

ФІЛОСОФІЯ

УДК 316.4

DOI: <https://doi.org/10.21564/2663-5704.66.337872>

Данильян Олег Геннадійович, доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії, Національний юридичний університет
імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна

e-mail: odana@i.ua

ORCID ID: 0000-0001-5308-4664

Дзьобань Олександр Петрович, доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії, Національний юридичний університет
імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна

e-mail: a_dzeban@ukr.net

ORCID ID: 0000-0002-2075-7508

ДИСКУРС АГРЕСИВНОСТІ Й НАСИЛЬСТВА В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ НОВОГО ЧАСУ

У статті проаналізовано погляди на насильство як соціальний феномен представників Нового часу та німецької класичної філософії (Джона Локка, Іммануїла Канта, Георга Гегеля). Показано, що ці погляди здебільшого збігаються на тому, що насильство вкорінено в агресивності як властивості живої матерії й онтологічне підґрунтя агресивності зумовлене прагненням будь-якої системи до експансії. Разом із тим дискурс насильства в історико-філософській традиції Нового часу майже завжди обмежувався розглядом його етичних аспектів. Обґрунтовується, що погляди на насильство в Новий час були спрямовані на те, щоб створити принципово нову картину соціального розвитку людини, дати філософське обґрунтування її автономного соціального статусу, розробити морально-правові теорії та моделі суспільно-політичного устрою.

Ключові слова: насильство, агресивність, конфлікт, війна, безпека, суспільство, мораль, право, історичний процес.

Постановка проблеми. Проблема насильства і безпеки має велике значення для будь-якої людської спільноти у зв'язку з необхідністю попередження й ліквідації загроз, здатних позбавити людей матеріальних і духовних

цінностей, а в деяких випадках – і життя. У сучасних суспільствах, незважаючи на наявність таких інститутів, як права людини, які, здавалося б, покликані забезпечувати необхідні умови існування індивідів, проблема безпеки останніх залишається надзвичайно актуальною. Особливої актуальності ця проблема набула в умовах широкомасштабної збройної агресії Росії проти України, яке супроводжується застосуванням з боку агресора дедалі більш витончених видів і способів насильства.

Сьогодні як ніколи актуалізується потреба у створенні гнучкої універсальної системи національної безпеки, адже міжнародні інституції, що існують, які покликані вирішувати це завдання, на практиці виявилися абсолютно неспроможними до цього. Розроблення ж наукового підґрунтя системи національної безпеки сучасної держави обов'язково повинно здійснюватися на підставі як всебічного комплексного філософського узагальнення й аналізу всього комплексу сучасних суспільних проблем (проблем геополітики, суспільної та індивідуальної психології, тероризму, економіки тощо), так і з урахуванням теоретичних надбань світової філософсько-правової класики стосовно наукової рефлексії проблеми насильства. У зв'язку з цим важливим є ретроспективний аналіз та переосмислення ключових проблем, пов'язаних із визначенням останнього, вихідних дефініцій, вибору найбільш придатних концепцій для реалізації основоположних моментів цієї проблеми.

Як зазначалося в нашій попередній статті, присвяченій проблемі насильства [1], агресивність і насильство – це не питання лише етики, це атрибут самої людської природи. Розуміння цього відсилає до необхідності вийти за межі етичних спекуляцій, спробувати розкрити глибинні онтологічні підвалини феномену насильства, маючи на увазі його соціокультурне наповнення, а також закономірності актуалізації в соціальній практиці. Саме під цим кутом зору можуть відкритися найбільші евристичні перспективи у вивченні феномену насильства в усіх формах його прояву.

Результати аналізу останніх наукових публікацій свідчать, що проблема насильства переважно розглядається в юридичному, соціологічному та психологічному контекстах. Так, О. Орос характеризує насильство як соціальне явище та спосіб інтеракції, що потенційно включає як у схему ситуацій, так і в динаміку потужний емоційний потенціал. Аналізуючи ситуації емоційної напруги і насильницького протистояння, автор доходить висновку, що це потужна соціальна інтеракція, яка здатна виробляти та формулювати емоції як основні компоненти ситуацій насильства [2; 3].

О. Гумін наголошує, що в історичному розвитку суспільства насильство як об'єктивний фактор супроводжує весь процес його існування. У кожную історичну епоху форми і методи цього соціального явища набувають певних

специфічних змін, але сутність його залишається незмінною – це антиправове, антисоціальне, антигуманне явище. Серед об'єктивних чинників і факторів, які породжують насильство, – деформація моральних настанов і християнських чеснот, пропаганда жорстокості й бездуховності. Автор акцентує увагу на спрямованості насильства (зокрема фізичного) передусім на приниження честі й гідності особи, що негативно впливає не тільки на її психологічно-моральний, але й духовний, розумово-інтелектуальний стан, може підштовхнути її до помсти і, як наслідок, може призвести до трагічних наслідків [4, с. 88].

Ю. Мелякова, І. Коваленко та Е. Кальницький вбачають сенс дослідження проблеми насильства в онтологічному аналізі буття суб'єкта в реаліях відкритого, нестабільного, гетерогенного простору, що вимагає від суб'єкта нових здібностей та якостей, які дозволять йому вижити й адаптуватися [5].

С. Киренко концентрується на дослідженні психічного насильства з юридичних позицій, розглядаючи психічне насильство як вплив на психіку людини з метою завдання шкоди її життю чи здоров'ю, приниження честі та гідності або примушення до бажаної для винного поведінки. Під психічним примушенням він пропонує розуміти вплив на психіку особи з метою змусити її всупереч її волі до вчинення певних протиправних дій або до протиправної бездіяльності [6].

Останнім часом у зв'язку з широкомасштабними міждисциплінарними дослідженнями інформаційного суспільства акценти в дослідженні феномену насильства зміщуються в інформаційну царину. Так, О. Самчинська та В. Фурашев обґрунтовують, що основною загрозою інформаційній сфері, яка набуває просто масового характеру, є інформаційно-психологічний вплив – цілеспрямований, переважно організований процес проникнення у свідомість людини (або групи осіб), який здійснюється за допомогою сукупного використання спеціальних інформаційних засобів і технологій та психологічних прийомів, спрямований на зміну індивідуальних та/або групових психічних явищ і (або) психічного або фізичного стану людини (або групи осіб). Найпоширенішими термінами, які вживаються сьогодні в аспекті інформаційно-психологічного впливу, є інформаційні насильство, маніпуляція та пропаганда [7].

