

Посвящается Жерару Ландри

ВВЕДЕНИЕ

Часто спрашивают, что Европа дала миру, что является ее уникальным вкладом. Возможно, лучший ответ – понятие объективности. Все остальное вытекает из него – идея личности и ее свободы; общее благо, отличное от частных интересов; справедливость как стремление к правде (то есть противоположность мести); этика науки и уважение к эмпирическим данным; философская мысль, которая освобождается от веры и прославляет способность мыслителя мыслить мир и самостоятельно искать истину; дистанцированность и возможность самокритики; способность к диалогу, наконец, само понятие истины.

Универсализм – это разложение объективности. Если объективности можно достичь, отправляясь от частных вещей, то универсализм стремится определить частность, отправляясь от абстрактного и произвольно заданного понятия. Вместо того, чтобы выводить долженствование из бытия, он поступает прямо противоположным образом. Универсализм состоит не в объективном рассмотрении вещей, он предписывает отправляться от всеобщей абстракции, из которой выводится знание о природе вещей. Он представляет собой заблуждение, симметричное по отношению к метафизике субъективности, которая сводит благо к тому, что «хорошо для меня» или «хорошо для нас», истинное – к внутреннему голосу [for intérieur] или

к междусобойчику. Европейская традиция всегда говорила, что человеку необходимо бороться со своей непосредственно данной субъективностью. Как утверждает Хайдеггер, вся история современности – это история развития метафизики субъективности.

Субъективизм обязательно приводит к релятивизму (согласно которому, всё равноценно), смыкаясь, таким образом, с эгалитарным выводом универсализма (все равноценны). Релятивизм можно преодолеть лишь за счет произвола моего Я (или произвола нашего коллективного Я): моя точка зрения должна взять верх просто потому, что она моя (или наша). Понятия справедливости и общего блага тут же теряют всякую основу.

Идеология прав человека включает в себя оба этих заблуждения. Она является универсалистской в той мере, в какой намеревается навязать себя везде и всюду, не обращая внимания на сообщества, к которым принадлежат люди, на традиции и контексты. В то же время она является субъективистской, поскольку определяет права в качестве субъективных атрибутов, принадлежащих исключительно индивиду.

«Коронация прав человека, – пишет Марсель Гоше, – является, несомненно, главным идеологическим и политическим фактом последних двадцати лет» (Marcel Gauchet, *La démocratie par elle-même*, Gallimard-Tel, 2002, p. 326). Права человека, – добавляет он, – стали «идеологическим центром притяжения» всего того, что мы наблюдаем сегодня. Они стремятся стать гегемоном и заменить собой всевозможные политико-социальные дискурсы, которые некогда выстраивались на осно-

ве ныне обветшавших или опороченных понятий (традиции, нации, прогресса, революции), то есть их цель – стать единственным компасом для сбившейся с пути эпохи, подарить некую минимальную мораль смятенному миру. Они, как говорит Робер Бадентер, являются «моральным горизонтом нашего времени». Они должны стать «основанием всех обществ», – добавляет Кофи Аннан. В них «в зародыше содержится понятие подлинного мирового правительства», – констатирует Жан Даниэль.

И даже больше того. Основываясь на тезисах, объявленных «очевидными» (уже в американской Декларации независимости США 1776 года можно было прочесть: «we hold these truths to be self-evident» – «мы считаем эти истины самоочевидными»), они представляются в качестве нового Декалога. И как новое основание человеческого порядка, они должны получить священный статус. Соответственно, права человека получили определение в качестве «религии человечества» (Надин Гордимер), «всемирной секулярной религии» (Эли Визель). Они, как пишет Режи Дебре, являются «на данный момент последней из всех наших гражданских религий, душой бездушного мира» (Régis Debray, *Que vive la République*, Odile Jacob, 1989, p. 173).

Очевидность всегда близка к догматичности, ведь о ней не спорят. Вот почему сегодня критика идеологии прав человека кажется столь же неудобной, святотатственной и скандальной, как некогда сомнения в существовании Бога. Как и всякая религия, дискурс прав человека пытается выдать свои догмы за абсолют, с которыми невозможно спорить, не выставив себя глупцом, бесчестным или злым человеком. Представляя права челове-

ка в качестве прав «человеческих» и «всеобщих», их, естественно, ограждают от критики, то есть от *права* ставить их под вопрос, и в то же время их противников ненароком выталкивают за пределы человеческого рода, поскольку невозможно же выступать против того, кто говорит от лица человечества, и при этом остаться человеком. Наконец, точно так же, как верующие раньше считали своим долгом всеми возможными способами обращать «неверных» и маловерных, сторонники религии прав человека считают, что у них есть мандат на исполнение миссии, требующей насадить принципы этой религии по всему миру. Идеология прав человека, теоретически основывающаяся на принципе терпимости, несет в себе, как выясняется, нетерпимость самого крайнего толка, потенцию абсолютного отвержения. Декларации прав – не столько декларации любви, сколько декларации войны.

