

Філіп
Рено

РОЗУМ, ПРАВО І СПРАВЕДЛИВІСТЬ

Суверен і права людини

«Модерна» думка жодним чином не є більш гомогенною, ніж філософія древніх. Утім, цілком можливо виявити декілька спільних рис у різних доктринах, що на них спирається юридична «модерність» між Ренесансом і першими ліберальними демократичними революціями. Дві найбільш значущі течії — «абсолютизм» Бодена й Гобса і та, яку й досі називають «лібералізмом» Лока, — розвивають теми, що більше взаємодоповнюють одна одну, ніж протистоять одна одній. Ці течії взаємозбагачуються новим і навіть небувалим значенням у розгортанні свого розуміння *права*. Центральним концептом абсолютистських теорій є *суверенітет*, що його першим наслідком є підважування легітимності всіх конституйованих форм влади аж до моменту, коли буде розв'язано питання щодо легітимності та ідентичності граничної влади, яке узалежнює всі інші джерела права. Принципова настанова «ліберальної» критики абсолютизму зводиться до такого: позаяк кінцева мета права (*Law*) — ніщо інше, як гарантування прав (*Rights*) індивідів, що виступають як першоджерело у процесі творення політичної влади, індивіди не можуть визнавати «абсолютну» владу, яка спроможна поставити під сумнів ці права. Як стверджував Лок, люди не хочуть віддаватись на поталу левові, аби захистити себе від тхорів і лисів. Отже, виявляється, з одного боку, що ці два образи суверенної держави та суб'єктивних прав єднаються у припущенні, згідно з яким «юридичне»

має «політичну» перевагу, що залишається доволі чужою для вищеокреслених концепцій. А з іншого боку, утвердження та розвиток ідеї «суб'єктивних прав» є невіддільними від винайдення модерної Держави, що її першобраз постав на основі концепту «суверенітету». У разі потреби відстежити генезу цих доктрин слід, поза сумнівом, виходити з розпаду середньовічного порядку, що його внутрішня нестабільність, позначена нескінченними чварами між Папою та Імператором, призвела до розв'язування релігійних воєн, які можна було подолати лише завдяки втручання сильного дієвця, здатного нав'язати мир партіям у конфлікті, віддаючи при цьому перевагу одним супроти інших. Теорія та практика суверенної Держави у Вестфальських угодах є невіддільною від цієї історії європейських релігійних воєн. Важливим наслідком цієї еволюції є те, що, вдаючись до анахронічного стилю, можна назвати переходом від справедливої держави до держави правової. Головною характеристикою останньої є наголос на «формальних» відносинах між різними владами, перетворення гарантії прав індивіда на основний об'єкт дії з боку Держави.

Дослідження генези модерної юридичної думки, як, скажімо, у Мішеля Вільє, виявляє, що юридичний індивідуалізм, номіналізм та етатизм (державництво) завжди з достатніми підставами рухались уторованим шляхом. Це засвідчує випадок, що трапився у XIV столітті, коли Окам обґрунтував свій захист претензій імператора на онтологічний пріоритет прав¹ і претензій індивідів, які нічим не зобов'язані попередньому існуванню певних інституцій, натомість самі інституції мають потребу у вищій владі цих індивідів. Це стає ще більш промовистим у XVII столітті у Гобса, уся правова конструкція якого спирається на *онтологічний* пріоритет суб'єктивних прав щодо інституцій, що створені саме для того, аби гарантувати ці права.