У цьому ж контексті В. Чалапко пропонує як одну з форм сучасного насильства розглядати гібридну війну. На його думку, гібридна війна як сучасна форма насильства спрямована передусім не на захоплення територій, а на оволодіння суспільною свідомістю країни – об'єкта нападу та на домінування в її інформаційно-культурному полі. Перемога на «інформаційно-культурному фронті» надалі забезпечує економічні та політичні дивіденди для ініціатора гібридної війни. Військові ж засоби в гібридних війнах мають другорядний характер і застосовуються секторально [8].

Така розгалуженість точок зору на насильство зумовлена передусім відсутністю філософського підґрунтя для всебічної рефлексії цього соціокультурного феномену. Уявляється, що основу для цього варто шукати в поглядах мислителів Нового часу.

Мета статті – простежити ключові точки зору на проблему насильства у філософських поглядах найвідоміших європейських мислителів Нового часу і німецької класичної філософії.

Виклад основного матеріалу. В епоху Середньовіччя в Європі внаслідок властивої їй специфіки (примат християнської релігійно-філософської свідомості) проблема агресії та насильства не розглядалася окремо. Навіть більше, середньовічна релігійно-філософська думка не виробила самостійних концептів агресії та насильства. Тому, на наш погляд, доцільно перейти до розгляду новоєвропейської традиції в оцінюванні зазначених феноменів.

Епоха Нового часу – один із найскладніших і найважливіших періодів у розвитку європейської (західної) цивілізації, – як відомо, відзначилася зростанням творчо зорієнтованого індивідуалізму. У царині соціальної та політико-правової теорії загалом, у рамках соціально-філософського дискурсу, що був одним із важливих аспектів розвитку новоєвропейської філософської традиції, ця обставина знайшла своє відображення у спробах створення більшою чи меншою мірою світських моделей і концептів політико-правового та державного устрою суспільства, спробах зрозуміти еволюцію соціуму поза релігійним контекстом. Ці зусилля були спрямовані на те, щоб створити принципово нову картину соціального розвитку людини, дати філософське обґрунтування її автономного соціального статусу, розробити такі доленосні для Нового часу аспекти соціальної теорії, як право, мораль, моделі суспільно-політичного устрою. У контексті цього дискурсу проблеми насильства, встановлення його природи ніби вмонтовано в соціально-філософську проблематику. Ця проблема не має самостійного характеру і розглядається практично як один із важливих складників еволюції людського суспільства: від диких примітивних доісторичних форм його буття до цивілізованих політико-правових систем соціальної організації, властивих Новому часу.

Один із найбільших філософів того часу, представник англійського емпіризму Джон Локк (1632–1704) зробив значний внесок у створення того філософського понятійного апарату, що зберігатиме своє значення впродовж усього Нового часу в частині, що стосується соціальної теорії. Локк не розглядає насильство поза контекстом суспільно-політичної еволюції людства. Тим не менше його соціально-філософська і філософсько-правова теорія містить чимало суттєвих евристичних моментів, що дають змогу домогтися

глибшого розуміння феномену насильства, яке виступає фактично у двох іпостасях: позаправовій і правовій.

Ключова вихідна метафора соціально-філософської теорії Локка – це дихотомія природного і громадянського станів людини й людства. Обмовимося одразу, що поняття «природний стан» у філософії Джона Локка скоріше має метафорико-міфологічний характер, аніж претендує на статус абсолютно обґрунтованої філософської категорії. Утім у традиції новоєвропейської філософії – це доволі часте явище, і тут немає нічого незвичайного, оскільки категоріальний соціально-філософський апарат у цей період тільки розроблявся. Локку було важливо обґрунтувати наявність якогось своєрідного спільного знаменника, набору тих сутнісних характеристик людини, які властиві всім представникам людства. Без відомої частки метафоричності тут було не обійтися. Фактично він постулює природний стан людини, вказуючи на те, що останній властива природна рівність із собі подібними, ніким і нічим не обмежена. Для цього стану характерна повна свобода. На його думку, природна свобода людини полягає в тому, що вона вільна від будь-якої влади на землі, яка стоїть вище за неї, і не підпорядковується волі або законодавчій владі іншої людини. Вона керується тільки законами природи. У своїй праці «Два трактати про правління» філософ неодноразово підкреслює, що кожна людина від природи є вільною, і ніщо не в змозі поставити її в підлеглисть земній владі, за винятком її власної згоди [9]. Разом із тим підкреслимо, що межа між свободою і свавіллям у Локка є теоретичною, тобто навіть у своїй безмежності свобода не може знищити життя, оскільки це теж природний закон, що стоїть ієрархічно вище навіть від свободи. Погоджуємось із думкою С. Стасенка, що Локк «...обмежує сферу компетенції державної влади питаннями піклування про загальне благо людей, яке він розуміє переважно як турботу про збереження життя, тілесного здоров'я» [10, с. 53].

Нарешті, наступна характеристика цього природного стану, яка, на думку Локка, властива всім представникам людства, – це наявність власності, привласнення. З цієї характеристики випливає безумовне право людини захищати свою природну рівність, свободу і власність від будь-яких зазіхань ззовні. Проведення в життя закону природи в цьому стані перебуває в руках кожної людини, унаслідок чого кожен володіє правом покарання порушників цього закону такою мірою, якою це може перешкодити його порушенню [9]. Як бачимо, за сукупністю цих характеристик природний стан людини виявляється скоріше фікцією, аніж реальним станом речей, оскільки ті характеристики, що їх пропонує Локк, імпліцитно містять у собі щонайменше вказівки на те, що люди, за наявності власності та свободи, з неминучістю виявляються нерівними одне одному.

