ЧЕРКАСЬКИЙ ІНСТИТУТ ПОЖЕЖНОЇ БЕЗПЕКИ

ІМЕНІ ГЕРОЇВ ЧОРНОБИЛЯ

НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ЦИВІЛЬНОГО ЗАХИСТУ УКРАЇНИ

Факультет цивільного захисту

Кафедра суспільних наук

**ПРОБЛЕМИ ФілософіЇ ПРАВА**

**СЛОВНИК БАЗОВИХ ДЕФІНІЦІЙ**

Черкаси – 2024

**УДК 340.12**

**У 76**

*Рекомендовано до друку методичною радою*

*Черкаського інституту пожежної безпеки*

*імені Героїв Чорнобиля НУЦЗ України*

*(протокол № 10 від 10 травня 2024 року)*

**Рецензент:**

Олексій МАРЧЕНКО, завідувач кафедри філософії, соціальних та політичних наук Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, доктор філософських наук, професор.

Дмитро УСОВ. Проблеми філософії права : словник базових дефініцій. Черкаси: ЧІПБ імені Героїв Чорнобиля НУЦЗ України, 2024. 68 с.

У словнику викладені базові дефініції, необхідні для самостійного вивчення дисципліни «Проблеми філософія права», які відображують основні змістові блоки навчально-методичного комплексу дисципліни.

Словник базових дефініцій з філософії права охоплює програму курсу «Проблеми філософія права» і відповідає сучасним вимогам щодо знань з гуманітарних дисциплін та спрямований на формування у здобувачів здатності структурувати знання, досліджувати філософський зміст суспільно-правових проблем, аналізувати культурно-історичні закономірності становлення правової свідомості, осмислювати специфіку філософії права.

Видання адресовано насамперед здобувачам вищої освіти підготовки здобувача за другим (магістерським) рівнем вищої освіти в галузі знань в галузі знань 08 «Право» за спеціальністю 081 «Право» з дисципліни«Проблеми філософії права», а також всім, хто цікавиться філософією права.

© Черкаський інститут пожежної

безпеки імені Героїв Чорнобиля, 2024

**ЗМІСТ**

**ВСТУП. ФІЛОСОФІЯ ПРАВА 4**

**АКСІОЛОГІЯ ПРАВА 5**

**АНТРОПОЛОГІЯ ПРАВА 14**

**ГЕРМЕНЕВТИКА ПРАВА 18**

**ЕПІСТЕМОЛОГІЯ ПРАВА 23**

**ЗАСАДИ ПРАВА 30**

**ОНТОЛОГІЯ ПРАВА 36**

**ПРАКСЕОЛОГІЯ ПРАВА 40**

**ПРИРОДНЕ ПРАВО І ПОЗИТИВНЕ ПРАВО 47**

**ФІЛОСОФІЯ ПРАВ ЛЮДИНИ 52**

**СПИСОК РЕКОМЕНДОВАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ 53**

**ВСТУП**

**Філософія права** – вчення про природу та засади права; дослідницька і навчальна дисципліна на перетині філософії та правознавства, завданням якої є філософське осмислення (рефлексія) права.

Таке осмислення передбачає погляд на право не лише як на систему норм, забезпечену владним примусом, а й як на спосіб людського буття, багатогранну реальність з власною структурою та логікою розвитку і сприяє розумінню смислу права, його обґрунтуванню та критичній оцінці правового мислення і правових норм.

Філософія права, як обговорення питань про закон, право, владу, справедливість тощо, зароджується за античних часів, особливого розквіту досягає в Західній Європі в XVII-XVIII ст. у період формування юридичного світогляду і знаходить інституційне оформлення в системі юридичної освіти та соціально-гуманітарного знання сучасності (викладання курсів «Філософія права» в університетах, видання спеціалізованих журналів, наукової та навчальної літератури, дискусії між різними школами та напрямами на конференціях та конгресах тощо).

Термін «філософія права» з’явився досить недавно. Як philosophia juris він виникає на початку XVII ст. (Ф. Суарес), як «філософія позитивного права» застосовується наприкінці XVIIІ ст. представником історичної школи Г. Гуґо, але систематично починає використовуватися у сучасному значенні як філософська інтерпретація юридичної проблематики після виходу книги Ґ. В. Ф. Гегеля, коротка назва якої була саме «Філософія права» (1821).

Існують різноманітні підходи до визначення предмета філософії права – як філософська наука про право, що має своїм предметом ідею права (Ґ. Гегель), або як вчення про суспільний ідеал (С. Франк), про справедливість (Н. Боббіо), про цінності та мету права (Ґ. Радбрух) та ін. Спільним для усіх визначень філософії права є акцент на ідеальних першоосновах права, які не доступні безпосередньому спогляданню, а пізнаються лише завдяки філософському осмисленню. Тобто філософія права в найзагальнішому сенсі – це застосування філософського методу рефлексії для осмислення такого специфічного об’єкта, як право.

Різноманіття підходів до предмета філософії права зумовлене різним розумінням як самої філософії (класична, аналітична, комунікативно-дискурсивна тощо), так і права (система норм, відносин, ідей). Разом із тим будь-яка філософія залишається тією чи іншою мірою «метафізикою», тобто вченням про граничні засади буття і мислення. Тому й філософія права у найбільш загальному сенсі визначається як вчення про граничні засади права (обговорення його найзагальніших питань (Р. Алексі), дослідження найзагальніших закономірностей (П. Рабінович)).

Отже, виявлення предмета філософії права неможливе без чіткого визначення позиції дослідника стосовно інтерпретації самого феномену права. На розуміння характеру норм та їх застосування впливає також образ людини, якій адресуються правові норми («погана людина» О. Холмса або «суддя Геркулес» Р. Дворкіна та ін.).

Необхідність філософії права іноді піддається запереченню. Існують два основних обґрунтування такої необхідності: історичне та теоретичне. Перше базується на тому факті, що питання про природу та призначення права завжди хвилювали людство, тому що в них знаходить вияв людська потреба в прагненні до ідеалу, справжнього права та справедливості.

Друге зосереджується на виявленні такої сторони права, пізнання якої можливе тільки за допомогою філософського підходу. Так, подібно до того, як у людині розрізняють тіло і душу, так і в усіх культурних феноменах є матеріально-предметна (знакова) форма та їхня духовно-ідеальна сутність (зміст). У праві за ними історично закріпилися назви «позитивне право» і «природне право».

Позитивним правом означається чинна система правових норм, відносин і судових рішень, а природним правом – ідеальні першооснови права. Природне право визначає вихідні принципи, на підставі яких повинні прийматися діючі правові норми і відбувається їхня критична оцінка, необхідна для того, щоб людина не стала заручником встановленого «позитивного» правопорядку.

Отже, право як сфера людської діяльності безпосередньо пов’язане з філософією. Такі фундаментальні проблеми права, як справедливість, свобода, рівність тощо, є водночас і важливими філософськими проблемами, а їх розв’язання пов’язане з вирішенням основних філос. питань про сутність людини і сенс її життя.

Право, таким чином, за своєю суттю «філософічне», воно виражає «філософію на практиці», що, відповідно, припускає й «філософію в теорії», роль якої і виконує філософія права.

Специфіка філософії права як самостійної теоретичної дисципліни розкривається через виявлення відмінностей між філософським осмисленням права і його науковим (теоретичним) пізнанням, тобто виявлення співвідношення філософії права насамперед із загальною теорією права з точки зору їх предмета і методу.

Теорія права, яка є узагальнюючим рівнем юридичної науки, орієнтується на пізнання певного сегмента дійсності, являє собою вчення про позитивне право як реально діючу в суспільстві систему регулювання суспільних відносин.

Філософія права прагне обґрунтувати саму можливість такого бачення права, намагаючись відшукати смисл права, ті основи, на які воно спирається, чи має спиратися. Тому предмет філософії права можна визначити як граничні позаюридичні засади права: онтологічні (буттєві), антропологічні (людські), аксіологічні (ціннісні), гносеологічні (пізнавальні) та ін.