Гобс разом із Декартом (як автором «Метафізичних розмислів») є найбільшим критиком класичної традиції, так само, як і опонентом Аристотелевої спадщини. Опозиція Гобса до Аристотеля (і через нього — до античної думки в її сукупності, але також і до християнських відтворень аристотелізму) охоплює всі аспекти Гобсової філософії, проте насамперед стосується моральних, юридичних і політичних питань. Гобсові індивідуалізм і штучництво (*l'artificialism*) передусім спрямовані проти фундаментальної ідеї політичної або навіть спілкотворчої природи людини: люди не лише не можуть природним чином жити як громадяни, за браком влади спільного страху; суперництво людей за утвердження своїх прав спонтанно встановлює «стан війни всіх проти всіх». Індивідуалізм, як це

¹ Як відомо, Окам рішуче виступав проти панування церкви над державою, обстоював ідею суворого розмежування сфер їхньої юрисдикції, захищав позиції Людвіга Баварського в його протистоянні папі Іоану XXII. Окам допускав, що сам папа і собор можуть зазнати ересі (*прим. перекл.*).

добре знають читачі Луї Дюмона, має засадово егалітарний характер. Для Гобса брак «природного» авторитету логічно походить від неіснування певної «природної» зверхності (у силі, у чесноті чи в мудрості), яка дає людині або групі людей право урядувати. Понад те, з філософією Аристотеля цей егалітаризм пориває з платонізмом, що прагне встановити легітимність права навчителів: контролювати науку та філософію (на предмет володіння або любові до істини). Претензії платонізму геть руйнуються славнозвісною максимою з «Левіафана»: «*autoritas non veritas fact legem*» (авторитет (влада), а не істина робить закон). Утім, формула Гобса спрямована не лише проти урядування філософів: вона також спрямована проти церкви (чи то йдеться про римського понтифіка, чи то про демократичних зверхників радикальних протестантських церков) і проти суддів *Common Law*, чие прагнення «відкрити» закон у звичай створює головну перешкоду для утвердження прав суверена. Утвердження зверхності авторитету щодо істини додає доктрині Гобса те, що можна назвати «Humpty-Dumpty» (Шалам-Балам)². Водночас слід також добре усвідомлювати, що таке утвердження пов'язане з виникненням нової ідеї Закону, яку важко відхилити. За Платоном, і також, але меншою мірою, за Аристотелем, функція закону полягала в тому, щоб перепроводжувати людину до чесноти й добробуту, і задля цього вона, натхненна розумом, мала служити заміником розуму для слабких духом. Для Гобса закон стає тим, чим він є в модерному праві, засобом, що забезпечує співіснування свобод, і саме тому спроможність наказувати є водночас і спроможністю вирішувати³. Авторитаризм Гобса є потенційно ліберальним. І саме задля цього Гобс винаходить ідею, згідно з якою метою політики є не сприяння «доброму життю», але спроможність дати громадянам безпеку, що дасть їм змогу скористатися своїми правами. *Last but not least* (останній за ліком, а не за вагою) — ця Аристотелева «розважливість» жодним чином не наслідує платонівську науку, для якої не існує нічого іншого, окрім нагромадженого досвіду, і в якій «розважливі», «природно», не мають окремої політичної компетенції. Усе це приводить до радикальної зміни концепції права, у якій теорія

² Персонаж англійської дитячої поезії. Герой «Аліси у Задзеркаллі» Льюїса Керола. В одному з епізодів, прощаючись з Алісою, Шалам-Балам каже, що при наступній зустрічі він не впізнає її, адже неспроможний відрізнити її обличчя від облич інших людей. Вважають, що Льюїс Керол подає один з перших описів прозопагнозії — психічного розладу, що виражається у нездатності розрізняти обличчя. На медичному жаргоні цей розлад називається «синдромом Шалам-Балама». У сучасній англійській мові вираз «Шалам-Балам» (*humpty-dumpty*) має два значення: товстун-коротун і річ, яка впала, розбилась і не підлягає відновленню (*прим. ред.*).

³ Це показують Гобсові тексти щодо ересі: король Англії має владу (спроможність) розв'язувати теологічні питання. Головний наслідок цього — неможливість дотримуватися доктрини, яка не могла б бути недвозначно засудженою Троном.

