

Свобода потребує спільноти

Ален де Бенуа

переклад Олега Яцківа

Політономія - 2005-04-07

Ідеологія прав людини ізолює правовий елемент за рахунок політичного та соціально-історичного: ми переживаємо реванш права і разом з цим зникнення політичного і соціально-історичного. Крім того, ця ідеологія наводить аргументи в ім'я строго індивідуальних прав. Небезпека полягає в послабленні колективів через утвердження індивідуумів. Кожна демократична політика повинна бути свідомою того, що довірене їй суспільство є чимось більшим, аніж просто сумою її індивідуальних складових. Без цього усвідомлення немає спільної волі.

Поняття індивідуума, на якому ґрунтується вся риторика прав людини, містить в собі варту уваги недолугість, оскільки єдине, що визначає індивідуума, є факт, що це є індивідуум. (У цій ситуації навіть виникає питання, чи розумно визнавати за ним цей факт, щоб це не означало.) За допомогою вчення про права людини добираються до самої суті людини, розглядаючи її як індивідуум. Насправді ж людина, позбавлена усіх своїх конкретних ознак, у жодному разі не є ?людиною в собі?. Вона не є більше нічим, оскільки вона втратила якості, які давали можливість іншим розглядати її як собі подібного. ?Неспроможність прав людини з огляду на історичну та політичну дійсність,? ? пише **Міріам Рево д'Алонн**, ?свідчить передусім про глухі кути натуралістичної точки зору, яка неодмінно перетворюється у свою протилежність. Якщо перевірити факти ? це означає втрату політичних якостей, які вважаються істотними ? то неможливо знайти жодного довготривалого субстрату людської природи, а лише тільки невизначеність, яка не має ніякого змісту?.

Перші теоретики прав людини досить справедливо посилалися на людську природу. Щоправда уявлення, яке вони про неї мали, було помилковим. Сьогодні відомо, причому вже досить давно, що людина ? соціальна істота, що існування людини не передує її співіснуванню, одним словом: що суспільство створює горизонт, який з самого початку визначає присутність людини у світі. Як немає духу, що не був би втілений, так і немає індивідуума, що не був би прив'язаний до певного соціально-історичного контексту. Приналежність до людства ніколи не є безпосередньою, вона опосередковується через певну спільноту чи культуру. Для людини неможливо бути просто визначеною як індивідуум, тому що вона в будь-якому випадку живе у спільноті, у якій вона стикається з цінностями, нормами та загальновизнаними поглядами. Сукупність цих зв'язків та звичаїв, тобто все, що її оточує, зовсім не є зайвим додатком, а навпаки, є істотною складовою її власного ?я?.

Поняття індивідуума, на якому ґрунтується вся риторика прав людини, містить в собі варту уваги недолугість. Індивідуум є тавтологічно визначеним через свою індивідуальність.

Щоб жити і щоб жити добре, людина потребує спільноти. Проте відомі слова **Арістотеля** про те, що людина є політичною твариною, означають не тільки те, що людина призначена за своєю природою жити у суспільстві; вони означають також те, що людина за своєю природою мусить вести політичне життя й активно брати участь у житті політичної спільноти. «Праведним ми називаємо те», пише **Арістотель**, «що приносить та забезпечує політичній громаді щастя й те, що потрібно для щастя?».

