



УНИВЕРСАЛИЗМ, РЕЛЯТИВИЗМ И ПРАВА ЧЕЛОВЕКА

Наталья ЛЕВЧУК,

аспирант кафедры теории и истории государства и права
Хмельницкого университета управления и права

Summary

The article is devoted to justification of human rights under premises of epistemological and value relativism and universalism. Two works are examined by author in this regard – H. Kelsen's «Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics» and I. Berlin's «Two Concepts of Liberty». The author proves that both thinkers share view of epistemological and value relativism that is compatible with understanding of human rights, though latter should not be interpreted in a natural but rather in conventional way.

Key words: human rights, universalism, relativism, truth.

Аннотация

Статья посвящена обоснованию прав человека на основании эпистемологического и ценностного релятивизма и универсализма. Автор исследует в этом отношении две работы – «Абсолютизм и релятивизм в философии и политике» Г. Кельзена, а также «Две концепции свободы» И. Берлина. Автор доказывает, что оба мыслителя поддерживают эпистемологический и ценностный релятивизм, который при этом совместим с правами человека, если понимать последние не как естественные, но как конвенциональные.

Ключевые слова: права человека, универсализм, абсолютизм, истина.

Постановка проблемы. Обоснование прав человека составляет краеугольный камень науки международного права и одновременно роднит последнюю с общетеоретическим правоведением и философией права. Главный вопрос здесь звучит так: «Могут ли существовать общие ценности, которые охраняются правами человека, в условиях культурно-ценностного плюрализма?».

Актуальность темы. Есть две стратегии ответа на данный вопрос – универсалистская и релятивистская. Универсалисты настаивают на том, что если не все, то хотя бы определенный минимальный перечень ценностей делится всеми народами мира. Релятивисты-скептики отстаивают мнение, что никаких универсальных ценностей в мире нет, и все они так или иначе обусловлены не общей для всех людей природой, а конкретными культурами, в которых эти люди живут. А поскольку это так, то и никаких универсальных прав человека быть не может. Среди релятивистов (и это вряд ли стечение обстоятельств!) немало позитивистов, которые отрицают существование естественного права, тогда как среди универсалистов, как правило, много сторонников различных теорий естественного права. Дискуссии между двумя лагерями не прекращаются с середины XX в. Однако вряд ли справедливо будет сказать, что дискуссия зашла в тупик. Скорее всего, вопрос еще не исчерпал себя, поэтому нужны новые поиски решения проблемы.

Цель статьи. Предлагаемая статья посвящена тому, как вопрос универса-

лизма – релятивизма был решен в трудах двух известных мыслителей: известного австрийского ученого-юриста Ганса Кельзена и английского философа, основателя современного политического либерализма Исайи Берлина. В статье будет показано, что идеи мыслителей могут быть использованы для обоснования положения, в соответствии с которым права человека могут быть объяснены без обращения к ценностному универсализму.

Изложение основного материала исследования. Начнем наш анализ со статьи Г. Кельзена «Право, государство и справедливость» (1948). В ней Кельзен затрагивает руководящий вопрос доктрины прав человека – дуализм права (хотя, стоит заметить, собственно о правах человека статья не говорит). Кельзен анализирует концепцию дуализма, которая была развита в работах Ж.-Ж. Руссо («общая поля» и «воля всех»), немецкой исторической школы, а также в теории социальной солидарности [1, с. 236-238]. С одной стороны, по мнению Кельзена, права человека, как сферы его чистой свободы, лишенной запретов и предписаний, существовать не может. Этот вывод вполне последовательный, если принимать во внимание контекст идей австрийского юриста.

Право выступает у Кельзена в качестве принудительного порядка, ведь это единственный возможный способ, чтобы подвести к «общему знаменателю», охватить единым понятием все исторические порядки, которые называли и называют правом. В целом метод чистого учения о праве Кельзена нацелен на структурный

анализ права, потому вопрос о справедливости или несправедливости правового порядка здесь выходит за пределы сферы применения данного метода. Оценки с точки зрения справедливости могут применяться только при формулировке правовой политики. Вместе с тем Кельзен стремился доказать, что ни один «объективный критерий справедливости невозможен, поскольку утверждение о том, что что-то справедливо или несправедливо, является оценочным суждением, отсылающим к конечной цели. Такие оценочные суждения, как основанные на эмоциональных элементах нашего сознания, субъективны по характеру и в отличие от высказываний о реальности не могут быть верифицированы фактами» [1, с. 236-238]. Кельзен утверждал, что вопреки распространенному мнению естественно-правовая доктрина, обосновывающая дуализм положительного и настоящего естественного права, «часто стремится не к критике позитивного права, а к его легитимации» [1, с. 236-238]. Действительно, история убедительно доказывает, что естественное право чаще было на службе у господствующей верхушки для обоснования легитимности законов, чем на службе у оппозиционных сил и революционеров.

