

*Роман
Зимовець*

ПОВАГА VS СОЛІДАРНІСТЬ: Ліберальна та комунітаристська стратегії обґрунтування прав людини

Права людини як онтологічна проблема

Питання обґрунтування прав людини є одним з найскладніших для сучасної практичної філософії. Головна проблема полягає в їх претензії на універсальний характер, яка співіснує поряд з історично визначеним контекстом походження цих прав та їх пов'язаністю з партикулярними правовими системами. Права людини, за визначенням, належать усім людям саме як людям, незалежно від їхнього громадянського та правового статусу в тій чи тій державі [Хабермас, 2001: с. 315]. Разом з тим ці права (як філософська ідея, а згодом і як юридичне поняття) з'являються у певному місці та у певний час, а саме в Європі та Північно-Американських Штатах у XVII–XVIII сторіччях. Вони увіходять до складу громадянських прав, які по своїй суті є партикулярними і стосуються лише певних правових систем, у рамках яких їх визначають та гарантують механізми їх реалізації. Така амбівалентність містить у собі дві відмінні можливості розуміння прав людини.

З одного боку, йдеться про розуміння цих прав як «моральних» по своїй суті [Вільдт, 2012: с. 111–119] (це визначення у сучасній філософії практично замінило метафізично навантажене поняття «природних прав»). Основні права належать кожній окремій людині через її елементарну здатність до самостійного раціонального вибору. З іншого боку, права людини є наслідком політичної самоорганізації

© Р. ЗИМОВЕЦЬ,
2014

спільнот, завдяки якій вони, власне, формулюються та набувають юридичної чинності. Права людини нерозривно пов'язані з громадянськими правами, а їх універсалізація у міжнародних деклараціях ніколи не може зняти відмінності у конкретному розумінні цих прав у рамках тих чи тих спільнот. Як зазначає Велмер, існує певна напруга між універсалізмом прав людини та партикуляризмом громадянських прав [Веллмер, 2012: с.190–191].

Ці дві відмінні можливості розуміння прав людини стали однією з головних тем найвідомішої дискусії у політичній філософії кінця ХХ сторіччя — полеміки між лібералізмом та комунітаризмом (communitarianism). Сучасний лібералізм, ґрунтований на ідеях індивідуальної свободи та соціальної рівності стосовно системи права, наголошує на моральному характері основних прав людини. Обґрунтуванням цього є розуміння людини як раціональної істоти, здатної дистанціюватися від партикулярних соціальних контекстів та раціонально і вільно обирати та переглядати власні концепції життя. Повага до основних свобод людини є повагою до її автономної сутності, яка не залежить від громадянства і маніфестує себе, так би мовити, «до» різноманітних соціальних інтеграцій.

Комунітаризм критикує таке розуміння ідеї прав людини як «слабке». Згідно з М. Волцером, ліберальне розуміння прав базоване на уявному або гіпотетичному досвіді «абстрактних чоловіків та жінок, мешканців ідеальної держави» [Уолцер, 2012: с. 56]. Права людини — це насамперед права громадянина, пов'язані з реальним колективним політичним досвідом відповідної спільноти, в якій людина завжди вкорінена. Здатність дистанціюватися від цього досвіду є дуже обмеженою, якщо взагалі можливою. Але навіть якщо припустити можливість такого дистанціювання, для ідеї прав вона виявляється непотрібною. Права людини можуть бути дотримані лише у рамках спільнот, що їх характеризує певний рівень солідарності. Солідарність надає необхідну мотивацію для егалітарного розподілу шансів, а також забезпечує високий рівень самоврядування та громадянської свідомості — необхідних передумов гарантування та розширення сфери прав.

Для філософської теорії прав людини ця дискусія цікава насамперед тим, що лібералізм та комунітаризм репрезентують дві альтернативні стратегії обґрунтування цих прав, базовані на різному розумінні онтологічного тла — способу буття людини та характеру її зв'язків із соціальним та культурним контекстом.

Для ліберальної стратегії таким онтологічним тлом є поняття «необтяженого Я», тобто суб'єкта, який передує своїм цілям, заданим як індивідуально, так і колективно. У комунітаризмі, навпаки, йдеться про «вкорінене Я», яке вихідним чином вбудоване в культурно-соціальний горизонт певної спільноти. Завдання цієї статті — систематично прояснити ці дві стратегії стосовно їхнього онтологічного тла і відповісти на питання, яким чином останнє впливає на розуміння прав людини, насамперед їхнього статусу та ієрархії. З цією метою буде здійснено три кроки.

По-перше, аналіз ліберального розуміння прав людини та тих онтологічних передумов, які є визначальними стосовно нього. Після цього буде здійснено розгляд головних контраргументів комунітаристів (це по-друге). Спільність двох підходів полягає у тому, що обидва вони апелюють до поняття суб'єктивних прав та правового суб'єкта як носія цих прав. Це питання про глибинний досвід, який є засадовим для конституювання суб'єктивних прав як таких та правового суб'єкта як їх носія. Виявлення цього глибинного досвіду дає змогу зняти напругу між ліберальним та комунітаристським підходом через звертання до специфічної правової моралі, про яку йдеться кожного разу, коли постає питання про права (це по-третє).

Гідність vs уподобання: морально-універсалістське обґрунтування прав людини

Права людини як посттрадиційна форма легітимації влади. Обґрунтовуючи універсальний характер прав людини, Е. Тугендгат запропонував розглядати їх «як певну складову легітимності, що залишається після руйнації традиціоналістських уявлень про легітимність» [Тугендгат, 2012: с.49]. Щойно постає питання про владу людини над людиною, воно з необхідністю спричиняє моральне питання легітимності цієї влади. Особливе значення це питання має для підвладної сторони, яка завжди стоїть перед альтернативою: визнати владу лише через примус (що робить саму владу вкрай нестабільною), або, певною мірою, ідентифікуватися з нею, визнаючи «внутрішній аспект» правил¹, які вона встановлює, як власний керівний принцип. У традиціоналістських суспільствах джерелом легітимності є традиція.

