

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА: ЛОКАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ ИЛИ УНИВЕРСАЛЬНАЯ НОРМА?

Григорий Гутнер

Институт философии Российской Академии наук,
Волконка, 14, Москва, Россия
Эл. почта: goutner@yandex.ru

Обосновывается универсальный характер прав человека. Этот факт выводится из того, что права человека являются не специфической ценностью западной культуры, а общечеловеческой нормой. Указанная норма действует не только в рамках политических практик, но также в морали и практике аргументации. Права человека тесно связаны с кантовским категорическим императивом и обосновываются посредством трансцендентально-прагматического аргумента (К.-О. Апель). В статье также рассмотрено различие между ценностями и нормами. Показано, что ценности всегда субъективны и принимаются произвольно, тогда как для норм возможно окончательное обоснование.

Ключевые слова: права человека, ценности, нормы, категориальный императив, трансцендентально-прагматический аргумент.

DOI: 10.3846/1822-430X.2009.17.1.12-19

Введение

В современных дискуссиях о правах человека весьма популярно утверждение, что эти права – порождение эпохи Просвещения. Поэтому они представляют собой специфическую ценность европейской цивилизации, порожденную определенными историческими условиями. Применение стандартов прав человека к другим сообществам неправомерно, поскольку им свойственна собственная система ценностей, отличная от европейской. В приведенном аргументе существенно то, что права человека рассматриваются именно как ценность. Ценность же, будучи выражением явных или скрытых человеческих устремлений, едва ли может претендовать на универсальную

значимость. Люди творят ценности в ходе своей деятельности и переоценивают их в зависимости от различных социальных или культурных факторов. Как в личном, так и в межкультурном общении необходимо учитывать различие ценностей.

Следует, однако, обратить внимание на скрытое противоречие, неизменно возникающее у тех, кто отрицает универсальную значимость прав человека. Недопустимость применения стандартов прав человека к некоторому сообществу аргументируется правом этого сообщества придерживаться собственных ценностей. Требование соблюдать права человека рассматривается как навязывание неорганичной для данного

сообщества системы отношений, т. е. как внешнее принуждение, нарушающее права его членов. Тем самым в основании аргументации неявно присутствует предпосылка о безусловности тех самых прав, универсальность которых оспаривается. Более того, само выступление в защиту собственных ценностей уже подразумевает существование определенных прав.

Мы, следовательно, имеем дело с перформативной антиномией: совершение акта высказывания несовместимо с содержанием этого высказывания. В этой работе мы попробуем прояснить истоки этой антиномии и высказать ряд соображений о природе прав человека. Основной тезис, отстаиваемый в дальнейшем, состоит в том, что права человека являются прежде всего не ценностью, а нормой. Именно в этом качестве они могут претендовать на универсальность.

Поставленная во введении задача требует, прежде всего, уточнить понятие ценности. Такая задача выглядит весьма трудной, поскольку аксиологическая проблематика разрабатывается едва ли не с момента зарождения философии. Это значит, что никакого общепринятого представления о природе ценности не существует, поскольку каждый автор вкладывает в него нечто собственное, не всегда соотносимое с другими. Но все же, не прибегая к скрупулезным историческим изысканиям, можно указать на некоторые характеристики, почти всегда подразумеваемые в разговоре о ценностях. Прежде всего, ценность связана с субъективным оценивающим актом. Здесь необходимо учесть сразу два обстоятельства: субъективность и возможность оценки. Первое состоит в том, что нечто может быть ценным только для кого-то. Этот «кто-то», конечно, не обязательно индивид или личность. Скорее речь должна идти о сообществе, так или иначе установившем нечто в качестве ценного для себя. Второе предполагает деятельность, связанную с сопоставлением, выявлением более или менее ценного. Общественные установления и

идеалы выдерживают некую конкуренцию друг с другом, обнаруживая свою ценность в глазах оценивающего субъекта. Указанные обстоятельства делают сомнительным существование абсолютных или универсальных ценностей. Можно, конечно, утверждать, что существует вершина в иерархии ценностей, но трудно представить себе процедуру ее установления. Едва ли найдется аргумент, позволяющий обосновать абсолютный характер ценности. В силу субъективности акта оценки всегда можно допустить, что некий субъект предпочтет нечто иное. Иными словами, утверждение абсолютного характера ценности превращает ее в нечто иное. Общеобязательное всегда может быть отвергнуто в качестве ценного. В таком случае придерживаться его можно, лишь исполняя обязанность, из чувства долга¹.

