

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА

Цимбалюк Михайло Михайлович —
кандидат юридичних наук

ПРАВОСВІДОМІСТЬ У КОНТЕКСТІ “ДИЛЕМИ” ЕКЗИСТЕНЦІЙНОГО ТА ЕСЕНЦІЙНОГО АСПЕКТІВ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Розглянуто питання правосвідомості в контексті “дилеми” екзистенційного та есенційного аспектів людського буття.

Одним з основних параметрів, що задає ту “демаркаційну лінію”, котра відділяє суто природне буття від суспільнокультурної історії, є, як відомо, роздвоєння світу на дійсний та божаний. Адже генерування здатності до осмислення “недосконалості” реально наявного порядку речей та проектування останнього в площину ідей потенційно-належного стимулює відповідний розвиток “олюдненого світу”. Коли ж суспільство сягає такого свого еволюційного рівня, за якого створюється необхідність та можливість правової регуляції індивідуальної свободи природного та соціального буття людини, то говорять про перехід людської історії від дикості та варварства до цивілізаційних форм організації.

Водночас цей перехід закономірно породжує в надрах свідомості дилему, спричинену поляризацією уявлень про “універсальну сутність речей”, згідно з якою має узгоджуватись людське існування, та індивідуально-особистісних орієнтирів і смислів цього існування. Не вдаючись до розгляду історії згаданої дилеми, зазначимо, що вона й досі відчутно позначається на ключових тенденціях сучасних філософсько-правових досліджень. Вони тяжіють до пошуку тих фундаментальних онтологічних детермінант, котрі є безвідносними (а отже, апріорними) принципами світоупорядкування, відповідність яким має бути визнана за кінцевий критерій раціональності відношення індивіда до світу природних та суспільних реалій; таким чином спонукається зорієнтованість на створення так званого “чистого права”, ідеали якого були розвинуті в руслі платонівсько-кантивської традиції. Протипагою цій

тенденції виступає "правовий екзистенціалізм", спрямований на відстоювання пріоритетів права "вільного вибору" особистості, збереження самобутності та "аутентичності" її індивідуального існування, не "спотвореного" безликими стандартами тотальності буття.

Очевидно, що обидві позиції мають певні підстави для власної переконливості. Щодо першої з них, то цілком зрозумілим є її тяжіння до своєрідної "універсалізації" та "об'єктивізації" основ правового регулювання, оскільки за самою своєю природою право покликане узгоджувати та приводити до позаособистісної уніфікації норми, реалізація яких має гармонійно врівноважувати різноспрямовані індивідуальні дії та інтереси, бути джерелом суспільного порядку, перешкоджаючи таким чином виникненню руйнівних антагонізмів та конфліктів.

Така постановка питання щодо витоків права онтологічно актуалізується з переходом до ліберальних цивілізацій. Річ у тім, що становлення останніх супроводжується відповідним обґрунтуванням "природності" прав людини, їх незалежності від "милості влади" чи її свавілля. Згідно з таким розумінням, право не дарується державою, а оберігається нею, водночас як правові імперативи мають формулюватися "... чистим, а ргіогі законодавчим розумом, що не бере до розрахунку жодної з емпіричних цілей" [1, с. 283]. Ідеться про "універсальний" (незалежний від конкретно-емпіричних обставин) характер правових ідеалів та принципів.

Отже, можна зробити висновок про максимально можливе абстрагування правових регулятивів від політичних, економічних, національних цілей та інтересів, від волі тих чи інших суспільних груп, індивідів тощо. Адже описаний підхід передбачає деривацію основних принципів "чистого права" із стандартної формули кантівського категоричного імперативу: чинити лише за такою максимом, що являє свою бажаність як всезагального закону на будь-які часи [2, с. 143].