суверенітету парадоксальним чином набуває безпрецедентної ваги. Якщо слідувати за Мішелем Вільє, Аристотелеве право було відкриттям нагоди розпочати *тяжбу*, розв'язання якої здійснюється «неупередженим третім». Проте цей третій ніколи не існував поза рамцями напередусталеної політичної спільноти, що її природу він не міг самотужки визначити. У Гобса суверен — граничне джерело усього позитивного права. Але коли так, то це добре, позаяк саме він є тим «неупередженим третім», хто може покласти край *чварам*, що існують поміж людей, які перебувають у природному стані. Отже, генеза політичної спільноти переплутана з генезою позитивного права. У філософії Гобса природа людини визначається її *правами* (*Rights*). І якщо *право* (*Law*) збігається з поняттям закону (як це передбачає англійська мова), то це тому, що юридичний зв'язок є граничною засадою зв'язку політичного⁴.

Хоч би якою була слава попередників, таких як Мак'явеллі, поза сумнівом, Гобс є батьком модерної політики, і сам сучасний лібералізм у багатьох відношеннях є радикалізацією Гобсового демаршу, який розвертає проти Держави вимоги, що народжуються з пріоритету «прав». Навіть якщо песимістична антропологія Гобса — що має у своїй основі «авторитарну» складову його думки — може нам видатись такою, що шокує, ми залишимось гобсіанцями стосовно головних питань: відношень між правом і політикою, правом і кінцевою метою політичного порядку. Для Гобса джерело права струмить з легітимної влади, й головна проблема політичного порядку є, отже, створення та інституціалізація легітимної влади. У сучасних демократіях легітимність державців так само залежить передусім від процесу (легального або легалізованого апостеріорі), що веде їх до влади. Функція Левіафана полягає не в тому, щоб зробити людей щасливими та ще меншою мірою чеснотливими, але в тому, щоб створити умови для сумирного співіснування свобод. Могло би здатися, що демократичні держави подолали ці обмеження у процесі розвитку Держави-Провіденції (*Etat-Providence*). Проте відтоді вони, здається, парадоксальним чином повернулись до своїх гобсівських «засад». За сумнівним винятком, як отой **RMI**⁵, «соціальні права» не є «моральними» умовами, і якщо правова держава (*Etat légiféré*) робить наголос на питаннях моралі, то загалом лише задля того, аби запровадити мінімальну мораль, що її зміст подається як «нейтральний» щодо поділів суспільства — і надто щодо «релігійних опіній».

⁴ Див.: *Reynaud Ph. Le juge et le philosophe*, Arman Colin, 2008; NB 2-ème partie, ch.2.

⁵ Remote Method Invocation (англ.) — програмний інтерфейс виклику віддалених методів у мові Java. Наприклад, за допомоги RMI запроваджується ефективний колективний голос, що надає відчутного поштовху переговорам щодо кращих торговельних умов. RMI відіграє важливу роль у трудових переговорах, процесах розв'язання трудових суперечок, обговоренні законодавчих або інших заходів стосовно членів відповідної мережевої спільноти (*прим. перекл.*).

