

Зайнчковський М. Л. МОДЕРНА КРИТИКА КОНЦЕПЦІЇ ПРАВ ЛЮДИНИ

Концепт невід’ємних людських прав став наріжним каменем формування політико-правового ладу новоєвропейської цивілізації, прямими історичними продовжувачами якої є сучасні західні демократії. За культурно-цивілізаційними мірками і пануючою системою цінностей, ми все ще живемо у Новому часі (тією мірою, якою належимо до європейської цивілізації, звичайно). В той же час, нечуваний всесвітньо-історичний успіх європейських суспільств в останні три-чотири століття, зробив їх систему цінностей, світоглядні настанови, політико-правові форми основою життя світової людської спільноти – котра, власне, й складалася під вирішальним впливом новоєвропейської, модерної цивілізації. Відтак принцип прав людини отримав статус загальноприйнятого критерію цивілізованості.

Але в останні десятиліття людство переживає якісну зміну у своєму бутті – становлення глобальної економіки і глобального суспільства. Дана ситуація за самою своєю природою кидає виклик усталеним цінностям, вимагаючи їх переосмислення у відповідності до нових умов. Це актуалізує звернення до контексту існування базових культурних ідей та принципів у соціально-світоглядному процесі, що їх породжував. Наскільки безпроблемним був їх генезис? Чи висувалися їм світоглядні альтернативи? З чого останні виходили і яку систему обґрунтувань вживали? Ці питання природно виникають, якщо намагатися зрозуміти витоки (а через це і перспективи) основних концептів, що на них ґрунтується сучасний світовий порядок. Права ж людини серед них займають, безумовно, чільне місце. Відтак неможливо досягнути сенс прав людини і їх роль основи політико-правового порядку новоєвропейської цивілізації без розгляду заперечень, опонувань і світоглядно-правових альтернатив ідеї людських прав у контексті розвитку того ж модерного суспільства. Саме цей ракурс теми стане предметом аналізу у даній статті.

Вже Юм здійснює досить розгорнуту спробу опонування природно-правовому розумінню людини. Щоправда, у його випадку ще не можна казати про цілковите відкидання ідеї природних прав і пов’язаних з нею концептів на основі альтернативного політико-правового принципу. Цьому перешкоджає як скептицизм Юма (що унеможливує критику певних доктрин з позиції іншої доктрини, бо це було б саморуйнацією скептичної методологічної настанови), так і його теоретична згода з багатьма положеннями і концептами природноправової парадигми, які він лише перетлумачує у контексті власних міркувань.

Так, Юм загалом визнає концепт “людська природа” і активно використовує його, про що красномовно свідчить хоча б назва його головного філософського твору – “Трактат про людську природу” (1739). Але осмислення природи людини і той сенс, що Юм надає цьому поняттю, відчутно різняться від традиції природного права. “Суспільство і держава розуміються і Гоббсом, і Локком, і Юмом як результат людської природи, але різне розуміння цієї природи, як і природи моралі, веде до різних висновків відносно механізмів їх утворення” [1, с.120]. Зазначивши загалом властиву англійському скептику амбівалентність поглядів, зосередимось на головних пунктах його опонування ідеї природних прав.

Юм визнає доцільність і необхідність для функціонування суспільства тих регулятивів, що містяться у природних законах. “Суспільство абсолютно необхідне для благополуччя людей, а вказані [природні – примітка моя, М. З.] закони настільки ж необхідні для підтримання суспільного ладу”, – пише він [5, с.565]. Але Юм не поділяє уявлення про людську природу як цілісність, що дорівнює самій собі в усіх індивідах. Людська природа для нього представлена сукупністю афектів, комбінація яких завжди індивідуалізована і – головне – дія яких передує будь-яким раціональним визначенням. Природні закони Юм тлумачить як пізніші раціоналізації, що самі походять з афектів і мають на меті їх приборкати [5, с.565–568]. Вони мають *конвенційну природу* і цілком штучне походження. “Ті правила, за допомогою яких встановлюється власність, права і обов’язки, не містять в собі однак природного походження, але натомість мають багато ознак штучного винаходу” [5, с.568]. Вони є *цілеспрямованими встановленнями* людської волі задля суспільного блага. Отже, вони є виправдані, необхідні і корисні як саме суспільство (у цьому Юм впевнен), але позбавлені безумовності *природної вимоги*.

