



Наталія Сатохіна

кандидатка юридичних наук,
доцентка кафедри теорії і філософії права
Національного юридичного університету
імені Ярослава Мудрого
(Харків, Україна)
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2480-9405>
nataliasatokhina@gmail.com

УДК 340.12

ВСТУП ДО ГЕРМЕНЕВТИЧНОЇ ТЕОРІЇ ПРИРОДНОГО ПРАВА

АНОТАЦІЯ. Метою статті є прояснення правової складової фундаментального досвіду як досвіду сенсу та окреслення у такий спосіб контурів герменевтичної теорії природного права.

Окреслено загальні перспективи та деякі напрями застосування герменевтичної оптики для осмислення проблеми природного права як проблеми співвідношення фактичності і значущості у структурі людського досвіду.

Герменевтичне осмислення проблеми природного права відбувається у три кроки. Спершу здійснено реконструкцію теорії герменевтичного досвіду як досвіду розуміння себе, Іншого і світу. Останнє мислиться як спосіб буття людини у світі, що виявляється можливим завдяки герменевтичній відкритості як первинному визнанню Іншого.

Другу частину статті присвячено виявленню у структурі герменевтичного досвіду іманентного йому правового виміру, який локалізовано в постійній напрузі між таким, що уможливорює досвід сенсу, взаємним визнанням і таким, що його не можна уникнути, ризиком невизнання.

Насамкінець встановлюється зв'язок між структурою герменевтичного досвіду та правовими інститутами, що вони розглядаються як підтвердження взаємного публічного визнання людьми одне одного. Зокрема, продемонстровано, що людська гідність є не штучною конструкцією, до якої людство вимушене було вдатися заради самозбереження, і не порожньою політичною декларацією, а фундаментальною цінністю інших людей, зумовленою особливістю людського досвіду як досвіду розуміння, можливого лише в діалозі.

Через виявлення правового виміру досвіду людини як досвіду сенсу окреслено контури герменевтичної теорії природного права як онтологічної теорії, що вбачає підстави права у “природі речей” і як така становить альтернативу, з одного боку, релятивізму правового позитивізму, а з другого – догматизму деонтологічних теорій природного права.

Ключові слова: феноменологія; герменевтика; досвід; фронесис; онтологічні теорії природного права; природа речей.

Попри розмаїття інтерпретацій відповідного феномену в західній інтелектуальній традиції, усім концепціям природного права так чи інакше йдеться про деяке джерело універсальної значущості (природний порядок речей у світі, божественна воля, природа людини тощо), яке містить змістовий критерій, своєрідну ДНК права, що уможливорює відродження останнього навіть на згадку війн і геноцидів.

Водночас сучасному мисленню, що його можна позначити як пост-метафізичне, навпаки, властивий акцент на *фактичності* та відмова від “ілюзії універсального”, що зумовлює скорочення змістової раціональності до раціональності формальної, тобто розумності процедур¹. Проте останні самі собою виявляються не здатними забезпечити позитивний результат. Зі свого боку розчарування у суто процедурних теоріях справедливості та чергова спроба протиставити щось правовому позитивізму сьогодні має наслідком скоріше не повернення до традиції природного права, а звернення до радикального постмодернізму. Як резюмує Ф. Мутс,

традиція природного права видається безнадійно заплутаною та анахронічною у чудовому новому світі постмодерністської теорії права, де право виявляється не обмеженим ані об’єктивним моральним порядком природи, ані логічною суворістю концептуального аналізу і соціологічного опису².

Таким чином, масштабна криза юснатуралізму видається складовою загальної кризи сенсу, або, за влучним визначенням Г. Арендт, банкрутства здорового глузду в сучасному світі, де найбільш загальноприйнятні ідеї атакуються, спростовуються, застаються зненацька та знищуються фактами³. Проте право, якому за визначенням властива претензія на значущість, виявляється особливо чутливим до такої тиранії фактичності: тут вона обертається не просто занепадом традиції юснатуралізму, а зникненням права як такого, що сучасна філософсько-правова думка схоплює як ‘абсолютне нерозрізнення між життям і нормою’, ‘перетворення права на видовище’, ‘безправ’я у добу прав’, ‘неможливість [більше] приписувати праву сенс’⁴ тощо. Відповідно, питання про природне право сьогодні виявляється складовою ширшого питання про те, як взагалі можливе право в сучасному світі. Так, Ю. Габермас розмірковує

¹ Детальніше про постметафізичне мислення див.: Юрген Габермас, *Постметафізичне мислення* (Дух і Літера 2011).

² Francis J Mootz III, *Law, Hermeneutics and Rhetoric* (Ashgate 2010) 266.

³ Hannah Arendt, ‘Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)’ in Kohn Je (ed), *Hannah Arendt: Essays in Understanding, 1930–1954* (Harcourt, Brace 1994) 314.