Другой важной характеристикой ценностей является то, что они существуют фактически. Нечто может быть названо ценным только тогда, когда какое-либо сообщество реально признает эту ценность. Иными словами, ценность обнаруживается после того, как оценивающие акты уже произведены. Ценность – это не должное, а сущее. Поэтому они не могут быть теоретически выведены и приняты лишь в силу дискурсивного обоснования. Ценности могут быть обнаружены только эмпирически как социальный факт.

Ценность, наконец, всегда связана с целеполаганием. Стремление к цели оправдано тем, что предмет стремления ценен. Наличие системы ценностей ориентирует человека и определяет его жизненные цели. В некоторых случаях связь ценности и цели очевидна. Такие ценности как богатство, здоровье, счастье практически однозначно

¹ Я думаю, что попытка Шелера и Гартмана представить ценности как нечто объективное как раз превращает ценности в нечто иное. Кроме того, все, на что они указывают как на объективную ценность, не может быть обосновано в этом качестве. Всякий раз речь идет о выражении некоторого глубокого убеждения или верования.

определяют цель. Другие ценности – например, любовь, красота, знание – не всегда точно определяют цель, но все равно задают вполне определенный тип человеческих устремлений².

Исходя из сказанного, попробуем выяснить, может ли человеческое общение быть полностью основано на ценностях? Является ли, в частности, система ценностей, единственным или, по крайней мере, главным критерием при выборе поступка или при построении взаимоотношений в социуме. Отвечая на этот вопрос, можно увидеть, что наряду с ценностями поведение и общение людей определяется нормами. Под последними понимаем формальные правила, которым подчинена деятельность людей. Наше дальнейшее рассуждение поможет нам точнее определить это понятие. Пока же приведем два поясняющих примера. Первый из них – моральная норма, выступающая как формальный регулятив человеческого поведения, соблюдение которого делает поведение допустимым, приемлемым в том или ином сообществе. В качестве второго примера укажем на логическую норму. Последняя представляет собой формальный регулятив мышления. Соблюдение логической нормы делает приемлемым рассуждение, совокупность аргументов. В дальнейшем увидим, что эти два вида норм тесно связаны, поскольку моральная практика находится в корреляции с практикой аргументации. Права человека, заметим это, также выступают в качестве нормы, поскольку определяют формальные правила взаимодействия людей.

Ясно, что человеческое поведение и общение людей основано в значительной мере на нормах, а не только на ценностях. Однако

вполне возможно, что ценности доминируют, что сообщество выбирает нормы, исходя из действующих в нем ценностей. Если это верно, то и всякая норма непременно окажется относительной. В частности, права человека можно редуцировать к неким специфическим ценностям западного общества, таким, как личная свобода, индивидуальное стремление к счастью и т. п.

Для прояснения связи между ценностями и нормами обратимся к некоторым фактам из истории этики. Существует много попыток вывести моральные нормы из определенных ценностей. Весьма характерна в этом смысле этика эпохи Просвещения, стремившаяся дать морали разумное обоснование. Это обоснование состояло в том, чтобы показать целесообразность моральных требований. Последние оправданы тем, что соответствуют естественному человеческому стремлению к счастью. Чтобы быть счастливым, нужно принять на себя определенные ограничения. Нельзя добиваться счастья, вопреки аналогичному устремлению другого человека. Ведь в таком случае и он будет мешать моему стремлению быть счастливым.

В этом рассуждении норма ставится в зависимость от ценности. Счастье рассматривается как нечто, безусловно ценное, ради чего следует ограничить себя, подчиниться определенным требованиям. Однако с моральной точки зрения это рассуждение ущербно, поскольку превращает мораль в инструмент для достижения цели. Единственным оправданием морали оказывается ее эффективность. Но в таком случае она может быть отброшена, если найдется более эффективный инструмент (Соловьев 2005: 64–71).

Этот аргумент присутствует в этике Канта. Он, как известно, отрицал возможность выведения морали из стремления к счастью и настаивал на том, что мораль не может основываться на гипотетических императивах. Последние, между прочим, можно

² Можно, конечно, указать и на такие ценности, связь которых с целеполаганием не столь прозрачна. Такова, например, ценность денежного знака. Однако эффективность финансовых операций базируется именно на этой ценности.