Філософія права вивчає «світ права» або «правову реальність» як онтологічний аналог поняття «правова система», усю сукупність правових феноменів у єдності предметної форми та ідеальної сутності, тобто у їх загальності та цілісності.

Відмінності за методом між філософським осмисленням права і його науковим пізнанням полягає у розмежуванні «розуміння» і «пояснення». Філософія права, орієнтуючись на ціннісні засади права, прагне до розуміння його таким, яким воно повинно бути, теорія права, орієнтуючись на науковий ідеал вільного від цінностей пізнання, прагне до пояснення права таким, яким воно є.

Особливість методу філософії права як власне філософії виражається поняттям «рефлексія». Рефлексія – це аналіз суб’єктом пізнання підстав власних думок, «думка про думку», звернення до основ шляхом постановки питань про те, чому це здійснюється, або як це можливо. Окремі науки не займаються критичною перевіркою своїх основ, філософія за своєю природою критична, вона постійно оцінює власні засади. Така критична і систематична оцінка і є філософською рефлексією.

На основі філософської рефлексії конструюються певні моделі права та аналізуються наслідки їх застосування у суспільстві. Це метод «розумового експерименту», який застосовували при конструюванні своїх філософсько-правових теорій Т. Гоббс, Дж. Локк, І. Кант, Ґ. Гегель та застосовують сучасні філософи права О. Гьофе, Р. Дворкін, Дж. Ролз та ін. Іншою стороною філософсько-правової рефлексії як критичного аналізу своїх основ є обговорення, дискурс (Р. Алексі, Ю. Габермас).

За своїм дисциплінарним статусом філософія права є інтегральною дисципліною. Проте виникають спроби вирішити проблему дисциплінарного статусу філософії права шляхом перетягування її виключно до складу філософії або правознавства. Перший підхід розглядає філософію права як частину загальної філософії і визначає її місце серед таких дисциплін, як філософія моралі, філософія релігії, філософія політики та ін. Другий відносить філософію права до юридичної науки і вважає її теоретичним фундаментом для створення позитивного права та науки про нього. Підставою для таких висновків може бути існування різних акцентів на проблематиці філософії права, обумовлених професійними інтересами дослідників. Проте філософія права живиться з двох різних джерел: загальнофілософських розробок правових проблем і досвіду розв’язання практичних проблем права. Це єдина дослідницька і навчальна дисципліна, що визначається своїм основним питанням. Вона вимагає від дослідника поєднання фундаментальної філософської підготовки зі знанням основних проблем юридичної теорії та практики.

У філософії права вирізняють такі основні розділи: 1) онтологія права, де досліджуються проблеми природи права, буття права і форм його існування, структури права, зв’язку права із соціальним буттям і його місця в суспільстві; 2) антропологія права, в якій розглядаються поняття «правова людина», права людини, співвідношення особистості і права; 3) аксіологія права, де досліджується цінність як визначальна характеристика людського буття, спосіб буття цінностей, аналізуються основні правові цінності (справедливість, свобода, рівність, права людини тощо), їх «ієрархія» і способи реалізації. До правової аксіології також належать питання співвідношення права з іншими формами ціннісної свідомості: мораллю, політикою, релігією, а також питання про правовий ідеал і правовий світогляд; 4) гносеологія (епістемологія) права, у якій досліджуються особливості процесу пізнання у сфері права, основні етапи, рівні та методи такого пізнання, проблема істини в праві, методи пошуку права; 5) історія філософії права, в якій досліджуються проблеми виникнення і розвитку правових ідей, аналіз філософсько-правових концепцій та їх значення для сьогодення; 6) прикладний розділ, або «праксеологія права», у якому розглядаються філософські проблеми окремих галузей права та філософські проблеми окремих сфер юридичної діяльності.

Філософії права властиві перш за все світоглядна і методологічна функції. Світоглядна функція полягає у формуванні в людини загального погляду на існування і розвиток права як одного зі способів людського буття, або формуванні правового світогляду. Методологічна функція філософії права знаходить своє відображення у формуванні певних моделей пізнання права, що сприяють розвитку юридичних досліджень. Результуючим вираженням світоглядної та методологічної функцій філософії права є оформлення знання про право у вигляді способу його осмислення.Основними способами осмислення права (типами праворозуміння), його пізнавальними парадигмами слугують правовий позитивізм і теорія природного права.

На думку відомого британського філософа права Г. Харріса, вивчення філософії права пов’язане з важливою метою – «підготовки юриста як громадянина і громадянина як критика права».

**Аксіологія права**, правова аксіологія - складова філософії права, яка досліджує ціннісний аспект права, тобто цінності права, правові цінності та право як цінність, а також ціннісний аспект юридичної науки і юридичної освіти.

Цінності права – це загальнолюдські цінності, які впроваджуються правом у життя суспільства. Право створене людиною для її потреб і найвищою цінністю права є людина, її життя, свобода, відповідальність, гідність, власність, рівність, справедливість тощо. Тут ідеться про життя кожної окремої людини в єдності з існуванням усього суспільства. Життя суспільства – це життя його членів, а окрема людина може одержати умови для людського життя лише завдяки суспільству, саме воно робить людину людиною.

Для права найвищою цінністю є збереження суспільства та життя кожного його члена. Найтяжчими злочинами є вбивство та злочини проти основ національної безпеки держави. Усі зазначені цінності є основами виживання людства, вони визначають напрями всієї правової діяльності.

Вони взаємно пов’язані між собою і становлять систему. Життя людини це розвиток, реалізація усіх здібностей, закладених у ній природою – фізичних, духовних та інтелектуальних. Для їх розвитку потрібна свобода, яка виступає органічною складовою людського життя.

Справжня свобода – можливість вибору.

Людина повинна відповідати за свій вибір, свобода має наслідком відповідальність. З одного боку, відповідальність є тягарем (багато людей згодні відмовитись від свободи, щоб не нести пов’язану з нею відповідальність), з іншого – пов’язана з гідністю. Життя вимагає від людини опанування найближчої сфери світу, в якому вона живе, – матеріального, духовного, інтелектуального, – і перетворення її на свою власність. Передусім для життя потрібна матеріальна власність. Крім того, оскільки людина є і духовною істотою, вона прагне до духовного життя. Існує духовна власність – в тому розумінні, в якому людину називають духовно багатою, якщо вона досягла високого рівня духовної культури. Існує також й інтелектуальна власність, яка теж потрібна для життя. Найвищим різновидом власності слід вважати саму людину в єдності її тілесних, духовних та інтелектуальних сил. Йдеться про те, що людина здатна завдяки вольовому характеру, силі духу володіти собою, бути «паном самої себе».

Свобода і власність тісно пов’язані між собою: чим більша власність, тим ширші можливості вибору, й одночасно чим вільнішою є людина, тим легше їй набувати матеріальної, духовної та інтелектуальної власності і розпоряджатись нею.

У суспільстві існує певна ієрархія і кожна людина прагне посісти в ній гідне місце, а також бути гідною у власних очах. Гідність як визнання значущості особи теж діалектично пов’язана з власністю, яка виступає підґрунтям гідності. Якщо людина має лише мінімально матеріальну власність, здатну забезпечити тільки найпростіші життєві потреби, то вона може бути гідною завдяки духовній чи інтелектуальній власності. З іншого боку, з власністю у суспільстві треба поводитись гідно, морально: в очах громадян власник має бути гідним своєї власності, брати участь у доброчинній діяльності.