Просто неможливо вибудувати політичне ціле на строго індивідуалістичних позиціях. «Як неможливо геометричну площину розкласти на лінії чи лінію на точки, так і суспільство неможливо розкласти на індивідууми», казала ще **Огюст Конт**. «Індивідуум є окремою ланкою ланцюжка», пише **Раймундо Паніккар**, «особистість є з'єднаннями навколо цієї ланки, частинкою ланцюжка, який творить дійсність (?) Не викликає сумнівів, що ланцюжок без своїх ланок зникне; але й без з'єднань не було б ланок.» З цього випливає, що кожен політичний проект вимагає свого роду холізму; в холізмі суспільство передує індивідууму, так як і «ціле обов'язково передує частині» (**Арістотель**). Але і з цієї точки зору холізм відрізняється від колективізму і частини, які охоплює ціле, не розчиняються у цьому цілому. Основана відмінність полягає в тому, що в колективізмі суспільні зв'язки цілком і повністю панують над індивідуумами, у той час як у холізмі можливості індивідуумів залежать від їх суспільних зв'язків. Отже, ця залежність має не причинну, а основоположну та взаємну природу. З цієї перспективи суспільним благом не є ні благо цілого, ні сума усіх індивідуальних інтересів: ним є спільне благо як для частинок, так і для цілого.

Якщо визнати, що захист та підтримка прав потребує в першу чергу ствердження політичного, то стає очевидним, що вчення про права людини підриває основи свого ж утвердження, нападаючи на політичне та вперто прагнучи обмежити його привілеї. Людина може мати права тільки в політичних рамках, у спільному політичному життєвому світі, оскільки кожне право залежить від соціально-історичних умов, в яких воно відстоюється. Індивідуум як такий не може бути жодним суб'єктом права, як і формальне право само по собі не має значення (права на працю не достатньо, щоб знайти роботу, а право на освіту означає небагато, якщо держава не має в розпорядженні достатньо фінансів, щоб забезпечити безкоштовне навчання). Права можуть існувати тільки разом з членством в політичному цілому. «Якщо людина досягає своєї людяності, стаючи громадянином», пише **Міріам Рево д'Алонн**, «тобто отримуючи політичний статус, і навпаки, якщо вона втрачає власне людські якості, втрачаючи цей статус, то це означає, що дія людських прав корениться у бутті громадянином?».

І навпаки, люди можуть отримати права тільки в межах певної політичної форми, в екзистенційному взаємозв'язку, який їм конкретно гарантує можливість скористатися цими правами. Зрештою, це зводиться до того, що права підсилюють та виражають відмінність між людьми, але у жодному випадку не їх ідентичність.

Варто глянути ширше і запитати себе, чи взагалі доцільно далі говорити про права. Оскільки вчення про права людини безпосередньо пов'язане з ліберальною ідеологією, всяка спроба неліберального переформулювання ймовірно приречена на провал. Краще собі уявити, що в даний час дебати ведуться не стільки навколо прав, як навколо обов'язків тих, хто керує, а також навколо права підлеглих вимагати компетентності та свободи, якщо в такій їм відмовлено.

Очевидно, йдеться не про те, щоб відмовитися від захисту свобод чи взагалі заперечувати вчення про права людини, щоб легітимізувати деспотизм. Навпаки, треба показати, що необхідність боротьби проти усіх форм тиранії та пригноблення є цілком політичним питанням, яке як таке вимагає політичного рішення. Іншими словами, йдеться про звільнення юридичної сфери та поля філософії моралі, щоб ствердити, що треба провести межі влади політичної верхівки ? не тому що індивідууми за своєю природою мають необмежені права, а тому що державна форма, у якій панує деспотизм, є поганим політичним суспільством ?, що легітимізація опору проти пригноблення впливає не з вродженого права, а з обов'язку політичної верхівки поважати свободу членів суспільства, одним словом: що люди мусять бути вільними. Не тому, що вони ?мають на це право?, а тому, що суспільство, у якому поважають основні свободи, є політично кращим, ? в моральному плані йому теж можна надати перевагу ?, ніж суспільство, у яких вони не поважаються.

Це означає, щоб знову діяв принцип громадянства ? під цим розуміємо активну участь у громадському житті, а не як поняття, яке можна інструменталізувати для досягнення прав. ?Прийняття мінімальних умов демократичного політичного порядку ? строга рівність прав та обов'язків кожного ? приводить до відмови від будь-якого метафізичного, антропологічного чи навіть морального обґрунтування прав людини і передусім конституційних прав?, пише про це **Жан-Франсуа Кервежан**, ?та, замість цього, до їх строго політичного обґрунтування, тобто спираючись лише на принцип рівності громадян-індивідуумів перед законом (а не рівність від природи, тому що немає нічого менш егалітарного, ніж ?природа?).