⁴ Відповідно: Джорджо Агамбен, *Номос sacer. Суверенная власть и голая жизнь* (Европа 2011) 235; Richard K Sherwin, *When Law Goes Pop: The Vanishing Line Between Law and Popular Culture* (The University of Chicago Press 2000); Ayten Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights* (Oxford University Press 2015); Sebastian C Cosmin, ‘Law’s Disappearance. The State of Exception and the Destruction of Experience’ in Glanert S and Girard F (eds), *Law’s Hermeneutics: Other Investigations* (Routledge 2017) 186.

над можливістю постметафізичних відповідей на питання про правильне життя⁵, Л. Вайнреб – над доцільністю секулярної теорії природного права⁶, а Ф. Мутс – над здатністю права пережити інтерпретативний поворот⁷. Загалом ідеться про те, чи можлива постметафізична претензія на значущість, а отже, і постметафізичне право.

Така постановка питання пояснює сучасне повернення від таких, що виникли в епоху модерну, *деонтологічних* концепцій природного права, які намагаються обґрунтувати ідею належного поза зв'язком із буттям (людини), дотримуючись у такий спосіб г'юмівської заборони на виведення належного з існуючого, до *онтологічних* уявлень античності, які локалізують природне право у бутті взагалі або бутті людини зокрема⁸. Головний виклик при цьому полягає у тому, щоб протиставити нічим не обмеженій суб'єктивності деяку “природу”, не зводячи, однак, останню до чистої фактичності⁹. Різноманітні відповіді на цей виклик об'єднані ідеєю “*природи речей*” у найбільш широкому сенсі, яка розкривається у низці феноменологічних, екзистенціальних і герменевтичних концепцій¹⁰, що постали в межах феноменології – масштабного філософського руху, що виник на початку ХХ ст. як прагнення переосмислити світ у термінах людського досвіду. Зокрема, феноменологічна герменевтика розглядає наш фундаментальний досвід, або спосіб нашого буття у світі, як досвід розуміння, або досвід сенсу. Чи має цей базовий досвід правовий вимір? Відповіді на це запитання – означає герменевтично осмислити проблему природного права.

Метою дослідження є прояснення правової складової фундаментального досвіду як досвіду сенсу та окреслення у такий спосіб контурів герменевтичної теорії природного права.

1. Поняття герменевтичного досвіду

Феноменологія мислить досвід гранично широко: ‘Усе, що відбувається з нами, чи то сприйняття літака в небі, чи то абстрактна думка, чи то конкретна взаємодія з іншими, є чимось, що ми досвідчуємо’. Тож, – під-

⁵ Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Suhrkamp Verlag 2001) 11.

⁶ Lloyd L. Weinreb, ‘A Secular Theory of Natural Law’ (2004) 72 *Fordham Law Review* 2287.

⁷ Mootz (n 2) 319.

⁸ Детальніше про розмежування онтологічних і деонтологічних теорій природного права див. книгу Л. Л. Вайнреба “Природне право і справедливість”, у якій автор прагне ‘відновити <...> первинне розуміння природного права як теорії про природу буття, зокрема про становище людини’ (Lloyd L. Weinreb, *Natural Law and Justice* (Harvard University Press 1987) 7) і в такий спосіб наново поєднати етику з онтологією.

⁹ Детальніше див.: Francesco Viola, ‘Introduction: Natural Law Theories in the 20th Century’ in Pattaro E and Roversi C (eds), *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence. Volume 12 Legal Philosophy in the Twentieth Century: The Civil Law World, t 2: Main Orientations and Topics, ch 1* (Springer Netherlands 2016).

¹⁰ Із найвідоміших – концепції А. Кауфмана, В. Майхофера, Г. Радбруха. У вітчизняній юриспруденції теорії “природи речей” розглядаються у працях С. Максимова (Сергей Максимов, *Правовая реальность: опыт философского осмысления* (Право 2002) 117–32) та О. Стовби (Олексій Стовба, *Право і час* (Тім Пабліш Груп 2017)).

сумовує відома сучасна феноменологиня С. Лойдольт, – ‘для феноменологів немає реальності “поза” досвідом’¹¹. Водночас герменевтична лінія феноменології, окреслена М. Гайдеггером та розвинена Г.-Г. Гадамером, акцентує сенсовий вимір досвіду, де сенс постає як подія зустрічі людини і світу, а досвід – як ‘медіум, що він відкриває для нас “світ”, у якому ми мешкаємо і поглиблюємо розуміння себе, інших і світу’¹². При цьому розуміння виявляється не однією зі здатностей людини, а способом її буття у світі, ‘вмінням бути’ (М. Гайдеггер)¹³, ‘первинною буттєвою характеристикою самого життя людини’ (Г.-Г. Гадамер)¹⁴, ‘специфічним людським способом бути живим’ (Г. Арндт)¹⁵. У цьому сенсі розуміння є нескінченним процесом, за допомогою якого ми приймаємо реальність, тобто ‘намагаємось бути вдома у світі’, ‘позаяк кожна окрема людина потребує примирення зі світом, у якому вона народжується чужою та в якому, у міру своєї особливої унікальності, завжди залишається чужою’¹⁶. Від народження і до смерті людина освоюється у цьому світі, розуміючи його й себе в ньому і таким чином породжуючи сенс.

