

**Н.И. Сатохина**, кандидат юридических наук, доцент кафедры теории и философии права Национального юридического университета имени Ярослава Мудрого

### ЗНАЧИМАЯ ФАКТИЧНОСТЬ: ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПРАВА В ОПЫТЕ

Идея опыта как таковая воплощает лейтмотив всей постклассической философии – стремление осмыслить мир прежде всего не как объект нашего познания или технического господства, а как то, что происходит с нами. В этом смысле понятие опыта, несмотря на различные интерпретации, которые оно получало в истории философии, всегда несло в себе ту «смутную память об изначальном естественном тождестве [мышления и созерцания]», которая преследовала философов во все времена [1, с. 21]. Однако для современной мысли это воспоминание становится определяющим. Осмысление человека в единстве с окружающим миром или осмысление опыта может быть обозначено как постметафизическое мышление в хабермасовском смысле, то есть такое мышление, которое ищет объяснение опредмеченных феноменов в плоскости самих феноменов, а не в чем-то таком, что лежит в их основе, – в сущностях, идеях, формах или субстанциях [2, с. 125]. Используя вслед за Жаном Полем Сартром метафору Фридриха Ницше, такое мышление можно охарактеризовать как отказ от «иллюзии задних миров» [3, с. 32].

Постметафизичность в той или иной мере характерна и для всей постклассической (неклассической, постнеклассической) философии права<sup>1</sup>, которая, как представляется, не только отражает основные интеллектуальные тенденции нашего времени, но и реагирует на состояние современного мира в целом с его повсеместными вспышками насилия и множественными феноменами фактического бесправия. Последние высвечивают шаткость любых конвенций и инспирируют вопрос о глубинных основаниях права в самом опыте, которые свидетельствовали бы о том, что опыт бесправия не является ни естественным, ни удовлетворительным.

Прояснение опыта как изначального способа бытия человека в мире стало основным мотивом основанного Эдмундом Гуссерлем феноменологического движения. Феноменология мыслит опыт предельно широко, отказываясь «искать „подлинную“ реальность вне реальности, которая дана нам в опыте», и в этом смысле феноменологическое

<sup>1</sup> См., например: Неклассическая философия права: вопросы и ответы / под ред. А.В. Стовбы. Харьков : СПД ФО Тарасенко В.П., 2013 ; Постклассическая онтология права / под общ. ред. И.Л. Честнова. СПб. : Алетей, 2016.

мышление постметафизично по своей сути [4, с. 16]. Применительно к праву речь идет об отрицании возможности чистого должностования или чистой значимости, очищенной от фактичности, и локализации ценностно-смысловых оснований права в самой структуре опыта.

Закономерным этапом развития феноменологии стала феноменологическая герменевтика, которая мыслит всякий опыт как опыт понимания или опыт смысла. Так, Мартин Хайдеггер рассматривает герменевтику как «феноменологию *Dasein*», где *Dasein* – это сущее, которое отличается от всякого иного сущего осмысленным отношением к себе и к миру. Соответственно понимание оказывается фундаментальным способом бытия *Dasein* в мире [5, с. 12, 37, 142–148], т. е. «изначальной бытийной характеристикой самой человеческой жизни» [6, с. 311]. При этом мир как значимое целое, в которое мы всегда уже погружены, задает изначальную нормативность нашего бытия в мире как опыта понимания. Как отмечает австрийская исследовательница Софи Лойдольт, наша фундаментальная открытость миру есть всегда уже нормативно структурированная открытость [7, с. 152]<sup>1</sup>. В этом смысле феноменологическая герменевтика объединяет в себе онтологию, эпистемологию, антропологию и аксиологию, так как сквозь призму опыта рассматривает мир, опыт этого мира и человека, который переживает этот опыт как опыт смысла.

Герменевтика акцентирует универсальную предопределенность всякого опыта, показывая, что опыт – это всегда предвзятое отношение к вещам в мире. Цитируя Мориса Мерло-Понти: «Нам не отстраниться от жизни. Нам не дано увидеть ни идею, ни свободу в лицо» [8, с. 118]. Мы всегда обнаруживаем себя частью истории, уже существующей до нашей рефлексии и действующей через нас так, что мы далеко не всю свою обусловленность способны постичь. Эта изначальная ангажированность, или «заброшенность», и определяет наше предположение. Однако, будучи историчным, опыт представляет собой не наличность, а возможность, имея структуру проекта, ограниченного, однако, собственной историчностью. Таким образом, «человеческое существование по своей структуре есть заброшенный проект» [6, с. 315].

<sup>1</sup> В своем недавнем исследовании С. Лойдольт рассматривает три различные формы нормативности, предполагаемые нашим взаимодействием с миром и другими людьми. Оперативная нормативность присуща всякому восприятию и телесному опыту уже в силу его интенциональности, то есть направленности на что-то: мы всегда воспринимаем нечто как нечто, а следовательно, во всяком опыте как восприятию можно преуспеть или потерпеть неудачу. Императивная нормативность как опыт должного задается через столкновение с другим человеком, который всегда выступает в роли судьбы по отношению ко мне. Наконец, временность опыта инспирирует критическую нормативность, предполагающую не только оценку действий в соответствии с нормами, но и перманентное обоснование самих норм [9].