Слід відмітити, що у царині аргументації відмінність позиції Юма від прибічників ідеї природних прав є переважно суперечкою щодо слів. Адже Юм визнає себелюбство, себто егоїзм, загальним рушієм дій кожного. А це й є парфразом відомої тези “у природному стані кожна людина має право на все”. Так само, як прихильники теорії суспільного договору, Юм визнає і саму договірну форму конституювання суспільства, і спрямованість цього договору на примирення індивідуальних егоїзмів у царині спільного життя. Але він, роблячи цей договір цілковито волевстановленою конвенцією, позбавляє його того безумовного і усталеного змісту (а разом й онтологічного статусу), який суспільний договір отримував на основі природних прав. Для Юма він – штучне встановлення, і як таке може бути, по-перше, свавільно переглянутий з огляду на інші інтереси, по-друге, не гарантує сувереніть особи, по-третє, не може визначити перевагу одного соціально-політичного устрою перед іншим (всі ці устрої є різними конвенціями, штучними встановленнями), і нарешті – не має за собою надійної легітимуючої сили. Це кінець-кінцем закономірно приводить Юма до визнання примусу і насильства як головних чинників створення і існування суспільства та політичної системи.

Загальним принципом, що виправдовує той чи той устрій, суспільну інституцію, закон або систему відносин є, згідно Юму, їх *корисність для суспільства*. Отже, моральним, законним, пріємним вважається те, що корисне. Тут закладається принцип розуміння соціальної дійсності, який у систематичній формі

доктрини утилітаризму буде пізніше розвинутий Бентамом, а також співзвучний настановам марксизму та інших соціоконструктивістських ідеологій. Цей принцип призводить Юма до виправдання будь-якої існуючої системи влади, якщо вона функціонально виправдана. Політико-правову систему легітимують не природні права та виникший на їх основі суспільний договір, а *час її існування*. Функціональна виправданість (корисність) системи, що підтверджується тривалістю її успішного існування (і відбивається у вигляді традицій і авторитету певних інституцій), є головним аргументом щодо її прийняття. Звідси юмівський висновок: “Усі форми правління, починаючи від французької монархії і закінчуючи найвільнішою демократією швейцарських кантонів я вважаю однаково законними, якщо вони встановлені традиціями і авторитетом” [Цит. за: 2, с.455]. Таким чином, для нього жоден суспільний лад не є безумовно пріоритетним та легітимним, а практично кожен може бути історично виправданим з огляду на результати своєї діяльності. Утилітаризм, історизм та антиутопізм у їх, щоправда, досить загальному вигляді, складають всезагальні риси юмівської теоретичної позиції в її опонуванні теорії природних прав.

Соціально-філософською альтернативою природно-правовій парадигмі на основі принципу корисності став утилітаризм Є. Бентама (1748–1832) і прихильників його ідей (зокрема, Дж. С. Мілля, Джеймса Мілля, Д. Остіна). Вже в першій своїй великій праці – “Нарис про правління” (1776) – Бентам піддає критиці локківську соціально-філософську позицію та її основні концепти, як от природний стан, суспільний договір, суверенність тощо. Подальший розвиток політико-правових ідей Бентама пов’язаний з осмисленням соціально-політичного досвіду Великої французької революції, що відобразилося у його “Трактатах з цивільного і кримінального законодавства” (1802).