Итак, как мы видим, в теории австрийского философа нет места ни позитивному праву, ни естественному, ни, следовательно, казалось бы, правам человека. Этот вывод мы делаем на основании того, что в основе прав человека лежит доктрина естественного права, которая, в свою очередь, является следствием ди-



хотомии естественно-позитивного права. Дополнительным, хотя и второстепенным аргументом против естественного права в концепции Кельзена было то, что представления о справедливости являются субъективными, зависят от эмоций субъекта. Поскольку чистое учение преодолевает разделение права на положительное и естественное, обоснование прав человека становится, казалось бы, невозможно, так как невозможно обоснование естественного права.

И, тем не менее, отрицая существование естественного права, Г. Кельзен вряд ли может быть причислен к крылу позитивистов, которые отрицали существование прав человека. Напротив, по нашему мнению, один из ключевых вкладов в обоснование прав человека принадлежит именно ему.

Кельзен одним из первых затронул ключевой для доктрины прав человека сюжет, касающийся универсализма и релятивизма, как категорий не только этики, но и теории познания, эпистемологии и теории ценностей. В своей статье «Абсолютизм и релятивизм в философии и политике» [2], впервые опубликованной в 1948 г., Кельзен решил показать, что существует прямая связь между политическим абсолютизмом и гносеологическим универсализмом, с одной стороны, и демократией и гносеологическим релятивизмом, с другой: «Это только внутри этих двух теорий имеет место антагонизм между философским абсолютизмом и релятивизмом; и этот антагонизм, кажется, присутствует во множестве серьезных аналогий фундаментальной противоположности между автократией и демократией, как представляется в политическом абсолютизме, с одной стороны, и политической релятивизме, с другой» [2, с. 192].

Признание абсолютной (независимой от сознания) реальности дает возможность говорить об абсолютной истине и абсолютных ценностях. Универсалистская гносеология определяет истину, как отражение в сознании человека действительности в ее полноте. Для релятивизма же не может существовать никаких ценностей и истин, которые бы не были соотнесены с субъектом, то есть, которые бы не были относительными. «Абсолютное существование, – пишет Кельзен, – идентично абсолютному авторитету, как источнику абсолютных ценностей... Персонализация

Абсолюта, его представления в качестве Творца Вселенной, законов природы, как и законы человечества, являются неизбежным последствием философского абсолютизма. Его метафизика демонстрирует неотвратимую тенденцию пути к монотеистической религии» [2, с. 192]. Релятивизм же, по мнению Кельзена, ведет к скептицизму.

Кельзен дальше развивает свою идею, приводя дополнительные аналогии между гносеологическим универсализмом, с одной стороны, и политическим абсолютизмом, с другой. Так, согласно предпосылке гносеологического универсализма, который выходит из узнаваемости абсолютной истины, познания «абсолютного существования», что независимо от человеческого знания возможно лишь в качестве пассивного отображения объектов – самих по себе. В противоположность этому релятивисты всегда интерпретировали процесс познания, как создание объекта. Главным философом-релятивистом Кельзен считал И. Канта, гносеология которого может быть охарактеризована, как умеренный агностицизм. Кант не утверждал, что мир невозможно познать вообще, но считал, что мир не доступен человеку сам по себе. Человеку доступен только образ мира, который он создает с использованием априорных структур мышления. Поэтому релятивистская гносеология исходит из свободы субъекта познания. При этом речь идет не о том, что процесс познания имеет вполне произвольный характер: «Есть законы, управляющие этим процессом; но эти законы порождены человеческим сознанием, субъект знания существует как автономный законодатель» [2, с. 192].

Однако релятивистский взгляд на мир и процесс его познания также встречается с несколькими серьезными проблемами, первая из которых хорошо известна, как солипсизм – отрицание существования объективного мира. Как могут два человека сравнивать свои знания о мире? Как знания одного могут считаться истинными, а другого ложными? Кельзен утверждает, что релятивизм вынужден остерегаться и избегать солипсизма из-за предположения, что субъекты познания (как и процесс познания) одинаковы, то есть равны.

