

ния», а технологией закрепления в природе человека тех свойств, которые необходимы для обретения динамического равновесия между наделенным интеллектом субъектом и универсумом. Применение

когнитивных технологий для усиления человеческого разума — дело уже настоящего. Сможем ли мы их использовать для обретения «умудренного разума», покажет будущее.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дубровский Д.И. Альтруизм, эгоизм и природа человека (к проблематике развития морального сознания). Проблема сознания в философии и науке. — М.: Канон-плюс, 2009. — 472 с.
2. Барг М.А. Эпохи и идеи. — М.: Мысль, 1987. — 348 с.
3. Огурцов А.П. Интерсубъективность как проблема философии науки // Философия науки. Вып. 14: Онтология науки. — М.: ИФ РАН, 2009. — 276 с.
4. Wilkin P. Chomsky and Foucault on Human Nature and Politics: An Essential Difference? // Social theory and Practice. — 1999. — V. 5. — № 2. — P. 177–210.
5. Лоренц К. По ту сторону зеркала // Эволюция. Язык. Познавание. — М.: Языки русской культуры, 2000. — 272 с.
6. Фролов И.Т. На пути к единой науке о человеке // Природа. — 1985. — № 8. — С. 58–69.
7. Ламсен Ч.Дж., Уилсон Э.О. Прометеев огонь // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. — М.: Республика, 1992. — С. 325–341.
8. Lumsden Ch.J., Wilson E.O. Genes, Mind and Culture: The coevolutionary process. — Harvard: Harvard University Press, 1981. — 442 p.
9. Матурана У. Биология познания // Язык и интеллект. Сб. пер. / под ред. В.В. Петрова. — М.: Прогресс, 1995. — С. 95–142.
10. Назаретян А.П. Универсальная перспектива творческого интеллекта в свете постнеклассической методологии // Вызов познанию: стратегии развития в современном мире / под ред. Н.К. Удумян. — М.: Наука, 2004. — С. 394–434.
11. Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. — М.: ИД «Стратегия-центр», 2007. — 272 с.

Поступила в печать 04.05.2010 г.

УДК 304.2

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ДЕФИЦИТ КЛАССИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ ПРАВА

А.В. Сивопляс

Уральская государственная юридическая академия, г. Екатеринбург

E-mail: s65554@yandex.ru

Аргументируется тезис о том, что дефицит антропологического содержания права связан со стилем философского мышления, который в классической философии ориентировал на познание истины в её всеобщих характеристиках. Юридическая наука не избежала такой ориентации, несмотря на то, что область её интересов связана с человеком и должна была бы полагать необходимость исследования своих проблем — проблемы права, в том числе, — с учётом индивидуальных и уникальных ситуаций. Сделан вывод о том, что современные трансформации в стиле философского мышления, связанные с деконструкцией метафизики, должны резонансно отозваться в юриспруденции, и философия права могла бы способствовать тому, чтобы правовые отношения были бы отрефлексированы не во всеобщем универсальном, но в индивидуально-антропологическом аспекте.

#### Ключевые слова:

Универсализм, предельные основания, всеобщее право, антропологический дефицит, идея человека, равенство прав, человек метафизический, метафизика права, правовое государство, гражданское общество.

#### Key words:

Universal, limited foundations, general law, anthropological lack, idea of man, equality of laws, metaphysical man, metaphysics of law, laws state, civil society.

Классическое понятие права зарождается и обосновывается в своём содержании в открытом ещё античностью рациональном стиле философствования. Рационализм философского мышления, затребовавшего возведения всего сущего к его метафизическим всеобщим основаниям, повлиял на внеантропологичность решения вопроса о праве. Греческая философия возникала как метафизика. Рациональное мышление ориентировало философию не на поиски индивидуального и уникального проявления мира, но на познание его метафизических, то есть предельных, общих и единых оснований.

Понятие права, рождаясь на основах метафизического стиля мышления, не могло не нести рационального стилизового отпечатка: право возникало в облике его идеи, то есть как всеобщее право. Такая санкция философии, лишила право его живого антропологического содержания. Право несёт эту специфику вплоть до сегодняшних дней.

Вернее было бы сказать, что понятие права и конкретные правовые проекты различных исторических эпох не уходили от человека вовсе, они конструировались во имя него, но они были фундированы философско-антропологической идеей в том

виде, как она обнаружила себя в рамках общего классического мышления. А оно, в свою очередь, обладало антропологическим дефицитом. Классическая философия, конечно, обращалась к проблеме человека, но это обращение не являло собой философской антропологии и присутствовало в философии не более как в плане только антропологической проблематики [1], то есть в плане лишь постановки отдельных антропологических проблем. В этом же плане рождалось и понятие права: оно объявляло о всеобщем равенстве людей. Всеобщность же могла иметь место только как идея, которую следовало относить не к конкретной живой личности, но к абстрактной идее человека. В этом и сказывался антропологический дефицит права.

