

3. Про телебачення і радіомовлення : Закон України від 12 січня 2006 року № 3317IV // Відомості Верховної Ради України. – 2006. – № 18. – Ст. 155.
4. Про інформаційні агентства : Закон України від 28 лютого 1995 року № 74/95ВР // Відомості Верховної Ради України. – 1995. – № 13. – Ст. 83.
5. Про державну підтримку засобів масової інформації та соціальний захист журналістів : Закон України від 23 вересня 1997 року № 540/97ВР // Відомості Верховної Ради України. – 1997. – № 50. – Ст. 302.
6. Про Стратегію державної політики сприяння розвитку громадянського суспільства в Україні та першочергові заходи щодо її реалізації : Указ Президента України від 24 березня 2012 року № 212 // Офіційний вісник Президента України. – 2012. – № 13. – Ст. 322.
7. Конституція України : Закон України від 28 червня 1996 року № 254к/96ВР // Відомості Верховної Ради України. – 1996. – № 30. – Ст. 141.
8. Кримінальний кодекс України. Науково-практичний коментар у 2-х т. – Т. 2 : Особлива частина / Ю. В. Баулін, В. І. Борисов, В. І. Тютюгін ; [за заг. ред. В. Я. Тація та ін.]. – 5-те вид., допов. – Х. : Право, 2013. – 1040 с.
9. Про внесення змін до деяких законодавчих актів України щодо посилення гарантій законної професійної діяльності журналістів : Закон України від 14 травня 2015 року № 421-VIII // Офіційний вісник України. – 2015. – № 46. – Ст. 1455.
10. Прайс М. Благоприятная среда для свободных и независимых средств массовой информации / М. Прайс, П. Круг. – М. : Центр демократии и государственного управления при Агентстве США по международному развитию, 2000. – 52 с.

УДК 342.7

## Г. КЕЛЬЗЕН ТА І. БЕРЛІН ПРО ПРАВА ЛЮДИНИ НА ОСНОВІ ЦІННІСНОГО РЕЛЯТИВІЗМУ

**Левчук Н.В.,**  
аспірант кафедри теорії та історії держави і права юридичного факультету  
*Хмельницький університет управління та права*

У статті досліджуються та порівнюються погляди Ганса Кельзена та Ісаї Берліна на співвідношення універсалізму та релятивізму, а також їхні наслідки для обґрунтування прав людини. Стверджується, що ці мислителі, представляючи різні, здавалося б, недотичні одна до одної течії, дійшли дуже схожих висновків стосовно можливості обґрунтування прав людини з точки зору філософського релятивізму.

**Ключові слова:** Г. Кельзен, І. Берлін, права людини, універсалізм, релятивізм, спільнота.

Левчук Н.В. / Г. КЕЛЬЗЕН И И. БЕРЛИН О ПРАВАХ ЧЕЛОВЕКА НА ОСНОВЕ ЦЕННОСТНОГО РЕЛЯТИВИЗМА / Хмельницкий университет управления и права, Украина

В статье исследуются и сравниваются взгляды Ганса Кельзена и Исаии Берлина на соотношение универсализма и релятивизма, а также их следствия для обоснования прав человека. Утверждается, что эти мыслители, представляя разные, казалось бы, несоприкасающиеся друг с другом течения, пришли к очень похожим выводам о возможности обоснования прав человека с точки зрения философского релятивизма.

**Ключевые слова:** Г. Кельзен, И. Берлин, права человека, универсализм, релятивизм, сообщество.

Levchuk N.V. / H. KELSEN AND I. BERLIN ON HUMAN RIGHTS UNDER VALUE RELATIVISM / Chmelnytsky University of Management and Law, Ukraine

The article is devoted to justification of human rights in works of H. Kelsen and I. Berlin. The author proves that both authors share the view of epistemological and value relativism that is compatible with understanding of human rights, though the latter should not be interpreted in a natural but rather in conventional way. Contrary to popular notion, Kelsen did not oppose to human rights, but his criteria of legitimation of the latter differ significantly from those prevailing in doctrine. First, for Kelsen there is no distinction of positive and natural law, because, under natural law Kelsen understood not law in the strict sense, the actual legal order, but just a way of legitimizing positive law under transcendental category of justice. Meanwhile, human rights exist to the extent to which their existing is agreed by international community, which has the highest power. To develop this idea further, we must conclude that universalism can not be a ground for justification of human rights.