Указанные положения подталкивают Кельзена к следующему ключевому выводу: «Параллель между философским

и политическим абсолютизмом очевидна. Отношения между объектом знания, Абсолютом, и предметом знания, индивидуальным существованием полностью схожи с отношениями между абсолютным правительством и его подчиненными. Так же, как неограниченная власть правительства влияет на субъектов, обязанных соблюдать законы, независимо от их происхождения, Абсолют, независимый от опыта, и объект познания в теории философского абсолютизма, независимый от субъекта знания, полностью определен в познании внешних законов. Философский абсолютизм может быть очень хорошо охарактеризован как эпистемологический тоталитаризм. Согласно этой позиции устройство Вселенной имеет отчетливо недемократический характер [2, с. 193, 194]. До Кельзена, кажется, никому еще не приходило в голову, что такая параллель возможна. Главная идея такова – эпистемологический тоталитаризм является фундаментом тоталитаризма политического.

Действительно, как показывает Кельзен, политический абсолютизм не просто использует метафизическую идеологию для собственных практических целей, создавая моральное основание для своей деятельности, он создает абсолютистскую политическую теорию; он не только описывает государство, как абсолютную, независимую от субъектов политическую сущность, но и впоследствии трансформирует это представление в действительность – в доктрину суверенитета, которая используется, словами Кельзена, для «обожествления государства, из чего следует поклонение управляющему, как богоподобному существу» [2, с. 194].

Кельзен дальше подводит читателя к еще одному нетривиальному выводу, что традиция универсализма-абсолютизма, начатая в греческой философии, влечет за собой отрицание международного права: «Взгляд, что международное право – лишь часть собственного национального права, обосновывается тем, кто настаивает на суверенитете их собственного государства и теми, кто привлекает для правовой интерпретации фактов аналогичную интерпретацию в их национальном праве, следовательно, праве их собственного государства» [2, с. 194].

Другое дело – релятивистская теория государства, которая по Кельзену признает государство специфическим от-



ношением между индивидами, которое установлено правовым порядком, «сообществом людей, конструируемым национальным правовым порядком» [2, с. 195]. Эти соображения обуславливают необычное и одновременно целостное понимание Кельзеном места государства в международном сообществе. В соответствии с релятивистским подходом, «государство обладает юридической властью, однако не высшей, ведь существует авторитет международного права. Но такое право, созданное демократическим путем, обычаями и соглашениями ... как юридическое сообщество государства существуют во взаимосвязи друг с другом внутри международного сообщества на основе международного права так же, как частные корпорации существуют внутри государства на основе национального права» [2, с. 195]. Подводя краткий итог сказанному, Кельзен подразумевает, что государство обладает промежуточным статусом между юридическими сообществами внутри государства и международным юридическим сообществом. Поэтому философский абсолютизм – универсализм соотносится с политическим так же, как гносеологический релятивизм с демократией, ведь первые объединяют идеи независимости и подчиненности, а последние – свободы и равенства.

Австрийский ученый продолжает демонстрировать верность этого интуитивного утверждения анализом истории философии от Платона и до Г. Гегеля, убедительно демонстрируя, что у всех философов, которые занимали сторону абсолютизма в онтологии и гносеологии, преобладали авторитарные или даже тоталитарные взгляды на политическое устройство государства (к ним Кельзен отнес Аристотеля, Ф. Аквинского и Г. Гегеля). И наоборот, все философы-релятивисты, значительную часть которых составляют британские эмпиристы, были сторонниками демократического управления. «Толерантность, права меньшинства, свобода слова, свобода мысли как характеристики демократии, не могут быть внутри политической системы, основанной на вере в абсолютные ценности. Эта вера неустанно ведет ... к ситуации, при которой тот, кто владеет секретом абсолютного добра, имеет право излагать свое видение и свою волю другим, которые ошибаются» [2, с. 197].