До того ж, коли йдеться про "загальний зміст права", його позасуб'єктивну логіку організації та сутнісне призначення, що зумовлені принциповими механізмами світоупорядкування, то, здавалося б, стають "зайвими" будь-які емпіричні та часо-просторові конкретизації цих характеристик. "У цьому розумінні чисте право являє собою за своєю суттю реальне буття *чистого* розуму, причому, як можна припустити, *чистого розуму в його найвищому вираженні, що є можливим у реальному (зовнішньому), практичному житті людей*. Чисте право виявляється "формою", здатною, а можливо, і покликаною "дати" людям у найбільшій мірі значуще для них, для їхнього практичного життя духовне благо – реальне нормативно-правове буття категоричного імперативу" [3, с. 577].

У філософсько-правових дослідженнях ХХ століття орієнтація на побудову "чистого права" найбільш рельєфно прослідковується у працях Г. Кельзена. У його інтерпретації така побудова має абстрагуватися від усіх "зовнішніх" чинників і зв'язків з метою послідовного об'єктивного підходу до обґрунтування правових нормативів, зосере-

дивши дослідницьку увагу виключно на їх *юридичній формі*, аналогічно тому, як це має місце в точних теоретичних науках. Це, на думку Г. Кельзена, має забезпечити формально-алгоритмічну строгість юридичних визначень та імперативів, а також універсальність їх застосовності (з огляду на їх незалежність від "емпіричних констант"). Обґрунтування ж кожної норми передбачається за цього підходу не шляхом її співвіднесення з об'єктною галуззю, а шляхом логічного виведення із вищепорядкових норм. Таким чином має вибудовуватися жорстка "нормативна піраміда позитивного права" від норм, що безпосередньо пов'язані з регуляцією суспільних відносин ("основа піраміди"), аж до її "вершини", що увінчується "основною нормою": "Кожен повинен чинити так, як це продиктовано автором правового порядку" [4, с. 204]. Така гранична формалізація обґрунтування та побудови права аргументується Г. Кельзеном тією обставиною, що правові норми виражаються переважно не категоричними, а умовними судженнями (скажімо, "якщо хтось вчиняє протиправну дію А, то до нього застосовується санкція В") і тим самим "... правова наука не має справи з безпосереднім буттям, а лише з належністю, не з реальністю, а з ідеальністю" [5, с. 8].

Аналогічної позиції дотримується А. Кауфман, вважаючи реалізацію права суто дедуктивним, а не "історичним" процесом. На його думку, відмінність між позитивною та природно-правовою моделлю полягає виключно у тлумаченні природи "основної норми": у межах другої вона подається як базовий культурно-ціннісний (релігійний, моральний та ін.) імператив, водночас як перша інтерпретує її як "... трансцендентальну умову правопорядку" [6, с. 107].

Безперечно, раціональність правосвідомості повинна мати свої логіко-онтологічні виміри (інакше саме поняття раціональності як узгодженості розуму і буття втрачало б сенс), однак навряд чи ці виміри можуть бути іррелевантними щодо того чи іншого конкретного соціокультурного контексту. Насправді, сутність права та правосвідомості полягає не стільки в узгодженні суспільного існування людини з буттєвими підвалинами світобудови, скільки в заданні певної *належності* даному існуванню. Водночас якби нормативні основи останньої повністю збігалися з принципами організації природного буття, то навряд чи довелось б констатувати навіть сам факт виникнення суспільства на тлі "доісторичного універсуму".

Отже, мабуть, не доцільно здійснювати пошук правових нормативів, придатних "для усіх часів і народів". Адже навіть природні закони далеко не завжди мають лінійний характер (тобто однозначність визначення залежності між актуальним та потенційним буттям); що ж до правових норм суспільної належності, то їх "неабсолютність" та "небезумовність" підсилюються величезною кількістю таких суб'єктивних чинників, як воля, бажання, ідеали, цінності, інтереси, потреби, уподобання, примхи тощо.

Крім того, не можна погодитися із твердженням про те, що "правова наука не має справи з реальністю, а лише з ідеальною на-

лежністю", адже остання викликається до життя саме через людську "незадоволеність дійсністю", відповідно, у самій дійсності потрібно шукати корені "належності". Водночас будь-які ідеї стосовно належного здобувають свій сенс, насамперед, мірою їх *реалізованості* (а отже, узгодженості з конкретноемпіричною реальністю). І, нарешті, навіть будучи реалізованими, вони далеко не завжди є *доцільними* в аспекті своєї культурноісторичної своєчасності та доречності; останні ж, зрозуміло, також визначаються лише в контексті правової реальності.