рассматривать именно как выражения зависимости морали от ценностей: «Если для тебя ценно А, то следует придерживаться морального правила В». Введение категорического императива в качестве основы морального законодательства, напротив, означает абсолютный приоритет нормы над ценностью. Моральное правило, по Канту, не должно зависеть ни от чего. Только тогда оно будет абсолютным и, соответственно, универсальным. Отношение нормы и ценности становится обратным: гипотетический императив превращается в гипотетическое суждение типа «А ценно, если соответствует моральному правилу В».

Понятно, что речь здесь может идти не только о счастье, но вообще о любой ценности. Кантовская этика настаивает на безусловном приоритете морали над любыми человеческими ценностями и целями. Это означает приоритет универсально значимого над всеми субъективными наклонностями. Стремление к счастью составляет одну из них. Человек, безусловно, может желать быть счастливым, но мораль не должна стать заложницей этого стремления. Ей нужно следовать всегда, даже вопреки своим целям. В этом смысле характерно утверждение Канта, что мораль не должна зависеть от религии. Религиозное верование также субъективно. Оно сопряжено с целым набором ценностей, но они присутствуют в определенных религиозных сообществах и могут быть различными даже среди приверженцев одной и той же религии. Субъективизм ценностей может привести к произволу. Ценности инквизиторов наверняка были продиктованы их искренней верой, однако их действия часто были аморальны.

Универсальность моральной нормы означает, что она соотносена не с каким-то отдельным сообществом, а с человечеством в целом. Собственно требование человечности в любом действии и составляет эту норму. В этом смысле показательна одна из формул категорического императива:

«поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (Кант 1995: 90). Немаловажно, что многократно в том же тексте Кант уточняет, что речь идет о «цели самой по себе»³.

Эта формула имеет важнейшее значение для понимания прав человека. Она вводит идею равенства людей как основополагающий нормативный принцип. Равенство, заметим, не предполагает одинаковости. Оно означает уважение к каждой личности, определенному одной лишь принадлежностью к человеческому роду и не допускающему использования человека для достижения каких-либо целей. Цели сопряжены с ценностями, а потому субъективны. Человек же имеет право стремиться к собственным целям, а не к тем, которые ставит ему кто-то другой, даже если этот другой действует от имени народа, государства или церкви.

Из сказанного следует, что категорический императив следует рассматривать как моральное обоснование прав человека. Но в какой мере обоснован сам категорический императив? Кант, судя по всему, полагал, что он обладает собственной внутренней убедительностью и должен быть принят всяким, кто готов поступать морально. Однако сама чистота морального мотива всегда может быть опровергнута. Впервые это ясно показал Ницше, рассмотрев генеалогию морали (1990). Эта генеалогия показывает, что ценность первична по отношению к норме. Ницше, как известно, демонстрирует это путем исторических реконструкций, стремясь проследить происхождение морали из некоторых, подчас весьма низменных,

³ *Очень важно следующее уточнение цитированной формулы категорического императива: «Но человек не есть какая-нибудь вещь, стало быть, не есть то, что можно употреблять только как средство; он всегда и при всех своих поступках должен рассматриваться как цель сама по себе»* (Кант 1995: 91).

человеческих устремлений. В интерпретации Ницше категорический императив есть лишь выражение недостойного эгалитаризма черни, стремящейся унизить все подлинно высокое и благородное.

Мы, конечно, не обязаны доверять Ницше. Его описание происхождения морали исторически недостоверно, равно, как и его исходные утверждения о биологическом неравенстве людей. Однако важна его основная идея: моральные нормы могут не иметь собственного смысла, а быть лишь некоторым покровом для скрытых или скрываемых ценностей. Тогда мораль оказывается лишь маской или символом. Заметим, что сходные концепции были предложены Марксом и Фрейдом. Первый является автором идеи «ложного сознания», т. е. сознания, маскирующего экономические интересы с помощью идеологии. Второй рассмотрел бессознательное как силу, скрытно действующую под покровом многочисленных символов. Однако именно Ницше дал систематическое описание морали как символа или ложного сознания (Ницше 1990).

