

Дзьобань Олександр Петрович, доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії Національного юридичного університету
імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна
e-mail: a_dzeban@ukr.net
ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-2075-7508>

Буліч Артем Ігорович, аспірант кафедри філософії
Національного юридичного університету
імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна
e-mail: bylich@ukr.net

КОРЕЛЯЦІЯ СВОБОДИ І ПРАВ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ НЕОПРАГМАТИЗМУ: НА ПРИКЛАДІ ТВОРЧОСТІ ІСАЙЇ БЕРЛІНА

У статті зазначається, що, на думку неопрагматистів, мінімальна свобода індивіда, захищена від зовнішнього вторгнення, може мати різні назви й обґрунтування: права людини, принцип корисності, індивідуальна недоторканність, категоричний імператив, недоторканність суспільного договору тощо. Ці поняття об'єднані «негативною» свободою. Проаналізована еволюція прав людини з точки зору концепції «негативної» і «позитивної» свободи. Аналізується точка зору Берліна на перехід від ідей «негативної» й «позитивної» свободи до гностицизму і деспотії.

Ключові слова: свобода, права людини, суверенітет, лібералізм, неопрагматизм, суспільний ідеал.

Постановка проблеми. Практичні переваги демократії було продемонстровано у ХХ ст. провалом наймасштабніших і найамбітніших в історії людства спроб побудувати суспільство на засадах, принципово відмінних від концепції вільного громадянського суспільства. Проте можна часто чути твердження про те, що в останні десятиліття концепція свободи зазнала драматичних змін під час філософських, соціальних і політичних дискусій. Багато хто вбачає в цих змінах небезпеку для самої ідеї свободи, яка може просто не витримати критичного натиску, що ставить під сумнів не тільки концепцію свободи в її колишньому вигляді, а й основи індивідуальних прав, вільного ринку і демократії. З іншого боку, деякі філософи оголошують класичне поняття свободи застарілим і неадекватним сучасній епосі та спрямо-

вують свої дослідження на пошуки нових теоретичних підстав і пояснень для наявного світового порядку. Однак сучасна філософська опозиція свободі не є ані унікальною, ані остаточною, а з історичного погляду цей виклик зовсім не є суттєвим порівняно з попередніми.

Той факт, що глобальні зміни у світовому устрої вимагають дедалі вищих ступенів свободи реалізації прав людини, стає очевидним для все більшої кількості людей. Переворот в інформаційних технологіях і комунікації, всепроникний інтернет, глобалізація в усьому її розмаїтті від лібералізації світової торгівлі до рішучого виходу за рамки національного суверенітету, серйозні зрушення в національній ідентифікації та зростання міжкультурного плюралізму – усі ці революційні зміни виводять кореляцію свободи з правами людини на рівень, що досі не має аналогів у світовій історії.

Тому, у цій статті не робиться спроба стати «на захист» свободи від її сучасних критиків: неоколективістів, поборників державного втручання або антиглобалістів. Ми обстоюємо позицію, згідно з якою справжня і найсерйозніша загроза ліберальним суспільствам і концепції свободи походить зовсім не від антиліберальних дискурсів. Самі по собі ці порівняно маргінальні рухи є вираженням більш фундаментальної проблеми. Ця проблема полягає у відсутності аналітичного інструментарію, придатного для пояснення ролі свободи в стрімко мінливих соціальних системах, і в пов'язаній із цим неможливості адекватного опису і визначення співвідношення свободи і прав людини в цих нових умовах. «Старі» філософські теорії, хоч би якими різноманітними і суперечливими вони були, стають неадекватними в нових умовах, що висувають нові теоретичні вимоги.

Результати аналізу наукових джерел і публікацій свідчать про те, що науковий раціоналізм Карла Поппера [1; 2], містична свобода Анрі Бергсона [3; 4], релігійний підхід персоналістів на кшталт Еммануеля Муньє [5; 6] чи класичний, просякнутий скептицизмом ліберальний ідеалізм Девіда Юма [7; 8] – усе це різні фундаментальні концепції свободи, які виникали на різних етапах історії. Об'єднує ці та інші філософські позиції те, що поняття свободи є в них ключовим, особливо в контексті її співвідношення з правами людини. І водночас жодна з них не здатна пояснити роль свободи в термінах, адекватних сучасній соціальній проблематиці. Зміна філософського словника загалом має спричинити і зміну концепцій свободи і прав людини. І саме нездатність до такої зміни в майбутньому може перетворитися для сьогоденних ліберальних демократій на основну перешкоду на шляху їхнього розвитку. На цьому етапі людської історії свобода досягла найвищої точки в її значенні для максимальної практичної реалізації прав людини. У цій ситуації вона просто не може залишатися в її «старій», модерністській формі.

Мета статті – зробити крок до усвідомлення діалектики свободи і прав людини на основі поглядів Ісайї Берліна як однієї з найбільш прийнятних для українського суспільства неопрагматичних поглядів на цю проблему.

Виклад основного матеріалу. Інтелектуальний доробок філософа й історика Ісайї Берліна не підходить під жодне визначення, та й саме його життя і походження вражають своєю неординарністю. Єврей, який народився в Латвії і жив у Петрограді під час жовтневого більшовицького перевороту 1917 р., емігрував до Великої Британії, де провів більшу частину свого життя, викладаючи в Оксфорді. У роки Другої світової війни він працював у британському посольстві у Вашингтоні. Відкрито захищав право єврейського народу на володіння своєю державою і підтримував тісний зв'язок з його лідерами. За це, а також за свою безкомпромісність в обстоюванні ліберального розуміння свободи він заслужив нелюбов багатьох лівих інтелектуалів Заходу. При цьому сам він не вважав себе ні правим, ні консерватором. Організувавши й очоливши Волфсон-коледж в Оксфорді, будучи обраним президентом Британської академії наук, він здобув популярність завдяки запропонованому ним поняттю «негативної» свободи, протиставивши її західній філософсько-правовій думці.