У суспільстві принципове значення для його прогресу має рівність. Боротьба між окремими членами суспільства та групами має точитись у рівних умовах, котрі можуть бути забезпечені тільки законом і сильною владою. Для нормального розвитку суспільства необхідно, щоб чинні закони встановлювали рівні права громадян і надавали рівні можливості їх реалізації. Право забезпечує лише формальну рівність. Для того щоб нормально розвиватись, суспільство потребує врівноваженості, гармонії прав і свобод, причому не лише формальної рівності, а реальної. Необхідним є такий розподіл благ у суспільстві, який би сприяв його консолідації. Формальну рівність необхідно доповнювати врахуванням внеску громадянина до загального суспільного блага, а також вирівнювати соціальними пільгами тим, хто нездатний захистити свої права (незаможним, інвалідам, дітям тощо), беручи при цьому до уваги необхідність збереження суспільної стабільності. Мірою реальної рівності у правах і свободах, мірою коригування формальної рівності між цими чинниками, мірою соціальної гармонії виступає справедливість. Це реальна рівність у суспільстві, яка стримує рівність від перетворення на формалізм і догматизм, свободу – на свавілля. Категорія справедливості (соціальної справедливості) оцінює суспільну дійсність, яку слід зберегти або змінити з позицій належного, і фіксує в узагальненому вигляді принципи взаємовідносин особи та суспільства, соціальних груп, ґрунтовно характеризує людську діяльність. Вона виступає особливим чинником, який забезпечує рівновагу правових цінностей, відіграє координуючу й інтегруючу роль у суспільному житті. Якщо має місце конфлікт між правовими цінностями (наприклад, нормами права), то справедливість субординує їх, визначає, яка з них за цих умов повинна мати пріоритетне значення для подальшого гармонійного розвитку суспільства, реалізації здібностей кожної окремої людини й одночасно рівноваги суспільних відносин.

Право як цінність. Право саме по собі виступає визначною цінністю, яка склалася історично. Як цінність воно має складну структуру. Насамперед право є інструментальною цінністю, тобто слугує засобом впровадження у суспільне життя загальнолюдських цінностей, їх охорони і розвитку. Право є способом людського життя, одним із найпотужніших засобів самоорганізації суспільства.

Воно виступає чинником збереження цілісності й консолідації соціуму, оберігаючи його від дезорганізації. Право зорієнтоване на регламентацію функціонування та розвитку суспільства й одночасно на відособлення особи, забезпечення кожному громадянину простору для задоволення його законних домагань, для розвитку всіх його здібностей, що потрібно як для його повноцінного життя, так і для ефективного використання його потенціалу державою, суспільством. Право гармонізує інтереси особи та суспільства, різних соціальних груп, приводить їх до оптимальної рівноваги і створює умови для плідної їх співпраці.

Виходячи із загальнолюдських цінностей, право цивілізує як окрему особу, її домагання, так і суспільство загалом, воно спрямоване на розв’язання всіх конфліктів у суспільстві ненасильницькими методами, на послаблення у цих процесах ролі сваволі та хаотичності. Право слугує засобом утвердження в суспільстві всезагального стійкого порядку. Сенс права багато в чому полягає у виключенні з життя людей «права сили» і заміни його на «силу права». Право є ефективним засобом самореалізації, самотворення людини в історичних масштабах і робить її людянішою.

Причина цінності права як інструменту полягає і в тому, що воно регулює соціальні відносини за допомогою чітко визначених у формальному відношенні норм.

Право виявляється у цьому розумінні більш цінним, ніж мораль, оскільки його норми, на відміну від моральних, спираються не лише на внутрішні переконання людини та громадську думку, але й на примус (чи загрозу примусу), зокрема й фізичний, що виявляється більш вагомим чинником. Разом з тим право робить більш дієвими основні моральні норми, надаючи їм статусу таких норм, які захищаються державою.

Щоб повністю реалізувати потенціал права як засобу впровадження у суспільне життя загальнолюдських цінностей, його використання владою має бути моральним. Якщо влада порушує норми моралі, то це має своїм наслідком антигуманне, антинародне законодавство, що, своєю чергою, сприяє руйнуванню моралі, авторитету загальнолюдських цінностей у суспільстві. К. Маркс і Ф. Енгельс вважали, що право є піднесеною до закону волею панівного класу, спрямованою на експлуатацію трудящих, і потрібна пролетарська революція, яка приведе до безкласового суспільства, а держава й право повинні відмерти. В. Ленін використав їхню теорію для створення тоталітарної радянської держави, в якій права і свободи людини придушувались і моральні норми не мали належного авторитету. Тепер порівняно з минулим століттям ситуація у світі має принципово інший характер. У сучасному суспільстві на противагу конфронтації (як соціальної, так і міждержавної) дедалі більше посилюється роль співробітництва і право ще більшою мірою набирає позитивного значення. Громадяни також не повинні зловживати своїми правами і свободами.

Разом з тим право не слід розуміти тільки як систему конкретних норм, об’єктивованих в юридичних джерелах. Право має також власну (неінструментальну) цінність. Воно є визначним досягненням культури, продуктом духовної та практичної діяльності людини, свідченням її творчих здібностей, необхідною складовою культури, тісно пов’язаною з іншими її складовими. Цей зв’язок, зокрема, виявляється у тому, що зведення законів будь-якої держави дає хоч і специфічну, проте досить чітку картину життя цієї держави, цього народу. Норми права минулих епох тепер є багатим, а часом і єдиним джерелом пізнання епохи, особливостей життя народу, його культури, побуту, специфіки суспільно-політичного ладу. Саме завдяки тому, що в нормах права відображається життя людей, причому під кутом зору можливих конфліктів, юриспруденція завжди була тісно пов’язана з мистецтвом, літературою, театром.

У Давній Греції юридичні проблеми, конфлікти між свободою та деспотизмом безпосередньо втілювались у трагедіях Есхіла й Софокла і виносилися на сцену давньогрецького театру, що був за тих часів популярним і авторитетним. Разом з тим важливу роль у самому праві відіграють інші цінності культури.

Право тісно пов’язане з такою складовою культури, як політика. Воно орієнтується на цінності демократії, яка покликана закріпити в оптимальних цивілізованих формах загальнолюдські цінності у сфері політичного життя. Рівень нормативно-правового закріплення демократичних принципів значною мірою виражає ступінь їхнього реального розвитку.

Через право принципи демократії набувають статусу прав. Право надає їм практичної сили, забезпечуючи умови для їх реалізації. Саме в умовах демократії право може повністю реалізувати свій потенціал.

Право дозволяє відповідно до соціальних особливостей акумулювати істотні прогресивні елементи культури, що набувають нового розвитку в сучасних умовах. Відповідно в теорії та практиці виникла категорія правової культури.

Вона є одним із найважливіших інструментів суспільних перетворень. Правова культура поєднує соціальні ідеали та практику, моральні та правові цінності з практично корисною діяльністю із втілення в життя вимог законності. Стан права є показником розвитку культури як способу людського життя. Рівень розвитку права можна розглядати як показник соціального прогресу взагалі, оскільки воно регулює відносини в усіх сферах суспільного життя.

Цінність права – як інструментальну, так і власну – поділяють на особистісну (значущу для окремої людини) та суспільну (значущу для всього суспільства). Аксіологія права розрізняє також цінності-цілі (це загальнолюдські цінності, задля впровадження яких у суспільне життя і створене право) та цінності-засоби (це правові цінності, які створюються правом для досягнення поставлених перед ним цілей).

Аксіологічний аспект має також юриспруденція як наука. Юридичне знання має істотну цінність для суспільства. Підготовка і прийняття нових законів повинні ґрунтуватись на глибоких наукових дослідженнях. Одна з основних цілей юридичної науки полягає у з’ясуванні механізмів реалізації загальнолюдських цінностей юридичними методами. Ціннісний аспект юридичної освіти полягає в тому, що вона покликана формувати глибоке розуміння цінності права – як інструментальної, так і власної.

Аксіологія права діалектично пов’язана з іншими основними розділами філософії права – правою онтологією, антропологією, гносеологією та праксеологією.

**Антропологія права**, правова антропологія (від грецького антропос – людина і логос – слово, вчення) – осмислення взаємовідносин людини і права; вчення про спосіб і структуру буття людини як суб’єкта права, або вчення про право як спосіб людського буття. Як напрям та розділ філософії права антропологія права являє собою дослідження антропологічних основ права, як метод – осмислення права крізь призму людського буття: уявлення права як того, без чого людина не може бути людиною, з одного боку, і виявлення у структурі людського буття таких моментів, які у зовнішньому вияві дають право, – з іншого.

Антропологію права слід відрізняти від юридичної антропології – культурно-антропологічної, історичної та порівняльної дисципліни, яка вивчає правові форми суспільного життя людей у різних суспільствах від давнини до сьогодення.