У зв'язку з цим виникає запитання: навіщо ж Локку взагалі знадобилося постулювати цю тему споконвічної природної тотожності людей одне одному? Єдина відповідь, яку, на наш погляд, тут можна дати, зводиться до того, що для британського філософа була необхідна якась вихідна точка його рефлексії щодо соціальної еволюції людини, вказівка на те, що базовий принцип соціалізації не може бути іншим, аніж постулювання природної рівності людей. Без цього припущення йому було б важко пояснити, як взагалі можлива соціальна взаємодія людей, як можливе виникнення асоціацій учасників соціального процесу та подальшої еволюції такого процесу. Уявний характер природної рівності стає очевидним, якщо звернути увагу на те, як Локк пояснює перехід людства з природного в цивілізований стан. Він вказує на те, що в природному стані відсутні регулятори у розв'язанні суперечностей між людьми, інакше кажучи, ті самі механізми, які здатні були б забезпечувати систематичне покарання винних у порушенні природних законів.

Усе це, на наш погляд, є прямою вказівкою на наявність конфлікту вже у природному стані, джерелом якого якраз-таки і є фактична нерівність людей, причому нерівність всеосяжна, як природна, так і породжена необхідністю соціальної взаємодії. І хоча Локк вказує, що в природному стані немає «війни всіх проти всіх», – це звучить, швидше, як «*profession de foi*»¹, аніж як аргументована філософська позиція. Обстановка невпевненості, притаманна природному стану людської спільноти, є тим самим дестабілізуючим фактором, який, зрештою, приводить до виникнення держави, оскільки без останньої неможливо домогтися дотримання законності, захисту власності, особистості. Заснування держави, таким чином, є природним наслідком наявності соціального конфлікту. А сама держава виступає в ролі його регулятора, отримуючи право встановлювати, яке покарання повинно накладатися за різні порушення, вчинені членами цього суспільства, і які порушення на те заслуговують [9].

Для розкриття нашої теми надзвичайно важливо мати на увазі, що саме угода людей щодо добровільного обмеження свого свавілля на користь створення механізмів розв'язання соціальних конфліктів є тим самим принципово важливим моментом, у рамках якого насильство набуває своєї перетвореної форми та переходить зі стадії дикості й свавілля до стадії легітимованого примушення, заради дотримання встановлених людською спільнотою норм соціального співжиття. Саме в цій точці відбувається перетворення насильства у прийнятні та соціально виправдані форми. Локк далекий від ідеалізації держави як такої і всіляко прагне мінімізувати той ступінь вторгнення дер-

¹ Profession de foi (фр.) – віросповідання, світогляд.

жавних інститутів в особисте життя людини, який міг би завдати шкоди індивідові. Він наголошує на необхідності для державних інститутів бути обмеженими законом і діяти виключно в межах тих повноважень, які надає їм закон. Ні про яку тотальну відмову індивідів від належних їм прав і свобод на користь держави в рамках соціальної теорії Локка не йдеться. Він відомий як вельми активний і енергійний критик будь-якого насильства, будь-яких форм деспотизму й тиранії, постійно наголошуючи у своїх творах, що для жодної людини, яка перебуває в громадянському суспільстві, не може бути винятку із суспільних законів [9]. Тим не менше визнання необхідності держави та її інститутів як найменшого з усіх можливих зол якраз для здійснення функції регуляції конфліктів є однією з найзначущіших рис соціально-політичної теорії британського філософа.

Своєрідна глорифікація держави, яку ми знаходимо в його теорії, стане відправною точкою для розвитку цієї теми надалі у філософській традиції Нового та Новітнього часів. Не секрет, що Локк був одним із найяскравіших і найавторитетніших натхненників теорії лібералізму і неолібералізму в частині обґрунтування тієї міри автономії індивіда від державних інституцій, яка дала б змогу людині максимально розкрити свій творчий потенціал і реалізувати свою свободу, яку ми розуміємо як добровільне прийняття певних обмежень, необхідних для збереження соціального миру.

Локк був схильний до відомої фетишизації права, законодавчого акта. На закон він покладав надзвичайно великі надії, оскільки, з його точки зору, закон, як загальноприйнята правова норма, є тим інструментом, що покликаний із максимальним ступенем ефективності розв'язувати будь-які колізії в рамках соціального процесу та конституювати політико-правові підстави для самого існування суспільства. Закон має задавати своєрідний набір поведінкових патернів, стереотипів, дотримуючись яких індивід може без опору за своє життя і власність взаємодіяти з іншими членами суспільства.

Ефективні закони створюються за рішенням більшості. Локк уникає відсилань до релігійного контексту моралі або права, відсилань до біблійних заповідей і встановлень. Для нього, мабуть, було принципово важливо донести до свого читача думку про те, що розумна підстава права корениться в самій волі індивіда як соціального суб'єкта, у його розумінні необхідності самообмежень і консолідованих зусиль заради створення ефективної політико-правової системи. Правове насильство, що здійснюється в рамках функціонування державних інститутів, набуває темперованого характеру за рахунок вельми важливого встановлення, яке Локк вважає за необхідне як своєрідну протитоту від сповзання суспільства у стан тиранії. Йдеться про тему поділу влади насамперед на законодавчу і виконавчу. Тема поділу влади, стри-

мувань і протипага, як відомо, отримає своє найповніше втілення в рамках Конституції США, творці якої були багато в чому натхнені соціально-політичною теорією Дж. Локка.

Застерігаючи проти небезпеки насильницької тиранії, британський філософ говорить про те, що тирану не варто довіряти, коли він намагається переконати своїх підданих у необхідності деспотичної влади як природного гаранта порядку всередині соціуму, порядку, що сплачується занадто великою ціною – ціною нехтування індивідуальними правами і свободами громадянина. Спокій не є тією ціною, яку суспільство має платити за деспотію. Насильство перестає бути прийнятним і правовим у той момент, коли суспільство приймає тиранічну владу і підкоряється їй. Цей стан означає деградацію громадянського почуття і громадянської відповідальності, без яких неможливе повноцінне існування правової держави і громадянського суспільства.