Такі критичні зауваження на адресу "есенційно-універсалістського" підходу до феномена права та його осмислення на рівні правосвідомості, звичайно ж, стимулюють розвиток альтернативних концепцій, у яких переважає зворотний – екзистенційний – акцент у тлумаченні цих явищ. Вихідною ідеєю тут фігурує положення, згідно з яким "... людині, безумовно, даним є лише існування, але сутність їй не дана із самого початку. Вона здобуває її у процесі існування в соціальному та культурному світах. Несучи на собі відбиток належного, сутність може бути розглянута як нормативно-ціннісне утворення, що фіксує той конкретно-історичний рівень розвитку людини, досягнення якого вона має право розглядати як мету та сенс власного існування" [7]. Ідеться, насамперед, про те, що, як висловився свого часу Ж.-П. Сартр, "немає і не може бути ніякої первісної людської сутності", що передувала б самому існуванню реальних людей; "людина спочатку існує, зустрічається, з'являється у світі, і лише потім вона визначається"; отже, якщо "немає ніякої природи людини, як немає і бога, котрий би її замислив", то людина "є лише тим, що сама з себе робить" [8].

Отже, спроби пояснити ті чи інші характеристики правосвідомості, відповідно до об'єктивної логіки буття або певних параметрів, що інтегруються в понятті "людська природа", у межах екзистенціалістських підходів порівнюються з невдалими претензіями класичного раціоналізму й виявлення граничних підстав буття та його "універсальної сутності", з яких би дедукувалися всі їх онтологічні вияви.

Дійсно, традиційний для класичного раціоналізму підхід до реальності з позиції апріорних ідей та схем давно дискредитував себе через те, що реальність далеко не завжди є такою, що вписувалася б у жорсткий каузально-детерміністський схематизм.

Однак, по-перше, "... людина під час свого "самовизначення" не перебуває по той бік суспільного буття з усіма його об'єктивними суперечностями, а тому вся її життєдіяльність, її буття у світі протікає саме як розв'язання цих суперечностей, а також суперечностей між світом та його "недосконалістю" для самої людини. Людське існування, як органічна частина матеріальної історії, не може не бути підпорядковано універсальній логіці гармонізації буття" [8; 9, с. 154].

По-друге, під "універсальною логікою" слід розуміти не "апріорні схеми", що привносяться розумом у буття, а ті загальні принципи його *самоорганізації*, завдяки яким можна взагалі розглядати світ як цілісне

системне утворення (інакше останній позбавлявся б будь-якої своєї інтегруючої основи).

По-третє, ця логіка розглядається в контексті сучасної науки не лише у своєму лінійному (детерміністському) варіанті, але і як нелінійні принципи взаємообмеження свободи систем та процесів, унаслідок чого вони не можуть бути суто хаотичними (позбавленими будь-яких логічних тенденцій). Отже, і формування, розвиток та функціонування правосвідомості (як на суспільному, так і на індивідуальному рівні) також не є *абсолютно* довільними процесами, будучи вплетеними в контекст єдиної та цілісної системи самоорганізації буття, а також ціннісного універсуму того соціуму, в якому вони протікають.

Таким чином, невиправданими є також спроби звести правове смислоутворення виключно до конкретності умов людського існування, уникаючи при цьому питання про вплив загальноонтологічних та суспільнобуттєвих чинників. Саме останні, мабуть, змусили Ж.-П.Сартра все ж визнати неабсолютність свободи людського вибору в екзистенційній ситуації: "... я можу приймати за мету мою свободу лише в тому випадку, коли поставлю своєю метою свободу інших"; тобто в суспільноонтологічному розумінні "... вибір припустимий в одному напрямі, але неможливо не вибирати" [8, с. 34].