Перед лицом такой критики возникает задача обоснования моральной нормы. Эту задачу решал и Кант, предлагая категорический императив как своего рода аксиому, самоочевидный принцип, ссылка на который обосновывает моральное правило. Однако критика Ницше делает это обоснование мнимым. Сам категорический императив оказывается не фундаментом морального акта, свободно избранным в рамках чистого нравственного мотива, а выражением неявных неморальных мотиваций. Задача обоснования здесь отпадает, поскольку вместо него предложено объяснение. Обратим внимание на принципиальную разницу подходов Канта, с одной стороны, и Ницше, Маркса и Фрейда, с другой. Кант исходит из мысли о разумном и свободном субъекте, способном самостоятельно обосновать свое действие. Для него существенна норма поведения, которую он сам определяет

для себя, исходя из очевидных для него рациональных моральных постулатов. Для Ницше (равно, как и для Маркса и Фрейда) человек не разумен и не свободен. Он действует на основании мотиваций, возможно, неизвестных ему самому. Очевидности, которыми он прикрывается, суть лишь субъективные верования, ценности, опирающиеся на иррациональные мотивы. Действие такого человека не может быть обоснованным – всякая попытка обоснования дает лишь видимость убедительности. Однако это действие может быть объяснено, если упомянутые мотивы будут выявлены.

Свобода и рациональность подразумевают универсальность нормы. Если принятая норма заведомо не универсальна, то она не может быть полностью обоснована. Ее локальный характер подразумевает, что она принципиально непонятна и неприемлема для каких-то сообществ. Это значит, что ее обоснование опирается на произвольные допущения, разделяемые лишь некоторыми. Эти допущения, по всей видимости, являются локальными ценностями.

В этике Канта, как мы видели, отсутствует окончательное обоснование моральной нормы. Поэтому, если мы просто ссылаемся на категорический императив, то навлекаем на себя подозрение не только в произвольном принятии нормы, но и в желании навязать эту норму всему человечеству. Всегда остается возможность, следуя Ницше, предположить, что за видимой рациональностью мы скрываем некие властные устремления, хотим выдать за универсальные свои собственные, субъективно принятые ценности. Заметим, возвращаясь к нашей основной теме, что именно эти обвинения предъявляют западным демократиям те, кто настаивает на несовместимости прав человека с их культурной традицией.

Итак, возможно ли окончательное обоснование моральной нормы?

Известен отрицательный ответ на этот вопрос. Этот ответ опирается на так

называемую трилемму Мюнхаузена и подробно представлен, например, у Ханса Альберта (Альберт 2003). Согласно Альберту, окончательное обоснование может иметь результатом либо порочный круг, либо регресс в бесконечность, либо прерывание процедуры обоснования в произвольный момент. В самом деле, в обосновании чего-либо мы должны пользоваться чем-то уже принятым. Это может быть либо та же самая норма, которую мы обосновываем (порочный круг), либо другая (регресс в бесконечность). Единственным реальным выходом оказывается прерывание обоснования в произвольный момент. Это означает принятие необоснованных, т. е. также произвольных, допущений.

Если аргумент Альберта верен, то всякая норма является выражением ценностей. Именно ими может быть мотивирован момент прекращения обоснования и принятие исходных допущений. Всякая рациональность оказывается условной, а всякая норма – локальной. Далее можно объяснять, почему те или иные ценности были приняты актором, стремящимся обосновать свой выбор. Однако это объяснение уже не его дело. Оно входит в компетенцию объективного исследователя или критика⁴.

Означает ли все сказанное, что вопрос об окончательном обосновании морали в принципе неразрешим и даже не должен ставиться? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно прежде всего вспомнить возражение, выдвигаемое против приведенного выше аргумента Альберта. Это возражение принадлежит Карлу-Отто Апелю и известно как трансцендентально-прагматический аргумент. Апель упрекает Альберта в том, что он ограничивает обоснование дедуктивным выводом. Обоснование же может

быть прагматическим, т. е. таким, которое показывает необходимость придерживаться определенных норм в любой коммуникативной (в нашем случае, в исследовательской) практике. Следует показать, что всякая попытка отвергнуть рассматриваемую норму уже предполагает ее использование. Иными словами, любое отрицание такой нормы приводит к прагматическому противоречию (Апель 2001: 311–315).