Будучи унікальним оратором, І. Берлін майже не залишив написаних ним книг. Практично вся його творчість складається з розшифрованих шанувальниками лекцій. Одна з таких лекцій, прочитана в 1958 р. на засіданні Чічелської кафедри соціальної та політичної теорії і пізніше оформлена як есе, стала свого роду концептуальною квінтесенцією його інтелектуальної спадщини. Саме на есе «Два розуміння свободи» найчастіше посилаються, згадуючи його ім'я [9].

Визначаючи свій погляд щодо теорії свободи, Берлін запроваджує поняття «негативної» свободи, смисл якої визначається питанням: «Чи є великий простір, у рамках якого людина або група людей може робити що завгодно або бути такою, якою хоче бути?» [10]. Протилежне поняття, як антитеза назване «позитивним», визначається принципово іншим питанням: «Де джерело тиску або втручання, що змусить когось робити те, а не те, або бути таким, а не іншим?» [Там само]. Берлін підкреслює, що, незважаючи на можливий частковий збіг відповідей на ці запитання, вони від початку є різними за своєю природою.

Мінімальна свобода індивіда, захищена від зовнішнього вторгнення, може мати різні назви й обґрунтування: права людини, принцип корисності, індивідуальна недоторканність, категоричний імператив, недоторканність суспільного договору тощо. Принцип, що об'єднує ці поняття, – це свобода від чогось, а не для чогось, тобто «негативна» свобода. Усе інше включається в поняття свободи «позитивної», яка щоразу несе в собі певний універсальний принцип

«свобода для чогось». У цій суперечності таїться генеалогічний конфлікт, що призводить, зрештою, як зазначає Берлін, до «зіткнення ідеологій, які підпорядкували своїй владі наш світ» [10]. Негативна свобода описується знаменитою фразою про те, що «моя свобода закінчується там, де вона порушує свободу іншого».

На рівні політичного устрою негативна свобода визначається фразою Лассалля: «Держава – нічний сторож». В економічній теорії – це знаменитий принцип *laissez-faire* (свобода дій), у соціальних же питаннях негативна свобода гарантується правами людини в їхньому ліберальному розумінні. І саме в питанні про визначення прав людини розкол у розумінні свободи проявився найгостріше і наочно. Коли 1958 р. Берлін вимовив словосполучення «негативна і позитивна свобода», проєкція цього протистояння на правозахисний дискурс ще не була так виразно помітною, хоча імпліцитно вже містилася в дискусіях щодо міжнародних документів і договорів, що зароджувалися.

Несвобода для Берліна визначається тільки наявністю зовнішньої перешкоди, що обмежує суб'єкта. Проста нездатність чогось досягти не означає несвободи. Інтелектуальна перевага однієї людини над іншою не означає несвободи останньої в досягненні своїх цілей через нерівність можливостей, які відкриваються перед ними. Ця, здавалося б, очевидна думка, як виявляється, зовсім не така вже й очевидна для всіх філософських шкіл і політичних течій. Хоча сучасні «позитивні» ліберали підійшли вже до питання необхідності компенсації за природну нерівність людей (Джон Роулз багато в чому побудував на цьому свою теорію), спроба поставити знак рівності між природним незвинням того чи іншого індивіда й несвободою – це все ж таки, радше, є проявом політичної екзотики.

Аналогічним чином виводиться нерівнозначність понять «права» і «можливості»: від початку маючи нерівні з іншими можливості, можна, проте, мати рівні з іншими права.

Незгода стає особливо очевидною при переході від поняття природної нездатності до поняття соціальної та економічної нерівності. «Примушення передбачає свідоме втручання інших людей у ту сферу, де я без такого втручання вчинив би якусь дію. Ви позбавлені політичної свободи тільки в тому разі, коли досягненню будь-якої мети заважають люди» [10]. Класичний лібералізм під примушенням розуміє законодавче, політичне або силове обмеження у правах одних людей порівняно з іншими. При цьому марксизм, наприклад, розглядає економічну нерівність як варіант соціальної несвободи. На перший погляд, різниця лише в розширенні визначення несвободи, але при детальному історичному розгляді відмінність виявляється більш суттєвою. Марксизм інтерпретує бідність як результат економічного поневолення однією групою

іншої. Як наслідок такого аналізу – майнова нерівність переростає в соціальну несвободу.

Проблема виникає тоді, коли з'являється необхідність визначати пріоритети. Якщо в поняття мінімально недоторканної свободи індивіда включати політичні права (що передбачають право володіння власністю та її недоторканність) і свободу слова, то концепція прав людини залишається у сфері «негативної» свободи. Це і є права людини в їхньому «класичному» розумінні. Але з часів початку дискусії про права людини не припинялися спроби «навантажити» їх соціальним і економічним змістом.

Спочатку війну за «економічний» вимір вели марксистки, але до теперішнього моменту за розширювальне, «некласичне» розуміння виступають найрізноманітніші групи – від антиглобалістів, екологів та «нових лівих» до націоналістів, консервативних релігійних організацій та прибічників культурної «охороноздатності».

«Тріщина» в ліберальній концепції виникла вже на етапі написання Загальної декларації прав людини. Ухвалена в грудні 1948 р. трьома чвертями голосів Генеральної Асамблеї ООН Декларація прав людини [11] містила в собі як мінімальний набір політичних і громадянських прав, так і цілу низку прав «економічних» і «соціальних». Останні було включено багато в чому під тиском комуністичних країн на чолі зі сталінським Радянським Союзом. Зла політична іронія полягала в тому, що вони-то якраз у результаті Декларацію не підтримали (СРСР і країни соціалістичного блоку при голосуванні утрималися).