Ханс-Георг Гадамер проясняет хайдеггеровскую идею взаимопринадлежности «заброшенности» и «проекта», или идею герменевтического круга, через осмысление роли традиции в понимании. Так, являясь частью той или иной традиции, мы всегда говорим от ее имени. Более того, преодоление всех предрассудков, это наиболее общее требование Просвещения, само разоблачает себя в качестве предрассудка: как бы мы не стремились сбросить чары наших предубеждений, окончательное «расколдовывание» мира оказывается принципиально невозможным, как невозможен отказ от своего «Я»<sup>1</sup>. Вместе с тем наши ответы на вопросы, поставленные современностью, сами становятся частью традиции, которая в своем обновленном виде определяет предпонимание тех, кто будет обращаться к ней в будущем. При этом речь идет не о слепом подчинении авторитету традиции, а скорее о диалоге с последней, изменяющем обоих его участников [6, с. 317–363].

По Гадамеру, диалог является универсальной моделью не только взаимодействия настоящего с прошлым, но и всякого опыта вообще. Герменевтическая ситуация, в которой мы находимся по отношению к миру, подобна разговору, участники которого стремятся не отстоять свою позицию и не принять позицию собеседника, а понять суть самого дела, о котором идет речь [6, с. 448]. Соответственно, логической структурой всякого опыта является вопрос. К пониманию того, что дело обстоит иначе, чем мы полагали, мы приходим через вопрос о том, как именно обстоит дело, так или этак. Открытость, заложенная в сущности опыта, есть именно эта открытость для «так или этак». Смысл любого вопроса обретает завершенность, лишь проходя через подобную неопределенность, в которой вопрос становится открытым вопросом [6, с. 426–428].

В преимущественном значении вопроса для понимания проявляется ограниченность идеи метода: не существует метода, который научил бы нас спрашивать; чтобы быть в состоянии задавать вопросы, нужно хотеть знать, то есть знать о своем незнании [6, с. 431]. В подобном ключе Петер Слотердайт различает две «культуры» исследования. В первой мы наблюдаем примат метода над предметом исследования, или познающего над познаваемым, в результате чего смыслы навязываются «вещам». В свою очередь, слабость субъекта, напротив, дает «вещам» шанс показать себя в их многозначности, поэтому «чем слабее наши

---

<sup>1</sup> Парадоксальный характер этой невозможности тонко подмечен Ханной Арендт: «Человек, который хочет лишиться собственной идентичности, на самом деле открывает возможности человеческого существования, что бесконечно, каково и само мироздание. Но возрождение новой личности так же проблемно и так же безнадежно, как новое создание мира» [9].

методы, тем лучше для „вещей“». По мнению Слотердайка, признание приоритета объекта только и способно обеспечить подлинное взаимопонимание: «Способность отдавать приоритет объекту была бы равнозначна способности жить и давать жить другим (а не „жить и давать умереть другим“)» [10, с. 537–542].

Таким образом, речь идет о необходимости признать Другого (будь то собеседник, объект исследования, традиция, в которую мы погружены, или мир в целом) в его притязании на то, чтобы быть услышанным, не в смысле простого признания его инаковости, «но в том смысле, что у него действительно есть что мне сказать» [6, с. 425]. А это требует принципиальной открытости различным ответам на поставленный вопрос и готовности к опыту как готовности пересмотреть свои предубеждения, ибо «всякий опыт, достойный этого имени, идет вразрез с нашими ожиданиями» [6, с. 419]. При этом главным результатом понимания оказывается не убеждение или навык; опыт учит нас главным образом тому, чтобы оставаться открытыми для нового опыта [6, с. 426].

Примечательно, что парадигматическим примером всякого герменевтического опыта Гадамер считает опыт права, который предполагает скорее не извлечение существующих правовых смыслов из авторитетных источников с целью их последующего применения к той или иной ситуации, но и не произвольное конструирование этих смыслов, а их воспроизводство в диалоге с традицией, частью которой мы являемся. Именно здесь философ видит подлинную проблему юридической герменевтики: образцы поведения не являются вечными и неизменными, но и не являются простыми конвенциями, отражая природу вещей, и дело лишь в том, что эта последняя определяет себя всякий раз только в применении [6, с. 379]. Речь идет о том, чтобы отказаться от претензии на беспристрастное выведение справедливости из абстрактных принципов и сосредоточиться на обстоятельствах самого дела, учитывая при этом имеющиеся мнения. Иными словами, не существует абсолютных правовых ценностей, но понимание и не релятивно, так как всегда укоренено в традиции. В свою очередь, авторитет последней основан лишь на том, что мы не можем избежать собственной вовлеченности в нее, что не исключает возможности критики. Более того, пересмотр традиции так или иначе происходит в каждом конкретном случае ее применения. При этом минимальный критерий правильности содержится в самой структуре подлинного опыта, который предполагает фундаментальную открытость и готовность признать Другого в его претензии на истину.