Фундаментальною структурою досвіду сенсу, що її розкриває М. Гайдеггер, є коло: розуміння, з одного боку, завжди зумовлене минулим досвідом, оскільки ми завжди виявляємо себе вже зануреними у світ, а отже, і в історію, а тому не можемо зайняти неупереджену позицію спостерігача (що М. Гайдеггер позначає як “закинутість”). Водночас, з другого боку, воно завжди спрямоване в майбутнє, оскільки являє собою не дещо наявне, а власну можливість, яку може бути і не актуалізовано (“проект”). Як зазначає М. Гайдеггер, ми завжди більше, ніж ми є, але водночас ніколи не більше, ніж ми є, позаяк до цієї фактичності сутнісно належать наші можливості¹⁷.

Таким чином, герменевтика показує універсальну зумовленість будь-якого досвіду, що, однак, не перешкоджає розумінню, а тільки й робить його можливим. Як зауважує з цього приводу Г.-Г. Гадамер: ‘Людському існуванню непереможно передують те, що уможлиблює та обмежує все його проектування’¹⁸. Словами М. Мерло-Понті: ‘Нам не відсторонитися від життя. Нам не дано побачити ні ідею, ні свободу в обличчя’¹⁹. Але саме

¹¹ Sophie Loidolt, ‘Experience and Normativity: The Phenomenological Approach’ in Cimino A and Leijenhorst C (eds), *Phenomenology and Experience: New Perspectives* (Brill, Studies in Contemporary Phenomenology 2019) 152.

¹² Sophie Loidolt, ‘Order, Experience, and Critique. The Phenomenological Method in Political and Legal Theory’ in Crowell S G and Fernandez A (eds), *The Phenomenological Method Today* (A Special Issue of Continental Philosophy Review 2020) 10.

¹³ Мартин Хайдеггер, *Бытие и время* (Бибихин В пер, Наука 2006) 144.

¹⁴ Ганс-Георг Гадамер, *Истина и метод, т 1* (Мокровольський О пер, Юніверс 2000) 242.

¹⁵ Arendt (n 3) 308.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Хайдеггер (n 13) 145.

¹⁸ Гадамер (n 14) 246.

¹⁹ Морис Мерло-Понті, ‘Сомнения Сезанна’ в *(Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами* (Академический проект 2017) 118.

це змушує нас продовжувати шукати їх, діючи в світі, й чекати доказів своєї спроможності у схваленні інших. Так, Сезанн бачить роботу над полотном нескінченним завданням і, перш ніж накласти мазок, інколи розмірковує цілу годину. Однак, незважаючи на те що для написання натюрморту він потребує 100 сеансів живопису, а для написання портрета – 150 сеансів позування, він бачить у своїх творіннях лише невдалі спроби²⁰. Вічні сумніви Сезанна, які описав М. Мерло-Понті, – втілення кругової структури нашого досвіду світу. При цьому йдеться не про диктат світу, і не про абсолютно вільну творчість людини, а радше про зустріч між ними, діалог, що змінює обох його учасників.

У цьому сенсі герменевтичний досвід являє собою зовсім не теоретичний досвід як досягнення незмінної істини, і не досвід мистецтва як необмеженої свободи творчості, а досвід сенсу як зустрічі. Такий досвід Г.-Г. Гадамер, слідом за М. Гайдеггером, позначає Аристотелевим поняттям “*фронесис*”, що його розуміють як морально-практичну мудрість щодо правильних дій у конкретній ситуації²¹. На відміну від монологічних *епістеме* (наукового знання) і *техне* (майстерності, або знання про те, як створювати речі), фронетичне знання здобувається лише в діалозі, адже той, хто володіє ним, ‘знає й судить <...> зважаючи на таку специфічну співприналежність, що пов’язує його з іншим, мислить разом із ним, от ніби те, що хвилює іншого, стосується його самого’²². У такий спосіб у теорії герменевтичного досвіду Г.-Г. Гадамера онтологія виявляється сутнісно поєднаною з етикою, позаяк *фронесис* як основоположна форма досвіду²³ завжди передбачає досвід Іншого як співавтора спільного сенсу.