Статті з 1-ї до 22-ї Декларації визначають межі громадянських і політичних прав, як-от: право на життя, свободу пересування, свободу думки, слова і релігії, справедливий суд тощо. Статті ж 23–26 свідчать про «загальне» право на працю, безкоштовну освіту, соціальне забезпечення і навіть право на «забезпечення на випадок безробіття».

Пізніше, знов-таки внаслідок вимог радянської делегації, яка відмовилася включати до Декларації опис механізмів її реалізації, до 1966 р. були розроблені та з проміжком аж у 10 років – у 1976 р. набрали чинності два міжнародних пакти: Міжнародний пакт про громадянські й політичні права [12] та Міжнародний пакт про економічні, соціальні та культурні права [13].

Ухвалення окремих пактів про права людини символічно підкреслило ідеологічне протистояння в цьому питанні: права людини було наче розведено по обидва боки барикад «холодної війни». Ухвалення Декларації, а потім ратифікація двох пактів, що її доповнюють, стали подією революційною і дали змогу багатьом заговорити про утвердження концепції прав людини в глобальному масштабі внаслідок усвідомлення крихкості ліберальної моделі під враженням від жахів Голокосту. Незважаючи на це, багато дослідників від-

значали, що компроміс із прихильниками розширювального (або, як сказав би Берлін, «позитивного») розуміння прав людини призвів до девальвації самого поняття прав людини. Дехто навіть назвав це пірровою перемогою лібералізму, передбачаючи поглиблення протистояння двох світоглядів (що певною мірою і виправдалося на піку «холодної війни»).

Важливо зауважити, що контури суперечності в питанні про права людини хоч і часто стикалися з кордонами двох систем у «холодній війні», проте далеко не завжди збігалися з ними. Це стає зрозумілим уже хоча б тому, що з розпадом соціалістичної системи і припиненням блокової конфронтації суперечка про права людини не лише не вщухла, а, можливо, навіть загострилася. Та й на Заході (не кажучи вже про країни, що розвиваються) «позитивні» права людини мали не менш впливових прихильників, аніж у СРСР і його сателітах. Досить згадати, що Франклін Делано Рузвельт, який ініціював і надихнув на створення ООН, ще у 1941 р. проголосив як основу «нового курсу» тезу про рівнозначність «чотирьох свобод»: «свободи слова», «свободи віросповідання», «свободи від страху» і «свободи від потреби», тим самим врівноваживши дві «класичні», негативні свободи двома «позитивними».

Критика розширювального розуміння прав людини походить із кількох напрямів. Їх можна умовно поділити за чотирма категоріями: прагматичний, політичний, теоретичний і культурний напрями. Прагматичний скепсис щодо «позитивних» прав і свобод пояснюється просто: що сильніше ми розширюємо поняття прав людини, то складніше домогтися практичного виконання їх. Або ще простіше: чим більше прав, тим більше вони фіктивні.

Відомий теоретик прав людини Моріс Кренстон у своїй праці «Права людини» так пояснює цю суперечність: «Оприлюднення Загальної декларації, переобтяженої міркуваннями про так звані права людини, які зовсім не є такими, призвело лише до того, що вся дискусія про ці права перейшла з чіткої та визначеної царини морально-обов'язкового до вельми туманної царини утопічних побажань» [14]. Вимагати дотримання прав на «оплачувану відпустку» або одержання допомоги з безробіття не тільки утопічно для більшості країн світу, але, можливо, ще й непристойно по відношенню до сотень мільйонів тих, хто насправді стурбований не допомогою з безробіття, а хлібом і водою на кожен день. Ця розмова часом схожа на спілкування глухого з німим: багато соціальних проблем, що застосовуються на Заході, просто відсутні в країнах, що розвиваються. Наприклад, у багатьох найбідніших країнах абсолютна більшість людей просто не доживає до того, що вважається пенсійним віком в індустріальних країнах. Відповідно, вести мову про зниження пенсійного віку в перших просто недоречно.

Ще один «прагматичний» аргумент полягає в тому, що «негативні» права практично не потребують ресурсів для їхньої реалізації. Тобто їхній інтенці-

ональний вектор – це невтручання держави у справи громадянина. Це і є «негативна» програма. Критики «зліва» інколи зазначають, що для реалізації «класичних» прав теж необхідні певні ресурси: як приклади найчастіше наводять організацію виборів і судочинства. Але, скоріш за все, не буде надмірним узагальненням сказати, що перешкодою на шляху вільного волевиявлення чи незалежного суду в абсолютній більшості випадків є не дефіцит засобів, а відкритий чи підспудний опір зацікавленої політичної групи. Вартість «негативних» прав просто неможливо зіставити з теоретичним виконанням усієї «позитивної» програми, описаної в Загальній декларації, у глобальному масштабі.

Політична критика «позитивних прав» або прав «другого покоління», як зазвичай їх називають їхні прихильники, концентрується навколо проблемами пріоритетів. Зрівняння негативних і позитивних прав стає зручною умовою для політичної демагогії та, врешті-решт, недотримання ані тих, ані інших. Показовим є приклад із повоєнної історії прав людини: Радянський Союз наполягав навіть не на рівності, а на пріоритеті соціально-економічних прав над громадянськими. У результаті громадянські права жорстко зневажали, але натомість ідеологи радянського ладу заявляли про більш «повне» дотримання соціальних прав радянських громадян порівняно з жителями капіталістичних демократій: відсутність безробіття, загальну безоплатну освіту тощо. При цьому в результаті політичної еквілібристики в суперечці про права щодо соціальних прав теж панував подвійний стандарт: було очевидно, що в радянського громадянина не було права на страйк. Таким чином, ця частина «позитивної» програми апріорі належала виключно до капіталістичної системи і ставала ніби непотрібною для соціалістичної. Звісно, це пояснювалося тим, що в радянських громадян «не було необхідності» у страйках, бо не було безробіття тощо.