Понятая таким образом герменевтическая философия права составляет альтернативу как абсолютизму классических концепций естест-

венного права, так и релятивизму постмодернизма, вновь разворачивая онтологический проект, в котором, однако, место метафизических представлений о существовании независимых моральных истин занимает акцент на опыте нашей собственной историчности. В этом смысле герменевтика Гадамера представляет собой своего рода онтологическую теорию естественного права, которая предполагает объективные основания морали и права в нашем фундаментальном опыте. В подобном ключе Ллойд Л. Вайнреб говорит об «утверждении реальности нашего морального опыта, не просто как субъективных чувств или убеждений, но как чего-то объективно реального, части того, что есть на самом деле» [11, с. 298]. Однако из этого опыта нельзя дедуцировать конкретные права и обязанности: речь идет, скорее, не о провозглашении моральных истин, а лишь о признании истинности морального опыта. Или, цитируя Фрэнсиса Дж. Мутса III, «ценой знания оказывается невозможность обретения всеобъемлющего, абсолютного знания; ценой объективного морального опыта оказывается вовлеченность в практический контекст и отказ от видения глазами Бога из ниоткуда» [12, с. 315–316].

Объективный моральный опыт, о котором идет речь, есть опыт взаимного признания. Будучи условием возможности всякого здорового опыта как опыта смысла, акт признания, вместе с тем, составляет основу права. Признать притязание Другого на истину – означает признать его равным себе в свободе и достоинстве. Необходимым условием такого признания выступает взаимность: для того, чтобы мои свобода и достоинство были признаны Другим, я должна признать его способность к признанию, то есть его свободу и достоинство. Непосредственным выражением этого взаимного признания являются права человека, которые гарантируют каждому минимальное публичное признание его равновсвободы и равнодостоинства. При этом ориентация признания двоякая – к Другому и к норме: я признаю норму путем признания обобщенного Другого, постоянно напоминающего мне о моих обязанностях по отношению ко всем другим людям, которые, в свою очередь, признают меня носителем прав<sup>1</sup>.

Таким образом, значимость свободы и достоинства не просто постулируется конвенционально, но предполагается самой структурой опыта как способа нашего бытия в мире, структурой, суть которой состоит в открытости и готовности к признанию. В свою очередь, справедливость представляет собой интегральную ценность, призванную гарантировать равенство в свободе и достоинстве. Иными словами,

<sup>1</sup> Подробнее об опыте взаимного признания в праве см.: Сатохіна Н.І. Взаємне визнання у праві. Досвід неможливого // Філософія права і заг. теорія права. 2016. № 1–2.

идея справедливости одновременно описательна и нормативна, так как сущее и должное неизбежно сходятся в понятии опыта, или «kosmos лежит в нас самих» [13, с. 249]. Поняты таким образом свобода, достоинство, равенство и справедливость оказываются не просто ценностями, подлежащими правовой защите, а смыслами, которые конституируют право.

1. Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. М., 2010.
2. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / пер. з нім. В.М. Купліна. Київ, 2011.
3. Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В.И. Колядко. М., 2017.
4. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. Київ, 2012.
5. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Библихина. СПб.: Наука, 2006.
6. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер. с нем. под общ. ред. Б.Н. Бессонова. М., 1988.
7. Loidolt S. Experience and Normativity: the Phenomenological Approach // Phenomenology and Experience: New Perspectives / A. Cimino, C. Leijenhorst (eds). Leiden, 2018.
8. Мерло-Понти М. Сомнения Сезанна // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М., 2017.
9. Арендт Х. Мы беженцы [Электронный ресурс] / пер. с англ. Е. Монастырского. URL: <http://gefter.ru/archive/18962> (дата обращения: 12.03.2019).
10. Слотердайк П. Критика цинического разума / пер. с нем. А. Перцева. Екатеринбург, 2009.
11. Weinreb Lloyd L. Natural Law and Rights // Natural Law Theory: Contemporary Essays. Oxford, 1992.
12. Mootz F.-J. III. Law, Hermeneutics and Rhetoric. Burlington, 2010.
13. Weinreb Lloyd L. Natural Law and Justice. Cambridge; London, 1987.

УДК 340.111.5

*А.В. Скоробогатов, доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры теории государства и права и публично-правовых дисциплин юридического факультета Казанского инновационного университета имени В.Г. Тимирязова;*

*А.И. Скоробогатова, кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой педагогической психологии и педагогики психологического факультета Казанского инновационного университета имени В.Г. Тимирязова*

## ПРАВОВОЕ ПОВЕДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Современная правовая реальность России характеризуется транзитивностью и трансгрессивностью, которые выдвигают на первый план научных исследований правовой реальности не только онтологические, но и аксиологические аспекты [1]. Однако если проблема правовых