На думку Г.-Г. Гадамера, діалог є універсальною моделлю будь-якого досвіду. Герменевтична ситуація, у якій ми перебуваємо щодо світу, подібна до розмови, учасники якої прагнуть не відстояти свою позицію й не прийняти позицію співрозмовника, а зрозуміти сутність того, про що йдеться. При цьому ми ніби постійно звертаємось до світу з відкритим запитанням, що уможливує неочікувані для нас відповіді. До розуміння того, що справа полягає в іншому, ніж ми вважали, ми доходимо через запитання про те, у чому саме полягає справа, у тому чи іншому. Ця герменевтична відкритість для “того чи іншого” передбачає визнання співрозмовника у його прагненні бути почутим, не в сенсі простого визнання його іншості, а в тому сенсі, що він дійсно має що мені сказа-

²⁰ Мерло-Понті (н 19).

²¹ Детальніше щодо поняття *фронесису* та його інтерпретацій у філософській герменевтиці див.: Аристотель, ‘Никомахова етика’ в *Сочинения, т 4* (Мысль 1983) 173–218; Мартин Хайдеггер, *Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации)* (Артеменко Н пер, ИЦ “Гуманитарная академия” 2012) 130 і далі; Гадамер (н 14) 289–301.

²² Гадамер (н 14) 300.

²³ ‘<...> воно [моральне знання] є, мабуть, основоположною формою досвіду, порівняно з якою будь-який інший досвід відіграє роль відчуження, щоб не сказати денатуризації’ (Гадамер (н 14) 299).

ти²⁴. Ідеться про принципову відкритість різним відповідям на поставлене запитання і готовність до досвіду як готовність переглянути власні упередження, адже ‘будь-який досвід, гідний свого імені, йде врозріз із нашими сподіваннями’²⁵.

Таким чином, *герменевтичний досвід як спосіб нашого буття у світі являє собою досвід розуміння у діалозі, що змінює обох його учасників і є можливим завдяки нашій фундаментальній відкритості та визнанню Іншого як співавтора спільного сенсу*. Показово, що парадигматичним прикладом герменевтичного досвіду Г.-Г. Гадамер вважає саме досвід права²⁶.

2. Правовий вимір герменевтичного досвіду

Розроблена у межах амбітного філософського проекту, покликаного радикально переосмислити всю західну інтелектуальну традицію, герменевтична теорія досвіду водночас проливає світло й на одвічне питання філософії права – питання про співвідношення свободи і причинності. У зв’язку з цим Л. Вайнреб слушно зауважує, що ані античні та середньовічні, ані модерні теорії природного права не дають задовільного обґрунтування нашої відповідальності за власні вчинки: якщо перші постулюють існування “нормативного природного порядку”, частиною якого ми є (що передбачає нашу відповідальність не лише за те, що ми робимо, а й за те, ким ми є, а також за всі обставини нашого життя), то другі воліють просто ігнорувати причинність і мислять людську дію як вияв свободи у морально нейтральному всесвіті, таким чином відділяючи етику від онтології та залишаючи відкритим питання про те, чому ми маємо дотримуватись права²⁷. Натомість філософська герменевтика, навпаки, акцентує не на опозиції, а на взаємоналежності причинності (“закинутості”) та свободи (“проекту”), що дає змогу, зокрема П. Рікєру, переосмислити поняття відповідальності в термінах фронетичного досвіду. Так, трансформації, що їх зазнало впродовж століть поняття відповідальності, свідчать, на думку філософа, про істотний зсув у бік детермінізму і поступове витіснення свободи та особистої відповідальності як невід’ємних складових нашого досвіду системою колективного страхування від ризиків, що, зі свого боку, унеможлиблює право і справедливість. Сучасні виклики поняттю відповідальності повертають нас, на думку П. Рікєра, до Аристотелевої ідеї *фронесису* як вільного судження, зумовленого конкретними обставинами, що його не можна звести до процесу, який воно завершує, і що воно завжди містить елемент ризику²⁸.

²⁴ Гадамер (н 14) 321–60.

²⁵ Там само 330.

²⁶ Там само 301–16.

²⁷ Weinreb (n 8) 3–7.

²⁸ Поль Рікєр, *Справедливе* (Скуратов Б пер, Гнозис, Логос 2005) 41–66, 256–57.

У цьому сенсі герменевтичний погляд на природне право являє собою альтернативу як класичним теоріям юснатуралізму, що їм ідеться про деяке непідвладне людині належне, так і правовому позитивізму з його уявленнями про право як витвір законодавця. На рівні правосуддя ідеться, відповідно, про опозицію між відданістю первинному наміру законодавця та судовим активізмом. Як слушно зауважує один із учнів Г.-Г. Гадамера Ж. Грондін, це поширене серед юристів протиставлення відображає уявну апорію історизму, яка нібито прирікає нас або на фаталізм, або на релятивізм, і яку успішно подолано в теорії герменевтичного досвіду²⁹.