Но сегодня целью дискурса прав человека является не только обеспечение суррогатной идеологией, понадобившейся после крушения «больших нарративов». Пытаясь навязать всем людям в мире частную нравственную норму, он стремится восстановить чистую совесть Запада, позволив ему снова предстать в виде образца для подражания и изблечить тех, кто не желает ему следовать, как «варваров». Если обратиться к истории, «права» слишком часто определялись властителями господствующей идеологии. Дискурс прав человека, связанный с расширением рынка, составляет идеологический каркас глобализации. Прежде всего, он является инструментом господства, и должен рассматриваться именно в этом качестве.

У людей должна быть возможность бороться с тиранией и угнетением, где бы они ни жили. Оспаривать идеологию прав человека – это, разумеется, не значит защищать деспотизм, скорее, ставить под вопрос то, что эта идеология является лучшим средством против деспотизма. То есть поднимать вопросы о значимости оснований этой теории, о номологическом статусе этих прав, о возможностях инструментализации, объектом которой они могут стать. И в то же время критика идеологии прав человека означает, что нужно предложить другое решение.

Свобода – кардинальная ценность. Она является самой сущностью истины. Вот почему ее следует вытащить из колеи универсализма и субъективизма. Наверное, неслучайно то, что права человека с такой настойчивостью провозглашаются в обществе, которое все больше дегуманизируются, где люди сами все больше становятся объектами, а коммерциализация социальных отношений постоянно создает новые формы отчуждения. Существует много способов засвидетельствовать людям уважение и солидарность. Вопрос свобод невозможно решить в терминах прав и морали. Прежде всего, это вопрос политический. И решаться он должен политически.

1. ОТНОСЯТСЯ ЛИ ПРАВА ЧЕЛОВЕКА К ПРАВУ?

Идеология прав традиционно определяет «права человека» как врожденные права, присущие самой природе человека, носителем которой выступает каждый индивид в своем «естественном состоянии», то есть до всякого социального отношения. Эти права, как субъективные атрибуты всякого человека, имеющиеся у него, поскольку он вообще является человеком, относятся к изолированному существу, дополитическому и досоциальному, а потому по необходимости являются индивидуальными: они суть те права, которые индивид может использовать просто по своей воле; они составляют привилегии, которыми может пользоваться обладающий ими агент. Как достояние всех людей, свободное от пространства и времени, имеющее ценность во все времена и во всех местах, независимо от личных условий, политических ситуаций и социально-исторических связей, эти права, кроме того, являются по определению всеобщими и неотчуждаемыми. Ни одно государство не способно создавать их, жаловать их или отменять, поскольку они предшествуют любой социально-политической форме и превосходят ее. Государственные власти могут лишь признавать их, обязываясь гарантировать их и соблюдать. Общая идея, которая выводится из этого определения, состоит в том, что

человек не сводится к своему социальному бытию, так что его истинное бытие – в чем-то ином.

Права человека являются антиисторическими, но тем не менее у них есть своя история. Собственно, выражение «*jura hominum*» появляется не ранее 1537 года. Первый вопрос, который необходимо себе поставить, звучит так: в результате какого процесса стало возможным признать права человека, а потом и «провозгласить» их, и в какой мере их юридическая формулировка представляет собой решение, наследующее традиционным формам права?

Исходно право всегда определяется не в качестве совокупности правил и норм поведения (относящихся к морали), а в качестве дисциплины, нацеленной на выявление лучших средств достижения справедливости в том или ином деле. Для греков справедливость в юридическом смысле этого слова, то есть правосудие, представляет собой правильную пропорцию, то есть справедливое соотношение общих благ и пожертвований. «*Jus*» классического римского права примерно так же стремится к определению «правильного дележа» между людьми, то есть справедливой доли, которая должна причитаться каждому: «*suum cuique tribuere*». Так, Цицерон, рассуждая о гражданском праве, говорит, что «его цель – поддерживать среди граждан в разделении благ и взысканий справедливое соотношение, покоящееся на законах и обычаях»¹. Юрист – тот, кто определяет это справедливое распределение. Справедливость, заключающаяся в честности и прямоте отношений между людьми, нацелена, следовательно, на гармонию

¹ Cicero, *De oratore*, I, 42, 188.