Идеи Г. Кельзена переключаются с идеями другого выдающегося ученого,

политического философа И. Берлина, которые были изложены последним в знаменитом эссе «Две концепции свободы» (1958) [3]. Берлин запомнился мировому сообществу этим коротким, лаконичным и одновременно очень острым очерком, в котором он подверг осмыслению негативную и позитивную свободу человека. «Свобода быть хозяином своей собственной жизни и свобода от препятствий, создаваемых другими людьми моему выбору, на первый взгляд, могут показаться не столь уж логично оторванными друг от друга – не более чем положительный и отрицательный способы выражения одной и той же мысли. Однако «позитивное» и «негативное» понятия свободы исторически развивались в расходящихся направлениях и не всегда логично правильными шагами, пока, в конце, не пришли в прямое столкновение друг с другом» [3, с. 131]. Берлин имеет в виду то обстоятельство, когда во время различных политических процессов на алтарь духовной эмансипации для создания нового справедливого общества ложились негативные свободы граждан – свободы не подвергаться вмешательству в частную сферу.

Освобождение от рабства, по Берлину, – это благородная цель, независимо от того, какого вида рабство имеет место, физическое или нравственное и духовное. Сфера «Я» разделяется на две части, в которой одно «Я» – пастор, который говорит голосом разума, а второе «Я» – заблудшая душа. «Таким оборотам речи, – пишет Берлин, – придаёт убедительности то, что мы считаем возможным, а иногда и оправданным принуждать людей ради достижения определенной цели (скажем, ради справедливости и общественного процветания), к которой они стремились бы, будь они более образованными, но не делают этого в силу своей слепоты, невежества и порочности. Благодаря этому мне легче считать, что я заставляю других людей ради них самих, ради их собственных, а не моих интересов. Затем я заявляю, что лучше их самих знаю их истинные потребности. В лучшем случае отсюда следует, что они не стали бы сопротивляться моему принуждению, будь они столь же рациональными и мудрыми, как я, и понимай они столь же хорошо свои интересы, как понимаю их я. Но я могу утверждать и значительно большее. Я могу заявить, что на самом деле они стремятся к тому, почему предоставляют

сознательное сопротивление в силу своего невежества, потому что внутри них кроется какая-то скрытая сущность – их не проявленная «рациональная воля» или «настоящая» цель, и эта сущность, хотя ее опровергает все, что они чувствуют, делают и о чем открыто говорят, является их «настоящим» Я, о котором их бедное эмпирическое «Я», существующее в пространстве и времени, может ничего не знать или знать очень мало. Именно этот внутренний дух и есть то единственное «Я», которое заслуживает, чтобы его желания были приняты во внимание» [3, с. 132, 133]. Берлин заключает, что заняв такую позицию, появляется возможность игнорировать реальные желания в т. ч. сообществ, появляется желание всячески их притеснять от имени якобы их собственного Я: «Одно дело говорить, что я знаю, в чем состоит благо для X ..., и можно даже игнорировать желание X ради этого блага и его самого, но другое дело говорить, что он сам выбрал это благо, по сути бессознательно, ... не как человек из обыденной жизни, а как некое рациональное Я, о котором эмпирическое Я может и не знать ... Одно дело говорить, что меня можно заставить ради моего же собственного блага, которого я не понимаю из-за своей слепоты; иногда это оказывается полезным для меня и действительно увеличивает мою свободу. Но совсем другое дело говорить, что если это мое благо, то меня, по сути, и не заставляют, поскольку мне – знаю я это или нет – следует желать его» [3, с. 134].

Берлин подразумевает философский трюк по расщеплению «Я» человека на две части, из которых первая настоящая – трансцендентный хозяин, а вторая – эмпирический пучок страстей и иррациональных желаний, которыми можно пренебрегать и которые следует сдерживать. Действительно, такие действия, которые были особенно свойственны гегельянцам, на самом деле, как нам представляется, отрицают достоинство человека. Как только кто-то позволяет себе «расщепить» духовное «Я» другого человека на две части и говорить от имени господствующей, этот кто-то отрицает и равенство другого человека в отношении к себе, а затем и достоинство человека, это самое фундаментальное его свойство оказывается под угрозой. В масштабах государства эти действия по расщеплению духовного «Я» вполне могут и на деле приводили к свержению



демократического строя и установлению диктатуры.

Суть проблемы заключается в том, что позитивная свобода, свобода управлять может свести на нет негативную свободу не нести вмешательства в личную жизнь. Для Берлина был только один выход – признать плюрализм идей, ценностей и интересов, оставляя неприкосновенной личную сферу жизни человека. Эту сферу нельзя пересечь из любых соображений в рамках позитивной свободы.