Так, для прояснення ідеї *фронесису* Г.-Г. Гадамер звертається до Аристотелевого бачення природного права, яке істотно відрізняється від природно-правової традиції пізніших епох. Аристотель, з одного боку, заперечує проти крайнього конвенціоналізму, або правового позитивізму, розмежовуючи ‘право від природи і право за законом або угодою’. Однак абсолютно незмінне право, на його думку, поширюється виключно на богів; у людському ж світі навіть природне право виявляється мінливим: існує “природа речей”, яка не допускає довільної людської домовленості, але допускає вільну рухомість людських рішень³⁰. І це передовсім зумовлено природою фронетичного досвіду: ‘всякий закон складено для загального випадку, але про деякі речі неможливо сказати правильно в загальному вигляді’, тому ‘похибку закладено не в законі й не в законодавці, а в природі предмета, бо саме такою є матерія вчинків’³¹. Інакше кажучи, йдеться про те, що взірці поведінки ‘не є нормами, вічними, мов зірки, або такими, що посіли незмінне місце в певному моральному природному світі, а тому людині залишається тільки піклуватися про їхнє збереження’, але, з другого боку, вони не є також просто угодами, оскільки відображають природу речей, і справа тут лише в тому, що ця остання визначає себе щоразу тільки в конкретній ситуації³². Тому природне право, за Аристотелем, не підлягає догматичному застосуванню, а виконує лише критичну функцію.

Герменевтичне прочитання Аристотеля виявляє, що сенс справедливості, як і будь-який сенс взагалі, не вміщено ані в нас, ані поза нами; він постає у зустрічі, щоразу наново, як “щоразу останній” мазок Сезаннового пензля³³. Водночас цей сенс не може бути довільним, позаяк у вільному виборі ми все ж обмежені деякою “природою речей”, передовсім структурою власного досвіду з іманентним йому етичним виміром. Подібним чином Л. Вайнреб наголошує на тому, що від найбільш ранньої появи

²⁹ Jean Grondin, ‘Gadamer’s Interest for Legal Hermeneutics’ in Glanert S and Girard F (eds), *Law’s Hermeneutics: Other Investigations* (Routledge 2018) 57–8.

³⁰ Див.: Аристотель (н 21) Е 10, 1134 б 20–35; Гадамер (н 14) 296–98.

³¹ Аристотель (н 21) Е 10, 1137 б 10–15.

³² Гадамер (н 14) 297–98.

³³ Щодо образу Сезанна див. частину 1 цієї статті.

ідеї природного права в класичній грецькій культурі її осердям було не проголошення конкретних принципів, здатних вирішити актуальні моральні дилеми, а ‘підтвердження реальності нашого морального досвіду’, що він є не просто суб’єктивними почуттями або віруваннями, а аспектом об’єктивної реальності, того, що існує насправді³⁴. У цьому сенсі ідея справедливості є водночас і описовою, і нормативною, оскільки фактичність і значущість збігаються у нашому досвіді, або, цитуючи Л. Вайнреба, ‘*kosmos* лежить у нас самих’³⁵.

Зрозуміла у такий спосіб герменевтична версія юснатуралізму являє собою зразок постметафізичного мислення про право, яке, однак, залишається на твердому онтологічному ґрунті, апелюючи до “природи речей”. “Природа речей” тут мислиться як універсальна структура досвіду, але водночас вона не зводиться до чистої фактичності, позаяк досвід ніколи не становить наявного факту, завжди залишаючись можливим досвідом. Ця невизначеність іманентна фундаментальній герменевтичній відкритості, яка передбачає первинне визнання Іншого, що його, однак, завжди супроводжує, як тінь, ризик невизнання. Можна припустити, що саме ця ризикована зона, на пів шляху від невизнання до розуміння, і є зоною права.

Саме відмова у визнанні або загроза такої відмови породжує вимогу справедливості, а з нею і той досвід, який ми зазвичай вважаємо досвідом правового³⁶. Зрозумілий у такий спосіб досвід права виявляється рухом від невизнання до взаємного визнання людей, що уможлиблює будь-який здоровий досвід як досвід розуміння і дає змогу нам ‘стати тим, ким ми є’³⁷. У подібному сенсі П. Рікер у межах своєї концепції людини як “людини здатної” вбачає призначення права в тому, щоб ‘дозволити кожному реалізувати свої здатності’ і таким чином відбутися як людина³⁸. Тож наше буття у світі виявляється “буттям через право” не тільки тому, що життя сучасної людини значною мірою опосередковано формалізованими правовими структурами³⁹, а й тому, що ці останні принаймні частково вкорінені в нашому фундаментальному досвіді як досвіді герменевтичному, завжди ризикованому і непевному.

³⁴ Lloyd L Weinreb, ‘Natural Law and Rights’ in George R P (ed), *Natural Law Theory: Contemporary Essays* (Clarendon Press 1992) 297–98.

³⁵ Weinreb (n 8) 249.

