

УДК: 340.125

ПРОБЛЕМА “ЗНЯТТЯ” ПАРАЛЕЛІЗМУ ОБ’ЄКТИВІСТСЬКИХ ТА СУБ’ЄКТИВІСТСЬКИХ ПІДХОДІВ ДО ПРАВОРОЗУМІННЯ

Тімуш І.С.

кандидат юридичних наук, доцент

Київського національного університету внутрішніх справ

В статті розглядаються питання “зняття” паралелізму об’єктивістських і суб’єктивістських підходів до праворозуміння

In the article the question of “removal” of parallelism of objectivism and subjectivism approaches to pravo is considered

В статті розглядається питання “зняття” паралелізму об’єктивістських та суб’єктивістських підходів до праворозуміння

Ключові слова: правовий суб’єктивізм, об’єктивізм, праворозуміння

Коли в межах теоретико-правової науки розглядається питання щодо сутнісної природи самого феномена права як чинника суспільної організації, то при цьому, зазвичай, виникає наступна дилема: чи є принципові підвалини здійснення такої організації (на яких, власне, й ґрунтується правова належність) іманентними, внутрішньо притаманними людській свідомості, або ж вони є трансцендентними, позамежними по відношенню до останньої, а тому незалежними від неї. Ця дилема призводить, врешті-решт, до того, що в сучасних дискусіях стосовно природи й буттєвої специфіки права досить чітко “виділяються” дві протилежні позиції: об’єктивістська онтологія та суб’єктивістська онтологія. Перша виражається тезою “право існує в речах”, друга – “право існує в думках” [8, с. 149].

Схильність до правового об’єктивізму у вирішенні згаданих питань спричинюється насамперед тією обставиною, що саме вже поняття “належності” змістовно передбачає наявність певних “зовнішніх” рамок, обмежуючих діапазон довільності суб’єктивної поведінки в контексті того чи іншого соціуму. До того ж, становлення правосвідомості будь-якого суб’єкта здійснюється лише в контексті відповідної правової реальності, котра, в свою чергу, є частиною певного суспільно-культурного ареалу та природності універсуму світобуття. А, отже, деонтологічні начала й регулятиви права повинні бути узгоджуваними перш за все з об’єктивними умовами людського існування, оскільки в іншому разі вони будуть просто нереалізованими.

Хоча, звичайно, не лише попередня історія правових вчень, але й сучасний етап їхнього розвитку відзначається досить строкатою палітрою варіацій об’єктивістських тлумачень права, спільною для всіх модусів такого праворозуміння

рису є, мабуть, прагнення виявити певні “позавольові” та “позасвідомі” мірила справедливості суспільного порядку, орієнтація на які стала б “безпристрасним” та універсальним критерієм у досягненні компромісу між різноспрямованими суб’єктивними уявленнями про “правду й моральність”.

Висновок про згадану подібність походить від ідеї про єдність суцього в певних універсальних підвалинах, що упорядковують світ у цілісну систему взаємопов’язаних сфер та речей, кожна з яких є одиничним чи особливим проявом загальної сутності світопорядку. Саме тому Піфагор вбачав за доцільне шукати “відблиски” фундаментальних принципів буттєвої організації як такої (а, зокрема, суспільно-політичної, моральної та правової) на більш наочній, легше досяжній для безпосереднього сприйняття та кількісно вимірюваній побудові гармонії звуків, оскільки пропорції параметрів останньої (як одного з найяскравіших виявлень співмірності й упорядкованості буття) можна екстраполювати на ті сфери, де прагнення такої гармонії не є настільки ж очевидним, але ж є не менш необхідним в силу сутнісного характеру цього прагнення.

Такий підхід став, зрештою, традиційним при поясненні будь-яких феноменів у тих царинах, котрі виявляли себе не як хаотично-іраціональні, а як певним чином раціонально-упорядковані та законоузгоджені. В цьому плані можна згадати також спроби Сократа за багатоманітними традиційними законами розгледіти Справедливість, за окремими й суперечливими звичаями – Моральність та Добродієність, за мінливими й оманливими поглядами – Істину. За цією ж традицією Платон гіпостазує ідею “вищого блага та справедливості”, наділяючи її статусом “метафізичного координатора” суспільного буття. Відповідно, шлях до суспільної

гармонії пролягає, в контексті розглядуваної позиції, через пізнання “благих і справедливих законів”, визнання яких та підпорядкування їхнім вимогам зумовлене не силовим примусом, а закладеними в них “розумними началами”, заперечувати які було б безглуздо: такий “закон... має примусову силу в тій мірі, в якій він є судженням, заснованим так чи інакше на розсудливості та розумі. І якщо по відношенню до людей, котрі протидіють нашим пориванням, ми відчуваємо ворожість, навіть якщо вони вчиняють правильно, то закон, що встановлює добре й справедливе, не буває ненависним” [2, с. 289] (як не буває, скажімо, хибним рівняння, що виражає математичний закон, оскільки знак рівності в ньому не порушується при будь-яких значеннях змінних).