У 1981 р. Організація Африканської Єдності ухвалила Африканську хартію прав людини і народів [15], що закріплює не індивіда, а цілі народи як суб'єктів міжнародної правосуб'єктності. З точки зору міжнародного права, це взагалі виходить за рамки навіть «позитивної» програми, переносячи правовий суверенітет від особистості до групи. Ця циркулярна логіка подвійних стандартів зовсім не зникла з розпадом соціалістичного блоку. Вона не тільки збереглася у вигляді вимог пріоритету «економічних» прав над політичними, а й набула нових форм.

У результаті можна припустити, що в Гаазі на процесі щодо злочинів проти людства в Руанді адвокати підсудних з руандійських збройних формувань хуту, які знищили сотні тисяч співгромадян як тутсі, так і хуту, висунуть як виправдання тезу про захист прав народів. Перебуваючи під колоніальним і, пізніше, національним гнітом – хуту як народ мали право на відновлення

«історичної справедливості». І посилатися в цьому конфлікті «прав» вони будуть саме на Африканську хартію.

Цей гіпотетичний приклад девальвації прав людини в міжнародній системі внаслідок повного здійснення «позитивної» програми є лише крайнім сценарієм у «конфлікті прав». На практиці найбільш завзятими захисниками «некласичних» прав є саме ті, хто не дотримується і не має наміру дотримуватися «класичних». Для всіляких Мілошевичів, Кастро, Каддафі, Мугабе, Лукашенків, Путіних тощо успіх у критиці пріоритету політичних прав дає чудову можливість для їхнього недотримання. Права «другого покоління» дедалі частіше стають зручним політичним інструментом для витіснення і недотримання прав «першого покоління». Усе це не свідчить про споконвічну порочність самої ідеї «економічних» прав. Ті, хто ратує за перегляд концепції прав людини, зовсім не обов'язково намагаються приховати концентраційні табори або апартеїд. У багатьох (особливо в середовищі послідовників романтичного антикапіталізму на Заході) це викликано щирою вірою в те, що саме «так буде краще». Але їхні енергія та віра часто стають зброєю в руках нечистоплотних політиків і безвідповідальних демагогів.

Теоретична неспроможність «позитивної» програми починається з питання: що ж таке права людини? Права передбачають «дзеркальні» обов'язки. У літературі неодноразово зазначалося, що, говорячи про загальне право, ми маємо на увазі загальний обов'язок; заявити, що всі люди мають право на життя, означає зобов'язати всіх людей поважати людське життя. Так звані економічні та соціальні права, якщо вони взагалі піддаються визначенню, не накладають подібного зобов'язання. Це права, які зобов'язують одних людей давати блага іншим, а саме пристойний прибуток, освіту та побутове обслуговування [14]. Що взагалі означає «право на працю»? Фактично це не права, а односторонні зобов'язання держави щодо перерозподілу доходів громадян: обов'язкового забезпечення (тобто субсидування за рахунок доходів інших) робочих місць для тих, хто з якихось причин не має роботи.

Доведення терміна «право на працю» до його логічного кінця означає обов'язок працювати, або, говорячи мовою тих, хто саме так це право інтерпретував, загальну трудову повинність. Навряд чи сучасні соціал-демократи, говорячи про «право на працю», вкладають у нього цю «точну» інтерпретацію. Проте в історії знайшлося чимало тих, хто в результаті розглядав це «право» саме таким чином. Досить згадати кримінальну відповідальність за «дармоїдство» в СРСР, сталінську кріпосну систему колгоспного безправ'я, де селяни були позбавлені свободи пересування, або пізніше фактичне рабство на бавовняних полях Центральної Азії. Право на працю в його буквальному прочитанні (із «дзеркальним» обов'язком щодо громадян) повною мірою до-

тримано тільки в концтаборі. І нікого не гарантовано від того, що хтось знову захоче реалізувати «право на працю» саме в такий спосіб.

Нарешті, ще один рівень критики на адресу політики прав «другого покоління» можна назвати культурним. Треба зазначити, що тут ми вступаємо на шлях, сповнений суперечностей і невизначеностей. У реальній політиці саме прихильники дотримання негативних прав піддаються критиці за культурний «експансіонізм». При цьому мається на увазі, що ідея прав людини в їхньому індивідуалістичному вигляді історично пов'язана з розвитком цивілізації Заходу. Таким чином, усі спроби наполягти на дотриманні цих прав у всіх країнах, незалежно від місцевої культурної та політичної традиції, трактуються як прояви агресивного європоцентризму. Як і в багатьох попередніх прикладах, ця критика популярна як «справа», так і «зліва». В одному випадку (антиглобалісти, «нові ліві», частина енвайроменталістів) критиці піддаються «капіталістичний імперіалізм» і «європоцентризм», в іншому (від Освальда Шпенглера до Рене Генона, євразійців і «нових правих») – «іудео-християнська експансія» і «мондіалізм».

При цьому, як правило, від уваги опонентів вислизає той факт, що самі критики «негативної» програми у своїй абсолютній більшості є представниками і породженнями західної культури. З іншого боку, в останні десятиліття дослідники неоліберального спрямування зробили низку доволі цікавих аналітичних розробок, які демонструють хибність тези про нібито чужість прав людини не-західним суспільствам. При цьому аналізується як інтелектуальна традиція в нехристиянських культурах, так і економічні системи в корінних суспільствах країн, що розвиваються. Відповідно до цього підходу, помилково стверджувати, що в культурну традицію тих чи інших народів «споконвічно» не закладено уявлення про права особистості. На різних етапах свого розвитку суспільства потрапляли під репресивний вплив національних бюрократій та еліт держави або протодержави, які нав'язували їм шляхом насильства і придушення лад, що утискає суверенітет індивіда.