Історія моральної філософії та теорії права підтверджує чинність гобсівського узаasadничення. Утилітаризм, принаймні у формі, якої йому надав Бентам (котрий, як стверджує Майкл Сандел, є менш глибоким і менш шляхетним, проте, поза сумнівом, більш когерентним, аніж утилітаризм Міля), є нічим іншим, як переписуванням філософії Гобса в новому контексті, утвореному Просвітництвом і народженням демократії. Бентам без вагань стверджує, що існує справжня моральна доктрина, але було б на краще відкинути всі партикулярні ідеали, які призводять до ієрархізації людської спільноти, а також ієрархізують цілі, що їх переслідують люди. Кельзен звів свою теорію демократії (і теорію права) до скептичної позиції, з глибин якої постають одночасно і заперечення політичної чинності істини, і ідея попередності права щодо процесу творення норм, що тягне за собою фундаментальне формалістичне бачення юридичного порядку. Навіть такий «антипозитивістський» автор, як Дворкін, який силкується у своїй останній книзі розвинути нескептичну моральну філософію, не може цього зробити інакше, як виказуючи повагу до розмаїття цілей, що їх переслідують люди *ultima ratio* справедливої політики. Чинність доктрини Гобса найвиразніше проступає у творах великих авторів, таких як Кант у XVIII столітті й Роулз у XX-му. Вони спробували подолати утилітаризм, щоб краще обґрунтувати мораль і невідчужуваність «ліберальних» прав. Кантівський формалізм тягне за собою радикалізацію критики Аристотеля. Доктрина Канта утверджує, як то не робилось ніколи раніше, пріоритет права над політикою, або філософії права над політикою. А роулзівський лібералізм передбачає підважування усіх партикулярних світобачень, що можуть призвести до підпорядкування прав «об'єктивним» цілям. Насамперед він прагне зневажити «перфекціоністське» бачення політичного порядку. Це робиться задля того, щоб ліпше підпорядкувати пошуки «доброго життя» організації співіснування свобод. Ефект його теорії справедливості полягає в різкому обмеженні розмаїття легітимних політичних позицій. При цьому вважається, що поглиблення доктрини суб'єктивних прав може обмежувати владу держави лише через суворе дотримання онтологічної вищості прав над усіма цілями, що ставлять перед собою люди.

Що не так у модерності? Заперечення «комунотаристів»

Процес модерності ставав відкритим майже від самого свого початку. Цілком очевидно, що розглядати сукупність даних, беручи до уваги усі претензії, нагромаджені проти модерної думки та модерної політики, не входить до моїх завдань. Надто тому, що більшість критиків роблять наголос на *суперечливому* характері модерності, що її домінантна риса, як їм здається, полягає у продукуванні згубних альтернатив

або нездоланих апорій⁶. Навіть якщо йдеться про критику «Аристотелевого» типу, добре видно, як нелегко звести до купи авторів, дехто з яких гадають, що логіка модерності насправду примушує нас виходити з «природних» умов людини. Мудрішим, поза сумнівом, було б просто вважати, що з допомогою цих авторів неможливо збагнути природу людських спільнот, у тому числі й «сучасних» спільнот. Класичні концепти вочевидь забезпечують краще розуміння «модерності», ніж концепти сучасні, породжені власним досвідом вищезгаданих критиків. Тут я тримаю в полі зору питання, яке мені здається серцевиною революції, що на неї спирається модерна Держава, і це не теорія суверенітету. Ідеться про відносини між правом і політикою — ясна річ, у двох сенсах, що добре позначають різницю між політичним (*le politique*) і політикою (*la politique*).

Якщо ви хочете точно поцінувати модерність, слід передусім звільнитися від поширеного бачення, що робить ізольованого й автономного індивіда центральною парадигмою сучасної політики та спричиняє стрімку редукцію до альтернативи між «соціальною угодою» і ринком. Насправді індивідуалізм, що його плекає таке бачення, аж ніяк не панує в модерності. Навпаки, починаючи з XVIII століття привілейованою ідеєю стає *природна спільнотність* (*sociabilité naturelle*) людини. Радше тут Русо є точкою тяжіння, якщо порівняти його з усіма теоретиками співчуття або, пізніше, теоретиками солідарності. Утім, утверджувати природну спільнотність людини — не те саме, що сказати разом з Аристотелем, що людина — це «політична тварина». У Аристотеля уже в першій книзі «Політики» це означає, що людина — це тварина, яка повністю не вивершує свою природу, позаяк вільно живе у полісі, беручи ту чи ту сторону в громадських справах. Це передбачає кількісне обмеження людських істот, власне людських істот, що змішуються з вільними грецькими людьми, тобто громадянами демократії (або *politeia*), як-от Афіни, або членами правлячого класу олігархії. «Варвари» тут становлять виняток, тому що вони перебувають під володарюванням (скажімо, персів), або тому, що вони не підпорядковані законам (як гали та інші германці або «європейці»). Також можна припустити, що для Аристотеля політична природа людини виражається непрямо. Для нього це означає, що відносини між людьми і законом є принциповим критерієм диференціації людських спільнот, які відрізняються одна від одної передусім своїми політичними режимами (або як у випадку деспотії чи племен без справжньої легальної влади, тією обставиною, що вони живуть за режимів, які, власне кажучи, не є «політичними»). Отже, можна розши-