Натомість антропологія права звертається до сутності людини для виявлення сутності права. Саме апеляція до сутності людини дозволяє обґрунтувати ідею права і критерії справедливості, тобто вирішити основні питання філософії права.

Однак ототожнення антропології права із правовою онтологією було б неправильним: антропологія права вказує на основи права в людському бутті, а правова онтологія розкриває особливості буття права і його структуру. Відношення між ними є відношенням аналогії: структура і спосіб буття права можуть бути описані за аналогією зі способом і структурою буття людини (А. Кауфманн).

Однією з центральних проблем правової антропології є виявлення антропологічних передумов правової теорії. Дослідження цього питання виявляється можливим тому, що існує закономірність кореляції «образу людини» і «образу права»: той чи інший «образ права» (праворозуміння), а також обумовлена ним правова система орієнтуються на визначений «образ людини» (концепцію природи людини) і від нього відштовхуються.

Так, за Т. Гоббсом, людина – це абстрактний індивід, який керується винятково своїми інтересами. Необхідність же правопорядку, тобто загальний для всіх людей норм, усвідомлюється ним лише під загрозою насильства з боку таких самих індивідів, і ця загроза виправдовує механічну силу штучної особистості – держави (Левіафана), що поєднує індивідів в одне ціле. У підсумку суб’єктом правопорядку виявляється зовсім імморальний, егоїстичний індивід, який прагне перетворити іншого на засіб і який уклав із ним суспільну угоду лише заради власної безпеки. Отже, образу людини, що виходить винятково з власних інтересів, відповідає такий образ права, де власне правова реальність підмінюється реальністю державних упорядкувань.

Власну теорію суспільної угоди Ж.-Ж. Руссо будував на подібних антропологічних засадах, що й Т. Гоббс. Індивід у нього так само керується мотивом особистої розсудливості, прагненням до самозбереження і щастя. І хоча у Ж.-Ж. Руссо індивід надає перевагу правому порядку перед деспотичною державністю, але не на безумовних моральних підставах, а підкорюючись усвідомленню небезпеки, яка йому загрожує з боку цієї державності. До дотримання загальних норм не тільки держава примушує індивідів, а й саму її примушує надіндивідуальна недержавна воля. Воля народу ставиться вище за будь-яку законність і починає набувати таких самих рис, що і монархічна сваволя Т. Гоббса. У підсумку право втрачає свою самостійну реальність і зводиться до виправдання нової сваволі.

Таким чином, на підставі уявлень про людину як «розумного егоїста» затвердити примат права стосовно зведеної в закон волі верховного правителя неможливо, оскільки така людина не має внутрішнього критерію для вибору в ситуації нормативно-ціннісного конфлікту, а має потребу в зовнішньому авторитетному нагляді.

Вихідним пунктом філософії права І. Канта є вчення про людину як про істоту, принципово здатну стати «паном собі самому» і тому таку, що не потребує зовнішньої опіки при здійсненні ціннісно-нормативного вибору. Така людина – не розумний егоїст, а моральна істота. Це означає, що автономія (нормативна незалежність) чи здатність бути «паном собі самому» виступає вихідним і основним смисловим елементом права. І хоча це лише ідеальна властивість людини, але вона передбачається як природна, тим самим задає критерій правомірності рішень влади.

У соціальному плані морально автономний індивід характеризується як суб’єкт, що здатний протистояти експансії будь-якої чужої волі, зведеної в закон. Отже, тільки образ «людини моральної» виявляється здатним легітимізувати право як безумовну цінність, що не зводиться до жодних інших цінностей. Індивіди, які порізно прийняли рішення жити відповідно до категоричного імперативу, уможливлюють і право, і будь-які угоди на основі взаємної вигоди. Філософсько-правова теорія І. Канта є класичним зразком кореляції «образу права» і «образу людини».

Сучасна філософська антропологія виявляє в людині таку інтегральну властивість, як «відкритість», незавершеність як істоти. На відміну від тварини, людина постійно переборює свою видову обмеженість так само, як і соціальну обмеженість, постійно трансцендуючи, звеличуючись над наявними обставинами. У цій незавершеності полягає величезний потенціал людини, її саморозвитку. Саме цю «відкритість» мав на увазі Ж.-П. Сартр, коли стверджував: «Людина – це свобода».

Американський філософ Дж. Лакс висуває тезу про множинність людської природи. Він вважає, що твердження про природу людини, тобто про те, що являє собою стійкі людські характеристики, належать до групи фактів вибору, що містять одночасно суб’єктивні й об’єктивні елементи. Так, об’єктивною підставою для судження про природу людини служить певний набір засобів якостей людяності, а кінцевий вибір залежить від суб’єктивних ціннісних переваг. Тому визнання універсальності прав людини залежить від ціннісної переваги сьогоднішнього цивілізованого людства, що полягає у звеличенні подібності між людьми і відхиленні розходжень як несуттєвих. У зв’язку з цим концепція множинності людської природи орієнтує на толерантне ставлення до виявів людської своєрідності (як індивідуальних, так і культурних), але ця терпимість не безмежна, а обмежується ідеєю права. Тому що, виходячи з визнання множинності людської природи, ми повинні забезпечити повне виправдання людської відмінності, однак лише тією мірою, якою ця своєрідність не приносить нам шкоди.

Незважаючи на те, що «образ людини» залежить від нашого вибору, ми можемо вказати на спосіб дії, що дозволяє виділити людину з усіх інших живих істот. Таким способом дії є «належне», що тісно пов’язане з відкритістю людини світу. Е. Агацці звернув увагу на те, що кожна людська дія пов’язана з деякою «ідеальною моделлю». Людина постійно співвідносить свої дії з ідеальними зразками, з тим, чому «належить бути» і тим самим спрямовується до цих зразків. Саме ціннісною орієнтованістю поведінка людина відрізняється від простої цілеспрямованості поведінки тварин. Оскільки ж сфера «належного» є особливістю власне людської дії, то і мораль, і право як найбільш розвинені нормативно-ціннісні системи, без яких людина не може бути людиною, виявляються характеристиками її способу буття. Трактування специфіки людського буття як буття істоти, що орієнтується на «належне», розкриває нові обрії перед антропологією права.

Традиційно одним із основних завдань антропології права є обґрунтування ідеї права як особливого нормативного порядку, виходячи з уявлень про сутність людини, чи людську природу. Це передбачає відповідь на питання про те, чому сфера політичного, тобто загального людського існування з необхідністю оформляється за допомогою права. Тут потрібне виправдання того факту, що люди підкорюються певним правилам і можуть бути примушені до їх виконання.

Існують різні методологічні позиції щодо обґрунтування права. Онтологічно зорієнтований об’єктивізм прагне вивести моральні і правові норми з пізнання природи людини, а деонтологічно зорієнтований суб’єктивізм заперечує таку можливість, вбачаючи критерій істинності нормативних положень у їх самоочевидності.

Обидва підходи є певною мірою однобокими. Спробою подолання однобічності, що характерна для розглянутих позицій, є антропологія права, заснована на парадигмі інтерсуб’єктивності. Особливістю такого підходу є поєднання антропологічного і морального моментів в обґрунтуванні права, що дозволяє уникнути як зайвого натуралізму, так і чистої належності. Тому сама правова антропологія – це завжди етико-антропологія, що поєднує у собі моменти дескриптивності та нормативності (О. Гьофе). Її основним завданням є не виведення змісту правових норм із природи людини, а радше кореляція «образу людини» і «образу права» як феноменів, зміст яких залежить від ціннісних переваг, легітимація другого першим.