Таким чином, кажучи мовою Річарда Рорті, розвиток лібералізму в рамках саме західної цивілізації є свого роду історичною «випадковістю». Тобто в позові до громадянських прав немає жодної визначеності, культурного детермінізму. Те, що ідею прав людини було прийнято як базову для соціального устрою саме в рамках християнської, західної цивілізації, зовсім не означає пріоритету цієї цивілізації або її унікальності. Треба зауважити, що цей культурно-плюралістичний підхід до прав людини входить у суперечність не тільки з противниками лібералізму, а і з низкою його розробників, найвпливовішим серед яких був Макс Вебер. Серед сучасних теоретиків найвідомішим представником «західноцентристського» розгляду ліберальної ідеології є Семюель Гантінгтон.

Фактично критики індивідуальних прав приписують їм певну культурну приналежність. Тим часом саме «негативне» трактування прав людини є за своєю суттю найбільш культурно індиферентним. Його реалізація якраз і спрямована на те, щоб дати індивіду, а не якійсь інстанції право вибору, і це право включає право обирати свою ідентифікацію. Ті ж, хто побоюється ліберальної «гегемонії», або не до кінця розуміють смисл концепції індивідуальної свободи, або насправді побоюються саме цього її боку – права індивіда обирати. Апеляція до «неліберальних» прав насправді часто означає бажання зберегти владу (зокрема і владу визначати культурну ідентифікацію та ціннісні пріоритети) за певною групою. Якщо щось і веде до культурної експансії, то це саме «позитивні» програми в усіх їхніх проявах, що наповнюють від самого початку нейтральні права людини політичними, культурними та іншими пріоритетами й ієрархіями.

Підводячи ризик під аналізом еволюції прав людини з погляду поділу на «негативну» і «позитивну» концепції свободи, доречно звернути увагу на те, як ці процеси впливають на сьогодишню міжнародну політику. Як було сказано вище, концептуальні баталії зрештою перетворюються на резолюції ООН та інші документи, які оформляють майбутній світовий порядок. Якщо на міждержавному рівні права людини давно перетворилися на один з інструментів влади, на аргумент у вирішенні політичних суперечок, то до останнього часу провідні правозахисні неурядові організації дотримувалися «негативного» тлумачення. Саме це давало їм змогу залишатися найефективнішими: захищаючи особистість від насильства з боку держави, їм вдавалося триматися осторонь ідеологічних суперечок. Зокрема, одна з найбільших і найповажніших організацій «Міжнародна Амністія» до останнього часу продовжувала дотримуватися чітко визначених цілей: припинення практики катувань, заборони смертної кари, недопущення переслідування за переконання тощо.

У 2001 р. на конференції «Міжнародної Амністії» вперше було порушено питання про включення соціальних прав до списку пріоритетних завдань руху. Фактично це ознаменувало серйозний розкол серед правозахисників: на тих, хто дотримується «негативного» розуміння прав людини як меж втручання держави в життя особистості, і на тих, хто бореться за реалізацію певної суспільної програми. Характерно й те, що на практиці «поворот» в ідеології правозахисного руху означатиме торжество подвійних стандартів: соціальні вимоги на кшталт обов'язкової допомоги з безробіття не застосовуватимуться до найбідніших країн з огляду на їхню повну нездійсненність. Зате з'явиться можливість значно поповнити список претензій до певних «особливо нелюбимих» розвинених країн. Наступним кроком стане включення до списку пріоритетів чогось подібного до «права на розвиток».

Повертаючись до розгляду свободи Берлінім, важливо сказати про те, що філософ розумів під поділом на свободу «негативну» і «позитивну».

Історично може здатися, що свобода «від насильства над моїм вибором» і свобода «бути господарем собі» – це одне й те саме, виражене в стверджувальному і негативному сенсах. Але, як показує історія розвитку ідеї свободи, саме ця погано помітна різниця стоїть біля витоків прямого світоглядного конфлікту. Витоки суперечності сягають давньогрецької філософії та принципів, за якими функціонувала антична демократія. Характерним прикладом є знаменита лекція Бенжамена Констана «Про свободу у древніх порівняно зі свободою в сучасників» [16]. Констан був безперечним прихильником «негативної» свободи, наполягаючи на суверенності індивіда від будь-якого вторгнення і необхідності гарантувати права власності, свободу слова і релігії. У своїй лекції Констан провів розмежування між «негативною» і «позитивною» свободою в їхньому політичному заломленні на прикладі різних систем демократії.

Відмінність у розумінні демократії у стародавніх греків і в європейців Нового часу ґрунтується не стільки і не тільки на відмінності в ступені свободи вибору. Ця відмінність глибинніша: у Греції переважав плебісцитарний тип демократії, де кожен ішов на обмеження особистих прав в ім'я відчуття значущості під час ухвалення рішень. У Греції, таким чином, існувало, якщо так можна сказати, самоврядування без прав людини. Кожен мав рівний голос на загальних зборах громадян. При цьому співтовариство громадян, які ухвалювали рішення, не було практично нічим обмежене в можливості втручання в особисту свободу окремого громадянина. Тобто демократія у греків була принаймні неліберальною (якщо не антиліберальною). Трансформація почала відбуватися в Афінах, де й зародилося розуміння та повага до прав і свобод суверенного громадянина.