⁶ Стосовно права слід сказати також, що «модерністи» розпочинали з «раціоналістичного» утвердження природного права, яке передбачало хибне розуміння природи, щоб потім перетворити природне право на легалістський «позитивізм», що з нього можна вийти лише через «релятивізм» або романтичний «ірраціоналізм».

рити сенс Аристотелевої формули, говорячи, що людина є «політичною твариною» у двох різних і водночас взаємодоповняльних сенсах:

- у сенсі політичного на рівні, що вможливує автономне існування людських спільнот без ототожнення його з простою сукупністю норм. Це дозволяє зрозуміти, чому навіть у вільному полісі право є вторинним щодо політичної спільноти, яка наперед визначає царину, прийнятну для дії права⁷ (саме звідси випливає пояснення того, чому ідея «міжнародного права» була невідомою класичній думці). Політичне є архітектонікою не лише у тому сенсі, що воно поглинає усі сфери людської діяльності, а й тому, що воно робить можливим розмаїття цих сфер;

- у сенсі політики, що не зводиться просто до втілення правильних принципів і що передбачає існування таких речей, як політична сцена та публічна сфера через обговорення й обмін думками, які не є ані простим вираженням протилежних інтересів, ані раціональними максимами, які виражають те, що універсалізується.

З цих позицій можна стверджувати, що сучасним концепціям властиві дві слабини, які вражають водночас сучасні політичні спільноти й самий спосіб розуміння цих спільнот. Перша є коливанням між суто «формалістичною» або волюнтаристською ідентифікацією політичних спільнот і зведенням політики до дії соціальних відносин, економіки чи «культури». Друга є прямим підпорядкуванням «шляхетної», або легітимної політики втіленню невеликої кількості принципів, із значним збідненням публічної дискусії, що бачиться як організація більш-менш чесного «торгу» у процесі відстоювання інтересів сторін. У сучасній політичній філософії ці слабини дуже добре висвітлені запереченнями, що їх «комунітаристи» адресували «лібералам», і насамперед Джону Роулзу. З цих заперечень постають дві ідеї: пріоритет «блага» над «справедливістю» та ідея, згідно з якою «індивід» як об'єкт політичної філософії не є людиною без властивостей, яка постає з «первісної ситуації» та «темряви невігластва», а є індивідом, спорядженим «спільнотою» ідентичністю. «Спільнотна» ідентичність не обов'язково обмежує його свободу, проте дає підстави мати вагому точку зору в політичних дебатах. Цілі таких дебатів постають напрочуд ясними у творах Майкла Сандела, який наполягає, з одного боку, на позитивному внеску великих світоглядів, що переймають суспільство, і з іншого — на необхідності заново ставити питання про кінцеве призначення інституцій поза простим урахуванням «прав» або «інтересів».

Один з улюблених прикладів Сандела, що показує одночасно легітимність залучення релігійних посилань у громадські дебати і недостатність «прагматичного» бачення політики, — це американські суперечки щодо

⁷ З цього погляду примітним є блискуче формулювання, яке дає Жан-Луї Вульєрм у фундаментальній праці «Le concept de système politique».