Виділяють два фундаментальні питання антропології права: 1) що є головним чинником людського існування: конфлікт чи кооперація? (питання про спосіб людського існування); 2) що є першорядним для людського співжиття: щастя чи свобода? (питання про мету людського існування). Вибір моделі образу людини як переважно конфліктної чи переважно кооперативної істоти впливає на вибір моделі легітимації держави і права: кооперативної чи конфліктної. Разом з тим у вирішенні цього питання не можна діяти за принципом «або-або», тому що природа людини не може бути однозначно зведена або до конфлікту, або до співробітництва. Тут більше підійде синтетична формула взаємодоповнюваності при нормативному пріоритеті одного з них – конфлікту (у сучасних культурно-історичних умовах), що відповідає антропологічній формулі І. Канта «нетовариська товариськість». Подібний метод має застосовуватись і для вирішення другого фундаментального питання, тобто питання про те, що є більш фундаментальною підставою: щастя чи свобода. Оскільки в ліберальній теорії кожному надається свобода влаштовувати щастя на свій розсуд, поняття «щастя» перетвориться на поняття свободи волевиявлення.

Насамперед право складається з тих правил, якими люди керуються в їхньому спільному житті і які надають право на примус у випадку їх недодержання. Цей примус виступає як кара у кримінальному праві і як визнання недійсності відносин (угод) – у цивільному праві. Ці правила виявляються особливо значимими, коли виникають суперечності інтересів, тобто суперечки. Право в цих випадках відіграє роль третьої, незацікавленої сторони, до якої апелюють сторони конфлікту.

Антропологічною підставою використання людьми визначених правил служить відкритість людини світові, тобто її універсальна здатність до вільної дії та пов’язана з нею конфліктність. Відкритість світу є зворотною стороною такої особливості біологічної конституції людини, як недостатність спеціалізації її здібностей, що виражається поняттям «недостатньої істоти». Вона виявляється в таких позитивних якостях, як здатність до динамічного саморозвитку, практична пристосовуваність до обставин, обдарованість найрізноманітнішими задатками та здібностями. Заснована на таких якостях свобода дій виявляється в тому, що людина здатна рефлексивно, тобто свідомо ставитися до умов свого життя, певним чином їх позначаючи й осмислюючи. Вона здатна оцінювати ці умови і на основі оцінок намагатися їх освоїти, тобто пристосувати їх до своїх потреб або перетворити їх.

Рефлексивне ставлення людини до себе самої і своїх дій має два моменти: людина здатна на свідомі вчинки, і вона може обирати серед безлічі різних можливостей одну чи кілька. Це й означає, що людина здатна на вільні вчинки. У той же час свободу дій слід тлумачити не як абсолютне, а як відносне поняття. Платою за відкритість структури спонукальних мотивів і реакцій людини є насильство і погроза бути убитою. Небезпека насильницької смерті від рук собі подібних має ту ж антропологічну основу, що і свобода дій. Для того, щоб не пересилила негативна можливість і необхідне право.

Таким чином, свобода як універсальна здатність людини робить право і можливим (розуміння суті правил, здатності до судження), і необхідним (необхідне обмеження свободи). Право, з одного боку, обґрунтовується тим, що воно є інститутом, який робить свободу можливою, і, з іншого – тим, що захищаючи її від небезпеки, заважає трансформації свободи у свавілля.

Значення свободи людини як універсальної основи для правопорядку актуалізується нині у зв’язку з дискусією про межі можливого технологічного втручання у генетичну природу людини. Так, Ю. Габермас у книзі «Майбутнє людської природи», присвяченій аналізу небезпек, пов’язаних із дослідженнями на ембріонах та преімплантаційній діагностиці, зазначає, що ситуації поводження з доособистісним людським життям зачіпають проблему саморозуміння нами самих себе як видових істот. На думку вченого, технізація людської природи може вплинути на саморозуміння з позицій етики виду таким чином, що ми вже більш не здатні будемо розуміти себе як етично вільні і морально рівні, що орієнтуються на норми й основні принципи істоти: 1) «генетично запрограмовані особистості вже більше не розглядають себе як неподільних авторів своєї власної історії життя»; 2) «у відношеннях із поколіннями, що передують, вони більше не можуть без якихось обмежень розглядати себе як рівних за походженням особистостей». Так, євгенічна практика здатна без будь-якого безпосереднього втручання у сфери вільної поведінки генетично модифікованої людини, що росте, утискати статус майбутньої особистості як члена універсальної спільноти моральних істот. Це зумовлює перспективу зміни принципів правового регулювання: якщо класична (кантівська) антропологія виходила з максими: «належне припускає можливе» (тобто належне обмежується можливим), то сучасна антропологія – з того, що ми не повинні робити все те, що ми можемо (тобто можливе має обмежуватися належним).

Слід зазначити, що дослідження співвідношення людини і права, або дискурс людини правової, може здійснюватися не лише на розглянутому найбільш загальному рівні філософсько-правової антропології, хоча й дуже плідному (прикладом може служити політична антропологія О. Гьофе, яка виходить із конфліктно-кооперативної природи людини і орієнтується на поняття трансцендентального інтересу). Наступний, інтегральний, рівень, що поєднує філософсько-правовий та теоретично-правовий підходи, представлений концепцією соціокультурної антропології права, а також концепціями етнологічними та емпірико-аналітичними.

**Герменевтика права** – філософське вчення про розуміння у праві; осмислення розуміння як способу буття людини у праві (онтологічний вимір) та способу осягнення правової реальності (методологічний вимір).

Герменевтика права є складовою загальної філософської герменевтики, предметом якої є феномен розуміння. Щодо співвідношення з останньою можна виокремити два основних підходи. З одного боку, герменевтика права являє собою особливий випадок застосування філософської герменевтики, специфіка якого зумовлена обмеженнями, пов’язаними із загальнообов’язковістю права. Натомість, на думку Г.-Г. Гадамера, застосування права є парадигмальним прикладом розуміння, а тому юридична герменевтика не є особливим випадком; навпаки, вона здатна прояснити питання загальної філософської герменевтики.

Слово «герменевтика» походить від грецького – мистецтво тлумачення, або пояснення. У творах Платона, де зустрічаються перші згадування про герменевтику, вона межує з мистецтвом проголошення і роз’яснення волі богів та мистецтвом пророцтва, яким володіють поети. Ідея герменевтики пов’язана з іменем Гермеса – у грецькій міфологічній традиції бога красномовства, посередника між богами і людьми, символу комунікації та взаєморозуміння. Згідно з Платоном, Зевс відряджає Гермеса для того, щоб встановити між людьми «вміння жити спільно».

Спочатку герменевтична думка розвивалась у рамках релігійної та світської екзегетики (практики тлумачення окремих текстів), і до XIX ст. залишалася частиною інших дисциплін, переважно теології.

У епоху модерна герменевтика формується як загальна методологія гуманітарних наук, покликаних зрозуміти вияви людського духу (на відміну від наук природничих, що мають на меті пояснення природних явищ). У ХХ ст. відбувається онтологічний поворот у герменевтиці, який поклав початок філософській герменевтиці як універсальній філософії розуміння, де розуміння – вже не просто особливий різновид пізнання у «науках про дух», а фундаментальний спосіб існування людини у світі.

Заслуга обґрунтування герменевтики як універсальної науки про розуміння належить Ф. Шляєрмахеру (1768-1834), який вбачав завдання герменевтики у розробці загальних правил тлумачення. Граматичний рівень герменевтичного аналізу Шляєрмахер доповнює психологічним, який передбачає особливий творчий процес «вживання» в інше «Я» з метою зрозуміти твір краще, ніж його розумів сам автор, що, однак, залишається нескінченним завданням. У подальшому В. Дільтей (1833-1911) розробляє проект герменевтики як загальної методології гуманітарних наук, у яких предметом розуміння є внутрішній світ індивіда, об’єктивований назовні, що виявляється у вигляді мови, міфів, звичаїв, права, моралі і т. д. За Дільтеєм, зовнішні вияви життя сприймаються людиною лише настільки, наскільки несуть у собі певні смисли, «вкладені» в них іншими людьми. Саме на розпізнання цих смислів і спрямоване розуміння як специфічний спосіб історичного пізнання.

У ХХ ст. найбільш помітним вченим, який розвивав методологічну лінію в герменевтиці, був Е. Бетті (1890-1968). Віг прагнув розмежувати витлумачення і наділення смислом, наполягаючи на необхідності збереження ідеалу об’єктивності наукової інтерпретації, якому в гуманітаринх науках відповідає теза про незалежність об’єкта інтерпретації від її суб’єкта, що, однак, не виключає суб’єктивної актуальності об’єкта для інтерпретатора.