Обратим теперь внимание на то, что трансцендентально-прагматический аргумент можно отнести к категорическому императиву, приведенному в той формулировке, которую мы цитировали выше. Взаимное уважение друг друга как представителей человечества заведомо предполагается в любом аргументирующем дискурсе. В противном случае я не нуждаюсь в аргументах. Обращаясь к другому с попыткой что-либо доказать или опровергнуть, я неизбежно опираюсь на то, что мы оба принадлежим к одному сообществу, сообществу тех, кто способен говорить на языке, понимать осмысленную речь, воспринимать доводы, выдвигать возражения. При этом мы можем придерживаться различных ценностей. Мы можем принимать свои ценности совершенно произвольно. Однако принятая нами норма не допустит навязывания своих ценностей другому. Скорее, она будет побуждать к совместным усилиям по прояснению наших ценностей, обнаружению их скрытых истоков, совместной критике и т. д. Ранее нами было отмечено, что категорический императив является основанием концепции прав человека. Сейчас можно сказать, что он не просто исходный постулат или базовое убеждение, фундирующее моральную практику, а необходимая норма любого аргументированного рассуждения.

⁴ Ясно, что объяснение также опирается на какие-то допущения, которые в силу того же аргумента приняты также произвольно, но на этот раз уже исследователем.

Заключение

Права человека есть не что иное, как развернутое выражение одной из формул категорического императива. Их истоки заключаются не в политической практике, а в этике и теории аргументации. Всякая попытка аргументированного дискурса предполагает моральные обязательства, опирающиеся, в конечном счете, на «уважение в лице другого и в своем собственном человечества в целом». Этим и объясняется упомянутая нами в начале статьи двусмысленность аргументов, направленных на опровержение этой нормы. В этом случае мы как раз имеем дело с прагматическим противоречием.

Литература

Альберт, Х. 2003. *Трактат о критическом разуме*. Москва: УРСС.

Апель, К.-О. 2001. «Априори коммуникативного сообщества и основания этики», в *Трансформация философии*. Москва: Логос, 263–335.

Кант, И. 1995. «Основы метафизики нравственности», в *Критика практического разума*. Санкт-Петербург: Наука, 55–119.

Ницше, Ф. 1990. «К генеалогии морали», в *Сочинения в 2-х т.*, т. 2. Москва: Мысль, 407–524.

Соловьев, Э. Ю. 2005. *Категорический императив нравственности и права*. Москва: Прогресс-Традиция.

ŽMOGAUS TEISĖS – LOKALINĖS VERTYBĖS AR VISUOTINĖS NORMOS?

Grigory Gutner

Grindžiamas visuotinis žmogaus teisių pobūdis, argumentuojama, kad jos nėra nuoseklios Vakarų kultūros vertybės, bet veikiau turi būti traktuojamos kaip universalios normos. Šios normos galioja ne tik politinėje praktikoje, bet pirmiausia moralės srityje ir argumentavimo praktikoje. Straipsnyje pabrėžiama, kad žmogaus teisės yra glaudžiai susijusios su Kanto kategoriniu imperatyvu ir gali būti pateisintos pasitelkus transcendentalų-pragmatinį argumentą (K. O. Apelis). Straipsnyje taip pat nagrinėjami skirtumai tarp vertybių ir normų, grindžiama mintis, kad vertybės visuomet yra subjektyvios ir sutartinės, o normos gali turėti finalinį pagrindimą.

Reikšminiai žodžiai: žmogaus teisės, vertybės, normos, kategorinis imperatyvas, transcendentalus-pragmatinis argumentas.

HUMAN RIGHTS – LOCAL VALUE OR UNIVERSAL NORM?

Grigory Gutner

The article argues for the universal character of human rights. It is demonstrated that they are not of specific value of Western culture but are a universal norm. This norm is valid not only for political practices but, first of all, for the morality and practice of argumentation. Human rights are strictly correlated with Kantian Categorical Imperative and can be substantiated by means of transcendental-pragmatic argument (K.-O. Apel). The difference between values and norms are also considered. It is demonstrated that values are always subjective and arbitrary meanwhile final justification is possible for norms.

Keywords: human rights, value, norm, categorical imperative, transcendental-pragmatic argument, final justification.

Iteikta 2008-09-03; priimta 2008-11-17