Останній момент слід наголосити особливо. Справа в тому, що ставлячи питання про теоретичні опонування модерній ідеї природних прав, слід враховувати принципову різницю різних ліній цього опонування. Перша з них, про яку йдеться зараз, уособлювана зокрема постанню Є. Бентама, зростає на ґрунті іманентної критики природно-правової парадигми. У цьому випадку маємо перехід від ранньоліберальних доктрин до класичного лібералізму, що розвивається на засадах вже здійсненого, соціально реалізованого модерного громадянського суспільства. Можна сказати, що утилітаризм став реакцією на крайнощі соціальної практики буржуазних революцій. Він заперечував не стільки *концепцію* природних прав, скільки революційну *практику* їх реалізації. Цілком закономірно, що в обставинах громадянського суспільства, що перемогло, на перший план виходили не загальні декларації прав і рішуче спростування на їх основі соціально-станової нерівності, а конкретна кропітка робота по встановленню оптимального режиму функціонування інститутів громадянського суспільства – тобто розробка конкретних механізмів і процедур забезпечення прав у суспільстві, котре вже визнало їх загальний пріоритет.

Друга лінія опонування природним правам містила *власне заперечення і відкидання* природноправового принципу і перш за все його онтологічної основи – самоврядної особистості. Ця лінія, представлена соціальними утопіями (передусім марксизмом), є дійсно альтернативною ідеї природних прав і маніфестує інший напрямок суспільного розвитку, в основі якого лежить примат не індивіда, а соціальної тотальності. Зробивши це зауваження, повернемося до розгляду утилітаристського сценарію опонування природно-правовому розумінню людини.

Бентамівські твори є переважно правознавчими, аніж філософськими за змістом. Це закономірно з огляду на те, що головною метою зусиль автора є реформування правової системи, а не метафізичне вчення про сутність людини. За Бентамом, “основою урядування є не договір, а людська потреба, і задоволення людських потреб є його єдиним виправданням” [4, с.591]. У “Вступі до засад моралі і законодавства” (написан 1780, опублікован 1789) він писав: “Природа зробила людство підвладним двом суверенним володарям: болеві і насолоді. Тільки їм випадає вказувати нам, що ми повинні робити, й так само визначати, що ми будемо робити” [4, с.591]. З цього з’являється відомий принцип “найбільшого блага для найбільшої кількості людей”, якому повинна підпорядковуватись вся суспільна система і законодавство.

Висуваючи цей принцип, Бентам вводить новий регулятив політико-правової практики, відмінний від принципу природних прав. Передусім він відкидає локківське обмеження державної влади людськими правами, які називає “нісенітницею”. Її структуру та діяльність визначає прагнення до “найбільшого блага”, тобто найбільша корисність, а не підпорядкування природним правам. Відповідно проблема урядування і законодавства зводиться до правильного розподілу покарань для досягнення бажаних наслідків; й у цій практиці, вважає Бентам, не може бути жодних принципових юридичних обмежень, що виникають на ґрунті ідеї природних прав.

Парадокс, властивий бентамівському утилітаризмові, полягає в тому, що заперечуючи *принцип* природних прав і висуваючи альтернативу нічим не обмеженої юридичної практики носія влади (держави), він разом з тим аніскільки не зазіхає на ті *соціальні засади* модерного громадянського суспільства, що їх усталили суспільні перетворення, які надихалися і спрямовувалися саме ідеєю природних прав. Можна сказати, що Бентам приймає як незаперечну данність наслідки реалізації теорії природних прав і суспільного договору, але заперечує цю теорію як принцип урядування. Таким чином, утилітаризм залишається у соціальних межах модерного громадянського суспільства, не дивлячись на відкидання низки його засадничих концептів.

Натомість, радикальною альтернативою природноправовій парадигмі як у світоглядній площині, так і у царині соціальної практики стала традиція соціального утопізму, що існувала протягом всієї модерної доби і у вигляді марксизму вперше набула сили дієвої соціальної ідеології і політичної практики.