У ситуації, коли права індивіда зневажають з боку тиранічної влади, яка вдається до таких форм насильства, що відсилають нас до стану дикості та варварства, суспільству залишається лише звернутися до небес і застосувати силу проти несправедливої та незаконної сили, щоб у результаті відновити статус-кво і повернути закону той ступінь поваги й ефективності, які характерні для правової держави. Локк веде мову навіть про необхідність вдатися до збройного повстання, для того щоб повалити правителів, які порушили суспільний договір, і відновити законність. Як бачимо, єдина форма насильства, яка для нього прийнятна, асоціюється з політико-правовими регуляторами соціальних конфліктів, фактично з системою державного управління. Усі інші форми насильства – або додержавне, або тиранічне – відкидаються ним і засуджуються. Загалом ці спостереження, що містяться в рамках соціально-філософської теорії Дж. Локка, можна вважати цілком слушними та перспективними для поглиблення розуміння феномену агресії та насильства.

Сформульовані Дж. Локком політико-правові принципи нівелювання насильства з часом стали визнаними принципами організації суспільного життя та мають практичне значення до сьогодні. На основі цих принципів сформувався класичний лібералізм з утвердженням ідеалів людської свободи та не насильницької самореалізації, основоположних засад демократії, поділу влади та прав людини. Поділ влади – один з важливих принципів Дж. Локка, що вплинув на подальшу політико-правову думку і практику, ставши наріжним каменем буржуазної державності та лібералізму. Теорію демократії Дж. Локка продовжили Адам Сміт і Джон Стюарт Мілль, у творчості яких простежуються локківські мотиви обмеження насильства суспільними механізмами. Його думку розвинув Томас Джефферсон, заклавши ці ідеї в основу органі-

зації політичної системи США [11, с. 27–34]. Це вплинуло на засновників Просвітництва в дореволюційній Франції, головним чином на Ш. Монтеск'є та його працю «Про дух законів». Загалом локківська політична філософія має колосальне (а за суттю революційне) значення для розвитку політико-правової думки Заходу. Як зазначає Т. Подковенко, саме теоретичне положення Локка про обмеження державного насильства та збереження за індивідом певної частки його природної свободи визначило межу між двома традиціями в політичній філософії: з одного боку, політичний абсолютизм і навіть тоталітаризм, при якому людина повністю належить державі, що практично поглинає її свободу і абсолютизує насильство на рівні держави; з іншого, – лібералізм, політична концепція якого має на увазі передачу людиною лише частинки свого існування [12, с. 16].

Традиція ж розгляду феномену насильства суто в площині морального дискурсу сягає в Європі філософської творчості першого представника німецької класичної філософії Іммануїла Канта (1724–1804). Саме він виключив із розгляду феномену насильства будь-яке відсилання до біологічного складника людської природи, що, безсумнівно, звузило потенціал філософського розгляду цієї теми й потягнуло за собою не зовсім правильні висновки щодо природи самого явища. Важливо мати на увазі те, що примат моралі, що має вочевидь християнський релігійний підтекст, який стверджується філософією Канта в тій частині, що стосується проблем чесноти, обов'язку та категоричного імперативу, сам по собі може розглядатися як вказівка на надто високий ступінь залежності дискурсу стосовно насильства в тій площині, у якій він розгортався в рамках німецької класичної філософії, від християнської релігійної традиції.

Більшою чи меншою мірою феномен насильства оцінювали як своєрідну аберацію, спотворення людської природи або ж як вимушене обмеження, продиктоване необхідністю соціального буття людини, перебування її в системі структури політико-правової та державної. Кант разом з іншими просвітителями розробив філософію історії як усе більшого пом'якшення людської природи. Згідно з нею людина у свою людяність вступає поетапно, шляхом цивілізації, дисциплінування, гуманізації. Насильство, у зв'язку з цим, покладається тільки на початковому етапі, так, що непереборний історичний рух відбувається від варварства до гуманності. Усі ці обставини ускладнюють зусилля дати розгорнуту характеристику феномену насильства з боку представників німецької класичної філософії, оскільки пріоритет морального дискурсу тут заглушає гостроту теми. Проте можна спробувати оцінити розуміння феномену насильства з точки зору І. Канта, якщо розібратися в ключових положеннях його моральної філософії.

Як відомо, кантівська концепція моралі знайшла своє найповніше відображення в таких його творах: «Основи метафізики моральності» (1785), «Критика практичного розуму» (1788), «Метафізика моралі» (1797). До цієї трилогії примикають і такі його праці: «Про споконвічно зле в людській природі» (1792), «Про приказку “може бути це і вірно в теорії, але не годиться для практики”» (1793), «Релігія в межах тільки розуму» (1793). Крім цього, варто згадати роботу «До вічного миру» (1795), яка має надзвичайно суттєве значення для розглядуваного нами феномену. Зазначимо, що Кант завжди нагадував, що його варіант «антропологічного емпіризму» не зводиться до емпіризму локківського типу, чи «емпіризму», притаманного скептицизму Д. Юма, або ж до «метафізичного емпіризму» вольфівської емпіричної психології. Свій варіант «антропологічного емпіризму» Кант запропонував розглядати під зовсім іншим кутом зору – прагматики і космополітизму, відкидаючи всілякі припущення щодо можливого зв'язку його антропології з догматичною метафізикою чи емпіричною наукою [13–14]. На його думку, і на цьому наголошують дослідники творчості Канта [15–17], місце антропології не серед метафізичних дисциплін чи емпірико-психологічних теорій, особливо тих, що створювались тогочасними європейськими вченими і філософами. Свій моральний дискурс у межах «антропологічного емпіризму» Кант починає зі славновідомого вислову, що став уже канонічним: «Дві речі наповнюють душу завжди новим і дедалі сильнішим здивуванням і благоговінням, що частіше та довше ми роздумуємо над ними, – це зоряне небо наді мною і моральний закон у мені» [18, s. 122].