Розклад традиційних уявлень та інституцій — це феномен насамперед модерну. Але є ризик локалізувати цей погляд у межах «західного світу» XVIII—XX сторіч періоду міжконфесійних протистоянь та великих політичних революцій, який підірвав релігійну легітимацію влади. Як зазначала Г. Арендт, слушним є також і те, що «розпад нашої традиції призвів до обвалення традиційних суспільств у всьому світі» [Арендт, 2012: с. 29]. Немає сенсу заперечувати, що, принаймні у XX сторіччі, «політична детрадиціоналізація» є глобальним процесом, який охоплює більшість частин планети.

Інтерпретація прав людини як форми посттрадиційної легітимації політичної влади вказує на специфічний політичний досвід, який є для неї засадовим. Це досвід, пов'язаний з розкладом традиційних уявлень та соціальних інституцій. Проблема прав людини стає актуальною тоді, коли міцні зв'язки солідарності, фундованої у традиційному горизонті певного

¹ Г.Л.А. Гарт вважає цей «внутрішній аспект» правил, тобто їх прийняття членами відповідної групи як керівництва до дії, важливою відмінністю правового зобов'язання, завдяки якому правовий наказ відрізняється від наказу банди злочинців [Харт, 2007: с. 88–95].

суспільства (гегелівській *sittlichkeit*), слабшають та стають проблематичними. Як вказував Д. Г'юм (і в цьому з ним погоджуються сучасні комунітаристи, такі, як М. Сендел та Ч. Тейлор), наполягання на справедливості та чітко визначених правах указує на нестачу стосунків взаємної доброзичливості, нестачу однієї лише доброї волі для розв'язання конфліктів [Тейлор, 1998: с. 546–547]. Потреба у правах актуалізується саме тоді, коли виникає необхідність у більш точних та формалізованих, ніж морально-етичні, визначеннях правил, які регулюють автономні сфери окремих осіб або груп та за порушення яких передбачено так само формалізовані санкції. Або, іншими словами, тією мірою, якою кожне суспільство переживає кризу власних традиційних засад, що виявляє себе у різноманітних конфліктах аж до відкритої громадянської війни, питання прав людини стає актуальним.

У модерних теоріях природних прав цей досвід розпаду традиційних зв'язків знаходить своєрідну ідеалізацію, яка супроводжує лібералізм упродовж усієї його історії. Вперше ми зустрічаємо цю ідеалізацію у Гобса, в його описі природного стану як війни всіх проти всіх². Але, з певними видозмінами, цю фігуру думки неодноразово повторюватимуть. Локк не погоджується з Гобсом у тому, що природний, тобто додержавний, стан є станом війни. На його думку, це, навпаки, стан миру, в якому всі живуть відповідно до природного закону та власних природних прав. Але й для Лока перехід від природного до правового стану опосередковується війною. Конфліктний характер людської природи зумовлює необхідність права та держави і не може утримати людей лише у рамках природного стану [Локк, 2001: с. 138–141]. На відміну від своїх попередників, які проводять чітку лінію демаркації між природним та правовим станом, Кант мислить конфліктність розчиненою безпосередньо у людській історії, точніше, у тій її частині, яку він називає «станом незрілості». «Допросвітницька» історія, коли людина не є самостійною у своїй здатності мислити та приймати рішення, покладаючись на передсуди та волю інших, власне і є цим конфліктним станом, зняття якого можливе лише за умови всесвітнього громадянства [Кант, 1994: с. 16–25].

Але з цієї, сказати б, ідеалізацією деструкції соціальних інституцій ми зустрічаємося не лише у ранньомодерних класиків. Цю ж фігуру думки повторено у Д. Ролза, з «Теорії справедливості» якого починається відродження сучасної нормативної політичної філософії [Кимлика, 2010: с. 27] і стосовно якої так чи так змушені визначатися будь-які сучасні філософсько-політичні і філософсько-правові теорії. «Вихідний стан» Ролза, що його характеризує «завіса незнання», коли люди не знають ні про свій соціальний статус, ні про свої природні нахили, ні про соціальний устрій, в якому

² Звичайно, Гобса не можна віднести до представників лібералізму, але низка його ідей (зокрема ідея пріоритетності прав щодо обов'язків) стане основою ліберальної політичної думки. Про значення праць Гобса для лібералізму та модерної теорії права див.: [Strauss, 1984].

вони перебувають, саме і є такою ідеалізацією. Уявна нейтралізація знання про свої реальні переваги, а також про реальні переваги інших тотожна ситуації у суспільстві, «в якому становище людини визначається її ворогом» [Ролз, 1995: с.140]. Оскільки ніхто не знає про реальний розклад сил, єдиною раціональною стратегією видається максимізація тієї долі, яку б людина все одно отримала, навіть якби вона була у мінімальному, тобто найгіршому становищі (правило «максиміна»).

Ідеалізація деструкції соціальних інституцій віддзеркалює реальний досвід дефляції традиції, розпаду традиційних форм життя. Фундаментальне питання, на яке ця ідеалізація покликана дати відповідь, є прямим наслідком дефляції традиційної політичної легітимації. Його можна сформулювати так: які моральні вимоги та відповідні їм моральні зобов'язання залишаються у людей стосовно одне одного після розпаду спільноти, тобто коли всі традиційні відносини опиняються зруйнованими конфліктами та війнами?