Усі згадані концепції тією чи іншою мірою сформувались під впливом романтичної традиції «реконструкції генія автора» як мети розуміння і становлять так звану герменевтику особистості, на противагу поширеній у сучасних теоріях герменевтиці ситуації. Відповідні ідеї знайшли відображення і в юриспруденції, поклавши початок триваючій і до сьогодні дискусії щодо можливості розвитку права в ході тлумачення. Так, Ф. К. фон Савіньї (1779-1861) у роботі «Юридична методологія» розмежовує інтерпретацію закону і доктринальний розвиток права, зазначаючи, що в ході інтерпретації тексту закону ми повинні відтворити задум законодавця шляхом «вживання» у той час, коли він творив. Подібне мав на увазі Ф. Лібер (1800-72), коли у своєму есе «Правова і політична герменевтика, або Принципи інтерпретації та побудови у праві та політиці» зазначав, що правова інтерпретація покликана відтворити «справжнє значення» закону.

Натомість їх опоненти слушно зауважують, що закон часто застосовується до ситуацій, які не могли бути передбачені його творцем, а тому його інтерпретація завжди має творчий характер. Так, Д. Ессер (1910-99) у дослідженні «Упередження і вибір методів у правосудді» стверджує, що результат інтерпретації закону зумовлений радше не методом, а попереднім уявленням про «правильне» рішення.

Одним із найвідоміших послідовників Ф. Шляєрмахера в царині юриспруденції був Г. Коїнг, який досліджував можливості застосування загальних канонів інтерпретації, сформульованих Шляєрмахером, для тлумачення в галузі права та їх вплив на юриспруденцію як інтерпретуючу прикладну науку про дух. Методологічне розуміння герменевтики знаходимо також у правових розвідках таких авторів, як К. Енгіш, К. Ларенц, Ф. Мюллер та ін.

У полеміці між методологічною та філософською стратегіями у герменевтиці об’єктивістська самосвідомість наук про дух зазнала істотних трансформацій. Сьогодні у своєму методологічному вимірі герменевтика являє собою альтернативу класичній епістемології, протиставляючи науковому пізнанню герменевтичне розуміння як спосіб осягнення правової реальності, однак залишаючись при цьому в межах дебатів про метод (див. *Епістемологія права*). Натомість онтологічний поворот у герменевтиці, який, власне, й перетворив її на герменевтичну філософію, полягав у різкій трансформації проблематики від питання про умови розуміння суб’єктом текстів або історії до питання «що це за істота, буття якої полягає у розумінні»? (П. Рікер).

Так, ґрунтуючись на феноменології Е. Гуссерля, М. Гайдеггер (1889-1976) у праці «Буття та час» визначає герменевтику як «феноменологію Dasein», де Dasein – це суще, яке відрізняється від іншого сущого осмисленим ставленням до себе і світу. Відповідно розуміння виявляється фундаментальним способом буття Dasein у світі. Існування людини як таке є герменевтично інтерпретуючим: ми існуємо у світі, де будь-який об’єкт є об’єктом розуміння. Йдеться при цьому не просто про відкриття деякого початкового смислу, світ як такий не є осмисленим. Єдиним джерелом смислів є Dasein, що бере на себе відповідальність і наповнює світ смислом у творчому акті розуміння. Так стає можливою герменевтична філософія, тобто філософія, яка герменевтично розглядає весь світ. Тому філософію як таку Гайдеггер називає «герменевтикою фактичності». Розуміння припинило бути суто методологічною ідеєю.

Погляди М. Гайдеггера набули подальшого розвитку у творчості Г.-Г. Гадамера (1900-2002), який концептуально обґрунтував проєкт філософської герменевтики, протиставивши його проєкту герменевтики як методології наук про дух. У праці «Істина та метод» він протиставляє тезі про незалежність об’єкта від суб’єкта ідею «опосередкування минулого теперішнім», а формальному розуму раціоналістів («методу») – практичну мудрість (фронесис), яка є необхідною для герменевтичного осягнення істини. При цьому, на думку Гадамера, саме застосування права є парадигмальним прикладом герменевтичного розуміння, який може прояснити загальні питання філософської герменевтики і поновити єдність герменевтичної проблеми. Суть останньої полягає у застосуванні: «У розумінні завжди має місце щось на зразок застосування тексту, що підлягає розумінню, до тієї сучасної ситуації, у якій знаходиться інтерпретатор». Так, справжня проблема юридичної герменевтики полягає в тому, що будь-який закон має загальний характер і тому не може охопити практичну дійсність у всій її конкретності. Зразки поведінки не є вічними і незмінними, але й не є простими конвенціями, відображаючи природу речей, і справа лише в тому, що ця остання визначає себе щоразу тільки у застосуванні. У цьому контексті Гадамер намагається спростувати думку, згідно з якою смисл діючого закону однозначний і сучасна нам юридична практика тільки наслідує цей початковий смисл. Насправді ж, відзначає філософ, смисл норми визначається юристом з урахуванням того випадку, до якого її слід застосувати. Правозастосувач повинен усвідомити зміни, які відбулись у правовідносинах, і відповідно наново визначити нормативну функцію закону.

Наслідуючи Гайдеггера, Г.-Г. Гадамер розкриває кругову структуру розуміння: ми завжди виявляємо себе вже зануреними у певну ситуацію, яка визначає горизонт розуміння, а тому розуміння завжди починається з обумовленого традицією передрозуміння (сукупності упереджень), що згодом уточнюється. Стосовно судової практики мова йде про правове передрішення, яке передує винесенню вироку і має перш за все позитивну правову цінність. Йдеться, таким чином, не про те, щоб відмежувати себе від традиції, яка звертається до нас, зокрема, через прецедент та доктрину, а навпаки: відмежувати себе від того, що може завадити нам зрозуміти традицію з точки зору самої справи.

Оскільки розуміння, за Гадамером, завжди є практичним, то й сама герменевтика є не теорією, а лише способом існування у світі, який полягає у діалозі з метою пошуку загального смислу. Натомість П. Рікер (1913-2005) наполягає на важливості методологічного виміру герменевтики, поєднуючи її зі структурною антропологією, що, на його думку, уможливлює взаємодію онтології та епістемології. Для Рікера герменевтика є теорією розуміння текстів, причому під «текстом» він має на увазі все, що підлягає інтерпретації. Однак будь-яке епістемологічне розуміння виявляється можливим лише як аспект розуміння екзистенціального. Так, Рікер намагається відновити єдність епістемологічного та онтологічного виміру буття людини, розглядаючи правові судження як типовий приклад герменевтичного досвіду, що вимагає практичної мудрості, досвіду прийняття рішення в ситуації невизначеності та конфлікту з метою примирення ворогуючих сторін.

Філософська герменевтика мала величезний вплив як на континентальну філософсько-правову традицію, так і на англосанксонську юриспруденцію. У межах першої слід згадати передусім філософсько-правові концепції В. Майхофера і А. Кауфманна.

В. Майхофер (1918-2009) у дослідженні «Право і буття» спирається на ідеї М. Гайдеггера і намагається побудувати за допомогою герменевтики Dasein онтологію права, тобто визначити саме право як суще. На думку Майхофера, наше буття завжди є буттям-з-Іншими, причому не взагалі, а завжди конкретно як-буттям: як-покупця, як-громадянина і т.п. Метою ж права є справжність як-буття; тому право лише оформлює відповідне як-буття. Таким чином, Майхофер пропонує екзистенціальне обґрунтування права, що виходить із буття людини.