³⁶ Не випадково Й. Г. Фіхте та Г. В. Ф. Гегель, з ідеями яких прийнято пов’язувати витoki сучасного дискурсу визнання, розкривають це поняття саме в контексті філософсько-правових рефлексій, а вихідний пункт багатьох сучасних теорій справедливості, як-от теорії Ч. Тейлора та А. Гонета, становить саме досвід невизнання. Детальніше див.: Наталія Сатохіна, ‘Взаємне визнання у праві. Досвід неможливого’ (2016) 1–2 *Філософія права і загальна теорія права* 170–81.

³⁷ Хайдеггер (n 13) 145.

³⁸ Поль Рікер, ‘Торжество языка над насиліем. Герменевтический подход к философии права’ (1996) 4 *Вопросы философии* 27–35.

³⁹ Loidolt (n 12) 8.

Цією непевністю і покликане до життя *право як рух до взаємного визнання людей, що, однак, завжди залишається нескінченним завданням*. У зв'язку з цим П. Рікер наголошує, що хоча говорити про взаємне визнання можна лише в модусі бажаності, який не є ані описовим, ані нормативним, воно, водночас, вкорінене в сутності права і становить його основу⁴⁰.

Як видається, саме з цим хитким статусом взаємного визнання між фактичністю і значущістю пов'язане існування інститутів, покликаних збільшити вагу останньої, – інститутів, які ми називаємо правовими і в яких засвідчуємо визнання одне одного.

3. Свідчення взаємного визнання

У традиційних суспільствах публічне визнання людьми одне одного засвідчується ритуальними практиками, зокрема добре відомими з етнографічних джерел церемоніальними обмінами дарами, під час яких відбувається постійна циркуляція віддарунків, і це щоразу продукує новий борг⁴¹. У своєму дослідженні, присвяченому дару, М. Енаф наділяє цей загадковий обов'язок подарувати щось у відповідь значенням такого, що утворює спільноту, взаємного публічного визнання, та достатньо переконливо показує, як жест взаємного прийняття та об'єднання, що становить осердя церемоніального дару, був перенесений у правові інститути сучасного суспільства. Сьогодні безпосереднім вираженням цього жесту є права людини, які засвідчують мінімальне публічне визнання кожного⁴².

Таким чином, визнаючи норму, ми водночас визнаємо узагальнене Іншого, і навпаки. Ба більше, визнання Іншого завжди неминуче виявляється тристороннім відношенням, охоплюючи водночас визнання деякого безособового третього – спільного світу, інституцій, правил поведінки⁴³. Отже, за останніми в дійсності стоїть не воля суверена і не довільна конвенція, а кожний окремий Інший як носій безумовної цінності, що її ми позначаємо як людська гідність.

Те, якого значення набула ідея людської гідності в юриспруденції, є свідченням принципової антиутилітарності права: на відміну від ринкових відносин, де йдеться про взаємне визнання членів конкретної спільноти на основі еквівалентного обміну, право пов'язано з таким, що його вкорінено в структурі нашого фундаментального досвіду, первинним надлишковим визнанням будь-якого Іншого, беззастережним і завжди ризикованим кроком уперед. Те, що у традиційних культурах знайшло

⁴⁰ Рікер (н 28) 33.

⁴¹ Див. передовсім "Нарис про дар" М. Мосса (Марсель Мосс, "Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах" в *Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии* (Восточная литература, РАН 1996) 83–222) та численні дослідження, породжені ним.

⁴² Марсель Енаф, *Дар философів. Переосмислення взаємності* (Вдовина И и Вдовина Г и Комиссарова Л пер, Издательство гуманитарной литературы 2015) 77–84.

⁴³ Там само 249–90.

вираження у церемоніальному дарі, а пізніше – у традиціях гостинності, у сучасному світі втілено в ідеї універсальних прав людини та обов'язків щодо біженців. Що ж, понад будь-які союзи між людьми, зумовлює вимогу визнання ще до того, як ми пізнаємо одне одного? Як зазначає з цього приводу М. Енаф, за межами церемоніальних процедур і локально усталених спільнот немає іншого обґрунтування вимоги визнання радикальної іншості Іншого, ніж його абсолютна гідність⁴⁴.

Зі свого боку феноменологічний аналіз показує, що людська гідність є не штучною конструкцією, до якої людство вимушене було вдатися заради самозбереження, і не порожньою політичною декларацією, а фундаментальною значущістю інших людей, зумовленою особливістю нашого досвіду як досвіду сенсу, можливого лише в діалозі. Як зауважує у зв'язку з цим М. Лебіч,

людина має важити для нас більше, ніж цілий світ, позаяк останній конститується нами разом з іншими людьми. Саме тому нам здається цілий світ зруйнованим, коли зневажається людина: це перевертає світ догори дригом і встановлює хаос у нашому сприйнятті світу⁴⁵.