Очевидно, що наївність такої позиції полягає вже хоча б у тому, що причиною протиправної поведінки є аж ніяк не саме лише “незнання вищого блага” чи “принципів справедливості”, а насамперед, мабуть, невизнання права іншого; і це невизнання зумовлене, певна річ, не тільки раціонально-гносеологічними чинниками, але й суспільноонтологічними, культурно-ціннісними, психологічними, педагогічними тощо. Відповідно, подальший розвиток об’єктивістської традиції в світоосмисленні взагалі та праворозумінні зокрема характеризувався тенденцією до “культивування вищої мудрості”; при цьому “освянення” її началами передбачало не просто ознайомлення з ними та тлумачення їхнього змісту, але й їх “прищеплення” кожному як беззаперечних цінностей. В середні віки, як відомо, дана тенденція виражалася в догматизації “надлюдської мудрості” творіння та упорядкування світу, а також у посиленні суспільного впливу інституцій, що культивували сліпу віру в “праведність господню” та підтримували відповідний порядок у суспільстві поряд з державно-правовим регулюванням. В наступні ж епохи (Відродження та Просвітництва) секуляризаційні процеси, що охопили практично усі сфери матеріального й духовного життя суспільства, хоча й сприяли лібералізації свідомості як такої (а, отже, й правосвідомості у тому числі), проте “прищеплювання” регулятивних цінностей і надалі інтерпретувалося як необхідність “переведення” об’єктивного закону в площину суб’єктивної належності.

Однак, якщо в природі становлення порядку відбувається стихійно за суто статистичними законами, то суспільне упорядкування взагалі та правова регуляція зокрема характеризуються насамперед наявністю факторів свідомої доцільності та

свободи волі. Тому вже Г.В.Ф.Гегель, накреслюючи класико-раціоналістичну доктрину об’єктивістського праворозуміння, визначає сутність права як форму здійснення людської свободи [5, с. 89], однак інтерпретує доцільність реалізації останньої не в плані узгодженості з конкретноісторичними смисловими орієнтирами суб’єкта, а як відповідність абсолютній ідеї права, що реалізує себе через той чи інший “дух народу”: “субстанція, що усвідомлює себе вільною, в якій абсолютна належність є в такій самій мірі й буття, отримує своє здійснення як дух народу. Абстрактне роз’єднання цього духу є розділенням його на окремих осіб, по відношенню до самостійності яких він являє собою їхню внутрішню могутність та необхідність” [6, с. 339]. Отже, головною метою людського розуму, за Гегелем, є осягнення об’єднуючої людство “ідеї права”, що містить в собі основу “дійсної рівності перед законом людей,... котрі за своєю природою бувають лише не рівні” [6, с. 352], а також пошук шляхів реалізації даної ідеї. Адже суспільна реальність не є з самого початку розумно створеною; її ще належить “раціоналізувати”, приводячи до адекватності з її “ідеальною сутністю”. Тому “питання про те, яким є визначення розуму як такого, співпадає, в тій мірі, в якій розум розглядається по відношенню до світу, з питанням про те, якою є кінцева мета світу; точніше кажучи, у цьому виразі мається на увазі, що дана мета ще повинна бути досягнутою, здійсненою” [4, с. 16].

Звідси випливає, що сутність права як його “ідеальний проект”, “передзадум” є історично та логічно первинною, передуючою по відношенню до його дійсного існування (так само, як ідея будь-якого творіння завжди передуює своїй матеріалізації у тих чи інших реальних витворах). Насправді ж, звичайно, не ідея права створює відповідну суспільну організацію, а, навпаки, історичний розвиток суспільної організації сягає того рівня, коли в її межах виникає потреба й можливість генези інститутів права.