Заглиблюючись в онтологічне підґрунтя дилеми екзистенційного та есенційного аспектів людського буття, можна помітити, що найбільш загальною причиною її виникнення є та обставина, згідно з якою світовий універсум осмислюється людиною не безпосередньо, а виключно крізь призму її власного індивідуального існування. Тому, як суб'єкт культури, особистість може не тільки адаптуватися до зовнішніх обставин та суспільних норм, а й свідомо протистояти їм, якщо в плані життєвозначущих смислів цього існування вони видаються їй нерозумними.

Водночас кардинальна суперечність між буттям світу та існуванням людини полягає у часо-просторовій обмеженості останнього, тоді як сутнісні смисли першого позбавлені таких меж. З одного боку, ця суперечність породжує "екзистенціальні потреби", що "... виводять фізичного індивідуума, обмеженого границями власних життєвих ритмів, у соціокультурну сферу, де перед ним відкривається можливість прилучення до безмежності універсуму загальнолюдських цінностей, щоб звідти брати необхідний матеріал для сходження по щаблях духовності. Динаміка такого сходження є не лише формою соціокультурного існування, у найбільшій мірі відповідною сутності людини, але й засобом вирішення значної частини суперечностей, пов'язаних з екзистенційними потребами" [7, с. 293–294]. З іншого ж боку, з огляду на зазначену суперечність, індивідуальна свідомість здебільшого сприймає "вічні" та актуальні суспільні цінності у тій мірі, в якій вони здатні виявити свою значущість у площині власних екзистенційних орієнтирів суб'єкта. Зокрема, у надрах індивідуальної правосвідомості спостерігається значно більша внутрішня схильність до дотримання норм, ви-

моги яких збігаються із суб'єктивною життєвою орієнтацією особистості. Скажімо, громадяни, які здійснюють вільну підприємницьку діяльність, значно схвальніше та активніше сприймають законодавчі ініціативи з лібералізації економічного та соціального життя, ніж ті категорії громадян, достаток яких залежить не стільки від їх власної трудової самовіддачі, скільки від державної стандартизації їх праці. Балансуючи між буттям та небуттям, людське існування знаходить простір для асиміляції суспільнобуттєвих цінностей та норм мірою того, як їх реалізація здатна схилити цей баланс на користь першого: індивід, котрий з тих чи інших причин опиняється на межі даного балансу, є відчутно схильнішим до трансгресії – переступання меж моральних та правових регулятивів суспільного буття.

Очевидно, що у сфері права як есенційний ("об'єктивний"), так і екзистенційний ("суб'єктивний") зміст суспільного регулювання можуть реалізуватися здебільшого мірою своєї позитивно-нормативної матеріалізації в законі. У межах останнього певний "дуалізм" цих змістів виявляється, зокрема, у тому, що він є носієм двох полярно орієнтованих форм права – публічного та приватного.

Як зазначав видатний російський правознавець І.А. Покровський, юриспруденція "інстинктивно відчуває" в розрізненні публічного та приватного права дещо "глибоко принципове; вона *невизначно* вловлює глибоку відмінність самого духу права публічного та приватного" [10, с. 38]. Водночас і одне, і друге, зазвичай, є "відфільтрованими" крізь призму державновладних інтересів, оскільки "... державна влада принципово не може допустити у цих царинах поряд із собою ніякої іншої волі, нічиєї більше ініціативи" [10], що нерідко спричинює поглиблення прірви відчуження індивіда від системи суспільного буття та загострення екзистенційних конфліктів.

Ці дві форми права характеризуються не лише різним "духом", а й істотними відмінностями щодо їх принципової організації. Якщо публічне право ґрунтується на таких категоріях, як "компетенція", "дисципліна", "підлеглисть", "відповідальність" тощо, то в основу приватного права покладено категорії "домовленості", "диспозитивності", "захисту", "реституції" та ін. Тобто перше є правом, що визначає порядок "влади – підпорядкування", водночас як друге задає "юридичний порядок, згідно з яким окрема приватна особа має право самостійно, автономно, за власною волею, незалежно від розсуду державної влади, визначати юридично значущі умови своєї поведінки..." [3, с. 568].