группы. Основная сфера права, следовательно, – это сфера распределительной справедливости, то есть справедливости, ставящей граждан в правильное отношение друг с другом или с общим благом. Природа человека выступает ориентиром, но она не привязывается к внутреннему голосу, то есть не мыслится независимой от всякого социального отношения. Она сама является не более, чем элементом иерархической природы, в которой она находит свое место и свою функцию.

В этой классической концепции естественно-го права нет места ни для универсализма, ни для субъективизма, ни для контрактуализма. Субъективное право, то есть право, которое выступает атрибутом субъекта вне всякой социальной жизни, в этом случае невысказано. «Права» – это просто «доли», которые причитаются тому-то и тому-то, результат дележа, упорядоченного судьей. То есть право никогда не относится к изолированному существу, индивиду как таковому. Также оно не относится к человеку, взятому в своей всеобщности – человек в его родовой сущности остается пустой рамкой. «Грекам, – отмечает Жан-Пьер Вернан, – совершенно чужда идея отдельного человека, обладателя всеобщих и неотчуждаемых прав, которая нам кажется само собой разумеющейся»², но это, однако же, не помешало им изобрести демократию и поставить во главу угла понятие свободы, в чем они опередили другие народы.

Первый переломный момент наступает вместе с христианством. Христианская религия, по сути, провозглашает уникальную ценность всякого человека, считая его *самоценным*. Поскольку он обла-

² Jean-Pierre Vernant, *Le Monde*, Paris, 8 juin 1993, p. 2.

дает душой, которая напрямую связывает его с Богом, человек должен быть носителем абсолютной ценности, которая не может смешиваться ни с его личными качествами, ни с его принадлежностью к тому или иному коллективу. В то же время христианство дает чисто индивидуальное определение свободы, которую оно представляет как имеющуюся у разумного существа способность делать своеобразный нравственный выбор между средствами, ведущими к определенной цели (как скажет Фома Аквинский, «*Radix libertatis sicut subjectum est voluntas, sed sicut causa est ratio*»). В этом акценте на свободе воли неявно заложена идея, согласно которой человек способен освободиться от своих естественных качеств, что он может совершать свой выбор на основе одного только разума и привести таким образом мир в соответствие со своей волей. Исходно эта воля полагается в качестве способности согласия. Высшая жизнь проистекает из преобразования воли, являющегося делом благодати.

Благодаря этим важным антропологическим новшествам христианство создает непреодолимую границу между истоком человека (Богом) и его временным существованием. Оно лишает существование человека, состоящее в отношениях, онтологической привязки, местом которой оказывается исключительно его душа. Связи между людьми, естественно, важны, однако они остаются вторичными – по той простой причине, что общая жизнь этих людей, их совместное бытие более не смешивается с их подлинным бытием. С этой точки зрения, можно признать правоту Гегеля, который пришествие христианства отождествил с субъективизмом.

В основном, именно в августиновской традиции принадлежность неземному граду будет утверждаться в ущерб тем связям, что привязывает человека к ему подобным. «Христианин перестает быть частью политического организма, – пишет Мишель Виллей, – теперь он всё, бесконечность, самоценность. Он сам есть цель, превосходящая конечные цели политики, а его личность трансцендентна по отношению к государству. Вот зародыш современных свобод индивида, которые можно будет противопоставить государству, зародыш будущих, то есть наших “прав человека”»³. Провозглашая метафизическое предназначение человека, христианство стремится отвлечь человеческое правосудие от его интереса к чувственному миру.

Августин выводит на новый уровень христианскую идею, согласно которой путь к горнему пролегает через внутреннее: «Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas» («Не выходи вовне, вернись в себя самого; истина живет во внутреннем человеке»). Таким образом, внутренний голос заменяет мир, становясь местом истины. Именно через внутренний голос, место интимной свободы, которое также и вместилище души, можно прийти к Богу. Благодаря этой теме западной мысли прививается склонность к рефлексивности, которая позже превратится в чистую субъективность. Идея, утверждающая, что внутренний голос – это место истины, по сути, предвосхищает современную идею частной сферы, отделенной от публичной сферы и отрезанной от внешних случайностей, а потому выступающей центром инди-

³ Michel Villey, *Philosophie du droit*, vol. 1: *Définitions et fins du droit*, 3e éd., Dalloz, Paris 1982, p. 131.