Ця суперечність гегелівського ідеалістичного правового об’єктивізму сприяла в середині XIX століття формуванню марксистської історико-матеріалістичної доктрини стосовно сутності й механізмів функціонування права в суспільстві. Згадаємо, що з цієї точки зору “об’єктивність праворозуміння” полягає передусім у спробах вивести “координати правосвідомості” (як, власне, і всіх інших виявів духовного життя людини) з організації її матеріального буття, основу якого складає економічний базис, що формується в залежності від рівня та характеру розвитку

продуктивних сил. Адже саме в надрах суспільного буття речі набувають для людини певного смислового змісту, котрий, врешті-решт, узагальнюється у вигляді відповідної соціальної нормативності. Як відзначив Р.Циппеліус, “суспільство є структурою смислоорієнтованих дій: структурою, при виникненні якої норми відіграють ключову роль” [14, с. 192].

Безсумнівно, що життєздатність об’єктивістської традиції в правовій науці зумовлена цілком виправданим прагненням, по-перше, зберегти дійсно науковий характер теоретичної юриспруденції (оскільки довільність та “епістемологічний анархізм” є слабо сумісними з сутнісним призначенням науки як такої); по-друге, ця традиція складає, бодай, теоретичну противагу суб’єктивному свавіллю влади та кулачному праву сильнішого, котрі, в свою чергу, є несумісними з реальним змістом поняття “право”. А тому ця традиція аж ніяк не стала “історичним анахронізмом”, гідним якщо й не забуття, то, принаймні, згадування лише як пам’ятника про “наївне минуле”. У зв’язку з цим, при формулюванні “гносеологічних постулатів правової науки” в першу чергу зазвичай наполягають на “об’єктивній зумовленості обраних методів дослідження його предметом” [11, с. 24].

Разом з тим, хоча правова належність насправді виростає з правової реальності суспільного буття, виражаючи насамперед ті дійсні невідповідності останнього суб’єктивній бажаності, а також ця належність має бути здійснюваною саме в реальному, а не віртуальному бутті, одначе зв’язок між правовими ідеями, смислами й цінностями, з одного боку, та буттєвою дійсністю – з іншого майже ніколи не буває взаємодозначним. Справа в тому, що одна й та сама буттєво спричинена потреба (невідповідність між фактичним та бажаним станами речей) може мати досить широкий діапазон ідеальних проекцій її потенційного задоволення (кожна з яких має на меті усунення згаданої невідповідності). До того ж досить багатоманітними можуть бути й самі уявлення про бажане ще доти, поки вони не виявили своєї неадекватності існуючим буттєвим умовам. Нарешті, кожна правова ідея, норма чи цінність має практично необмежений спектр модусів своєї конкретнопрактичної реалізації (тобто таких способів їхнього використання, дотримання чи здійснення, кожен з яких був би цілком сумісним з параметрами тієї буттєвої сфери, в якій їм належить бути втіленими).

Отже, можна переконливо стверджувати, що орієнтири правової належності не можуть бути логічно звідними до характеристик наявного буття навіть при

самому великому прагненні до його об’єктивного відтворення в знанні про правову реальність. Крім того при абсолютизації об’єктивістського підходу до права останнє втрачає будь-яку координацію з таким деонтологічним поняттям, як відповідальність. Адже за умови визнання тези про тотальну “зовнішню детермінованість” меж правової поведінки, право, по-перше, позбавлялося б тим самим своєї “людиномірності” (що суперечило б, звичайно, одному з базових принципів права, згідно з яким людина визнається найвищою суспільною цінністю). По-друге, якщо б правова нормативність регламентувалася виключно об’єктивно-буттєвими умовами, то, мабуть, недоречним було б саме правове регулювання шляхом встановлення правосуб’єктної відповідальності перед законом, що не залежить (за такої інтерпретації) від людської волі, а тому й не покладає жодних деонтологічних обов’язків на людину (як безглуздим було б, скажімо, встановлювати відповідальність за ігнорування закону гравітації при ходьбі).

Подібні парадокси правового об’єктивізму (незалежно від його історико-теоретичних різновидів) завжди були чинниками паралельного розвитку альтернативної гілки праворозуміння, що відзначалася зворотним – суб’єктивістським – тлумаченням природи правової належності. В найзагальнішому вигляді таке тлумачення полягає в абсолютному “розведенні” таких площин праворозуміння, як онтологічна й деонтологічна, раціоналістична та інтуїтивістська, фундаменталістська та казуїстична, есенціальна та екзистенціальна, метасуб’єктивна та персоналістська тощо; при цьому акцентуація здійснюється саме на других членах наведених опозицій.