Философия, уже в Древней Греции завладела прерогативой «высшей судебной инстанции» [2. С. 361] и распространила основы своего мышления на другие сферы жизни и знания, на юридическую науку, в том числе. Именно поэтому со времен античности стала актуализироваться мысль о существовании единых правовых норм. Мысль была санкционирована духовной ситуацией времени Сократа и Солона. Афиняне стояли тогда во главе мощного государства, но, несмотря на свои творческие способности в науках, философии, искусстве, испытывали влияние со стороны иноземцев. Им грозила потеря самобытности. В ответ выступили два законодателя. В философии и морали — Сократ, в теории права и практике государственной жизни — Солон. Солон открыл всеобщие и потому необходимые для соблюдения всеми гражданами Афин законы социального и политического сообщества. Сократ же обосновал отношения человека с государством, подчинив всеобщим законам мышление и деятельность отдельного индивида. И Солон, и Сократ работали в рамках рождающегося тогда рационального стиля философского мышления.

Идеи равенства и необходимости обладания равными правами приводят к признанию существования (так резонансно отозвался философский призыв к всеобщему) единой нормы права. Тем самым признавалась возможность подведения под единое основание различных — ситуационных, контекстуальных, уникальных в смысле антропологического проявления — реальностей правового или, напротив, внеправового поведения. Единая норма, считается, может применяться к различным случаям жизни индивидуумов. Человек, таким образом, в его социальной, личностной, профессиональной и т. п. деятельности мог быть оцениваемым в соответствии с единой нормой и идеалом, к которым и сводилось всё многообразие личностных и индивидуальных проявлений.

Подобного рода правовые представления являлись следствием философско-антропологических учений, которые видели человека в плане общих рациональных философских установок на познание всеобщей сущности мира. Человек, как и всё прочее в мире, тоже виделся в возможности

всеобщего осуществления в эйдосе, а, следовательно, его поведение и деятельность тоже можно было подчинить единой правовой норме. Но поддаётся ли человек какому-либо обобщению? Этот вопрос рациональное мышление не ставило, и потому идея всеобщего права триумфально определяла всю историю философской классики и классики правовой мысли.

Нельзя не заметить антропологического противоречия в существовании такой формы (формы всеобщности) права. Сформулированное для человека, оно, однако, оказалось адресованным человеку метафизическому — то есть идее, понятию «человек», но не отдельной живой и уникальной, всегда пребывающей в культурно-историческом и биографическом контексте личности. Адресатом права оказалось то, чего в реальной предметной действительности не было, — идея человека. С другой стороны, могло рациональное мышление учесть все уникальные индивидуальные правовые/внеправовые проявления человеческого поступания? Наука о праве формировалась по образцу других наук. Образец задавался рационально и определялся направленностью на сущностное обобщение и познание законов, то есть на познание всеобщего в классе однородных предметов. Только так разум мог строить теорию и науку, только так можно было найти правовые законы.

Общая беда классической философии права — его антропологическая выхолощенность. Совсем не случайно Г.В.Ф. Гегель, подчёркивая невозможность учесть отдельные проявления совести каждого человека, писал, что его интересует не совесть отдельного индивида, но всеобщая идея совести. Предметом философии права, считает Г.В.Ф. Гегель, является осуществление понятия в действительности, то есть идея права: «... философская наука о праве имеет своим предметом идею права — понятие права и его осуществление» [3. С. 59]. Отсутствие антропологического содержания в философии права у Гегеля объясняется его отношением к понятию личности. Личность, считает он, определяется на основе закона частной собственности. Право на частную собственность у всех людей равное, и потому личность следует понимать в плане формального правового равенства [3. С. 103–104, 110–111].

Формально-логическое, внеантропологическое понимание права в классической философии явилось следствием её (философии) метафизичности. Метафизическая философия рождала и метафизическую природу права. В праве, полагалось, содержались вечные, стабильные, вневременные ценности, назначение которых — устанавливать и держать общественный закон, организовывать общество в стабильности его состояния. Философия права в классическом философском воззрении представляла, таким образом, как метафизика права.