Універсальність людської гідності vs партикуляризм етичної схильності: передумови ліберального права на свободу. Відповіді, які давали на це питання представники ліберальної традиції, не завжди збігалися. Але всі вони мали спільне підґрунтя. У будь-якому традиційному суспільстві етичні зобов'язання мають безумовний пріоритет, а індивідуальні права визначають лише на підставі відповідних норм. Криза традиційних форм легітимації змінює перспективу: пріоритет отримують саме суб'єктивні вимоги, які, за умови їх інтерсуб'єктивного визнання, можуть бути названі правами. Після руйнації традиційних картин світу не залишається жодних критеріїв нормативності, крім суб'єктивних нормативних вимог, а сама держава стає принципово «договірною»: це угода щодо дотримання цих вимог, які, за умови їх правового оформлення, стають правами. Моральна пріоритетність суб'єктивних вимог щодо зобов'язань редукує державу до функції забезпечення реалізації цих вимог, тобто до функції дотримання прав. Але що це за права?

Для Лока трьома природними правами є право на життя, свободу та власність. У тому, що на першому місці стоїть право на життя, виявляється теоретична залежність Лока від Гобса³. Головна моральна вимога, яку маніфестує досвід конфліктів, руйнування традиційних відносини між людьми, — це вимога самозбереження. Але самозбереження завжди потребує певних інструментів. Людині недостатньо зберігати лише фізичну цілісність. Вона потребує вільного розпорядження собою та власності, яка є матеріалізацією цього розпорядження і яка становить необхідну вимогу виживання. У наголосі на самозбереженні та власності, необхідній для його забезпечення, обґрунтування права на свободу відходить на другий план.

Іншу відповідь дає І. Кант. Конфлікти пов'язані з «незрілістю» людства, а сама ця «незрілість» є наслідком нездатності користуватися власним

³ Докладніше про теоретичний вплив Гобса на Лока в перспективі розуміння прав людини див.: [Штраус, 2000: с. 45; Штраус, 2007: с. 195–240].

розумом. Відповідно, головна моральна вимога, яка постає з усвідомлення досвіду конфліктів, — просвітницька вимога користуватися власним розумом. Таке користування звільняє людину від передсудів, від залежності у своїх намірах та вчинках, отже, воно робить людину автономною. Кант безпосередньо пов'язує автономію з розумом, а здатність діяти вільно — зі здатністю спиратися виключно на розумні мотиви. Натомість чуттєвість, афектована ззовні, є джерелом несамостійних вчинків, тобто вчинків, пов'язаних з пристрастями, нахилами, бажаннями, розум підпорядкований лише самому собі, а тому є джерелом автономної дії. Звідси свобода є «властивістю волі всіх розумних істот» [Кант, 1994: т. 4, с. 226], а право на свободу — єдиним природним правом, яке належить кожній людині [Кант, 1994: т. 6, с. 261].

Автономію Кант ототожнює з іншим поняттям, яке підкреслює його принципову практичну значущість. Ідеться про поняття гідності. Розуміння себе як автономного діяча надає людині «внутрішньої цінності», яку Кант, на відміну від «зовнішньої ціни», і визначає поняттям гідності. «Те, що становить умову, за якої тільки й можливо, щоб щось було метою самою по собі, має не лише відносну цінність, тобто ціну, але і внутрішню цінність, тобто гідність» [Кант, 1994: т. 4: с. 227]. Людина як мета сама по собі виявляє себе як у внутрішньому вимірі моралі, так і у зовнішньому вимірі права. Оскільки людина має гідність виключно завдяки своїй автономії, тобто завдяки можливості діяти незалежно від зовнішніх афектацій, це поняття відокремлюється від схильностей та вподобань, які завжди є гетерономними.

Поняття гідності посідає особливе місце у теорії прав людини взагалі та в її ліберальній інтерпретації зокрема (достатньо пригадати, що саме до цього поняття, у своїй першій статті, апелює Загальна Декларація прав людини 1948 року [Всеобщая декларация прав человека, s.a.: с. 1]). І це особливе місце було визначене в рамках кантівської морально-правової доктрини. По-перше, Кант надав цьому поняттю суто секулярного характеру, відмовившись від традиційної теологічної інтерпретації гідності. Гідність належить не всім Божим творінням, а лише людині, оскільки вона є носієм моральності як такої. По-друге, він ототожнив гідність з автономією, тим самим надавши останній особливого статусу з точки зору розуміння людської природи. По-третє, з гідністю корелює повага, якій Кант також надає нового сенсу. Якщо домодерна традиція пов'язує повагу з визнанням певного соціального статусу, то для Канта це поняття є принципово егалітарним. Кожна людина як автономна істота гідна поваги. І, з іншого боку, саме повага вказує на те, що людина має право на автономну дію, якій не можна безпідставно перешкоджати. По-четверте, з гідністю Кант пов'язує естетичне за своєю генеалогією поняття «піднесеного» [Rosen, 2012: p. 28].

Зв'язка гідності з піднесеністю є набагато суттєвішою для ліберального тлумачення права на свободу, чим це може видатись на перший погляд. Вчиняючи автономно (гідно), ми відчуваємо піднесення через те, що сила

всезагального морального закону перемагає різноманітні гетерономні нахили. Останні не обов'язково є «поганими». Їх можна тлумачити як чуттєві та емоційні схильності, які утворюють темперамент людини. Отже, переживання піднесення від автономної дії стосується перемоги автономії розуму над гетерономією мотивів, до яких також належать і різноманітні партикулярні етичні вподобання.

Якщо поняття гідності визначається суто практичним розумом людини, а не її партикулярними, у тому числі й культурно сформованими вподобаннями, з'являється ґрунт для відокремлення універсальної моралі від розмаїття етичних концепцій, які пропонують ту чи ту партикулярну форму «доброго життя». Водночас таке відокремлення не означає суперечності. Воно означає лише те, що сутність людини, її гідність морально передує різноманітним партикулярним формам життя. При цьому останні автоматично стають предметом раціонального вибору.