Kelsen and Berlin observed that the idea of absolute truth which underlies most ontological and epistemological philosophical theories, claims coercion. In a sense all logocentric philosophies from Plato to Hegel worked out to develop a strategy to force the recognition of absolute truth. Under Kelsen, epistemological coercion („epistemological totalitarianism”) is no better than repression in authoritarian states. So democracy can not be based on any absolute values. Berlin also proves that it can not be based on absolute values of democracy tools and components, which include human rights. Kelsen's and Berlin's idea could be expressed as follows: human rights are the result of the consent agreement and reflect not absolute but relative and changeable values, which may vary with the consent of community.

**Key words:** H. Kelsen, I. Berlin, human rights, universalism, relativism, community.

**Постановка проблеми.** Обґрунтування прав людини становить наріжний камінь науки міжнародного права й водночас ріднить останню із загальнотеоретичним правознавством і філософією права. Головне питання звучить так: чи можуть існувати загальні цінності, які охороняються правами людини, в умовах культурно-ціннісного плюралізму? Є дві стратегії відповіді на зазначене питання – універсалістська й релятивістська. Універсалісти наполягають на тому, що якщо не всі, то принаймні певний мінімальний перелік цінностей поділяється всіма народами світу. Релятивісти-скептики натомість відстоюють думку, що жодних універсальних цінностей у світі немає і що всі вони так чи інакше зумовлені не спільною для всіх людей природою, а конкретними культурами, в яких ці люди живуть.

А оскільки це так, то і жодних універсальних прав людини бути не може. Серед релятивістів (і це навряд чи збіг обставин!) чимало позитивістів, які заперечують існування природного права, тоді як серед універсалістів, як правило, багато прибічників різних теорій природного права. Дискусії між двома таборами не припиняються із середини ХХ ст., однак навряд чи справедливо буде сказати, що дискусія зайшла в глухий кут. Радше за все, питання ще не вичерпало себе, а тому потрібні нові пошуки вирішення проблеми.

Пропонована стаття присвячена тому, як питання універсалізму-релятивізму було вирішено у працях двох відомих мислителів – відомого австрійського вченого-правника Ганса Кельзена та англійського філософа, засновника сучасного політичного лібералізму Ісаї Берліна.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій** за темою дослідження. Доробки Г. Кельзена та І. Берліна були досить детально висвітлені в роботах таких вчених, як А. Дідікін, Л. Вінкс, Ф. Галло, Т. Корецька, Р. Палеха, С. Паульсон, А. Толдієв, А. Шабуров та ін. Однак досі ще ніхто не намагався продемонструвати дивовижний збіг позицій цих двох мислителів у питанні обґрунтування прав людини.

**Метою** пропонованої статті є висвітлення наукових поглядів Г. Кельзена та І. Берліна на філософську й суспільствознавчу проблему універсалізму й релятивізму у пізнанні й оцінюванні. У статті показано, що ідеї мислителів можуть бути використані для обґрунтування положення, що права людини можуть бути пояснені без звернення до ціннісного універсалізму.

**І.** Почнімо наш аналіз зі статті Г. Кельзена «Право, держава і справедливість» (1948). У ній Кельзен зачіпає керівне питання доктрини прав людини – дуалізм права (хоча, варто зауважити, власне про права людини стаття не говорить). Кельзен аналізує концепцію дуалізму як таку, яка була розвинена в роботах Ж.-Ж. Руссо («загальна поля» і «воля всіх»), німецької історичної школи, а також теорію соціальної солідарності [1, с. 236-238]. На міркування Кельзена, права людини як сфери його чистої свободи, позбавленої заборон і приписів, існувати не може. Цей висновок є цілком послідовний, якщо брати до уваги контекст ідей австрійського правника.