Один із парадоксів кантівської етики полягає в тому, що він відкидає боговстановлений характер людської моральності, з одного боку, і, тим не менше, з іншого боку, визнає за моральним законом статус апріорної форми свідомості, що існує у всіх людей у вигляді певної раз і назавжди зафіксованої даності, що володіє вищим ціннісно-смысловим статусом. Чи так уже важливо при цьому вважати джерелом моральності «божу волю» або, як вважав Кант, поняття «чистого розуму»? Цей чистий розум стає практичним, коли дає підґрунтя для волі як здатності або створювати предмети, що відповідають уявленням, або визначати саме себе для їхнього творіння (байдуже, чи буде для цього достатня фізична здатність, чи ні), тобто причинність [19]. Чистий розум стає етичним розумом, коли він дає визначення цієї волі, забезпечує її свободу і практичну самореалізацію.

Сутністю моральності людини Кант вважав так звану «добру волю», отожднюючи останню фактично з моральним законом. «Добра воля», «моральний закон» і «обов'язок» забезпечують ту основу людської моральності, яка звеличує людину. Споглядання зоряного неба, погляд на незліченну кількість

світів начебто знищує значення людини як тваринної тварини, що мусить віддати планеті (лише точці у всесвіті) ту матерію, з якої вона виникла, після того як ця матерія короткий час невідомо яким чином була наділена «життєвою силою» [20]. Що ж до споглядання морального закону, то він навпаки, нескінченно підносить цінність людини як мислячої істоти через її особистість, у якій моральний закон відкриває їй життя, незалежне від тваринної природи і навіть від усього чуттєво сприйманого світу [20].

У своїй етиці Кант був раціоналістом. Він прагнув інтелектуалізувати добру волю, вважаючи, що тільки людина здатна чинити згідно з веліннями морального закону. На думку Канта, ця добра воля абсолютно автономна і незалежна від будь-яких зовнішніх щодо неї впливів і детермінацій. Кант відкидає як релігійну зумовленість моралі, так і будь-яке відсилення до пошуку її підстав у матеріалістичному детермінізмі, у природній, біологічній зумовленості самого людського буття. Таким чином, його моральний апіоризм і раціоналізм мають абсолютний статус і значення. Кант наполягає на тому, що моральний вчинок повинен мати мотивацію в собі самому. Він не має бути здійснений як наслідок якихось зовнішніх щодо морального обов'язку обставин, ситуацій, інтересів або впливів. Цінність морального обов'язку знижується, якщо вона виявляється зумовленою міркуваннями зовнішньої щодо морального закону вигоди. Цей своєрідний етичний ригоризм доповнює настанови Канта щодо морального апіоризму й раціоналізму моральності.

Не меншою мірою Кант протестує проти будь-якої релігійно-телеологічної зумовленості щодо своєї етики обов'язку. Метафізика моральності в жодному разі не має бути синтезована з якою б то не було теологією. Секулярний характер своєї етики Кант вважає одним із головних здобутків своєї філософії, оскільки це забезпечує ширший спектр застосування принципів моральної філософії в практичному плані, у реальному та повсякденному житті суспільства.

Результатом цього морального дискурсу став знаменитий кантівський категоричний імператив – основний закон, або правило його етики. Категоричний імператив має два формулювання: «вчиняй тільки згідно з такою максимою, керуючись якою ти водночас можеш побажати, щоб вона стала загальним законом» [21] та «вчиняй так, щоб ти завжди ставився до людства й у своїй особі, і в особі всякого іншого також як до мети і ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу» [21].

Перше формулювання виражає характерне для Канта формальне розуміння етики, друге – обмежує цей формалізм. Згідно з Кантом, категоричний імператив є загальним загальнообов'язковим принципом, яким мають керу-

ватися всі люди незалежно від їхнього походження, становища тощо. На основі цих загальнотеоретичних положень своєї моральної філософії Кант будує розуміння права. З його точки зору, останнє є сукупністю умов, за яких свавілля одного може бути об'єднане зі свавіллям іншого за загальним законом свободи [22]. Слід зазначити, що рух до правового стану – це рух до вічного ненасильницького миру, що його розуміє Кант як певного роду парадигму соціального буття, як мирний спосіб життя і мирний спосіб думки. У своїй праці «До вічного миру» Кант зазначає, що стан миру між людьми, які живуть по сусідству, не є природним станом (*status naturalis*); останній, навпаки, є станом війни, тобто якщо й не безперервними ворожими діями, то постійною їхньою загрозою. Отже, стан миру має бути встановленим [21].

Правове суспільство – це суспільство, де здійснюються всі як внутрішні, так і зовнішні умови мирного співіснування свободи. Отже – мирне і правильне життя виникає не зі страху перед правоохоронцем, а саме з живої максими правомірного ненасильницького миру. З точки зору Канта, головним критерієм права є можливість паритетного співіснування вільних суб'єктів. З цього тлумачення права виростає розуміння кантівської категорії примушення. З його точки зору, існують два роди примушення, за відношенням примусової дії до права: примушення неправове, або перешкоджання правовій волі осіб або всієї спільноти загалом, що унеможлиблює збереження якої-небудь з умов мирно правомірного співіснування багатьох осіб, – і примушення правове, або перешкоджання неправомірному свавіллю особи чи групи осіб, яке відновлює принципову можливість правовідносин або хоча б одну будь-яку суттєву умову таких правовідносин. Примус іменем права сам може бути правовим, – визнанням цього Кант уже наочно відрізняється від теоретиків анархічного, анархо-ліберального тощо штибу, для яких будь-яке примушення є смертним гріхом.

Гарантом забезпечення прав є сила, яка стає умовою збереження мирного стану речей у суспільстві. Кант не асоціює це «правове» примушення із насильством. Насильство, з його точки зору, є замахом не на тіло або життя, а насамперед на право, точніше, на правосуб'єктність, на волю і свободу особи. У цій перспективі принципово мислиме фізичне насильство, яке не є насильством юридично, – і навпаки, насильство, яке юридично абсолютно доводиться, без наочних зовнішніх діяльних проявів (так зване латентне насильство) [21]. Таким чином, за Кантом, насильство є неправовим, тобто нелегітимованим примушенням. Що ж до легітимного, то воно є абсолютно необхідним, корисним і доцільним заради збереження того самого «вічного миру», наявність якого є необхідною умовою реалізації кантівського морального імперативу.