Ідеї Г.-Г. Гадамера розвиває у своїй філософії права А. Кауфманн (1923-2001). У своїх працях («Вступ до правової герменевтики», «Філософія права в перехідний період», «Попередні зауваження щодо правової логіки та онтології відносин. Засади правової теорії, заснованої на понятті персони») він намагається подолати однобічність як правовго позитивізму, так і класичного юснатуралізму. За Кауфманном, право конституюється в ході герменевтичного процесу розуміння. Воно не є сукупністю правил, а відбувається у правовідносинах у ході застосування абстрактної норми до конкретного випадку. Право – це не категорія, що підлягає проясненню, а подія розуміння, що має структуру кола: розумінню норми передує розуміння можливих випадків, на які вона розрахована, а осмислення конкретної справи вимагає попереднього розуміння норми. Право як таке не може бути засноване тільки в нормі або тільки у випадку, але ґрунтується у їх взаємовідношенні, являючи собою не субстанцію, а відношення між випадком і нормою. Однак правом є не будь-яке відношення між нормою і випадком, а тільки таке, у якому особи, що здійснюють це відношення через власні вчинки, визнають одна одну, а, отже, є персонами.

У англосаксонській юриспруденції найвідомішим послідовником Г.-Г. Гадамера був Р. Дворкін (1931-2013), який у праці «Імперія права» розвинув ідею про те, що будь-яке розуміння є творчим актом включення у здійснення традиції, причетності до загального смислу. На думку Дворкіна, в інтерпретації права судді виконують роль послідовних співавторів колективного роману, кожен з яких повинен додати свою главу до нескінченної історії таким чином, щоб вона могла бути прочитана як частина цілого оповідання. При цьому суддя має не тільки визначити суспільний ідеал своїх попередників, утілений ними в минулих рішеннях, а й розкрити його в актуальному соціально-історичному контексті.

Серед останніх розвідок у межах онтологічної стратегії правової герменевтики можна відзначити також праці Ф. Дж. Мутса та Й. Тонтті. У цілому у своєму онтологічному вимірі герменевтика права намагається відновити єдність теорії та практики, розглядаючи розуміння у праві як буття і пізнання водночас, і при цьому сама виявляється лише способом буття у праві, а не формулюванням та утвердженням щодо нього певної позиції, власне розумінням як досвідом інтерсуб’єктивного відтворення правових смислів.

Крім описаних вище концепцій, до герменевтики права інколи також відносять теорії представників неовітгенштайнівської філософської традиції, зокрема А. Аарніо, називаючи їх «аналітичною герменевтикою».

Загальними ідеями, визначальними для герменевтики права, є наступні:

1. Будь-яке пізнання прав, реальності має характер розуміння – творчого осмислення права в контексті конкретної правової ситуації (реальної або гіпотетичної) з позиції її безпосереднього учасника. На відміну від теоретичного пізнання, спрямованого в минуле та орієнтованого на ідеал об’єктивної істини, горизонтом практичного розуміння є майбутня інтерсуб’єктивна справедливість.

2. Таке розуміння можливе лише в контексті окремого випадку, тобто у застосуванні права, яке й виявляється єдиним способом наближення до правової реальності. Остання ж не підлягає теоретизації поза зв’язком із практикою відтворення права. Якщо наукове пізнання являє собою теоретичне осмислення права з метою формулювання загальних принципів його функціонування як орієнтирів для практики, то герменевтичне розуміння завжди є водночас і теоретичною і практичною діяльністю.

3. У герменевтичному розумінні відтворюється правова реальність. Ми ніколи не можемо зайняти неупереджену позицію «над правом», а завжди виявляємо себе частиною певної динамічної правової традиції, сформованої, у свою чергу, попередніми судженнями щодо права і такої, що постійно продовжує формуватися у конфлікті інтерпретацій. Взаємодія між правовою традицією і конкретним правовим судженням відбувається за логікою «герменевтичної спіралі»: з одного боку, традиція обумовлює осмислення правової ситуації в тому сенсі, що формує наше передрозуміння і окреслює доступні смислові альтернативи. З іншого боку, сама традиція складається з обумовлених нею рішень у конкретних ситуаціях, через які правозастосувач уводить у гру свої власні упередження. При цьому таке коло не є застиглою структурою, а передбачає концентричне розширення зрозумілого смислу. Так, розуміння виявляється водночас конституюванням правової реальності.

Високий гуманістичний смисл герменевтики закладений в самій структурі «герменевтичної спіралі» – руху від передрозуміння до повного розуміння, а потім назад, для перевірки необхідності змін і доповнень до початкового уявлення. Передрозуміння і добросовісне прагнення більш глибокого розуміння залишають місце для перегляду вихідних ідей, а отже, означають принципову відкритість для діалогу. Так герменевтика виховує повагу до іншої точки зору, терпіння та прагнення порозуміння, не заперечуючи водночас необхідності критичної оцінки. Саме на цьому наголошує Г.-Г. Гадамер: «Герменевтика – це практика... Усіма силами підтримувати діалог, давати сказати своє слово і тому, хто має іншу точку зору, вміти засвоювати те, що він говорить – ось у чому душа герменевтики».

**Засади права**, основи права, підвалини права (англ. – foundations of law) – визначальні, вихідні умови права, детермінанти його змісту, на які спирається право й які становлять його фундамент.

Проблема засад права виникає тому, що його буття, по-перше, не є очевидним, тобто право не є такою річчю, яку можна сприйняти органами чуття. Воно потребує підтвердження свого буття через обґрунтування – виведення із засад, які, власне, не с правом; по-друге, воно не може не мати засад, оскільки тоді буде довільним.

Питання засад права є одним із давніх у філософії права: як свідчить історія правової думки, кожний філософ права звертав увагу на ті чи інші засади (космологічні, релігійні, моральні та ін.), намагаючись на їх підставі обґрунтувати право для кращого розуміння його сутності та ролі в житті людини й суспільства. Не випадково дослідження засад права часто визначається як предмет філософії права.

Проблема засад права, окрім загального рівня (стосовно їх пошуку в цілому, для обґрунтування цінності права та пояснення його сутності), може розглядатися також на окремому (рішення проблеми засад стосовно норм як необхідного елемента права) та прикладному рівнях (обґрунтування: законодавцем – створюваних ним норм, суддею – своїх рішень). В останній ситуації філософія права виступає світоглядно-методологічною передумовою для прийняття правових рішень (як вияв професіоналізму законодавця чи судді).

Розрізняють соціологічний (пояснювальний) та філософський (рефлексивний) підходи до розуміння права та його засад. Соціологічно орієнтована теорія права прагне відрізнити право від інших соціальних регуляторів, а тому орієнтується на зовнішні вияви права, розглядаючи право в його безпосередньому функціонуванні.

З точки зору такого підходу, як засади, можна розуміти «фундаментальні, наріжні елементи, які використовуються у визначенні поняття права, або основні поняття, які використовуються для пояснення важливіших рис чи “сутності права”» (Г. Ротлойтнер). Такі засади права пояснюють його походження, розвиток і функціонування, вони є емпіричними факторами, що впливають на право.

Філософський підхід орієнтується на те, щоб відрізнити право від самого себе, у сенсі формулювання правового ідеалу, тобто його турбує питання справедливого й несправедливого права. Тому в найширшому розумінні засади права визначають як ті невід’ємні елементи світоустрою і законів буття, що обумовлюють як походження, так і цінність права в суспільстві. Оскільки вони відшукуються в порядку буття, пронизаного людським існуванням, то вони є й екзистенціальними засадам права і завдяки їм особистість вступає у спілкування як суб’єкт права та набуває здатності до правових суджень.

Відповідно кожен із цих підходів орієнтується на різні за характером засади права: на «реальні» та «ідеальні» («граничні») засади. Сучасна філософія права намагається поєднати ці два підходи та інтегрувати дослідження різних типів засад. Таке розуміння засад корелює з розумінням права як відносно автономної (від зовнішніх факторів) реальності, що включає ідеальний вимір (виявляється у вимозі його моральної правильності, тобто відповідності змісту права певним цінностям, передусім справедливості) та реальний або інституційно-владний (задає визначеність праву і забезпечується примусом), а також поєднання цих вимірів, що здійснюється в комунікативній взаємодії між людьми.