Право виступає в Кельзена в якості примусового порядку, адже це єдиний можливий спосіб, аби підвести до «спільного знаменника», охопити єдиним поняттям усі історичні порядки, котрі називали правом. Метод чистого вчення про право має на меті структурний аналіз права. Питання про справедливість чи несправедливість правового порядку тут виходить за межі сфери застосування даного методу. Оцінки з погляду справедливості можуть застосовуватися лише при формулюванні правової політики. Разом із тим Кельзен прагнув довести, що жоден «об'єктивний критерій справедливості не можливий, оскільки твердження про те, що щось справедливо чи несправедливо, є оціночним судженням, що відсилає до кінцевої мети. Такі оціночні судження засновані на емоційних елементах нашої свідомості, суб'єктивні за характером і на відміну від висловлювань про реальність не можуть бути верифіковані фактами» [1, с. 236-238]. Кельзен доводив, що, всупереч поширеній думці, природно-правова доктрина, що обґрунтовує дуалізм позитивного і справжнього природного права, «часто прагне не до критики позитивного права, а до його легітимізації» [1, с. 236-238]. Дійсно, історія перекожливо доводить, що природне право частіше було на службі у пануючій верхівки для обґрунтування легітимності законів, ніж на службі в опозиційних сил та революціонерів.

Отже, як ми бачимо, в теорії австрійського філософа нема місця ані позитивному праву, ані природному, ані, отже, правам людини. Цей висновок ми робимо на основі того, що в основі прав людини лежить доктрина природного права, котра, у свою чергу, є вислідом дихотомії природного-позитивного права. Додатковим, хоча й другорядним аргументом проти природного права в концепції Кельзена було те, що уявлення про справедливість є суб'єктивними, залежать від емоцій суб'єкта. Оскільки чисте вчення долає поділ права на позитивне і природне, обґрунтування прав людини стає, здавалося б, неможливим, позаяк неможливим є обґрунтування природного права.

І тим не менш, заперечуючи існування природного права, Г. Кельзен навряд чи може бути зарахований до

крила позитивістів, котрі заперечували існування прав людини. Навпаки, на нашу думку, один із ключових внесків в обґрунтування прав людини належить саме Кельзену.

Кельзен чи не першим зачепив ключовий для доктрини прав людини сюжет, який стосується універсалізму і релятивізму як категорій не тільки етики, але й теорії пізнання, епістемології й теорії цінностей. У своїй статті «Абсолютизм і релятивізм у філософії і політиці» [2], вперше опублікованій в 1948 р., Кельзен вирішив показати, що існує прямий зв'язок між політичним абсолютизмом й гносеологічним універсалізмом, з одного боку, та демократією й гносеологічним релятивізмом – з іншого: «Це тільки всередині цих двох теорій має місце антагонізм між філософським абсолютизмом і релятивізмом; і цей антагонізм, здається, присутній в безлічі серйозних аналогій до фундаментальної протилежності між автократією і демократією, як представляється в політичному абсолютизмі, з одного боку, і політичному релятивізмі – з іншого».

Визнання абсолютної (незалежної від свідомості) реальності дає можливість говорити про абсолютну істину й абсолютні цінності. Універсалістська гносеологія визначає істину як відображення у свідомості людини дійсності у її повноті. Для релятивізму ж не може існувати жодних цінностей та істин, котрі би не були співвіднесені із суб'єктом, себто котрі би не були відносними. «Абсолютне існування – пише Кельзен – ідентичне абсолютному авторитетові як джерелу абсолютних цінностей... Персоналіфікація Абсолюта, його уявлення в якості Творця всесвіту, законів природи, як і законів людства, є неминучим виводом філософського абсолютізму. Його метафізика демонструє невідворотну тенденцію шляху до монотеїстичної релігії» [2, с. 192]. Релятивізм же, на думку Кельзена, веде до скептицизму.