Згідно з Берліном, тут і бере свій початок поділ на негативну і позитивну свободу. Перевага давньогрецької форми самоврядування перебуває на психологічному рівні: кожен управляє державою, отримуючи задоволення від процесу реалізації своєї влади. Принциповим питанням такого типу влади є питання: хто управляє мною? Тобто джерело влади (народ, суверен, збори громадян, обрані представники тощо) є важливішим за характер влади. Для ліберального розуміння демократії принциповим є питання: де межі влади незалежно від її характеру? Берлін пов'язує античну демократію із «задоволенням дії», а сучасну ліберальну демократію – із «задоволенням рефлексії». При цьому він визнає, що останнє може бути значно менш привабливим, і тому люди сьогодні не йдуть на значні жертви, щоб зберегти його.

Констан бачив головне питання про владу не в тому, кому вона належить, а в тому, який її обсяг перебуває в руках того, у кого вона перебуває. Викон-

ристовуючи сьогодні термін «демократія», більшість його прихильників вкладає в нього обидва сенси: ступінь справедливості ухвалення рішень і ступінь захищеності індивідуальної свободи. Демократія, таким чином, стає невіддільною від свободи. Проте антиліберальні за суттю і демократичні за формою режими – явище зовсім не рідкісне в сучасному світі. Тут слід позначити відмінність між демократією представницькою, конституційною і плебісцитарною. Поєднання представницької демократії та конституції (або аналогічного їй зведення засад суспільного устрою) – це і є демократія ліберальна, у якій управління здійснюється на основі делегування повноважень професійній групі управлінців. Водночас права окремого громадянина захищено від втручання з боку як суспільства, так і держави. Конституція і є гарантією такого невтручання, своєрідним зведенням рішень, порушення якого є посяганням на суверенітет громадянина.

Плебісцитарна демократія багато в чому аналогічна античній формі самоврядування. Вона не надає громадянину жодних прав, крім права ухвалення рішення. Багато диктатур сучасності починалися саме з популістської плебісцитарної демократії: Іслам Карімов в Узбекистані чи Олександр Лукашенко в Білорусі замінили урядування представницьке на апеляцію до «волі народу», вираженої в референдумах. Система плебісцитів принципово відрізняється від представницької демократії саме відсутністю механізмів, що стримують пряме управління. Навіть ті плебісцитарні режими, де самоврядування від початку не було фікцією (тобто пряме управління не фальсифікувалося бюрократією), зрештою, все одно закінчувалися диктатурою. Коли воля більшості не має обмежень, то можна обрати будь-яку форму придушення індивідуальної свободи. Крім того, пряме самоврядування, через цілу низку причин, легше піддається маніпуляції. При цьому таку систему не можна плутати з референдумами в представницьких демократіях. Зростаюче значення референдумів у Євросоюзі або Швейцарській Конфедерації зовсім не скасовує обмежень, що накладаються національними конституціями.

«Тріумф деспотизму настає тоді, – зауважує Берлін, – коли раби кажуть, що вони вільні. Тут не завжди потрібна сила; раби абсолютно широко можуть називати себе вільними, і тим не менш вони залишаються рабами. Можливо, для лібералів політичні права участі в управлінні цінні насамперед тим, що вони можуть захищати кінцеву, на їхню думку, цінність, а саме – індивідуальну, «негативну» свободу» [10]. Для лібералів демократія має прикладний характер: вона не є цінністю сама по собі, а лише остільки, оскільки гарантує суверенітет індивіда. І для цього годиться зовсім не будь-яка форма самоврядування, а саме той тип демократії, який у результаті з великою ймовірністю стає зброєю, спрямованою на придушення індивідуального суверенітету.

Принцип «позитивної» свободи не належить певному типу соціального устрою. Він може розвиватися в рамках різних систем, з різним ступенем гностичної віри в непохитність власних принципів. Спільною є саме аксіологічна ієрархізація: переконання в наявності «кращих», «раціональних», «справжніх» цілей розвитку. Вершиною «позитивного» світогляду Берлін називав раціоналістичну філософію. Прийняття певної мети внаслідок її «раціональності», невідворотності, усвідомлення певного принципу устрою суспільства як єдино можливого і дотримання його через раціоналізацію – ось основа, що пов'язує вчення Гердера, Гегеля, Маркса та інших прихильників філософського раціоналізму. Берлін вважав, що саме в цьому полягає основа позитивної доктрини «звільнення через розум». «Соціалізовані її версії, абсолютно не схожі одна на одну і, конфліктуючи одна з одною, приховуються в серцевині багатьох націоналістичних, комуністичних, авторитарних і тоталітарних переконань. Розвиваючись, ця доктрина могла плисти далеко від своєї раціоналістичної гавані» [10].

У цьому сенсі цікавим є ставлення Берліна до Канта. Берлін говорив, що «Кант ближче за всіх підійшов до утвердження негативного ідеалу свободи» [Там само]. Кант вважав свободу найвищою можливістю для реалізації різних цілей. На перший погляд, це відповідає «негативній» позиції. Проте «Кант і раціоналісти його типу не розглядають усі цілі як такі, що мають однакову цінність... Авторитет розуму і зобов'язань, які він покладає на людей, ототожнюється з індивідуальною свободою, виходячи з того, що тільки «справжня» натура людини може ставити тільки розумні цілі» [Там само].

Виводячи принципи «негативної» свободи, Берлін влучно формулює підґрунтя сучасного лібералізму: «Більшість сучасних лібералів, коли вони най-послідовніші, прагнуть такого становища, за якого якнайбільше людей могло б реалізовувати якнайбільше своїх цілей, не зважаючи цінність цих цілей як таких, якщо тільки вони не зачіпають прагнення інших людей» [Там само].