У людини як раціональної, а отже автономної істоти завжди є вибір, якої концепції належного життя дотримуватися. На повагу заслуговує не предмет вибору, але сама здатність людини обирати, виявляти свою автономну сутність, тобто право людини на свободу: «тільки гідність людини як розумної істоти без будь-якої досяжної цим шляхом мети або користі, таким чином повага до однієї лише ідеї має бути неодмінним приписом волі» [Кант, 1994: т. 4, с. 217].

Право на свободу та нейтральність ліберальної держави. Відокремлення універсальної моралі від партикулярних, залежних від «картин світу» етичних концепцій зумовлює принципову актуальність кантівського підходу до обґрунтування прав людини з позицій моральної філософії. Завжди фактично належачи до певних спільнот та груп, людина є вільною у своєму самовизначенні до них, вона може відокремити своє формальне автономне «Я» від будь-яких практик, визначених культурою та суспільством, тобто трансцендувати ці практики.

Дж. Ролз резюмує цей підхід формулою «особистість первинна стосовно цілей, які вона стверджує; навіть переважну мету належить обирати з багатьох можливостей» [Ролз, 1995: с. 484]. Ч.Тейлор, а за ним і У. Кімліка називають цей підхід «кантіанським», «оскільки Кант був ірришним прихильником того погляду, що Я є первинним стосовно своїх соціальних ролей та відносин і є вільним лише у тому випадку, якщо воно здатне тримати певну дистанцію стосовно до цих особливостей свого соціального стану та судити про них відповідно до велінь свого розуму» [Кімліка, 2010: с. 228].

Певна річ, кантівський підхід до розуміння універсальної моралі знає трансформації у процесі свого розвитку. Субстанціалістське, метафізичне поняття розуму поступово змінюється на користь менш амбіційних понять раціональної дії та раціонального вибору. В інтерпретації Дж. Ролза головна заслуга Канта полягає не у відкритті принципу універсалізації, а у тому, що завдяки його зусиллям «моральна філософія стає дослідженням

концепції відповідним чином визначеного раціонального рішення та його наслідків» [Ролз, 1995: с. 224]. У зв'язку з цим і поняття автономії набуває більш наближеного до людини змісту індивідуального самовизначення, сумісного з самовизначенням інших [Госсепат, 2012: с. 133]. Але й ця трансформація працює насамперед на обґрунтування пріоритетності індивідуального права на свободу (або, за деякими версіями лібералізму, — «індивідуальних свобод» [Дворкин, 2004: с. 358–374]) стосовно як решти прав, так і тих правових та етичних обов'язків, які мають локальний, культурно та соціально зумовлений характер.

Право на свободу вкорінене у самій автономній природі суб'єкта та, фактично, тотожне поняттю гідності. Відокремлення гідності від етичних «картин світу» передбачає, що самі ці картини є предметом вибору, або, принаймні, акцептування з боку автономної особистості. Зворотним боком такого пріоритетного розуміння права на свободу є заперечення можливості вибору етичної картини світу з боку держави. Специфіка ліберального підходу до розуміння суспільної угоди (на відміну, скажімо, від республіканського підходу Русо) полягає у тому, що це угода не стосовно поглядів щодо певної концепції спільного блага. Йдеться про угоду щодо базових принципів, основних свобод, натомість вибір етичної концепції залишається справою індивіда. Держава повинна зберігати принципову нейтральність щодо різноманітних концепцій належного життя, забезпечуючи лише основні права, або, у формулюванні Ролза, головні блага, необхідні для реалізації будь-яких концепцій своїми громадянами. Ліберальна держава є принципово «антиперфекціоністською» [Кимлика, 2010: с. 284] у тому розумінні, що вона не припускає обмеження прав громадян певною державною метою, тобто певним уявним станом справ, для досягнення якого потрібні такі обмеження. У цьому розумінні лібералізм протистоїть як марксизму, так і будь-яким «фундаменталістським» політичним теоріям, для яких «удосконалення суспільства» (економічне, духовне або будь-яке інше) є підставою державної політики⁴.

Солідарна спільнота як умова можливості прав людини та громадянина

«Обтяжене Я» та онтологічні границі ліберального підходу до обґрунтування прав людини. Дискусія між комунітаризмом та лібералізмом є дуже широкою та стосується багатьох аспектів політичної філософії. Нас цікавить досить вузький її аспект, безпосередньо дотичний до питання обґрунтування прав людини.

Вістря комунітаристської критики спрямоване на те, що можна назвати онтологічною некоріненістю ліберального розуміння суб'єкта, або, іншими словами, на концепцію «необтяженого Я» [Кимлика, 2010: с. 287–

⁴ Яскравим прикладом такого протистояння стала дискусія навколо «азійських цінностей». Див.: [Cumaraswamy, 1997].

297]. Тобто фокусом цієї критики є не елементи політичної філософії як такої, а онтологічне упередження лібералізму, відповідно до якого суб'єкт може бути відокремлений від його соціальних ролей та від тих культурно зумовлених уподобань, які, власне, і визначають його ідентичність.

М. Сендел безпосередньо спрямовує свою критику на ролівську концепцію «радикально безтілесного суб'єкта», який хоч би скільки був залежним від свого оточення, але завжди є первинним стосовно своїх цінностей та цілей і ніколи не є конституційований ними повною мірою. Але, як указують комунітаристи, самоцінність певних цінностей, цілей, уподобань, які становлять суттєві елементи життєвого проекту, є даною до вибору цього проекту. Індивідуальна ідентичність маніфестує себе на тлі усталених культурних смислів: «я можу визначити свою ідентичність тільки на тлі речей, що мають значення. Але виключити історію, природу, суспільство, вимоги солідарності, все, крім того, що я знаходжу в собі, означає прибрати все, що може бути значущим» [Тейлор, 1998: с. 36]. Понад те, комунітаристи ставлять під сумнів можливість розглядати ліберальну нейтральну справедливість поза контекстом етичних концепцій. «Міркування про справедливість, здається, неминуче втягують нас у міркування щодо найкращого способу життя» [Sandel, 2009: p. 10].