рабства напередодні громадянської війни, що він їх порівнює з сучасними дискусіями щодо абортів. Доволі провокативне порівняння, якщо взяти до уваги, що воно вийшло з-під пера «ліберала», ліберала у політичному сенсі, ясна річ⁸. Адже воно веде до зближення аргументів (*pro-choice*)⁹ як противників скасування рабства, так і противників його обмеження. Більшість войовничих прибічників *pro-choice*, як каже нам Сандел, вважають очевидним, що для легітимації абортів слід відмовитись від авторитету релігійних аргументів, аби відхилити положення католицької церкви, згідно з якими аборт є вбивством, позаяк ембріон засадничо є людською істотою. Цей ліберальний аргумент береться до уваги певними прихованими адептами *pro-life*. Без наміру сполучити свою доктрину з позиціями католицької церкви, вони, по суті, стверджують: право розв'язання філософськи непевного питання слід дати «народові», тобто залишити законодавцям штатів клопіт його розв'язання, що, очевидно, призведе до заборони абортів у багатьох штатах. Або, каже нам Сандел, хоч би якими були їхні висновки, як одні, так і другі принципово помиляються. Позиція «мажоритаристів» утілюється в підході сенатора Стивена Дугласа¹⁰. У процесі протистояння Лінкольнові й аболіціоністам Дуглас вимагав, щоб на нових територіях питання узаконення або заборони рабства розв'язувалися на засадах «народного суверенітету». На думку Сандела, погляд «мажоритаристів» на роль релігії в політиці не є задовільним, як це засвідчує історія дебатів щодо рабства: ворожість Лінкольна та аболіціоністів ґрунтувалася на сильних релігійних переконаннях, відповідно до яких рабство є тяжким «гріхом», що загрожує самій душі американської демократії. Аргументація Сандела не є переконливою з прагматичного погляду (1), не є переконливою і з погляду принципів (2), утім, вона має певну політичну доречність (3).

(1) Вона не є переконливою з прагматичного погляду, тому що в демократіях ніхто, навіть католицькі противники абортів, публічно не захищають офіційну аргументацію церкви, а прибічники *pro-choice*, утверджуючи свої релігійні переконання, дедалі більше схиляються до «самостримування». Це добре видно на прикладі нещодавньої американської

⁸ Відомо, що дискусія між лібералами і «комунітаристами» добре відбивається у ставках прихильників. Деться про «комунітаристів»-консерваторів, з одного боку, і тих, хто є цілковитим «лібералом» у політичному сенсі та «комунітаристом» — у філософському.

⁹ *Pro-choice* — захист права жінки контролювати власне тіло (особливо право на аборти) (прим. перекл.).

¹⁰ Стивен Арнольд Дуглас — член демократичної партії США. Суперник Авраама Лінкольна на виборах до Сенату США у 1858 році та на виборах Президента США 1860 року. Його позиція щодо рабовласництва зводилась до вікопомного Компромісу 1850 року, відповідно до якого на старих землях зберігався статус-кво щодо рабовласництва (тобто частина штатів мала залишатися рабовласницькими, а частина — ні), натомість на нових землях рабовласництво допускалося. Під час громадянської війни підтримував федеральний уряд на чолі з Лінкольном (від редакції).

виборчої кампанії, коли в боротьбі за пост віце-президента один одному протистояли два католики, які уособлювали *pro-choice* і *pro-life* підходи. У ході телевізійних дебатів, що візуалізували протистояння кандидатів, демократ Джо Байден спокійно вдався до «світського» аргументу, чого собі ніколи не дозволив би Кенеді: релігійна віра Байдена не зобов'язувала його підкорятися церкві в політичних питаннях. Натомість Раян, республіканський «консерватор», запропонував значно складніше міркування, говорячи, що його позиції надихаються не його вірою, а особистим переконанням. Інакше кажучи, католик, нехай і непримиренний, підкорюється політичному примусові, що у світі сучасних демократій обмежує владу релігії, зокрема й у Сполучених Штатах.

(2) Підхід Сандела так само не є переконливим у *філософському* сенсі, адже він поплутує резони, що примушують виправдовувати результати релігійних зобов'язань перед авторитетом, який уможлиблює їхнє визнання. Якщо правда, що релігійне обґрунтування дій аболіціоністів слугувало підставою для оскарження ідеї, згідно з якою релігія завжди є першопричиною людських бід, це геть не доводить слушність думки, згідно з якою релігія сама по собі є джерелом громадянської благочинності. Захисники рабства так само завжди мали релігійні аргументи. Але саме гуманітарний опал аболіціоністів примушував любити їхню релігію, а не навпаки. Відомо, зрештою, що навіть у багатьох захисників союзної держави, які обожнювали Лінкольна, аболіціоністів уважали «фанатиками».