Кельзен далі розвиває свою ідею, проводячи додаткові аналогії між гносеологічним універсалізмом, з одного боку, та політичним абсолютизмом – з іншого. Так, згідно із засновком гносеологічного універсалізму, котрий виходить із пізнаваності абсолютної істини, пізнання «абсолютного існування», що незалежне від людського знання, можливе лише в якості пасивного відображення об'єктів, що існують самі по собі<sup>1</sup>. На протизвагу цьому релятивісти завжди інтерпретували процес пізнання як створення, чи то співтворення об'єкта. Головним філософом-релятивістом Кельзен вважає І. Канта, гносеологія котрого може бути схарактеризована як поміркований агностицизм. Кант не стверджував, що світ неможливо пізнати взагалі, але вважав, що світ не доступний людині сам по собі. Людині доступний лише образ світу, котрий вона створює з використанням апріорних структур мислення. Отже, релятивістська гносеологія виходить зі свободи суб'єкта пізнання. При цьому йдеться не про те, що процес пізнання має цілком довільний характер: «Є закони, що управляють цим процесом; але ці закони породжені людською свідомістю, суб'єкт знання існує як автономний законотворець» [2, с. 192].

Однак релятивістський погляд на світ і процес його пізнання також стикається з кількома серйозними проблемами, перша з яких добре відома як соліпсизм – заперечення існування об'єктивного світу. Як можуть дві людини порівнювати свої знання про світ? Як знання одного можуть вважатися істинними, а іншого хибними? Кельзен твердить, що релятивізм змушений остерігатися й уникати соліпсизму через припущення, що суб'єкти пізнання, як і процес пізнання, є однаковими, тобто рівними.

Означені положення підштовхують Кельзена до наступного ключового висновку: «Паралель між філософським і політичним абсолютизмом очевидна. Відносини між об'єктом знання, Абсолютом, і предметом знання, індивідуальним існуванням, повністю схожі з відносинами між абсолютним урядом і його підлеглими. Так само як необмежена влада уряду впливає на суб'єктів,

<sup>1</sup> Кельзен, радше за все, не був знайомий з роботами В. Леніна, а саме з його «Філософськими зошитами», де містився проект філософії, що була успішно використана для встановлення тоталітарного режиму. Втім, гадаємо, австрійський філософ навряд чи здивувався би тому, що філософську основу тоталітаризму склала саме матеріалістична діалектика, з її претензіями на повне і всебічне відображення світу в свідомості діалектично-мислячої людини.

зобов'язаних дотримуватися законів незалежно від їх походження, Абсолюту, незалежний від досвіду, і об'єкт пізнання в теорії філософського абсолютизму, незалежний від суб'єкта знання, повністю визначений у його пізнанні зовнішніх законів. Філософський абсолютизм може бути дуже добре охарактеризований як епістемологічний тоталітаризм (курсив мій – Н.Л.). Згідно з такою позицією, устрій всесвіту має виразно недемократичний характер [2, с. 193, 194]. До Кельзена, здається, нікому ще не спало на думку, що така паралель можлива. Головна ідея така: епістемологічний тоталітаризм є фундаментом тоталітаризму політичного.

Дійсно, як доводить Кельзен, політичний абсолютизм не просто використовує метафізичну ідеологію для власних практичних цілей, створюючи моральне підґрунтя для своєї діяльності, – він створює абсолютистську політичну теорію, яка не лише описує державу як абсолютну, незалежну від суб'єктів політичну сутність, а але й згодом трансформує це уявлення в дійсність – у доктрину суверенітету, котра використовується, словами Кельзена, задля «обожування держави, з чого випливає поклоніння управителю як богоподібній істоті» [2, с. 194].

Кельзен далі підводить читача до ще одного нетривіального висновку, що традиція універсалізму-абсолютизму, започаткована ще в грецькій філософії, тягне за собою заперечення міжнародного права: «Погляд, що міжнародне право лише частина власного національного права, обґрунтовується тими, хто наполягає на суверенітеті їхньої власної держави, і тими, хто залучає для правової інтерпретації фактів аналогічну інтерпретацію в їхньому національному праві, отже, праві їх власної держави» [2, с. 194].