Дилему, на яку тут указують комунітаристи, можна сформулювати так: якщо цінності певним способом життя надає лише вільний вибір людини, то, вочевидь, будь-яка картина світу як результат такого вибору є релятивною. І навпаки, якщо ми визнаємо наявність горизонтів значень, що мають місце до здійснення індивідуального вибору, то ми повинні визнати принципово «обтяжений» характер Я, його вкоріненість у цих горизонтах, яка дуже суттєво звужує можливості вільного вибору і робить порожньою ліберальну концепцію «необтяженого суб'єкта», здатного обирати концепції «доброго життя» на кшталт того, як він обирає речі для придбання у крамниці.

Ця критика була багато в чому сприйнята лібералами та переосмислена як необхідність врахування соціальних передумов реалізації права на свободу [Кимлика, 2010: с. 320–325]. На сьогодні лібералізм, так само як і комунітаризм, визнає принципову «обтяженість» суб'єкта горизонтом культурних смислів, які безпосередньо впливають на його вибір. Понад те, лібералізм не заперечує наявність та онтологічну пріоритетність горизонтів значень, що існують до вибору. В чому лібералізм продовжує розходитись з комунітаризмом, так це в здатності робити оцінку цих традиційних горизонтів. Іншими словами, визнаючи принципову обтяженість суб'єкта, сучасний лібералізм визнає його здатність здійснювати вибір між різними видами цієї «обтяженості». Навіть у закритих суспільствах люди знають про наявність інших культурних традицій, які вони можуть приймати або не приймати. Питання не в тому, що лише індивідуальний вибір надає сенсу певним життєвим стратегіям, а в тому, що такий вибір має самостійне моральне та правове значення. Лібералізм експліцитно чи імпліцитно апелює до людської

здатності бути незалежним суб'єктом: оцінювати різні горизонти значень, дистанціюватися від них та робити вільний вибір на користь певного з них.

Але було б неповним характеризувати внесок комунітаризму до ліберальної теорії прав людини лише як своєрідне «консервативне щеплення», яке допомогло лібералізму більш повно залучити до своєї теорії культурну та соціальну складові. Одна з головних проблем, на яку зважає комунітаризм, — це розпад традиції та традиційних інституцій — втрата почуття солідарності, без якого ідея прав людини втрачає свій реальний зміст. Утім, навіть якщо традиції зруйновані, ми свідомо прагнемо створити солідарну спільноту, якщо бажаємо, аби наші права були захищені. Солідарність може бути не лише консервативною, тобто ґрунтованою на традиції. Вона також може бути проективною, ґрунтованою на певному проєкті майбутнього, який інтегрує в собі традиційні елементи, але не редукується виключно до них. Саме в такому «проективному» значенні Е. Макінтайр розуміє «націю» [Макінтайр, 1998: с. 536].

Розуміння солідарності як умови можливості прав людини, необхідністю якої нехтує лібералізм, може бути розкритим через два аргументи, які й досі залишаються відкритими для ліберальної відповіді.

Отже, багато критичних аргументів, висловлених комунітаристами, були осмислені лібералами та інтегровані у загальну теорію лібералізму. Але деякі з них так і не отримали остаточної відповіді з боку лібералів. Стосовно прав можна виокремити два таких аргументи, які ми означимо як: а) аргумент мотивації; б) аргумент публічної автономії.

Права людини та проблема мотивації. Перший аргумент полягає у тому, що ліберальний підхід загалом недооцінює значення мотивації для здійснення прав людини. Е. Макінтайр, якому належить формулювання цього мотиваційного аргументу, високо оцінює ліберальні принципи неупередженості та об'єктивності з точки зору їхнього потенціалу у розв'язанні конфліктних ситуацій [Макінтайр, 1998: с. 540]. Проблема, яку він бачить, полягає не в тому, що ці принципи неправильні, а в тому, що вони виявляються нежиттєздатними, якщо їх розглядають абстрактно, поза контекстом конкретної спільноти. На думку Макінтайра, сучасною мотивацією для підтримки ліберальних принципів є насамперед патріотична ідентифікація, тобто отождолення себе з певною нацією як проєктом, який охоплює горизонт минулого та майбутнього. Солідарність, яку передбачає таке отождолення, є слабкішою за солідарність традиційних спільнот, об'єднаних спільним етосом. Але вона сильніша за тонку абстрактну загальнолюдську солідарність, яка впливає виключно з нейтрального та неупередженого дотримання прав. Повага до гідності не є самодостатньою. Засадовою щодо неї є солідарність, яка надає учасникам спільноти мотивацію поважати своїх співвітчизників і яку не може забезпечити формальна належність до правової системи. «Справа в тому, що мусить існувати якась мотивація для вірності стандартам неупередженості та об'єктивності, яка б мала раціональне виправдання і водночас

переважувала мотивації, що йдуть від вигоди» [Макінтайр, 1998: с. 540]. Але саме цей пункт ліберальної моралі є найбільш вразливим.

Солідарні громадяни будуть більш схильними поважати автономію один одного (право на свободу), а також виконувати обов'язки щодо рівного перерозподілу ресурсів на користь менш забезпечених (соціальні права). Останнє має особливе значення. Ліберальне розуміння прав щільно пов'язане з ідеєю суспільного договору, завдяки якій вони набувають своєї дійсності. Але, як це слушно відзначають і самі ліберали [Тугендгат, 2012: с. 55], угода пов'язана з можливістю виторговувати певні умови, а такий «торг» є привілеєм сильних. Ліберальному розумінню прав, як це вже було продемонстровано, притаманний егалітаризм, ґрунтований на принциповій безпідставності виокремлення інтересів певних індивідів як пріоритетних, а інших — як другорядних. Адже у детрадиціоналізованому суспільстві просто відсутній критерій для такого концептуального виокремлення.