Водночас наслідком цього є реабілітація поняття належності до політичної спільноти, без якого свобода, рівність, справедливість залишаються абстракціями без будь-якої сили. Не знецінюючи індивідуума та не загрожуючи його існуванню, належність, навпаки, дає йому ?можливість бути своєрідним і притому значимим?, як каже **Рево д'Алонн**. Вона продовжує: ?Щоб права людини обґрунтувати ?політично?, треба мати на увазі політику та громадянство, при тому не тільки під другорядним аспектом гарантії суб'єктивних природних прав, а також як первинну умову, яка уможливорює співжиття.

Індивідуальна свобода та самореалізація не є результатом абстрактних ?прав?, а зумовлені функціонуючим суспільством, яке потребує і тому також сприяє участі кожного.

Звичайно ? і ці дві речі очевидно тісно взаємопов'язані ? варто також переосмислити питання індивідуалістичних основ соціального та розглядати індивідуальну своєрідність як своєрідну належність або навіть як множинну своєрідність. Вона базується не на індивідуальному фундаменті, а на ґрунті зв'язку зі спільним світом. Тому що, якщо ?право мати право? не можна відділити від належності до розчленованої політичної спільноти ? яку якраз не можна обмежити об'єднанням індивідуумів ?, то те незамінне, своєрідне в людині лежить не в її фундаментальній анатомії, а в належності, яка уможливорює вироблення її індивідуальності?.

Зрештою, варто відмовитися від уявлення, що між особистою свободою та суспільним життям існує неминуча суперечність. Замість цього можна під свободою розуміти те, що **Бенджамен Констан** називав ?свободою Античності?, а **Ісаїя Берлін** ?позитивною свободою?. Цей вид свободи є невіддільним від активної участі у громадському житті, у

той час як негативна свобода нового часу складається з ряду прав, які дозволяють людині уникнути цього обов'язку.

Свобода є щось більше, ніж особисте право. Для її втілення потрібен суспільний контекст. Тому визначення, наведене у розділі 4 Декларації про права, залишилося незадовільним: «Свобода полягає в тому, щоб могли робити все, що не шкодить іншим.» З одного боку, індивідуальна автономія та вільне вираження здібностей та талантів не є суб'єктивними правами, а навпаки, відповідають нагальній політичній та суспільній потребі. (Державна система освіти, наприклад, не є результатом «права на освіту». Якщо б це було право, тоді б освіта була хоч і безкоштовна, але добровільна. Обов'язкова освіта впливає з усвідомлення, що освіта є суспільним благом.)

З іншого боку особиста свобода ніколи не досягається у невольному суспільстві: без громадянської свободи немає приватної свободи. «В античному світі мета полягала в тому, щоб розподілити суспільну владу між усіма громадянами тої ж вітчизни», пише **Бенджамен Констан**. Це означає, що також і свобода є в першу чергу політичним питанням, а не питанням «прав». Так трактована свобода породжує справедливість, замість з неї користати.

Один з найкращих шляхів захистити свободу пролягає через принцип субсидіарності, за яким вищому авторитету передаються лише ті завдання, які не можуть бути вирішеними на нижчих чи локальних щаблях. Таким чином можна повернутися до строгого поняття права: створювати (чи відновлювати) права не означає з вищих позицій гарантувати індивідуумам «право» що-небудь отримати, а дати їм те, що їм належить, або повернути їм індивідуально чи колективно конкретно те, що несправедливо забрала в них держава або хтось третій.

Джерело: Alain de Benoist. Freiheit braucht Gemeinschaft//JUNGE FREIHEIT 23. Januar 2004