видуального саморазвития. Декарт подхватит тему августиновской интериорности и задаст ей новое направление, выявив источники нравственности в *когито*. Подобная, как можно было бы сказать, приватизация и развитие частной сферы, в которой благая жизнь отныне сводится к жизни обычной, начинаются с акцентуации внутреннего голоса.

С другой стороны, вера в единого Бога позволяет представить всех людей без разбора как равных детей Божьих. В тот же момент человечество приобретает моральное значение. Радикализируя тенденцию к универсализации, уже заметную в стоицизме, христианское учение провозглашает нравственное единство человеческого рода. «Бесспорно то, – пишет Оливье Монжен, – что эгалитаризм, поддерживающий естественно право принадлежности к человеческому сообществу, невозможно отделить от его иудео-христианского горизонта и даже от евангельских ценностей»⁴.

Христианская любовь (*agapè*) порой подчеркивает «любовь к ближнему», но она просто по определению никогда не останавливается на ближнем. Даже если она допускает иерархию любви или легитимирует определенные предпочтения, в метафизическом плане она не знает границ. Главное же, что ближнего «любят» не столько самого по себе, сколько в качестве божественного творения. Иначе говоря, его любят только за то, что на фундаментальном уровне он не отличается от других людей, то есть за то, что делает его похожим на других (за факт сотворенности Богом). Пьер Манан хорошо показал то, что у человека есть две возмож-

⁴ Olivier Mongin, *Droits de l'homme, une généalogie complexe* // Projet, Paris, septembre-octobre 1988, p. 53.

ности почувствовать свою связь с другими людьми. При первой доброжелательность совершенно естественным образом направляется на того, кто больше всего в ней нуждается, например, на того, кто страдает. Тогда связь между людьми опирается на сострадание. Вторая возможность совсем иная: «Отношение в это случае направлено не на видимое и страдающее тело, а на нечто невидимое, если угодно, на душу или, говоря точнее, на *достоинство личности*»⁵. Это как раз и есть христианская возможность. Христианский универсализм, поскольку он безграничен, содержит в зародыше все последующие стадии развития идеи врожденного равенства. «Агарè» уже предвосхищает современный идеал универсального практического доброжелательства: ко всем людям следует относиться с равным уважением, на которое им дает право их равное достоинство.

Церковь провозглашает всеобщее братство людей во Христе и их равенство перед Богом, но при этом исходно не выводит из этих положений какого-то частного тезиса о социальной организации человечества. Находясь под влиянием Аристотеля, Фома Аквинский продолжает развивать идею упорядоченного космоса, соотнося применение права с общим благом.

Следующий, на этот раз решающий этап будет пройден в результате появления понятия субъективного права. Исторически последнее было связано с развитием в Средние Века номиналистского учения, которое, как реакция на теорию «универсалий», утверждало, что нет никакого бытия помимо

⁵ Pierre Manent, *L'empire de la morale // Commentaire*, Paris, automne 2001, p. 503.

бытия единичного, а потому во вселенной существуют только единичные сущности. (Этот тезис был провозглашен Уильямом Оккамом в рамках знаменитого теологического спора о том, как можно оправдать право собственности францисканцев, если последние дали обет нестяжательства). Поскольку существующим признается только индивид, коллектив отныне представляется всего лишь соположением индивидов, а права становятся индивидуальными способностями, легитимными по самой своей природе.

Номинализм, с другой стороны, предполагает, что естественный закон – отражение не столько божественного *порядка*, сколько божественной *воли*. Естественный порядок, который сам по себе указывал бы на добро и зло, привел бы, как доказывали сторонники номинализма, к тому, что Бог не смог бы суверенно решать, что является благом. Поскольку же Бог обладает абсолютной свободой, из этого следует, что в природе ничто не является необходимым само по себе, а потому Уильям Оккам заявляет, что право – это не справедливое отношение вещей, а отражение закона, который пожелал установить Бог. Следовательно, универсум уже лишается смысла и оснований, которые были бы ему внутренне присущими.