З іншого боку, ідея суспільного договору увиходить у суперечність з цим егалітарним принципом та надає перевагу тим, хто вміє відстоювати власні вимоги. Це стосується насамперед економічно сильніших або просто впливових індивідів. Але навіть якщо економічні ресурси та вплив урівнюються, за бортом договору залишаються діти, люди з обмеженими можливостями та інші вразливі верстви громадян, апріорі позбавлені можливості брати участь у торгах. Вирівнювання їхніх шансів є не справою «виторговування прав», а справою їх надання з моральних міркувань з боку сильних членів суспільства. І таке надання з моральних міркувань можливе лише у солідарній етичній спільноті, члени якої здатні на щось більше, ніж формальне визнання сфер автономії. Таким чином, солідарність компенсує дискримінаційні ефекти суспільного договору та надає підстави для повноцінного правового вирівнювання його учасників.

Інший бік мотиваційного аргументу полягає в тому, що повага до абстрактного суб'єкта, «необтяженого Я» є неправдоподібною, бо вона вимагає йти на жертви заради людей, які не лише не поділяють наші життєві проекти, але й мають зовсім протилежні уявлення про належне життя. А тому ідею прав людини більш реалістично розглядати в контексті ідеї прав громадянина. «Певною мірою кожний народ — так само, як і кожна генерація — повинен розвинути власні права людини, виходячи з їхніх власних інституцій та відбиваючи їхні власні традиції та обставини» [Ford, 2011: р. 35]. Права людини належать партикулярним культурам, а те, що називають універсальними правами людини, є предметом консенсусу, який, у свою чергу, походить від певних «зустрічей» культур, завжди локальних та неповних. У М. Волцера цей погляд сформульовано у дихотомії «щільної» та «тонкої», або «чистої» моралі [Шу, 2012: с. 259–262].

Кожна мораль є «щільною», тобто вона є складним культурно-зумовленим комплексом, завжди партикулярним. Лише в окремих випадках ця щільність «виходить на поверхню» і тоді з'являється шанс утворення «тонкого

шару» мінімальної моралі. Саме до цього тонкого шару і належить ідея прав людини.

Громадянська гідність і солідарна спільнота. Крім мотивації дотримання прав, солідарність виконує ще одну важливу функцію: вона є передумовою здатності до самоврядування, без якого права перетворюються на патерналістський дар держави та стають незахищеними від перегляду. Ч. Тейлор розрізняє дві моделі гідності, одна з яких «базована на політичній заангажованості, а інша — на судовій реабілітації» [Тейлор, 1998: с. 548]. Друга модель характерна для лібералізму, який підкреслює значення індивідуальних прав. Забезпечення гідності полягає головним чином у спроможності відновлення прав у разі їх порушення, яка, звичайно, передбачає можливість впливу на владу, але не надає йому самостійної цінності. Перша модель, характерна для республіканізму, розглядає участь у самоврядуванні як належну самій ідеї автономії. Автономія має як приватний, так і публічний аспект. Останній передбачає можливість визначати умови спільного життя, які водночас є й умовами індивідуального існування. На перший план виходять права політичної участі, завдяки яким громадянин отримує можливість впливати на уряд та, в такий спосіб, ідентифікувати себе з ним.

Але участь у самоврядуванні відбувається через спільні дії, які можливі лише на підставі спільних ідентифікацій, тобто у горизонті певної «дополітично сформованої» солідарності. Участь у спільних справах, спільне розуміння цілей та загальних концепцій «належного життя», «бажання жити разом» — ось що становить матеріальну підвалину спільного політичного самоврядування⁵. І лише через таке самоврядування визначаються та набувають своєї дійсності права людини, втілені у формі прав громадянина. Публічна автономія, в якій втілено громадянську гідність, становить підвалину автономії приватної, оскільки лише вона забезпечує контроль над політичною сферою, без якої сфера особистої свободи втрачає свої гарантії. Рухливість між сферами приватної й публічної автономії, яка весь час спостерігається в історії [Хабермас, 2001: с. 153], вказує на пріоритетність прав участі, які є єдиним запобіжником супроти волюнтаристського порушення елементарних ліберальних прав на життя, свободу та власність.

Громадянська солідарність є запорукою свободи через те, що «вона забезпечує зацікавленість у самодисципліні... бо закликає громадян робити те,

⁵ В цьому полягає розбіжність між на перший погляд досить подібними комунітаристською інтерпретацією республіканізму та концепцією Ю. Габермаса, який пропонує гібридну модель лібералізму та республіканізму [Хабермас, 2011: с. 98]. Габермас вважає, що «конституційного патріотизму» достатньо, аби підтримувати солідарність спільноти, натомість комунітаристи наголошують на вкоріненості республіканських самоврядних принципів у колективній ідентичності спільноти, яка виростає з відповідних культурно зумовлених смислових горизонтів. У межах цієї статті ми не маємо можливості розглядати полеміку між цими різними версіями республіканізму і обмежимося лише комунітаристським аргументом.

чого можуть уникнути просто суб'єкти» [Тейлор, 1998: с.558]. Якщо за деспотичного режиму дисципліну нав'язують ззовні, за допомоги страху, то за демократичного республіканського режиму дисципліна забезпечується «ізсередины», через усвідомлену солідарну діяльність самих громадян. Через це патріотична солідарність громадян становить найефективнішу протизагрози недемократичного правління. Патріотизм вихідним чином передбачає внутрішню дисципліну і самоврядування, стосовно яких недемократичні особи управління є категорично неприйнятними. «Розумний егоїзм у чистому вигляді ніколи не спонукав достатньої кількості людей, здатних створити реальну загрозу потенційним деспотам та путчистам» [Тейлор, 1998: с. 563].