На підставі викладеного вище виникає логічне запитання: чи приречений раціоналізм на «позитивне» ставлення до свободи? На це запитання Берлін не дає однозначної відповіді. Визнаючи настільки широке розмаїття в «позитивній» традиції, ми стикаємося з однією важливою проблемою. Якщо навіть багато хто з тих, хто вважав себе лібералами і прихильниками демократії, спиралися, проте, на «позитивне» бачення свободи, то виходить, що в таборі справді «негативних» мислителів може майже нікого не залишитися. Складається певний парадокс: попри те, що впродовж століть два світогляди ведуть, так би мовити, бій на рівних, і, понад те, найрозвиненіші країни в сучасному світі в тій чи іншій формі приймають «негативні» принципи, відкрито захищати останні наважуються далеко не всі. За всієї впливовості «негативного» розуміння свободи на сьогоднішній світовий порядок, сам його

розвиток – багато в чому є результатом випадковості. Берлін зазначає, що «Панування цього ідеалу – радше виняток, ніж правило, навіть у новітній історії Заходу» [10].

Берлін бере на себе сміливість говорити про те, що «негативний» плюралізм є більш гуманним, ніж будь-який «позитивний» ідеал. Він визначає цей гуманізм принципом, протилежним «позитивному», – визнанням множинності та неспівмірності людських цілей. «Плюралізм людяніший, оскільки в ім'я віддаленого і непослідовного ідеалу не позбавляє людей багато чого з того, що самі вони вважають у своєму житті незамінним» [Там само].

Плюралізм у Берліна протистоїть гностицизму, емпіризму – метафізиці. Абсолютизація раціоналізму замінюється випадковістю. Абсолютною є тільки випадковість. Випадковим є не тільки поєднання «демократія-лібералізм» (як було показано вище). Навіть те, що інструментом соціального фанатизму стає «позитивна» свобода, згідно з Берліном, – це історична випадковість. На початку викладу історії «позитивної» традиції Берлін ніби побіжно робить важливе застереження: перехід від ідеї «позитивної» свободи до гностицизму і деспотії теоретично можна здійснити і з «негативною» свободою, якщо за «Я», яке огорожується від втручання ззовні, прийняти не людину, а певне «справжнє Я», ототожнюване з ідеальною метою, непідвладною емпіричній людині. «Як і у випадку з позитивно вільним «Я», цю внутрішню натуру можна роздмухати до масштабів надособистої сутності – держави, класу, нації або історичного прогресу» [Там само]. Але «позитивна» концепція свободи стає зручнішим інструментом (теоретично і практично) для здійснення цього метафізичного перетворення, і, по суті, причиною тому є історична випадковість.

Висновки. Неадекватність «класичних» підходів до проблеми свободи суспільства, що стрімко трансформується і глобалізується, змусила багатьох заговорити про кризу ліберального світогляду. Водночас саме ліберальні принципи в економіці та ліберальні цінності в політиці лягли в основу тієї нової глобальної системи, становлення якої ми спостерігаємо.

У сучасному світі не просто зростає рівень індивідуальної свободи. Свобода знаходить дедалі нові форми вираження, що не вміщуються в колишній теоретичний і описовий апарат соціальної філософії. Відповідно, назріла необхідність переосмислення теоретичних засад лібералізму, і напрацювання прагматистського постмодерну щодо проблем демократій, свободи, прав людини та взаємин культур стають надзвичайно цінними в цьому процесі.

Ісайя Берлін, як один із найяскравіших і найвпливовіших представників неопрагматизму, не вважає свій ідеал історично закінченим. Це додає світогляду переконаного ліберала дещо сумного відтінку. «Може статися, що цей ідеал – свобода обирати мету, не претендуючи на її вічну значущість,

і пов'язаний з нею плюралізм цінностей – лише пізній плід капіталістичної цивілізації, яка йде на занепад. Його не визнавали у віддалені століття і в примітивних суспільствах, і майбутнє, можливо, подивиться на нього з цікавістю й симпатією, але навряд чи добре його зрозуміє. Так, може бути й так. Але з усього цього, як мені здається, не випливають скептичні висновки. Принципи не стають менш священними від того, що не гарантована їхня довговічність» [10]. Релятивність і співвіднесеність «негативної» свободи з даною епохою, вважає Берлін, не роблять її менш значущою в очах вільної людини, яка прагне реалізації своїх прав.

ЛІТЕРАТУРА

1. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Т. 1 / пер. з англ. О. Коваленка. Київ : Основи, 1994. 444 с.
2. Поппер К. Злиденність історизму. URL: <https://findbook.in.ua/books/zlidiennist-istoritsizmu> (дата звернення: 14.09.2023).
3. Bergson H. *Schöpferische Entwicklung*. Jena : Diederichs, 1921. 371 с.
4. Bergson H. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. URL: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/56852/pg56852-images.html> (дата звернення: 02.10.2023).
5. Mounier E. *Personalism, human dignity*. URL: https://www.researchgate.net/publication/342764783_Emmanuel_Mounier's_Personalism_human_dignity (дата звернення: 02.10.2023).
6. Ференц К. Персоналізм Е. Мунье як ідейно-світоглядний та антропологічний проект модернізації суспільства. *Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія*. 2012. Вип. 621/622. С. 167–173.
7. Г'юм Д. Трактат про людську природу. Київ : Вид-во Жупанського, 2010. 552 с.
8. Коротков Д. С. Вплив ліберально-ідеалістичного напрямку на традиційну гегемонію реалістів у теорії міжнародних відносин. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*. 2020. Т. 12, № 2. С. 87–93.
9. Berlin I. *Two Concepts of Liberty*. Oxford : Oxford University Press, 1969. URL: <http://faculty.www.umb.edu/steven.levine/Courses/Action/Berlin.pdf> (дата звернення: 14.09.2023).
10. Berlin I. *Treacherous Liberties*. URL: <http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:442975/FULLTEXT01.pdf> (дата звернення: 12.09.2023).
11. Загальна декларація прав людини. URL: <https://www.coe.int/uk/web/compass/the-universal-declaration-of-human-rights-full-version-> (дата звернення: 12.09.2023).
12. Міжнародний пакт про громадянські і політичні права. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_043#Text (дата звернення: 12.09.2023).
13. Міжнародний пакт про економічні, соціальні і культурні права. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_042#Text (дата звернення: 12.09.2023).