До того ж публічне право характеризується імперативною домінантою побудови правового матеріалу (тобто передбачає пріоритетність моделі, що визначає координацію юридичної *зобов'язаності* та *відповідальності* й будується за принципом: "заборонено все, крім прямо дозволеного законом"), а приватне – диспозитивною (що ґрунтується на окресленні діапазону *суб'єктивних прав* та їх юридичних *гарантій* і у своїй принциповій основі передбачає, навпаки, "дозволеність усього, що не заборонено законом"). Водночас зрозуміло, що

реальні (а не лише юридичні) гарантії суб'єктивних прав можуть бути забезпечені за такої необхідної умови, як встановлення строгого суспільного правопорядку, регламентованого нормами публічного права.

Таким чином, раціоналізація правосвідомості навряд чи передбачає подолання згаданих "роздвоєнь" права, оскільки вони спричинені двоєдністю самого його онтологічного підґрунтя: у своєму суспільному бутті людина виступає одночасно і як *продукт* умов свого існування, і як їх *творець*. Відповідно, виміри належності її буття визначаються одночасно як її внутрішнім прагненням свободи, так і зовнішньою необхідністю розумного обмеження останньої. Тут, мабуть, доречною буде аналогія з гармонійним коливальним рухом, котрий є неможливим без урівноваження та взаємокомпенсації двох полярних сил – відцентрової та доцентрової: "відцентрові" тенденції розширення суб'єктивних прав мають зрівноважуватися "доцентровими" імпульсами обов'язків та відповідальності, інакше реалізація прав та свобод одних блокуватиме відповідні права та свободи інших, а отже, останні не гарантуватимуться законом.

Однак, незважаючи на природність такого правового дуалізму, актуальним залишається питання про засоби гармонізації нормативних вимог "внутрішньої" (суб'єктивної) та "зовнішньої" (об'єктивної) належності. Саме через цю обставину сучасна цивілізація все більше схиляється до демократичних форм правління, оскільки такі форми передбачають принаймні *можливість* узгодження законодавчих норм з волею якщо не кожного окремого громадянина, то, бодай, *більшості* з них. Уже самі спроби узагальнення та конституційного закріплення певного "мінімального" діапазону невідчужуваних прав людини (а, отже, кожної окремої особи) є показником поєднання загальнолюдського (есенційного) та індивідуально-особистісного (екзистенційного) моментів людського буття. З метою інтенсифікації таких спроб у сучасній теорії та філософії права розробляються моделі "образу людини", що мають репрезентувати параметри визначення цих прав та їх законодавчого гарантування. Згадані моделі переважно орієнтуються на формулу "... самовизначального, значущого та відповідального способу життя", котра могла б "... стати спільним знаменником та універсальним нормативним ідеалом різних культур" [11, с. 145].

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Кант И. – Т. 1. – М., 1994.
2. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Кант И. – Т. 3. – М., 1997.
3. Алексеев С. С. Право: опыт комплексного исследования / Алексеев С. С. – М.: Статут, 1999.
4. Kelsen H. Reine Rechtslehre / Kelsen H. – Wien, 1960.
5. Kelsen H. Hauptprobleme der Staatsrechtslehre / Kelsen H. – Tubingen, 1911.

6. Kaufmann A. Preliminary Remarks on a Legal Logic and Ontology of Relation / Kaufmann A. // *Law, Interpretation and Reality. Essays in Epistemology, Hermeneutics and Jurisprudence.* – Dordrecht, 1990.
7. Бачинин В. А. *Философия права и преступления* / Бачинин В. А. – Х. : Фолио, 1999.
8. Сартр Ж.-П. *Экзистенциализм – это гуманизм* / Сартр Ж.-П. // *Сумерки богов.* – М. : Политиздат, 1989.
9. Гвоздик О. І. *Раціональність: загальна теорія та логіка історії* / Гвоздик О. І. – К. : НАВСУ, 1994.
10. Покровский И. А. *Основные проблемы гражданского права* / Покровский И. А. – М. : Статут, 1998.
11. Брюггер В. *Образ людини у концепції прав людини* / Брюггер В. // *Проблеми філософії права.* – К.-Чернівці : Рута, 2003. – Т. 1.