(3) Проте гадаю, що в даній дискусії Сандел має рацію. Він показує вразливість конструкцій, ґрунтованих на чистій логіці «права» без урахування доводів, що приводять людей до заангажованості. Надто ідеться про конструкції, у яких ігнорується робота демократії, що полягає в безупинному перевизначенні змісту й меж права в політичному процесі, нередукованому до логіки права, навіть права конституційного. Релігія не може, ясна річ, «проговорювати право» в ліберальній демократії, і саме тому, поза всяким сумнівом, у середньому права стають дедалі більш «мирськими» у французькому сенсі. Водночас також неможливо, щоб принципи «політичного лібералізму» могли бути втілені без труднощів, нав'язаних новою духовною владою, яка говорить в ім'я «прав» і мінімальної етики¹¹. Саме такі труднощі позначають зв'язки між *політикою* і

¹¹ Ми знаємо, у праці «Політичний лібералізм» Роулз запропонував переформатувати свою теорію, прагнучи показати, що у вільному суспільстві впровадження розумної або справедливої політики можливе завдяки імпліцитному існуванню, попри множинності світоглядів, попереднього консенсусу, що його досягнуто через зіставлення «розумних» позицій (*overlapping consensus*). Натомість погляд Сандела спирається на симетричний аргумент: політичне життя має за умову існування, попри консенсус щодо норм, реальні розбіжності, що живляться множинністю світоглядів і спільнот, до яких належать індивіди.

політичним. Значущі опозиції не лише вводять у гру питання суб'єктивних «прав» та інтересів, але вони також стосуються *цілей* існування інституцій і *благ*, що їх прагнуть люди та людські спільноти, і без цього цей запит може бути зведений до розмаїття «планів життя», запропонованих як дефініція в «Теорії справедливості».

* * *

Дебати між «лібералами» і «комунітаристами» показують, що «Аристотелевий» підхід до політики аж ніяк не усунуто із сучасного контексту. Навпаки, дедалі актуальнішим стає вибір між «кантівським» лібералізмом і «ієрархічною» космологією Аристотеля.

Найкращі соціальні філософи, віддані інтуїції Монтеск'є, відповідно до якої «людина перебуває під орудою багатьох речей», убачають у розмаїтті сфер людської діяльності привід для заперечення архітектонічного характеру політики. Натомість таке розмаїття сфер у кожному суспільстві є результатом того, що Корнеліус Касторіадис назвав би «глобальною інституцією» суспільства і що дає всі підстави визнати архітектонічну роль політики, або складної єдності під назвою об'єктивний розум.

Виявляється, цілком можливо дати «Аристотелеве» тлумачення сучасним суспільствам і сучасним режимам. Наприклад, Жан-Луї Вюльєрм запропонував дуже цікаву дискусію про шумпетерівську критику Аристотеля стосовно проблем економіки. Аристотель, виявляється, не уособлює архаїчного мисленника, якому бракувало досвіду сучасної економіки. Натомість він споряджує нас категоріями, що дають змогу збагнути, наприклад, сенс такого процесу, як автономізація економіки й водночас її знеанклавлення (*desenclavement*).

У сфері права найбільш потужний напрям прагне утвердити логіку прав людини, не роблячи більш уразливими умови політичної дискусії. У «соціальній» сфері «ринку» простягає свою імперію, живлячи непрямо індивідуалістичне бачення рівності прав. Об'єктивний розум, здається, як ніколи раніше переймає принципи сучасних суб'єктивізму та індивідуалізму. Можливо, він втратив свою об'єктивність?

Філіп Рено — професор політичної філософії, Університет Пантеон / Асса (Париж, Франція).