14. Шморгун Я. О. Розвиток конституційних прав, свобод та обов'язків як загально-демократична тенденція. *Право і суспільство*. 2021. № 1. С. 35–38.
15. Африканська хартія прав людини і народів. URL: https://vue.gov.ua/%D0%90%D1%84%D1%80%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B0_%D1%85%D0%B0%D1%80%D1%82%D1%96%D1%8F_%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2_%D0%BB%D1%8E%D0%B4%D0%B8%D0%BD%D0%B8_%D1%96_%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D1%96%D0%B2_1981 (дата звернення: 12.09.2023).
16. «De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes» par Benjamin Constant. URL: <https://www.lhistoire.fr/classique/%C2%AB-de-la-libert%C3%A9-des-anciens-compar%C3%A9e-%C3%A0-celle-des-modernes-%C2%BB-par-benjamin-constant> (дата звернення: 02.10.2023).

REFERENCES

1. Popper, K. (1994). *Vidkryte suspilstvo ta yoho vorohy*. Vol. 1. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
2. Popper, K. *Zlydennist istorytsyzmu*. URL: <https://findbook.in.ua/books/zlydiennist-istoritsizmu> [in Ukrainian].
3. Bergson, H. (1921). *Schöpferische Entwicklung*. Jena: Diederichs [in Deutsch].
4. Bergson, H. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. URL: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/56852/pg56852-images.html>
5. Mounier, E. *Personalism, human dignity*. URL: https://www.researchgate.net/publication/342764783_Emmanuel_Mounier's_Personalism_human_dignity
6. Ferents, K. (2012). Personalizm E. Munie yak ideino-svitohliadnyi ta antropolohichniy proekt modernizatsii suspilstva. *Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu. Filosofii – Scientific Bulletin of Chernivtsi University. Philosophy, Issue 621/622, 167–173* [in Ukrainian].
7. Hium, D. (2010). *Traktat pro liudsku pryrodu*. Kyiv: Vydavnytstvo Zhupanskoho [in Ukrainian].
8. Korotkov, D. S. (2020). Vplyv liberalno-idealistychnoho napriamku na tradytsiinu hehemoniiu realistiv u teorii mizhnarodnykh vidnosyn. *Filosofii ta politolohiia v konteksti suchasnoi kultury – Philosophy and Political Science in the Context of Contemporary Culture, Vol. 12, 2, 87–93* [in Ukrainian].
9. Berlin, I. (1969). *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Oxford University Press. URL: <http://faculty.www.umb.edu/steven.levine/Courses/Action/Berlin.pdf>
10. Berlin I. *Treacherous Liberties*. URL: <http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:442975/FULLTEXT01.pdf>
11. Zahalna deklaratsiia prav liudyny. URL: <https://www.coe.int/uk/web/compass/the-universal-declaration-of-human-rights-full-version-> [in Ukrainian].
12. Mizhnarodnyi pakt pro hromadianski i politychni prava. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_043#Text [in Ukrainian].

13. Mizhnarodnyi pakt pro ekonomichni, sotsialni i kulturni prava. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_042#Text [in Ukrainian].
14. Shmorhun, Ya. O. (2021). Rozvytok konstytutsiinykh prav, svobod ta obov'iazkiv yak zahalnodemokratychna tendentsiia. *Pravo i suspilstvo – Law and society*, 1, 35–38 [in Ukrainian].
15. Afrykanska Khartiia prav liudyny i narodiv. URL: https://vue.gov.ua/%D0%90%D1%84%D1%80%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B0_%D1%85%D0%B0%D1%80%D1%82%D1%96%D1%8F_%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2_%D0%BB%D1%8E%D0%B4%D0%B8%D0%BD%D0%B8_%D1%96_%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D1%96%D0%B2_1981 [in Ukrainian].
16. “De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes” par Benjamin Constant. URL: <https://www.lhistoire.fr/classique/%C2%AB-de-la-libert%C3%A9-des-anciens-compar%C3%A9e-%C3%A0-celle-des-modernes-%C2%BB-par-benjamin-constant> [in French].

Dzoban Olexander, Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor Philosophy Department, Yaroslav Mudryi National Law University,
Kharkiv, Ukraine

Bulich Artem, graduate student of the Philosophy Department,
Yaroslav Mudryi National Law University,
Kharkiv, Ukraine

THE CORRELATION OF FREEDOM AND HUMAN RIGHTS IN THE PHILOSOPHY OF NEO-PRAGMATISM: ON THE EXAMPLE OF THE CREATIVITY OF ISAIAH BERLIN

The article notes that, according to neopragmatists, the minimal freedom of an individual, protected from external intrusion, can have different names and justifications: human rights, the principle of utility, individual inviolability, categorical imperative, inviolability of the social contract, etc. These concepts are united by “negative” freedom. The evolution of human rights is analyzed from the point of view of the concept of “negative” and “positive” freedom. Berlin’s point of view on the transition from the ideas of “negative” and “positive” freedom to gnosticism and despotism is analyzed.

Keywords: *freedom, human rights, sovereignty, liberalism, neopragmatism, social ideal.*

