порядок (Политическая философия современного неоконсерватизма) /От абсолюта свободы к романтике равенства. (Из истории политической философии) — М.: ИФРАН, 1994. — С. 102—125.
16. Див.: Тимошенко В.І. Розвиток теорії держави в політико-правовій думці України і Росії (кінець XIX — початок XX ст.) Монографія. — К.: Ін-т держави і права ім.В.М.Корецького НАН України, 2004. — 358 с.
17. Див.: Государственное право Германии. Сокращенный перевод с нем. семитомного издания. В 2-х ч. — М.: Российская академия наук. Институт государства и права, 1994. — Т. 2. — 320 с.
18. Див.: Поппер Карл Раймонд. Открытое общество и его враги. Т. II. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / Пер. с англ. / Под ред. В.Н.Садовского. — М.: Феникс, Международный фонд "Культурная инициатива", 1992. — С. 528.