Слід відмітити, що соціалістична думка не є чимось чужим і стороннім відносно західної світоглядної і

суспільної традиції. І справа тут не в окремих прецедентах, хоч якими б уславленими (як от полісна утопія Платона) вони не були. Існує внутрішній, необхідний, закономірний зв'язок між конструктивізмом в організації західного, європейського суспільства з часів античності, з одного боку, і розвиненим соціальним утопізмом з іншого. Античний поліс став першим в історії типом суспільства, устрій, впорядкування і хід справ в якому очевидним чином залежав від волевияву конкретних осіб – громадян. Образно кажучи, це було історично перше суспільство, яким оволоділа людська воля. На цьому ґрунті, природно, виникло прагнення до перетворення і оптимізації соціального устрою, який не є досконалим, містить у собі протиріччя й напруження, а відтак викликає прагнення їх подолати шляхом встановлення більш досконалої суспільної моделі. Саме це положення стало основою для розвитку соціального утопізму як в античності, так і у подальшій історії Європи.

Зазвичай утопізм потрактовують як далеку від дійсності, цілком віртуальну мрію про кращий, але очевидь недосяжний стан людського буття. Але, попри це узвичаєне уявлення, насправді утопізм становить одну з найдієвіших світоглядних сил і містить чи не найрішучіше, найрадикальніше прагнення до перетворення суспільства. Утопізм відрізняється не тим, що є нездійсненим. Як показала історія зокрема ХХ століття, утопії можуть досить успішно реалізовуватися. Відтак соціальний утопізм означає не нездійсненні прагнення, а особливий тип обґрунтування і організації суспільної практики, в основі якого лежить соціальний проект.

За модерної доби утопічні доктрини отримують новий могутній імпульс до розвитку з тієї волі до перетворення суспільства, яка є закономірним наслідком новоевропейської емансипації людини. Соціалістична думка у XVI–XVIII століттях існує як світоглядна традиція, паралельна природно-правовій. Політико-правовий рух, що керується ідеєю прав людини, зорієнтований загалом на громадянське суспільство як свій соціально-політичний ідеал. Натомість, соціальний утопізм розробляє проект соціалістичного суспільства – тобто такого, де на перший план виступає чітка регламентація суспільного і особистого життя задля здійснення соціальної справедливості. Альтернативність цих двох традицій зумовлена передусім не різним змістом їх соціальних ідеалів, а *типом організації* суспільної практики. Природно-правова парадигма, політичним виразом якої став лібералізм, налаштована щодо перетворень суспільства не менш рішуче, аніж соціальний утопізм. Але вона містить лише *певну вимогу* до суспільства, певні принципи його організації – своєрідні соціально-правові правила гри, віддаючи власне діяльність на розсуд і волю індивідів.

Натомість, у соціальному утопізмі превалює *суспільний проект*. Він є тією тотальністю, якій підпорядковується вся система відносин, функції соціальних інституцій, життєдіяльність особистостей. Природно-правова парадигма була націлена на забезпечення умов свободи, і всі властиві їй регулятиви мали єдине призначення – запобігти внутрішньому конфлікту у спосіб реалізації людської свободи. Соціальний утопізм має альтернативне спрямування. Він виходить з панування певної соціальної моделі, яка містить незаперечні приписи волі індивіда. Або вільна людина – або найкращий з світів, такою є контрверза соціальних пріоритетів природно-правової парадигми з одного боку, і соціального утопізму з іншого.

Втім, у домарксівському соціалізмі критика ідеї природних прав була досить невиявленою, концептуально не оформленою. Цілеспрямованою вона стає у марксизмі і оформлюється як критика громадянського суспільства. Причому ця критика стосується не окремих положень природно-правової парадигми, а відправляється від альтернативного розуміння людини. Для марксизму, як і для соціального утопізму взагалі, властиве розуміння людини передусім як спільноти, колективної цілісності, тотальності. Положення і якості окремої людини є з цієї точки зору похідними від її класової належності – тобто залученості у ту чи ту соціальну спільноту. Відповідно, за відомим визначенням Маркса “сутність людини не є абстракт, властивий окремому індивіду. Сутність людини є сукупністю суспільних відносин” [3, с.3]. Марксизм відкидає поняття природи людини і разом з ним розуміння людини у вигляді самоврядної особистості, висуваючи натомість *проект самоврядного суспільства*, цілеспрямовано діючого колективного суб'єкту (класу).