Повага чи солідарність? Відповідь з позицій морально-правового досвіду

Мораль права і формальна структура досвіду прав. На початку статті автор доводив тезу, відповідно до якої актуалізація ідеї прав людини безпосередньо пов'язана з досвідом розпаду традиційних інституцій, тобто з досвідом слабшання та розриву зв'язків етичної солідарності. Єдиним критерієм легітимації публічної влади, який залишається після такого розпаду та розриву, стають індивідуальні права, які отримують пріоритет стосовно зобов'язань. Передумовою державної форми самоорганізації є повага до людини як такої, до її здатності раціонального самовизначення, а тому сама ця форма має договірний характер. Комунітаристи, у свою чергу, вказують на принципову умову можливості прав людини, якою є громадянська солідарність, досвід спільної дії, засадовими для якого є суттєві елементи певної колективної ідентичності. Виникає парадокс: досвід руйнації солідарності веде до легітимації універсальних прав, які, у свою чергу, потребують солідарності для своєї реалізації. Звичайно, це вже нова, посттрадиційна, модерна солідарність. Тобто солідарність, спроектована у майбутнє і селективна стосовно ідентифікаторів минулого. Це солідарність рівних громадян, які беруть участь у політичному житті, а тому вона претендує на емансипованість від ефектів влади, прихованих у традиції. Але проблема універсалізму прав людини та партикуляризму прав громадянина в такий спосіб аж ніяк не знімається. Що є пріоритетним — повага до людської автономії як такої, повага, породжувана досвідом розпаду традиційних інституцій, чи солідарний досвід спільної дії громадян, який, здається, уможливує саму цю автономію, — залишається відкритим питанням.

Не претендуючи на його розв'язання, варто вказати один з можливих напрямків, який до цього часу не брала до уваги політична філософія. Йдеться про специфіку того досвіду, завдяки якому ми взагалі маємо уявлення про феномен суб'єктивних прав. Лібералізм фактично редукує права до універсалістської моралі кантівського зразка. Комунітаризм, у свою чергу, редукує ідею прав людини до специфічної модерної етично-політичної (громадянської) солідарності. Обидва напрямки не беруть до уваги той факт,

що коли ми говоримо про права і про право взагалі, ми повинні брати до уваги специфічний тип моралі, внутрішньо притаманний самому праву. Цей тип моралі можна назвати правовою мораллю, або, слідом за класиком правового позитивізму Г. Гартом, «мораллю права» [Харт, 1955: с. 2]. Ця сфера моралі пов'язана з такими поняттями, як «справедливість», «чесність», «права», «зобов'язання», а її особливою характеристикою є «конгруентність» з питаннями морального виправдання застосування сили. Саме цей тип моралі є горизонтом обґрунтування необхідності суб'єктивних прав як таких, «до» їх розподілу на загальнолюдські та громадянські.

У перспективі правової моралі особливістю суб'єктивних прав є те, що вони захищають певні суб'єктивні вимоги. Але такий захист вже передбачає, що ці вимоги можуть бути порушені та, насправді, завжди знаходяться під загрозою порушення. Особливістю прав (і права взагалі), яку фіксує правова мораль, є їх зв'язок з конфліктною природою людини та легітимним примусом, який покликаний запобігти конфліктові або розв'язати його. А це означає, що універсальність прав водночас передбачає універсальність певних типів конфліктів, які ці права і покликані попередити. На відміну від моралі як такої, яка розглядає всі мотиви та дії у перспективі розуміння людини як мети самої по собі, правова мораль виходить із того, що ця настанова є принципово вразливою і люди завжди схильні інструменталізувати одне одного, тобто використовувати як ресурс для досягнення своїх стратегічних цілей. Досвід, який є засадовим для правової нормативності, є насамперед досвідом загроз, генерованих самими людьми стосовно одне одного, тобто це досвід, більшою мірою пов'язаний зі страхом, ніж з повагою та солідарністю.

З позицій правової моралі можна було б погодитися з тим, що комунітаристська критика абстрактного ліберального суб'єкта прав людини є переконливою. Людина завжди є обтяженою культурними сенсами та соціальними зв'язками і, в цьому розумінні, її буття завжди і насамперед є спільним буттям з іншими. Але правова мораль додає до цього важливу онтологічну рису: зі спільного буття людей походить не лише солідарність, але й загрози [Гюффе, 1998: с. 50]. Члени спільноти стосовно одне одного є не лише партнерами, але й потенційними ворогами. Як інший щодо мене, так і я щодо іншого завжди можу бути джерелом актуальної або потенційної загрози і тим самим ставити під сумнів існуючу форму солідарності.

У цьому розумінні для актуалізації ліберальних прав на життя, свободу та власність не треба чекати на розпад традиційної спільноти під тиском модернізації. Цей розпад засвідчує лише певну граничну ситуацію, яку лібералізм ідеалізував і узагальнив у договірній теорії держави. Але будь-яка спільнота завжди знаходиться під загрозою дисоціації через потенційну конфліктність її членів [Бекенферде, 2012: с. 162]. І саме ця загроза актуалізує фундаментальні та загальні права, які гарантують виживання та індивідуальну ідентичність. Стосовно ж спільноти права виконують стабілізуючу функцію запобігання або припинення потенційно деструктивних конфліктів.

Повага та солідарність як настанови правової моралі. Для правової моралі суб'єктивні права постають насамперед як морально вмотивовані форми захисту від різноманітних видів загроз, що їх генерують самі люди. А тому розгляд різних підходів до проблематики прав людини та прав громадянина може бути здійснений з точки зору кореляції цих прав з різними типами загроз, що їх генерують у спільному бутті людей.