Только в 40-е гг. XX в. в связи с общими деконструктивистскими процессами в философии обозначился деконструктивизм и по отношению к метафизически понятому праву. Деконструкция мета-

физики была начата такими направлениями в философии, как экзистенциализм, феноменология, постмодернизм. Экзистенциалисты, внося в понимание права необходимость учёта его переживания в конкретных контекстах жизненных ситуаций, устраняли его всеобщее и нормное содержание. Юриспруденции предлагалось учитывать конкретные и ситуационные проявления права и не базировать свои решения на общих теоретических положениях и общих же правовых нормах. К таким же выводам приходила и феноменология, когда обратила внимание на «жизненный мир», «повседневность» и увидела, что именно здесь, в многослойности и многофакторности реальности осуществляется правовое\внеправовое поведение. Вывод состоял в том, что всеобщность содержания права не может выразить его уникального проявления в конкретных жизненных обстоятельствах. Так философия заставляла задумываться о правомочности идеи всеобщности, присутствующей в праве, и высказывала мысль о возможности правового релятивизма.

Но и сегодня вопрос относительно антропологической ориентированности права, если и обсуждается, то не достаточно активно, и не всегда оказывается интересен для дискуссий. Право рассматривается в его универсальном характере, теряет гендерные, расовые, национальные, религиозные и другие характеристики. Субъект права оказывается безликим «гражданином», уравненным со всеми другими. Но равенство политических и юридических прав не являет собой фактического равенства людей [4. С. 61]. Вряд ли внеантропологический подход к содержанию философии права соответствует современным принципам построения онтологических схем социальной реальности.

О возможности и необходимости внесения в понятие права антропологических установок говорят трансформации, которые произошли в онтологиях современной социальной реальности. Деконструкция их базовой основы («архе») и как следствие полионтологичность и коммуникативность онтологии правовой реальности снимают универсалистский подход. Идеи всеобщего права, равноправия и правообладания рождались как норма субстанциалистских, основанных на единстве «архе», онтологий. Сегодня правовой универсализм переосмысливается, приобретая характер полинормативности. Принципы, на которых стояла классическая философия права — политическое и юридическое равенство — просят быть переосмысленными. Переосмысление не есть их отмена, но предполагает их видение в ракурсе возможности обладания правом выбора, который становится возможным лишь в случае внесения в понимание права антропологического аспекта, его возможной ориентации на индивидуальность [4. С. 61]. Правовая норма в этом случае становится полинормативной.

Необходимость полинормативности вызывает сегодня и активно осуществляющимися процессами не только в философии, но и в политике, а

именно — встречающимися движениями гражданского общества и государства. Э. Геллнер говорит о трёх признаках, которые, относясь к гражданскому обществу, одновременно являются характерными и для правового государства: отсутствие тирании центра, плюрализм и право выбора личностью собственной идентичности. Третий признак характерен для современного решения антропологической проблемы и связан с пониманием правовой свободы, соблюдение которой полагает возможность выбора личностью своей идентичности [5. С. 19]. Свободный выбор собственной идентичности, увиденный в плане решения вопроса о праве, не может быть совмещён с концепцией всеобщего права. Его осуществление может быть реальным лишь при его совместимости с принципом полинормативности. Понятие свободной индивидуальности связано с понятиями множественности, разнообразия и потому требует в реализации определений нормы множественности свобод и прав.

В отношении устранения антропологического дефицита права и правовой нормы интересной представляется концепция Дж. Грея, которую он называет «агональным либерализмом». Автор считает: «... предрасположенность к различиям между культурами — изначальное свойство рода человеческого. Человеческая идентичность плюралистична и разнообразна по своей природе — как многочисленные и разнообразные естественные языки — и она всегда является разновидностью конкретных форм общественной жизни, но не воплощением единой «человечности» [6. С. 133–134]. Поэтому совершенно органична для общества оказывается идея либерализма, которая, по Грею, предполагает не «опровержение универсалистской антропологии, лежавшей в основе просветительской философии истории, а попытку примирить требования либерального образа жизни с тем обстоятельством, что идентичность человека и его включённость в систему социальных связей принадлежит сфере особенного, а не всеобщего» [6. С. 134].

Дж. Грей рассуждает следующим образом. Традиционные разновидности либерализма всегда исходили из философии и антропологии универсалистского характера. Для них, поэтому, различия культур являли собой случайность. Но сегодня, считает Дж. Грей, универсализму противостоит плюрализм. «Ценности, воплощённые в разных способах жизни и человеческой идентичности, и даже в пределах одного и того же способа жизни и идентичности, могут быть рационально несоизмеримыми» [6. С. 136]. Дж. Грей предлагает, соответственно, концепцию альтернативного — агонального либерализма. «Агональный либерализм» — это вид либерализма, основанный... на выборе, который приходится делать в ситуации между благами, по сути своей соперничающими, зачастую в принципе несовместимыми друг с другом, а иногда несоизмеримыми или не поддающимися рациональному сопоставлению» [6. С. 139].