Разом зі зміною концепції людини, змінюється й концепція прав. Оскільки сутність кожного визначає не єдина “людська природа”, а місце особи у суспільстві, її соціальна належність, то й носієм прав, прагнень, конструктивної волі стає колективний суб'єкт. Природні права перестають, по-перше, бути “природними” – тобто властивими людині і невід'ємними від неї вже тому, що вона людина; по-друге, правами особи. Реальним є і можуть бути лише права, визначені відносинами між соціальними спільнотами – класами. Інтерес, прагнення, свобода людини існують і забезпечуються як класові інтереси, прагнення, свобода.

Але й класовий, або колективний інтерес сам по собі є частковим через соціальну диференціацію суспільства. Натомість, головною постаттю марксистської соціальної філософії є *всезагальний суб'єкт*, що виражає в собі прагнення і інтереси суспільства як цілісності, тотальності. Саме тому прогресивний клас у матеріалістичному тлумаченні історії є не частковим, обмеженим своїми соціальними рамками суб'єктом. Він стає всезагальним суб'єктом тією мірою, якою долає наявну систему експлуатації і робить крок у історичному поступі суспільства. Співпадіння класової діяльності з “логікою історії”, тобто з логікою розвитку суспільства як такого, перетворює той чи той клас на всезагального суб'єкта, що репрезентує соціум як такий. Саме тому, за Марксом, емансипація пролетаріату, зруйнування ним системи капіталістичної експлуатації, заснованої на приватній власності, є не соціально частковою, класово обмеженою діяльністю, а виконанням *всесвітньоісторичної місії*, сенс якої – звільнення людини взагалі шляхом знищення соціальної нерівності.

Не важко побачити, що це фундаментальне прагнення марксизму – знищення соціальної нерівності – співпадає з базовим прагненням теоретиків природних прав. Саме концепт природних прав став ідейною основою для знищення станового, феодального суспільства і перетворення соціальної системи на засадах громадянської рівності прав. Але марксизм фіксує, що й за умови юридичної рівності прав громадян (яка, до речі, історично також досягалась протягом тривалого періоду існування вже перемігшого буржуазного суспільства), зберігається *соціальна нерівність* різних верств суспільства, що унаочнюється в їх нерівності щодо власності і повсякчас відтворюється системою експлуатації праці. Відтак виникає проблема подолання цієї майнової нерівності, що тягне за собою фактичну нерівність прав і можливостей, шляхом *відстоювання соціальних прав* знедолених верств населення. Ця політико-правова орієнтація стала основою соціалістичного руху і феномену соціальної демократії.

Таким чином, основою відкидання ідеї прав людини соціальним утопізмом і його найсильнішими, крайніми версіями – марксизмом та іншими тоталітарними ідеологіями – є визнання носієм прав *не окремої особи* (кожної людини, незалежно від її якостей, соціального положення та інших ознак), а *людської спільноти* – тотальності. Причому слід наголосити, що мова йде не про конкретну, емпірично констатовану спільноту, з властивими їй інтересами, потребами, прагненнями. У цій конкретності будь-яка спільнота хоч і не тотожна сумі своїх членів, але є певним синтезом їх реальних прагнень і потреб. Натомість, марксизм виріс у тоталітарну ідеологію не тому, що відстоював інтереси експлуатованого класу пролетарів, а тому що підпорядкував реальне життя суспільства досягненню соціальної утопії – комунізму. Не реальна спільнота людей, як от клас робітників, експлуатовані маси, народ, є справжньою основою тоталітарної ідеології, а саме умоглядна соціальна тотальність – “досконале суспільство”.