Інший найбільший представник німецької класичної філософії Георг Гегель (1770–1831) оцінює насильство в рамках своєї філософії історії. З точки зору Гегеля, предметом філософії історії є розвиток об'єктивного духу, коли він досягає найвищої стадії саморозкриття, стає тим, чим раніше був тільки в собі, а саме – світовим духом. Дух не тільки витає над історією, але діє в ній і становить її єдиний двигун [23]. У своїй фундаментальній праці «Феноменологія духу» Гегель доходить такого висновку: хоча основна маса людей керується у своїх діях суто особистими інтересами і пристрастями, певною мірою і, здійснюючи ці інтереси, все ж таки в результаті їхньої діяльності здійснюється ще дещо більш далеке, що хоч і міститься внутрішньо в цьому інтересі, однак не міститься в їхній свідомості і в їхньому намірі [24]. Таким чином, Гегель вважає, що процес історичного розвитку людства є результатом автономного саморозвитку світового духу. Реалізація останнього в історії призводить до того, що, власне, і виникає історичний процес. З точки зору Гегеля, він може бути вписаний або виражений у вигляді формальної тріади: у східному світі «вільний один» (правлячий деспот) – у греко-римському світі «вільні дехто» – у німецькому світі «вільні всі».

Таким чином, суть всесвітньої історії, за Гегелем, – це прогрес у свідомості свободи. Реалізація останньої в рамках всесвітньої історії і становить сутність буття різних народів і взаємин між ними. З точки зору Гегеля, суб'єктом всесвітньої історії є лише ті народи, які створили свої держави. Народ без державного устрою, за словами Гегеля, (нація як така) не має, власне, жодної історії, подібно до народів, які існували ще до утворення держави, і до тих, які ще й дотепер існують як дикі нації [23]. Отже, наявність державності є найважливішим критерієм історичності того чи іншого народу, ступеня його цивілізованості. Звідси цілком зрозумілий той акцент, який Гегель робить на політичних аспектах історичного розвитку.

Ключовим для гегелівського розуміння феномену насильства є його вказівка на вирішальну роль, яку відіграє у світовій історії прагнення кожного народу встановити свою гегемонію. Лише в такий спосіб, згідно з Гегелем, той чи інший «народний дух» може стати сходиною або моментом у розвитку світового духу і набути всесвітньо-історичного значення.

Прагнення до гегемонії, тобто фактично до панування, веде до загострення протиборства між народами. Події «всесвітньої історії» являють собою діалектику окремих «народних духів». Цю діалектику можна охарактеризувати терміном «всесвітній суд», у якому на кожному даному етапі історичного процесу правим виявляється тільки один народ – переможець. Він реалізує «абсолютну волю», стосовно якої воля інших народних духів безправна [23].

Однак із плином часу народ, який володіє гегемонією, з необхідністю втрачає її. Панування переходить до іншого народу. Це викликано тим, що абсолютна воля виходить за межі свого, у цей момент наявного в неї надбання, долає його як деякий особливий щабель і потім віддає цей народ його випадковій долі, творячи над ним суд [23].

В оцінці Гегеля, найефективнішим інструментом досягнення гегемонії для того чи іншого народу на етапі еволюції світової історії є військова експансія як одна з форм насильства. Невипадково він із захопленням писав Наполеону, після того як останній здобув перемогу в подвійному бою при Ієні та Ауерштедті 14 жовтня 1806 р. В одному зі своїх приватних листів Гегель написав про цю подію як про те, що йому пощастило побачити «світову душу верхи на коні». Гегель розглядав насильство як узурпацію вільної волі в її наявному бутті, але водночас наголошував, що насильство є таким самим необхідним інструментом еволюції людської історії, тобто в остаточному підсумку еволюції світового духу, як і прагнення народів до здобуття світової гегемонії.

Насильство, таким чином, із точки зору Гегеля, набуває того статусу, який робить його невід'ємним елементом всесвітньо-історичного розвитку, одним із суттєвих проявів світового духу. Насильство ніби виводиться за межі людської природи. У рамках гегелівського розуміння філософії історії та ширше – гегелівської діалектики насильство стає атрибутом самого буття, вкорінюється в його внутрішній суперечливій структурі, знаходить своє вираження в тій логіці заперечення заперечення, якій підпорядковано не лише буття людського суспільства, а й реальність загалом. Тож у рамках гегелівської філософії ми можемо констатувати хоча й не цілком виразну, тим не менше доволі значущу тенденцію онтологізації насильства, що матиме перспективу для свого подальшого розвитку на пізніших етапах в історії європейської філософії.

Висновки. Погляди на агресивність і насильство як соціальний феномен представників Нового часу та німецької класичної філософії здебільшого сходяться на тому, що насильство вкорінене в агресивності як властивості живої матерії. Своєю чергою представники цієї епохи переконані, що онтологічне підґрунтя агресивності зумовлене прагненням будь-якої буттєвої системи до експансії. По суті, буття і можливе тільки як експансія, альтернатива якої – ентропія і перехід у небуття.

Дискурс про насильство в історико-філософській традиції Нового часу, як і античної епохи, майже завжди обмежувався розглядом його етичних аспектів; у цьому полягає слабкість цих концепцій, їхня праксеологічна обмеженість.