Таким чином, *герменевтична оптика дає змогу побачити підстави людської гідності та прав у самій структурі нашого фундаментального досвіду як досвіду сенсу і як така уможливорює онтологічну теорію природного права.*

Висновки. Запропонована читачеві розвідка не містить ані реконструкції, ані послідовного конструювання герменевтичної теорії природного права. Ідеться, скоріше, про окреслення загальних перспектив і деяких напрямів застосування герменевтичної оптики для осмислення проблеми природного права.

Криза, що її нині переживає природно-правове мислення та право загалом, видається лише одним з аспектів загальної кризи розуміння, або кризи сенсу в сучасному світі, яка полягає у спрощенні складної конфігурації фактичності та значущості до жорсткої опозиції або чіткої ієрархії між ними.

У цьому сенсі феноменологічна герменевтика намагається мислити буття людини в усій його складності, поєднуючи фактичність і значущість у понятті герменевтичного досвіду як досвіду розуміння, водночас детермінованого і вільного.

⁴⁴ Марсель Енаф, *Ціна істини: дар, гроші, філософія* (Панич О пер, Дух і Літера 2019) 412.

⁴⁵ Mette Lebeck, 'On the Problem of Human Dignity' <http://mural.maynoothuniversity.ie/2374/1/ML_human_dignity.pdf> (accessed: 31.10.2020). Детальніше щодо обґрунтування ідеї людської гідності через аналіз інтросуб'єктивного досвіду див.: Mette Lebeck, *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*, ch 12 (Königshausen & Neumann 2009).

Зі свого боку герменевтичне осмислення проблеми природного права полягає у виявленні в структурі герменевтичного досвіду іманентного йому правового виміру, локалізованого в постійній напрузі між таким, що уможливорює досвід сенсу, взаємним визнанням і таким, що його не можна уникнути, ризиком невизнання людьми одне одного. Зрозуміле в такий спосіб герменевтичне прочитання ідеї “природи речей” являє собою онтологічну теорію природного права і як таке становить альтернативу релятивізму правового позитивізму, з одного боку, і догматизму деонтологічних версій юснатуралізму – з другого.

Вбачаючи підстави права в самій структурі досвіду, герменевтична теорія природного права наново поєднує етику з онтологією і дає змогу побачити у правових інститутах не прояв волі суверена і не довільну конвенцію, а свідчення взаємного визнання людьми одне одного носіями безумовної цінності, що її ми позначаємо як людська гідність. Право ж не просто є складовою нашого фундаментального досвіду як досвіду розуміння, а уможливорює цей досвід, підтримуючи непевний простір сенсу, або, словами М. Енафа, ‘простір зустрічі, в якому люди взаємно визнають одне одного <...> простір, у якому ми просто разом відчуваємо честь існування’⁴⁶.

REFERENCES

Bibliography

Authored books

1. Gündogdu A, *Rightlessness in an Age of Rights* (Oxford University Press 2015) (in English).
2. Habermas J, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Suhrkamp Verlag 2001) (in German).
3. Lebech M, *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation* (Königshausen & Neumann 2009) (in English).
4. Mootz F J III, *Law, Hermeneutics and Rhetoric* (Ashgate 2010) (in English).
5. Sherwin R K, *When Law Goes Pop: The Vanishing Line Between Law and Popular Culture* (The University of Chicago Press 2000) (in English).
6. Weinreb L L, *Natural Law and Justice* (Harvard University Press 1987) (in English).
7. Maksymov S, *Pravovaja real'nost': opyt filosofskogo osmyslenija* (Pravo 2002) (in Russian).
8. Stovba O, *Pravo i chas* (Tim Pablich Hrup 2016) (in Ukrainian).

Edited and translated books

9. Arendt H, ‘Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)’ in Kohn J (ed), *Hannah Arendt: Essays in Understanding, 1930–1954* (Harcourt, Brace 1994) (in English).

⁴⁶ Енаф (н 44) 413.