Маркс та інші соціалістичні критики класичного капіталізму зафіксували реальну суспільну проблему, реальне протиріччя соціальної системи, що вело до фактичної нерівності прав людей. У самому принципі відстоювання прав спільнот, що є основою соціал-демократії, нема нічого хибного чи деструктивного. Навпаки, глибоке і різке майнове розмежування складає чи не головну загрозу стабільності та усталеному розвитку суспільства, заснованого якраз на принципі людських прав (тобто громадянського суспільства). Без вирішення цієї проблеми неможливо уявити його успішного існування і розвитку. Тому закономірно, що зразу ж після перемог буржуазних революцій кінця XVIII – середини XIX століття (перемог не завжди за плином подій, а скоріше за соціальним результатом), розпочалося активне вирішення цієї проблеми під впливом та тиском соціал-демократії й робітничого (профспілкового) руху.

Результатом цієї більш як столітньої соціальної роботи і боротьби стала глибока зміна соціальної структури суспільства, більш як 2/3 якого став складати середній клас (тобто особи з досить високим рівнем доходів). Можна сказати, що у буржуазному суспільстві спрацював утилітаристський і соціал-демократичний сценарій послідовного реформування суспільства та відпрацювання ефективних механізмів забезпечення загальносуспільного балансу соціальних інтересів. Треба зазначити, що у цьому процесі соціалістична (соціал-демократична) думка і рух зіграли надзвичайно важливу, в багатьох вимірах вирішальну роль. Тому, оцінюючи історичне значення тих чи тих політико-правових парадигм, було б помилкою відкидати позитивну роль соціалістичної традиції.

Так само помилково протиставляти політико-правову *практику*, що її здійснювала європейська соціал-демократія з одного боку, і ліберальні утилітаристські моделі цієї практики з іншого. Відмінні й навіть альтернативні у своїх базових концептах, ці дві політико-правові традиції, що визначають обличчя новоєвропейської цивілізації, у історичній практиці останніх двох століть виявили свою взаємодоповнювальність. Це цілком закономірно, оскільки принцип соціальних прав (тобто визнання прав окремих спільнот, що складають суспільство) в основі своїй не суперечить принципу прав людини, а навіть передбачає його. Це так, тому що не може існувати прагнень і потреб спільноти, які не були б певним синтезом прагнень і потреб реальних учасників цих спільнот. Просто кажучи неможливо реально піклуватися про якісь спільноти, не піклуючись про її членів. А остання інтенція передбачає визнання конкретної людини у її невід’ємних і законних правах.

Іншою версією соціалістичного руху стали тоталітарні ідеології XX століття – передусім марксизм-ленінізм (комунізм) і націонал-соціалізм (фашизм). Для них характерне відкидання природно-правової парадигми та ідеї прав людини не на основі соціальних прав конкретної спільноти, а від імені цілком віртуального всезагального суб’єкту, яким є пролетаріат (експлуатовані маси) у комуністичній ідеології і народ (раса) у фашистській ідеології. Це не реальний, а цілком утопічний, містифікований суб’єкт – ідеологічно сконструйована тотальність. Її реальним втіленням є не якась людська спільнота, а *система необмеженого владарювання*, якій незаперечно підпорядковуються всі суспільні інститути, соціальні класи і особисті самовизначення.

Всезагальний суб’єкт тоталітарних ідеологій – це не реальний робочий клас чи конкретний етнос, а квазіколективність, містична тотальність. Вона спростовує будь-які права – як особисті, так і колективні, сприймаючи їх як виклик своєму необмеженому пануванню. Принцип прав тоталітарна система замінює на принцип тотального розподілу можливостей (і ресурсів). Трагічний досвід й бесславний кінець цих систем, виклик яких громадянському суспільству став стрижнем історії XX століття, є добре відомим.

Цитована література:

1. Аляев Г. Критика идеи общественного договора Дж. Беркли и Д. Юмом // *Sententiae* - III. - К., 2001. - С.108-126.
2. *Енциклопедія політичної думки*. - К.: Дух і літера, 2001. - 472 с.
3. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - 2-е изд. - Т. 3. - С. 2-6.
4. Себайн Д., Торсон Т. *Історія політичної думки*. - К.: Основи, 1997. - 838 с.
5. Юм Д. Трактат о человеческой природе // *Сочинения в 2-х тт.* - Т.1 - М., 1996. - С.53-656.