ЛІТЕРАТУРА

1. Данильян О. Г., Дзьобань О. П. Проблема насильства в античній культурно-філософській традиції. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого. Серія: філософія, філософія права, політологія, соціологія*. 2024. №3 (62). С. 6–26.
2. Орос О. Б. Емоції як ключові елементи ситуацій насильства. *Габітус*. 2023. Вип. 46. С. 31–35.
3. Орос О. Б. Злість як емоційний компонент ситуацій насильства. *Габітус*. 2022. Вип. 33. С. 28–33.
4. Гумін О. М. Фізичне насильство проти особи: кримінально-правовий аспект. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Право*. 2023. Вип. 75 (2). С. 88–92.
5. Мелякова Ю., Коваленко І., Кальницький Е. Загроза – збиток – захист: антропологічні аспекти ризоморфної реальності. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого. Серія: філософія, філософія права, політологія, соціологія*. 2024. №1 (60). С. 56–79.
6. Киренко С. Г. Проблеми кримінально-правової оцінки психічного насильства. *Слово Національної школи суддів України*. 2021. №1. С. 128–139.
7. Самчинська О. А., Фурашев В. М. Інформаційне насильство, інформаційна маніпуляція та пропаганда: поняття, ознаки та співвідношення. *Інформація і право*. 2021. №1. С. 55–65.
8. Чалапко В. В. Гібридна війна як сучасна форма насильства. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого. Серія: філософія, філософія права, політологія, соціологія*. 2021. №1. С. 133–145.
9. Лок Дж. Два трактати про правління / пер. з англ. Павло Содомора. Київ : Наш Формат, 2020. 312 с. URL: <https://nashformat.ua/pdf-preview/dva-traktaty-pro-pravlinnya-709359> (дата звернення: 10.07.2025).
10. Стасенко С. О. Біля витоків сучасного лібералізму: ідеї Ж. Кальвіна і Дж. Локка про цивільне правління і свободу совісті. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2013. №2. С. 50–56.
11. Данильян О. Г., Дзьобань О. П. Томас Джефферсон. *Американський президенціалізм: інститут глави держави в США у персоналіях від зародження до сьогодення. Біографічна енциклопедія / О. В. Бабкіна, С. М. Дерев'янка, М. П. Требін та ін. ; за наук. ред. Н. М. Хоми*. Львів : Новий Світ – 2000, 2018. С. 27–34.
12. Подковенко Т. О. Концепція лібералізму Джона Локка. *Актуальні проблеми правознавства*. 2022. Вип. 1. С. 12–17.
13. Дзьобань О. П. Формування антропологічної проблематики в «докритичний період» творчості Іммануїла Канта. *Гуманітарний часопис : зб. наук. пр. / Нац. аерокосм. ун-т. Харків, 2006. №4. С. 10–15*.
14. Дзьобань О. П., Разметаєва Ю. С. Проблема індивідуальної та колективної безпеки у творчості Томаса Гоббса та Іммануїла Канта (філософсько-правовий аспект). *Проблеми філософії права*. 2005. Т. III, №1/2. С. 368–373.

15. Козловський В. Витоки і принципи Кантової прагматичної антропології. *Філософія освіти*. 2016. №2 (19). С. 140–154.
16. Козловський В. Кантова антропологія. Джерела. Констеляції. Моделі. Вид. 2-ге, зі змін. та допов. Київ : Дух і літера, 2023. 728 с.
17. Кравченко А. Розвиток філософських поглядів на антропологічний принцип у філософії права до XX століття. URL: <http://dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/2151/1/Kravchenko%20A.pdf> (дата звернення: 10.07.2025).
18. Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. *Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preubischen Akademie der Wissenschaften*. 1907. Bd. VII. S. 119–333.
19. Кант І. Зібрання творів. Т. 4 : Основи метафізики моральності. URL: <https://moyaosvita.com.ua/literatura/osnovi-metafiziki-moralnosti-immanu%D1%97la-kanta-korotkij-zmist/> (дата звернення: 10.07.2025).
20. Кант І. Критика практичного розуму. URL: <https://javalibre.com.ua/java-book/book/2926131> (дата звернення: 31.05.2024).
21. Кант І. До вічного миру. URL: <https://good-book.com.ua/ua/k-vechnomu-miru-sbornik-kant-i> (дата звернення: 24.05.2024).
22. Kant I. Die Metaphysik der Sitten. *Werkausgabe Band 8.8. Auflage. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1989. S. 337.
23. Гегель Г. В. Ф. Філософія історії. URL: <https://shafa.ua/sport/antykvariat-kolektsiyi/antykvariat/152780077-gegel-sochineniya-tom-viii-filosofiya-istorii-l-1935-g-470> (дата звернення: 24.05.2024).
24. Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духу. URL: <https://www.yakaboo.ua/fenomenologija-duhu-2130746.html> (дата звернення: 07.07.2025).

REFERENCES

1. Danilyan, O. G., Dzoban, O. P. (2024). Problema nasylstva v antychnii kulturno-filosofskii tradytsii. *Visnyk Natsionalnoho yurydychnoho universytetu imeni Yaroslava Mudroho. Serii: filosofii, filosofii prava, politolohiia, sotsiolohiia – Bulletin of the Yaroslav Mudryi National Law University. Series: Philosophy, Philosophy of Law, Political Science, Sociology*, 3(62), 6–26 [in Ukrainian].
2. Oros, O. B. (2023). Emotsii yak kliuchovi elementy sytuatsii nasylstva. *Habitus – Habitus*, 46, 31–35 [in Ukrainian].
3. Oros, O. B. (2022). Zlist yak emotsiinyi komponent sytuatsii nasylstva. *Habitus – Habitus*, 33, 28–33 [in Ukrainian].
4. Humin, O. M. (2023). Fizychnye nasylstvo proty osoby: kryminalno-pravovyi aspekt. *Naukovyi visnyk Uzhhorodskoho natsionalnoho universytetu. Serii: Pravo – Scientific Bulletin of Uzhhorod National University. Series: Law*, 75(2), 88–92 [in Ukrainian].
5. Meliakova, Yu., Kovalenko, I., Kalnytskyi, E. (2024). Zahroza – zbytok – zakhyst: antropologichni aspekty ryzomorfnoi realnosti. *Visnyk Natsionalnoho yurydychnoho universytetu imeni Yaroslava Mudroho. Serii: filosofii, filosofii prava, politolohiia*,