У цій перспективі і лібералізм, і комунітаризм можна розглядати як доктрини, які пропонують різні підходи до розв'язання спільної проблеми — уникнення деструктивних конфліктів через апеляцію до захисної функції суб'єктивних прав. При цьому лібералізм робить більший наголос на загрозах, пов'язаних з підтримкою цілісності індивідуального буття (право на життя, свободу, власність, певний рівень соціального забезпечення), натомість комунітаризм — на загрозах, які виникають внаслідок організації механізму захисту від цих «першочергових» загроз, тобто на загрозах, пов'язаних із втратою впливу на публічний простір та інституціалізований захист прав через політичну діяльність (політичні права). Обидва типи загроз є комплементарними. Якщо загрози першого порядку мають універсальний характер і пов'язані із загрозами людському життю як такому та різноманітним його аспектам (свободі, власності тощо), то загрози другого порядку завжди локальні і пов'язані з конкретними інституційними формами політичного управління. В перспективі обґрунтування прав і ліберальний «необтяжений» суб'єкт і комунітаристський «вкорінений» суб'єкт відсилають нас до спільного горизонту розуміння правового суб'єкта як полюса суб'єктивних вимог захисту, які конституюються різноманітними загрозами, що походять від самого спільного буття людей.

Для ліберального суб'єкта пріоритетним виявляється захист від загроз, які заторкують життя та автономію людини, як формальну, так і фактичну. Звідси — пріоритетний характер прав на свободу та соціальних прав розподілу на користь найменш забезпечених. Для комунітаристського суб'єкта першочергове значення має захист традиційних інституцій та солідарних практик, завдяки яким формальна автономія людей перетворюється на політичну автономію активних громадян і, тим самим, мінімізуються шанси тиранії та будь-якої іншої форми політичного поневолення. В перспективі теорії прав людини ці обидва поняття суб'єкта виявляють формальну спільність — вони є правовими суб'єктами у значенні імпліцитного розуміння можливих загроз з боку інших та полюса суб'єктивних вимог захисту. Тут ідеться вже не про протиставлення, а про взаємне доповнення, яке полягає в тому, що ліберальний та комунітаристський підходи акцентують увагу на різних типах загроз, що походять зі спільного буття людей.

ДЖЕРЕЛА

- Арендт Х.* Традиция политической мысли // Логос. — 2012. — № 3 (87). — С. 18–35.
Бекенферде Э.-В. Понятие политического как ключ к работам Карла Шмитта по государственному праву // Логос. — 2012. — № 5 (89). — С. 158–176.

- Веллмер А. Права людини та демократія // Філософія прав людини. — К.: Ніка-Центр, 2012. — С. 190–213.
- Вільдт А. Права людини і моральні права // Філософія прав людини. — К.: Ніка-Центр, 2012. — С. 110–128.
- Всеобщая декларация прав человека (официальный текст) // [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_015\(s.a.\)](http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_015(s.a.)).
- Госсеппат Ш. До обґрунтування соціальних прав людини // Філософія прав людини. — К.: Ніка-Центр, 2012. — С. 129–162.
- Гьоффе О. Політична антропологія — в особливому полі уваги права // Вибрані статті. — К.: Український філософський фонд, 1998.
- Дворкин Р. О правах всерьёз. — М.: РОССПЭН, 2004. — 392 с.
- Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. — М.: Чоро, 1994.
- Кант И. Метафизика нравов. — М.: Чоро, 1994.
- Кант И. Основы метафизики нравов. — М.: Чоро, 1994.
- Кимлика У. Современная политическая философия. Введение. — М.: ИД ГУ ВШЭ, 2010. — 592 с.
- Локк Дж. Два трактата про врядування. — К., 2001. — 265 с.
- Макінтайр Е. Чи є патріотизм чесною? // Сучасна політична філософія. — К.: Основи, 1998. — С. 524–543.
- Ролз Дж. Теория справедливости. — Новосибирск: Изд-во Новосибирск. ун-та, 1995. — 532 с.
- Тейлор Ч. Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами // Сучасна політична філософія. — К.: Основи, 1998. — С. 544–575.
- Тугендгат Е. Співр про права людини // Філософія прав людини. — К.: Ніка-Центр, 2012. — С. 48–59.
- Уолцер М. Философия и демократия // Логос. — 2012. — № 3 (87). — С. 36–59.
- Хабермас Ю. Вовлечение Другого. Очерки политической теории. — СПб.: Наука, 2001. — 415 с.
- Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства? // Между натурализмом и религией. — М.: Весь Мир, 2011. — С. 97–108.
- Хабермас Ю. О прагматическом, этическом и моральном употреблении разума // Демократия, разум, нравственность. — М.: ИЦ Academia, 1995. — С. 7–32.
- Харт Г.Л.А. Понятие права. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургск. ун-та, 2007. — 302 с.
- Харт Г.Л.А. Существуют ли естественные права? // Philosophical Review, 64 (1955) // [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://kant.narod.ru/hart.htm>.
- Штраус Л. Что такое политическая философия // Введение в политическую философию. — М.: Праксис, 2000. — С. 9–49.
- Штраус Л. Естественное право и история. — М.: Водолей-Publisher, 2007. — 312 с.
- Шу Г. Права людини та культурні відмінності // Філософія прав людини. — К.: Ніка-Центр, 2012. — С. 254–281.
- Sutaraswamy D.P. The Universal Declaration of Human Rights — Is it Universal? // International Commission of Jurists Review. — 1997. — № 58/59. — P. 118–123.
- Ford R.T. Universal Rights Down To Erath. — New York: W.W.Norton & Company, 2011. — 141 p.
- Rosen M. Dignity. Its History and Meaning. — Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2012. — 176 p.
- Sandel M.J. Justice. What's The Right Thing To Do? — London: Penguin Books, 2009. — 308 p.
- Strauss L. The Political Philosophy of Hobbes. — Chicago: The University of Chicago Press, 1984. — 172 p.

Роман Зимовець — докторант відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — онтологія права, філософія прав людини, проблеми співвідношення права і моралі.