Якщо правовий об’єктивізм у більшості випадків ґрунтується на спробах зведення правової нормативності до певних загальноонтологічних принципів, прагнучи побудови “моністичної” картини світу, в якій правова реальність займала б місце, аналогічне за фундаментальною обґрунтованістю її законів будь-якій із сфер природної реальності, то суб’єктивно-деонтологічні концепції, засновані на принципі моральної відповідальності, проводять досить жорстке розмежування між природними та нормативними законами. Як пише К.Поппер, “норми і нормативні закони можуть бути створюваними та змінюваними людьми, або, точніше кажучи, рішенням чи згодою дотримуватися їх чи змінити їх, а, значить, людина несе за них моральну відповідальність; можливо, не за норми, які вона виявляє в суспільстві, коли

вперше починає замислюватися над ними, а за норми, котрі вона схильна терпіти, оскільки з'ясовується, що вона може щось зробити для їхньої зміни. Норми є рукотвірними в тому розумінні, що нам нема кого звинувачувати за них, крім самих себе – ні природу, ні Бога” [10, с. 76].

Саме тому, екзистенціалістські варіанти правового суб'єктивізму (що визнають примат індивідуальності людського існування перед чужою для неї “тотальністю зовнішнього буття”) виходять з тези про те, що сенсом життя людини є її “індивідуальна свобода самоздійснення”, а тому для неї “немає іншого законодавця, окрім неї самої” [12, с. 344]. Адже “немає ніякої природи людини, як і бога, котрий би її замислив” (в іншому разі довелось б визнати, що людська сутність передує людському існуванню), а тому кожна людина “є лише тим, що сама з себе робить” [12, с. 323], і свободу її самостворення не можна підвести під жодні узагальнені норми. Відомі проблеми, правда, виникають при перехресуванні таких “індивідуально-суб'єктивних свобод”, особливо за умови ігнорування об'єктивізації права в законі.

Таким чином, як об'єктивістське, так і суб'єктивістське праворозуміння, будучи абсолютизованими, призводять до одногобічного та суперечливого тлумачення феномена права. Причиною такого “паралелізму” є насамперед інерційне орієнтування на жорстку суб'єкт-об'єктну схему класичної раціональності, згідно з якою пізнавально-практична діяльність є лише “перехідним каналом” між двома доволі автономними світами – “світом речей” та “світом ідей”. Домінуюча ж наразі посткласична раціональність ґрунтується на парадигмі інтерсуб'єктивності, що передбачає гносеологічну єдність буття та свідомості, об'єкта й суб'єкта [9, с. 42-43]. В ролі синтезуючого начала тут виступає реальність міжлюдської комунікації, в надрах якої ціннісно-сміслові виміри дійсності (і, зокрема, правової) перманентно формуються й модифікуються як “результуючі вектори” спрямування індивідуальних свобод [15, р. 3]. При цьому правова належність не “виводиться” з правової реальності і не “привноситься” в неї з “ап'юріорної людської суб'єктивності”, а постає як постійно вплетена в комунікативне поле суспільного існування. Адже, дійсно, ми не можемо знати про буття права, його сутнісний зміст та форми реалізації цього змісту нічого більшого й інакшого, аніж те, що може бути репрезентованим у способах та механізмах соціокультурних інтеракцій, змінюючи які, ми тим самим змінюємо і сам зміст права. Отже, на шляху здійснення такого “синтетичного” підходу до

праворозуміння відкриваються істотні можливості в плані подальшого інтегрування сучасного правознавства.

Література:

1. Аристотель. Большая этика // Аристотель. – Соч. в 4-х томах. – Т.4. – М.: Мысль, 1983.
2. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. – Соч. в 4-х томах. – Т.4. – М.: Мысль, 1983.
3. Бачинин В.А. Философия права и преступления. – Х.: Фолио, 1999.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Соч. – Т.VIII/ – М.: Соцэкгиз, 1935.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990.
6. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Т.3. – М.: Мысль, 1977.
7. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977.
8. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. – Х.: Право, 2002.
9. Поляков А.В. Постклассическое правоведение и идея коммуникации // Правоведение. – 2006. - №2. – С. 26-43.
- 10.Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Т.1. – К.: Основи, 2000.
- 11.Рабінович П.М. Наука філософії права: до характеристики предмета й методології // Проблеми філософії права. – Т.1. – Київ-Чернівці: Рута, 2003. – С. 22-26.
- 12.Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989.
- 13.Соловьёв В.С. Право и нравственность. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001.
- 14.Циппеліус Р. Філософія права. – К.: Тандем, 2000.
- 15.Habermas J. Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. – Cambridge: Polity Press, 1996.
- 16.Kelsen H. Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. – Tubingen, 1911. – S. 8.
- 17.Kelsen H. Law and Peace in International Relations. – Cambridge, Harvard Univ. Press, 1942.