Інша річ – релятивістська теорія держави, котра, за Кельзеном, визнає державу специфічним відношенням між індивідами, котре встановлене правовим порядком, «спільнотою людей, що конструюється національним правопорядком» [2, с. 195]. Ці міркування зумовлюють незвичне й водночас цілісне розуміння Кельзеном місця держави у міжнародному співтоваристві. Відповідно до релятивістського підходу «держава наділена юридичною владою, однак не вищою, адже існує авторитет міжнародного права. Але таке право, створене демократичним шляхом, звичаями і угодами ... як юридична спільнота держави існують у взаємозв'язку одна з одною всередині міжнародного співтовариства на основі міжнародного права, так само як приватні корпорації існують всередині держави на основі національного права» [2, с. 195]. Підбиваючи короткий підсумок сказаного, Кельзен має на увазі, що держава наділена проміжним статусом між юридичними спільнотами всередині держави й міжнародною юридичною спільнотою. Отже, філософський абсолютизм-універсалізм співвідноситься з політичним так само, як ґносеологічний релятивізм – із демократією, адже перші об'єднують ідеї незалежності і підпорядкованості, а останні – свободи і рівності.

Австрійський вчений далі демонструє правильність цього інтуїтивного твердження шляхом аналізу історії філософії від Платона і до Гегеля, переконливо демонструючи, що у всіх філософів, котрі ставали на бік абсолютизму в онтології й ґносеології, переважали авторитарні чи навіть тоталітарні погляди на політичний устрій держави (до них Кельзен відніс Аристотеля, Ф. Аквінського та Гегеля) і навпаки, усі філософи-релятивісти, значну частину котрих становлять британські емпіристи, були прихильниками демократичного врядування. «Толерантність, права меншини, свобода слова, свобода думки як характеристики демократії, не можуть бути всередині політичної системи, що оснований на вірі в абсолютні цінності. Ця віра невпинно веде ... до ситуації, за якої той, хто володіє секретом абсолютного добра, має право викладати своє бачення і свою волю іншим, котрі помиляються» [2, с. 197]. Ця підтримка Кельзеном релятивізму вимагає пояснен-

ня ще одного істотного аспекту його системи поглядів: яким чином воля більшості за релятивізму є кращою чи справедливішою за абсолютну істину в абсолютистських філософських системах? Дійсно, хіба ж більшості, яка задає правила гри в релятивістській системі цінностей, не властиво помилятися? Хіба мало прикладів цього можна знайти в історії? Кельзен добре розуміє, що релятивізм вразливий у цьому сенсі. Однак вчений був далекий від того, щоб покладати на релятивізм марні надії. Дійсно, стверджує Кельзен, зовсім не обов'язково, щоб думка більшості була правильною, а меншості – хибною. Однак релятивізм відкритий для визнання того, що те, що вчора було неправильним, буде правильним завтра, а меншість завжди має змогу довести правоту і стати більшістю.

II. Ідеї Г. Кельзена перегукуються з ідеями іншого видатного вченого, політичного філософа І. Берліна, що були викладені ним у знаменитому есе «Дві концепції свободи» (1958) [3]. Берлін запам'ятався світовій спільноті цим коротким, лаконічним і водночас дуже гострим нарисом, в якому він піддав осмисленню негативну і позитивну свободу. «Свобода бути господарем свого власного життя, і свобода від перешкод, які чинять інші люди моему вибору, на перший погляд, можуть здатися не настільки вже логічно відривними одна від одної – не більше, ніж позитивний і негативний способи вираження однієї і тієї ж думки. Однак «позитивне» і «негативне» поняття свободи історично розвивалися в розбіжних напрямках і не завжди логічно правильними кроками, поки врешті-решт не прийшли в пряме зіткнення один з одним» [3, с. 131]. Берлін має на увазі ту обставину, коли під час різних політичних процесів на вітар духовної емансипації задля створення нового справедливого суспільства клялися негативні свободи громадян, свободи не зазнавати втручання у приватну сферу.