Выводы. Взгляды Кельзена и Берлина демонстрируют удивительную конгенитальность. Оба отвергают господствующую стратегию в обосновании прав человека – гносеологический и аксиологический универсализм. Оба отвергают телеологический взгляд на человека и его «истинное предназначение», что часто случалось в классических доктринах естественных прав человека. Оба признают, что права человека могут иметь исключительно конвенционный, а не естественный характер. Иными словами, Кельзен и Берлин исходят из того, что никто не может быть вынужден к признанию всякой истины, в том числе истины о природе человека, и вместе с тем некоторой номенклатуры прав. Это так потому, само понятие истины в обоих мыслителей несовместимо с демократией и всеми ее артефактами, в т. ч. «естественными» правами человека. Однако права человека вполне могут существовать как позитивные, если об их закреплении договорятся люди и/или международное сообщество.

Список использованной литературы:

1. Кельзен Г. Право, государство и справедливость / Г. Кельзен // Правоведение. – 2013. – № 2. – С. 226-240.
2. Кельзен Г. Абсолютизм и релятивизм в философии и политике / Г. Кельзен // Гуманитарные науки и модернизация правовой системы государства: российский и международный опыт. Труды III международной научно-практической конференции; [пер. с англ. А.Б. Дидикина]. – Новосибирск, 2014. – С. 191-200.
3. Berlin I. Two Concepts of Liberty / I. Berlin // Four Essays on Liberty. – London, Oxford Univ. Press, 1969. – P. 121-172.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ТЕРРИТОРИАЛЬНЫХ ИНСТРУМЕНТОВ В ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОМ МЕНЕДЖМЕНТЕ

Анатолий МАТВИЕНКО,

кандидат политических наук, докторант
Института государства и права имени В.М. Корецкого
Национальной академии наук Украины

Summary

Territorial patterns are one of most widespread instruments to resolve ethnic conflicts in modern world. They include change of territorial boundaries (secession) or administrative and territorial division (granting autonomy or creation federation). The absence of consensus between researchers on their effectiveness requires special attention to factors, which contributes to successful conflict resolution.

Key words: territory, administrative and territorial division, ethnic conflict, autonomy, federation, secession.

Аннотация

Одним из наиболее распространенных инструментов решения этнических конфликтов в современном мире является использование территориальных моделей, предусматривающее изменение территориальных границ (выход из состава государства отдельных территорий) или административно-территориального устройства (предоставление статуса автономии или создание федерации). При этом учитывается уровень однородности и концентрации представителей этнической группы на определенной территории, что имеет решающее значение для определения путей решения конфликта. Отсутствие единого мнения среди исследователей об эффективности территориальных моделей урегулирования конфликтов требует особого внимания к факторам, содействующим их успеху.

Ключевые слова: территория, административно-территориальное устройство, этнический конфликт, автономия, федерация, сецессия.

Постановка проблемы. В современном мире ситуация, когда этнические группы пытаются реализовать свое право на самоопределение, встречается весьма часто. Согласно исследованию Д. Квинна, начиная с 1945 года «79 территориально концентрированных этнических групп вели вооруженные конфликты за автономию или независимость, не считая народов бывших европейских колоний» [1, с. 33]. К началу 2006 года насчитывалось 26 вооруженных конфликтов за самоопределение, 55 этнических групп боролись за право на самоопределение без использования насильственных методов, а еще в 40 случаях этносы прибегали как к насильственным, так и мирным методам.

Актуальность темы исследования подтверждается тем, что в начале XXI в. в мире насчитывалось около 120 территориально концентрированных этнических групп, желающих большей независимости: от получения территориальной автономии до выхода из состава

государства, что требует разработки соответствующих механизмов удовлетворения их требований мирным путем.

Проблемами урегулирования этнических конфликтов занимались А. Аклаев, С. Вольф, Т. Гарр, А. Киссе, Дж. Коаклей, М. Мур, Х. Ханнум, Б. Харфф, У. Шнекенер, работы которых были использованы в ходе подготовки статьи.

Целью и задачей статьи является изучение способов решения этнических конфликтов с помощью территориальных методов, в частности, путем предоставления автономии для территориально концентрированной этнической группы.

Изложение основного материала. Так как территория значима как символ индивидуальной и коллективной идентичности, имеет важное политическое, экономическое и социальное значения для строительства нации и государства, то этнические группы, заявляющие свои права на территории, которые они считают значимыми, прибегают к любому из выше-