10. Cosmin S C, 'Law's Disappearance. The State of Exception and the Destruction of Experience' in Glanert S and Girard F (eds), *Law's Hermeneutics: Other Investigations* (Routledge 2017) (in English).
11. Grodnin J, 'Gadamer's Interest for Legal Hermeneutics' in Glanert S and Girard F (eds), *Law's Hermeneutics: Other Investigations* (Routledge 2018) (in English).
12. Loidolt S, 'Experience and Normativity: The Phenomenological Approach' in Cimino A and Leijenhorst C (eds), *Phenomenology and Experience: New Perspectives* (Brill, Studies in Contemporary Phenomenology 2019) (in English).
13. Loidolt S, 'Order, Experience, and Critique. The Phenomenological Method in Political and Legal Theory' in Crowell S G and Fernandez A (eds), *The Phenomenological Method Today* (A Special Issue of Continental Philosophy Review 2020) (in English).
14. Viola F, 'Introduction: Natural Law Theories in the 20th Century' in Pattaro E and Roversi C (eds), *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence, vol 12: Legal Philosophy in the Twentieth Century: The Civil Law World, t 2: Main Orientations and Topics, ch 1* (Springer Netherlands 2016). DOI: 10.1007/978-94-007-1479-3 (in English).
15. Weinreb L L, 'Natural Law and Rights' in George R P (ed), *Natural Law Theory: Contemporary Essays* (Clarendon Press 1992) (in English).
16. Agamben G, *Homo sacer. Suverennaja vlast' i golaja zhizn'* (Novikov D trans, Evropa 2011) (in Russian).
17. Aristotle, 'Nikomahova jetika' in *Collected Works, vol 4* (Dovatur A and Kessidi F trans, Mysl' 1983) (in Russian).
18. Gadamer H-G, *Istyna i metod, vol 1* (Mokrovolskyi O trans, Yunivers 2000) (in Ukrainian).
19. Habermas J, *Postmetafizychni myslennia* (Duh i Litera 2011) (in Ukrainian).
20. Heidegger M, *Bytie i vremja* (Bibihin V trans, Nauka 2006) (in Russian).
21. Heidegger M, *Fenomenologicheskie interpretaczii Aristotelya (Ekspozicziya germe-nevticheskoy situaczii)* (Artemenko N trans, ICz "Gumanitarnaya akademiya" 2012) (in Russian).
22. Henaff M, *Dar filosofov. Pereosmyslenie vzaimnosti* (Vdovina I and Vdovina G and Komissarova L trans, Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury 2015) (in Russian).
23. Henaff M, *Tsina istyny: dar, hroshi, filosofiia* (Panych O trans, Dukh i Litera 2019) (in Ukrainian).
24. Merleau-Ponty M, 'Somnenija Sezanna' v *(Post)fenomenologija: novaja fenomenologija vo Francii i za ee predelami* (S Sholohova and A Jampol'skaja comp, Akademicheskij proekt 2017) (in Russian).
25. Mauss M, 'Ocherk o dare. Forma i osnovanie obmena v arhaicheskikh obshhestvah' in *Obshhestva. Obmen. Lichnost': Trudy po social'noj antropologii* (Vostochnaja literatura, RAN 1996) (in Russian).
26. Ricoeur P, *Put' priznanija. Tri ocherka* (Blauberg I and Vdovina I trans, Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija 2010) (in Russian).
27. Ricoeur P, *Spravedlivoe* (Skuratov B trans, Gnozis, Logos 2005) (in Russian).

Journal articles

28. Lebeck M, 'On the Problem of Human Dignity' <http://mural.maynoothuniversity.ie/2374/1/ML_human_dignity.pdf> (accessed: 31.10.2020) (in English).
29. Weinreb L L, 'A Secular Theory of Natural Law' (2004) 72 *Fordham Law Review* 2287 (in English).
30. Ricoeur P, 'Torzhestvo jazyka nad nasiliem. Germe-nevticheskij podhod k filosofii prava' (1996) 4 *Voprosy filosofii* 27–35 (in Russian).
31. Satokhina N, 'Vzaiemne vyznannia u pravi. Dosvid nemozhlyvoho' (2016) 1–2 *Filosofiia prava i zahalna teoriia prava* 170–81 (in Ukrainian).

INTRODUCTION TO THE HERMENEUTIC THEORY
OF NATURAL LAW

АБСТРАКТ. The article outlines the general perspectives and some areas of application of hermeneutic optics to understand the problem of natural law. The latter is considered as a problem of the ratio of factuality and normativity in the structure of human experience.

Hermeneutic comprehension of the natural law problem occurs in three steps. First, the author reconstructs the theory of hermeneutic experience as an experience of understanding oneself, others and the world. Understanding is thought of as a human's mode of being in the world, which is possible due to hermeneutic openness and the initial recognition of the Other.

The second part of the article aims to identify the legal dimension inherent in the structure of hermeneutic experience. It is localized in the constant tension between the mutual recognition, which makes the experience of meaning possible, and the inevitable risk of non-recognition.

Finally, the connection between the structure of hermeneutic experience and the legal institutions that confirm mutual public recognition between people is clarified. In particular, the article shows that human dignity is neither an artificial construction that humanity was forced to resort to for self-preservation, nor an empty political declaration. Instead, it is the fundamental importance of other people, due to the peculiarity of our experience as an experience of understanding, possible only in dialogue.

Through the discovery of the legal dimension of human experience as an experience of meaning, the author outlines the contours of the hermeneutic theory of natural law as an ontological theory that sees the foundations of law in the "nature of things". Such a theory is an alternative, on the one hand, to the relativism of legal positivism and, on the other, to the dogmatism of deontological theories of natural law.

KEYWORDS: phenomenology; hermeneutics; experience; phronesis; ontological theories of natural law; "nature of things".