Берлін починає пояснювати цю центральну ідею свого есе крок за кроком, додаючи висновки до фраз «Я свій власний господар» і «Я нікому не раб». Звільнення від рабства – це благородна мета незалежно від того, якого виду рабство має місце, фізичне чи моральне й духовне. Сфера «Я» розділяється на дві частини, в якій одне «Я» – пастор, який говорить голосом розуму, а друге «Я» – заблукана душа. «Таким оборотам мовлення, – пише Берлін, – надає переконливості те, що ми вважаємо можливим, а іноді й виправданим примушувати людей заради досягнення певної мети (скажімо, заради справедливості і суспільного процвітання), до якої вони прагнули б, будь вони більш освіченими, але не роблять цього в силу своєї сліпоти, неосвіченості і порочності. Завдяки цьому мені легше вважати, що я примушую інших людей заради них самих, заради їхніх власних, а не моїх інтересів. Потім я заявляю, що краще за них самих знаю їхні дійсні потреби. У кращому випадку звідси випливає, що вони не стали б чинити опір моему примусу, будь вони настільки ж раціональні й мудрі, як я, і розумій вони настільки ж добре свої інтереси, як розумію їх я. Але я можу стверджувати і значно більше. Я можу заявити, що насправді вони прагнуть до того, чому надають свідомий опір у силу свого невігластва, бо всередині них криється якась прихована сутність – їхня непроявлена «раціональна воля» або «справжня» мета, і ця сутність, хоча її спростовує все, що вони відчують, роблять і про що відкрито говорять, є їх «справжнім» Я, про яке їхнє бідне емпіричне Я, що існує в просторі й часі, може нічого не знати або знати дуже мало. Саме цей внутрішній дух і є те єдине Я, яке заслуговує, щоб його бажання були прийняті до уваги» [3, с. 132, 133]. Берлін підсумовує, що з такою позицією з'являється можливість ігнорувати реальні бажання і співтовариств, з'являється бажання всіяко їх утискати від імені начебто їхнього власного Я: «Одна справа говорити, що я знаю, у чому полягає благо для Х ..., і можна навіть ігнорувати бажання Х заради цього блага і його самого, але інша річ говорити, що він сам вибрав це благо, по суті несвідомо ... не як людина з буденного жит-

тя, а як певне раціональне Я, про яке емпіричне Я може і не знати ... Одна справа говорити, що мене можна змусити заради мого ж власного блага, якого я не розумію через свою сліпоту; іноді це виявляється корисним для мене і дійсно збільшує мою свободу. Але зовсім інша справа говорити, що якщо це моє благо, то мене, по суті, і не примушують, оскільки мені – знаю я це чи ні – слід бажати його» [3, с. 134].

Берлін має на увазі філософський трюк із розщеплення «Я» людини на дві частини, з яких перша, справжня, – трансцендентний господар, а друга – емпіричний пучок пристрастей та нерациональних бажань, якими можна нехтувати і які слід стримувати. Дійсно, такі дії, які були особливо властиві гегельянцям, насправді, як нам видається, заперечують гідність людини. Як тільки дехто дозволяє собі «розчепити» духовне «Я» іншої людини на дві частини й говорити від імені другої частини людини, цей дехто заперечує і рівність іншої людини стосовно себе, а відтак гідність людини, ця найфундаментальніша її властивість, опиняється під загрозою. У масштабах держави ці дії з розщеплення духовного «Я» призводять до повалення демократичного ладу та встановлення тоталітаризму.

Суть проблеми полягає в тому, що позитивна свобода, свобода управляти, може звести нанівець негативну свободу не зазнавати втручання в особисте життя. Для Берліна був лише один вихід – визнати плюралізм ідей, цінностей та інтересів, залишаючи недоторканою особисту сферу життя людини. Цю сферу не можна перетнути з будь-яких міркувань у межах позитивної свободи.

**Висновки.** Як бачимо, погляди Кельзена і Берліна демонструють дивовижну конгеніальність. Обидва відкидають панівну стратегію в обґрунтуванні прав людини – гносеологічний і аксіологічний універсалізм. Обидва відкидають телеологічний погляд на людину і її «істинне призначення», що часто траплялося в класичних доктринах природних прав людини. Обидва визнають, що права людини можуть мати виключно конвенційний, а не природний характер. Іншими словами, Кельзен і Берлін виходять із того, що ніхто не може бути змушений до визнання будь-якої істини, у тому числі істини про природу людини, і разом із тим жодної номенклатури прав. Це так, оскільки саме поняття істини в обох мислителів несумісне з демократією і всіма її артефактами, в т.ч. правами людини.

#### ЛІТЕРАТУРА

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.