«Агональный либерализм» — юридическое выражение философско-антропологической идеи личностной уникальности, которая своим следствием имеет не универалистскую идею нормы личностного поведения, но, напротив, настаивает на плюрализме нормного поведения. Становится возможным плюрализм уникальных ценностей и образов жизни. Эти ценности, по Дж. Грей, не имеют общего критерия, чтобы быть сопоставимыми и потому конфликтуют друг с другом [6. С. 139–140]. Отстаивая плюрализм образов жизни и культурных форм, Дж. Грей считает, что для человеческого сообщества адекватным является плюрализм прав, а не универсалия всеобщего права. И потому философия права и юридическое законодательство не могут сводить всё их многообразие к единому основанию, напротив, им необходимо быть ориентированным на различные образы жизни.

Те же смыслы разнообразия и правовой полинормативности как выражение антропологизации содержания современной концепции права закладываются и в другие концепции, описываются и в других понятиях. Так, Р. Патнэм использует понятие «социальный капитал», с помощью которого ищет возможность решения коллективных проблем без государственного вмешательства, на основах таких «элементов общественной организации, как социальные сети, социальные нормы и доверие, создающие условия для координации и кооперации ради взаимной выгоды» [7. С. 78]. Те же смыслы, что содержатся в понятии «социальный капитал», закладываются Ю. Хабермасом во вводимое им понятие «общественность». По Ю. Хабермасу, автономия личности в правовых отношениях и индивидуалистический подход к контролю за соблюдением права приобретают смысл только в следующем случае: должно стать ясным, что «политическая автономия есть та самоцель, воплотить которую в действительности никто не может сам по себе, в частном преследовании собственных интересов воплотить её могут лишь все

вместе, на пути intersubjectively осуществляемой практики» [8. С. 221]. Ю. Хабермас понимает общественность как коммуникативность, то есть как совместность и открытость в осуществлении деятельности. «Итак, одна из первоначальных форм противопоставления на глазах крепнущей сферы частного сфере общественного на заре нового времени сложилась так, что обновляющиеся государственно-административные целостности пытались узурпировать сферу общественности как таковую и сделать официальное, чиновничье административное самым воплощением общественного — общего блага, общей воли и т. д.» [9. С. 514]. Общественность предполагает наличие свободной коммуникации, когда каждая личность обладает правом высказать свою точку зрения. Такой форме солидаризации имплицитно присуща антропологичность, поскольку она основывается на праве индивидуальности высказать своё мнение, которое, являясь частным и отдельным, тем не менее, способствует созданию «публики» и серьёзно влияет на политические решения.

Антропологический характер общественности сказывается в её связи с частнособственническим интересом. Корни этого уходят в социальные модели, когда их автор (А. Смит) видел личностные добродетели производными от частной собственности. В этом случае и право обуславливалось также собственностью, которая рассматривалась по отношению к субъекту права в качестве воспитывающего начала. Она якобы формировала критическое мышление и ответственность, способствовала свободе волеизъявления и выбору личностной идентичности.

Итак, вся философская классика, определяя человека в плане специфики метафизического способа мышления, методологически обосновывая право, выхолащивала его антропологическое содержание. Поэтому сегодня вполне резонно встаёт вопрос о внесении антропологического содержания в учение о праве.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Петрова Г.И. Философская антропология и антропологическая проблематика в философии. — Томск: Изд-во НТЛ, 2002. — 160 с.
2. Хабермас Ю. Философия как местолобитель и интерпретатор // Путь в философию. Антология. — М.: ПЕРСЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. — 445 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия права. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.
4. Шанин Т. Социальная работа как культурный феномен современности // Вопросы философии. — 1997. — № 11. — С. 55–69.
5. Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. — М.: Ad Marginem, 1995. — 222 с.
6. Грей Дж. Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности. — М.: Праксис, 2003. — 366 с.
7. Патнэм Р. Процветающая комьюнити, социальный капитал и общественная жизнь // Международная экономика и международные отношения. — 1995. — № 4. — С. 77–86.
8. Хабермас Ю. Гражданство и национальная идентичность // Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. — М.: Academia, 1995. — 176 с.
9. Мотрошилова Н.В. Ю. Хабермас. Основные понятия его концепции. Работы разных лет. Избранные статьи и эссе. — М.: Феноменология — Герменевтика, 2005. — 574 с.

*Поступила 22.03.2010 г.*