- sotsiologhiia – Bulletin of the Yaroslav Mudryi National Law University. Series: Philosophy, Philosophy of Law, Political Science, Sociology, 1(60), 56–79 [in Ukrainian].*
6. Kyrenko, S. H. (2021). Problemy kryminalno-pravovoi otsinky psykhychnoho nasylstva. *Slovo Natsionalnoi shkoly suddiv Ukrainy – A word from the National School of Judges of Ukraine, 1, 128–139 [in Ukrainian].*
7. Samchynska, O. A., Furashev, V. M. (2021). Informatsiine nasylstvo, informatsiina manipuliatsiia ta propahanda: poniattia, oznaky ta spivvidnoshennia. *Informatsiia i pravo – Information and law, 1, 55–65 [in Ukrainian].*
8. Chalapko, V. V. (2021). Hibrydna viina yak suchasna forma nasylstva. *Visnyk Natsionalnoho yurydychnoho universytetu imeni Yaroslava Mudroho. Serii: filozofii, filozofii prava, politologhiia, sotsiologhiia – Bulletin of the Yaroslav Mudryi National Law University. Series: Philosophy, Philosophy of Law, Political Science, Sociology, 1, 133–145 [in Ukrainian].*
9. Lok, Dzh. (2020). Dva traktaty pro pravlinnia. URL: <https://nashformat.ua/pdf-preview/dva-traktaty-pro-pravlinnya-709359> [in Ukrainian].
10. Stasenko, S. O. (2013). Bilia vytokiv suchasnoho liberalizmu: idei Zh. Kalvina i Dzh. Lokka pro tsyvilne pravlinnia i svobodu sovisti. *Hayka. Religiiya. Suspiilstvo – Science. Religion. Society, 2, 50–56 [in Ukrainian].*
11. Danilyan, O. H., Dzoban, O. P. (2018). Tomas DzhEFFerson. *Amerykanskyi prezydentsializm: instytut hlavy derzhavy v SShA u personaliiakh vid zarodzhennia do sohodennia. Biohrafichna entsyklopediia / N. M. Khoma (Red.) – American presidentialism: the institution of the head of state in the United States in personalities from its inception to the present day. Biographical encyclopaedia / N. M. Khoma (Ed.), 27–34 [in Ukrainian].*
12. Podkovenko, T. O. (2022). Kontseptsii liberalizmu Dzhona Lokka. *Aktualni problemy pravoznavstva – Current issues in jurisprudence, 1, 12–17 [in Ukrainian].*
13. Dzoban, O. P. (2006). Formuvannia antropolohichnoi problematyky v «dokrytychnyi period» tvorchosti Immanuila Kanta. *Humanitarnyi chasopys: Zbirnyk naukovykh prats – Humanitarian Journal: Collection of Scientific Papers, 4, 10–15 [in Ukrainian].*
14. Dzoban, O. P., Razmietaieva, Yu.S. (2005). Problema indyvidualnoi ta kolektyvnoi bezpeky u tvorchosti Tomasa Hobbsa ta Immanuila Kanta (filosofsko-pravovyi aspekt). *Problemy filozofii prava – Problems of Philosophy of Law, Vol. III, Iss. 1–2, 368–373 [in Ukrainian].*
15. Kozlovskiy, V. (2016). Vytoky i pryntsyipy kantovoi prahmatychnoi antropolohii. *Filozofiiya osvity – Philosophy of education, 2(19), 140–154 [in Ukrainian].*
16. Kozlovskiy, V. (2023). Kantova antropolohiia: Dzhherela. Konsteliatsii. Modeli. Kyiv: Dukh i litera [in Ukrainian].
17. Kravchenko, A. (2006). Rozvytok filozofskykh pohliadiv na antropolohichni pryntsyipy u filozofii prava do XX stolittia. URL: <http://dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/2151/1/Kravchenko%20A.pdf> [in Ukrainian].
18. Kant, I. (1907). Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. *Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preubischen Akademie der Wissenschaften, VII, 119–333 [in German].*

19. Kant, I. (2024). Zibrannia tvoriv. Tom 4. Osnovy metafizyky moralnosti. URL: <https://moyaosvita.com.ua/literatura/osnovi-metafizyky-moralnosti-immanu%D1%97la-kanta-korotkij-zmist/> [in Ukrainian].
20. Kant, I. (2020). Krytyka praktychnoho rozumu. URL: <https://javalibre.com.ua/java-book/book/2926131> [in Ukrainian].
21. Kant, I. (2020). Do vichnoho myru. URL: <https://good-book.com.ua/ua/k-vechnomu-miru-sbornik-kant-i> [in Ukrainian].
22. Kant, I. (1989). Die Metaphysik der Sitten. *Werkausgabe Band 8.8. Auflage. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 337* [in German].
23. Hehel, H. V. F. (2021). Filsofii istorii. URL: <https://shafa.ua/sport/antykvariat-kolektsiyi/antykvariat/152780077-gegel-sochineniya-tom-viii-filosofiya-istorii-l-1935-g-470> [in Ukrainian].
24. Hehel, H. V. F. (2019). Fenomenolohiia dukhu. URL: <https://www.yakaboo.ua/fenomenologija-duhu-2130746.html> [in Ukrainian].

Danilyan Oleg Gennadiiovych, Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Head of Philosophy Department, Yaroslav Mudryi National Law University,
Kharkiv, Ukraine

Dzoban Olexander Petrovych, Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Yaroslav Mudryi National Law University, Kharkiv, Ukraine

THE DISCOURSE OF VIOLENCE IN THE HISTORICAL- PHILOSOPHICAL TRADITION OF THE MODERN ERA

This article analyzes the views on violence as a social phenomenon by representatives of the Modern Era and German classical philosophy, such as John Locke, Immanuel Kant, and Georg Hegel. It demonstrates that these views generally converge on the idea that violence is rooted in the aggressiveness inherent to living matter, with the ontological basis of this aggressiveness being the drive of any system towards expansion. At the same time, the discourse on violence in the historical-philosophical tradition of the Modern Era almost always focused on its ethical aspects. It is argued that views on violence during the Modern Era aimed to create a fundamentally new picture of human social development, provide a philosophical justification for its autonomous social status, and develop moral-legal theories and models of socio-political structure.

Keywords: violence, aggressiveness, conflict, war, security, society, morality, law, historical process.