Затем на сцену выходит испанская схоластика, которая, под влиянием в частности политического августинизма, сведет справедливость и право к нормам, выведенным из нравственного закона. (Можно заметить, что сам термин «*justitia*» является относительно поздним производным от латинского слова «*jus*»: только начиная с IV века право стали связывать со «справедливостью», по-

нимаемой как универсальное философское понятие). В XVI веке под влиянием двух главных представителей Саламанкской школы, Франсиско де Витория и Франсиско Суареса, схоластическая теология переходит от понятия объективного естественного права, основанного на природе вещей, к понятию субъективного естественного права, основанного на индивидуальном разуме. Иезуит Франсиско Суарес, утверждая политическое единство человеческого рода, в то же время заявляет, что факт наличия общества и политики невозможно было бы объяснить только естественной склонностью к общительности – необходим еще и волевой акт людей, соглашение отдельных волей. (Та же идея будет использоваться Пуфендорфом.) Франсиско де Витория добавляет, что «право людей – это то, что естественный разум установил среди людей». В таком случае права становятся синонимом индивидуальной способности, данной нравственным законом, моральной способности к действию. Как отмечает Мишель Виллей, когда появляется субъективное право, индивид становится «центром и источником юридического универсума»⁶.

Это развитие, здесь представленное в самых общих чертах, позволяет понять фундаментальное различие между классическим естественным правом и современным естественным правом. Если природа, о которой говорило первое естественное право, была природой космоса, который, выступая внешним принципом, определял объективную перспективу, так что выводившееся из него право

⁶ Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrétien, Paris 1975, p. 663.

и само было объективным, современное естественное право – право субъективное, целиком и полностью выводящееся из субъекта. Заявляемые им принципы, выведенные из разумной природы человека, – это принципы, согласно которым должны жить люди, независимо от существования того или иного конкретного общества.

Таким образом, от космологического натурализма мы сначала перешли к теологическому натурализму. Затем, на втором этапе, оправдания прав ищут уже не в том, что все люди созданы «по образу божью», а в самой их природе. Право стали мыслить не на основе божественного закона, а отправляясь исключительно от человеческой природы, характеризуемой разумом. Такова одновременно философская и методологическая революция, которая в самом скором времени вылилась в прямые политические последствия.

Первые современные теоретики прав человека, в свою очередь, рассуждают, отправляясь от идеи «естественного состояния», которую можно было найти уже в XVI веке у испанского иезуита Марианы. «Естественное право, – пишет Гоббс в начале XIV главы своего «Левиафана», – есть свобода всякого человека использовать свои собственные силы по своему усмотрению»⁷. Правом, – добавляет Гоббс, – «обозначается не что иное, как свобода для каждого пользоваться своими способностями согласно истинному разуму»⁸. В естественном состоянии право – это способность, которой человек может свободно распоряжаться. И правилом этого права является интерес. По Гоббсу, как и по Локку,

⁷ Гоббс Т. *Левиафан* // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 98.

⁸ Гоббс Т. *О гражданине* // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 1. С. 289.

человек, в действительности, – это подсчитывающее существо, которое постоянно преследует собственные интересы, ищет выгоды для себя, пользы. И именно потому, что он надеется найти для себя выгоду, он на договорных основаниях входит в отношение с другим (по Локку – чтобы гарантировать свое право собственности, по Гоббсу – чтобы защититься от вражды, царящей в естественном состоянии).

Гоббс, как наследник номинализма, пишет также: «Каков бы ни был объект какого-либо человеческого влечения, или желания, – это именно то, что человек называет для себя добром»⁹. Эта формула тотчас же переворачивается: желание и воля каждого индивида определяет его добро, каждый индивид – это суверенный судья своего собственного счастья.

«В определенном смысле, – уточняет Чарльз Тэйлор, – рассуждение о естественном праве на жизнь не представляется чем-то принципиально новым [...]. Это право формулировали и ранее, утверждая, что существует естественный закон, запрещающий покушаться на невинную жизнь. Кажется, что две формулировки запрещают одно и то же. Однако различие заключается не столько в том, что запрещено, сколько в положении субъекта. Закон – это то, чему я должен подчиняться. Он может давать мне определенные преимущества, в данном случае – иммунитет, который гарантирует, что и моя жизнь тоже будет уважаться; но, главное, я сам *подчинен* закону. Напротив, субъективное право –

⁹ Гоббс Т. *Левиафан*. С. 39

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине «Электронный универс»

(e-Univers.ru)