За таким розумінням права граничні, або ідеальні, засади права – це насамперед онтологічні, антропологічні та ціннісні засади. До онтологічних засад права слід віднести міжсуб’єктну взаємодію, але не як певну субстанційну реальність, а як його ідеально-смисловий аспект, що виявляє себе, коли спільне існування людей загрожує обернутися свавіллям, а тому містить момент належного для обмеження свавілля. Тому правова онтологія виявляється онтологією інтерсуб’єктивності, а «першореальністю» права виступає ідея (смисл) права, що полягає у взаємному визнанні суб’єктів.

Під антропологічними засадами права мається на увазі сама людини як правовий суб’єкт, тобто носій прав та обов’язків, а також здатність до визнання, що уможливлює ставлення до іншої людини як істоти вільної й рівної з іншими. Таким суб’єктом, на існування якого орієнтується право, є автономна і відповідальна особистість.

Під ціннісними засадами права розуміються фундаментальні правові цінності: свобода, рівність, справедливість, гідність людини. Основною правовою цінністю є справедливість, яка розуміється як прагнення діяти відповідно до прав і обов’язків, віддаючи кожному своє й забезпечуючи умови для реалізації здібностей кожного. Завдяки визначенню ідеальних засад відбувається легітимація (обґрунтування) права.

«Реальні» засади права пов’язані із певними емпіричними факторами, що впливають на право та його дієвість, вони виступають переважно у функції зовнішніх умов (обмежуючих факторів) у діяльності законодавця або судді. Німецький філософ права Г. Ротлойтнер систематизував такі засади, поділивши їх на трансцендентні та іманентні; у свою чергу, іманентні засади – на позаправові та внутрішньоправові; а позаправові засади – на природні та соціальні («створені людиною»).

1. До трансцендентних засад, у яких виправдовується й пояснюється земний порядок на підставі дії духовних сил, відносять міфологічні й релігійні.

Міфологічні засади. Окрім міфів, які створювалися для пояснення походження світу, існують також «етичні» міфи, в яких розповідається про появу соціальних інститутів і правил. Боги виступають уособленням як сил природи, так і етичних принципів. Класичним прикладом пояснення конфлікту між державним законом та неписаним природним (сімейним) законом є сюжет «Антигони» Софокла.

Релігійні засади. Божественні закони – виявляють себе в особливих святих текстах (писаннях). Ці писання виступають нерозривною сумішшю пояснення та виправдання. Основна інтенція – обмеження помсти, а Новий Заповіт додає любові до ворогів як її мінімізацію. Божественне право виступає зразком справедливості для людського.

2. Іманентні («земні») позаправові засади (природні та соціальні). Природні засади права розглядаються як фактори, що пояснюють його походження, розвиток та зміст його установлень.

Географічний фактор. У найбільш системній формі на нього вказував Ш. Л. де Монтеск'є. У цілому теорія клімату як фактора історичного пояснення походження права констатує лише одну з умов розвитку людства – навколишнє середовище; вирішального значення для «правогенези» він не має. Але в сучасних умовах цей фактор значною мірою впливає на право (забруднення, глобальне потепління тощо).

Природні людські засади. Це такі елементи, які можуть бути використані для пояснення походження, еволюції та форм людської поведінки й соціальних інститутів, з одного боку, і які є обмежувальними умовами для законодавчої діяльності – з іншого.

Біологічні засади дають знання поведінкової основи: як слід регулювати, виходячи з уявлень про інстинктивну діяльність; також показують обмеженість людської здатності пристосування до вимог законодавця. Антропологія свідчить, що недостатність інстинктивної бази мотивує людей розвивати правові інститути. Припущення щодо людської природи накладають обмеження на законодавство. З основних антропологічних тверджень виводяться наслідки для розуміння правопорядку: право як репресивний порядок, що стримує «людину-вовка»; право як інструмент патерналістського законодавця, який авторитарно впроваджує у життя зразки поведінки; право як кантівський порядок загальної свободи для автономних індивідів. До них приєднуються когнітивні засади, які полягають у наявності в людини певних ментальних здатностей: логічне мислення, включаючи вміння підводити конкретний вчинок під загальну норму; здатність розрізняти правильне й неправильне у правовій поведінці тощо. Йдеться не про силу примусу та страх покарання, а про рівень культури, що дозволяє оперувати морально-ціннісними судженнями. На цій же здатності засновуються й конструкції природного стану та суспільної угоди (як спроможність людської свідомості легітимізувати право і владу).

3. «Створені людьми», або соціальні засади походять від людської діяльності і є зовнішніми щодо права. На першому місці – економічні засади права. Пріоритет у їх дослідженні тривалий час належав марксизму, який цей фактор абсолютизував і прирікав право на пасивний характер взаємодії з економічним базисом суспільства. Сучасний економічний аналіз права (Р. Познер) довів активну роль права в економічному житті суспільства.

Моральні засади права розглядаються так: з позицій природно-правового підходу дійсність права має бути зумовленою вимогами моралі (природно-правові концепції); з позиції більш реалістичного підходу констатується і певна «розмитість» моральних стандартів для права (Н. Луман). Тут стикаються два погляди на моральні засади права: у нормативному сенсі (у межах природно-правової теорії) та в емпіричному сенсі, в якому мораль розуміється як набір домінуючих поглядів на стандарти правильної поведінки й доброчесного життя (Е. Дюркгейм).

Під власне соціальними засадами права розуміють «недержавні» факти людської діяльності, які враховуються в судовій діяльності, а потім через наукові розробки закріплюються в законодавстві (Є. Ерліх).

Політичні засади права є такі, що розглядаються в системі взаємовідносин права з державою, політикою, владою, примусом. З одного боку, влада є джерелом права, а з іншого – може бути його руйнівником; політична влада використовує право, а право – обмежує владу. Лише легітимна влада надає праву життя.

Історичні засади права розглядають філогенетичне походження права та його подальший історичний розвиток. Історія як традиція включає всі засадничі елементи, які були розглянуті, в їх хронологічній послідовності. У цьому контексті можна говорити й про культурні засади права.

4. Внутрішньоправові засади дають можливість дослідити право як на таке, що має власну логіку. Саме на таких засадах акцентується увага в деяких теоріях. Це, зокрема, теорія Г. Кельзена, яка стверджує сувору послідовність норм, що визначається основною нормою – трансцендентально-логічним припущенням; також аутопоетична теорія права Н. Лумана, відповідно до якої правова система постійно оновлює себе, створюючи власні елементи відповідно до власної «внутрішньої» логіки; також теорія внутрішньої моралі права Л. Фуллера, яка стверджує наявність 8-ми принципів права (загальність, доступність, передбачуваність, ясність і зрозумілість, несуперечливість, відсутність нездійсненних вимог, відносна сталість, наявність відповідності між законом і офіційною дією), що становлять внутрішню мораль права і роблять право можливим), свідчать про наявність таких засад.

Сучасні тенденції в еволюції значущості типів засад права можуть бути визначені за трьома напрямами: від трансцендентних до іманентних; від зовнішніх природних до створених людиною; від позаправових до юридично внутрішніх засад права.

Залежно від ставлення до засад права, можна розрізняти теорії: а) які не визнають за правом ніяких засад, а зводять його лише до аргументів, інтерпретацій і рішень, не пов’язаних навіть із нормою (етнометодологія); б) які визнають чільним лише один із багатьох аспектів, наприклад, економічний або суспільно-політичний; в) які визнають рівною мірою безліч засад права, не надаючи жодній із них переваги. Перші дві позиції є крайнощами, уразливими для критики. Вони відповідно висловлюють методологічні позиції постмодерного та класичного підходів до проблеми засад права.

На рівні соціологічної моделі розуміння засад права акцент робиться на інструментальному образі права як засобі соціального контролю. Проте право, хоча й є певною соціальною системою, має власну онтологічну основу – людину у взаємозв’язку з іншими людьми. Кодом такої системи не може бути лише критерій «законно чи незаконно», люди завжди від закону чекають чогось більш значущого – правильності або справедливості. Ідеальні засади забезпечують обґрунтування та розуміння права, реальні – виправдання та пояснення. За всіма граничними ідеальними засадами стоїть моральний аспект – який має легітимаційну силу для права. Вони не можуть розглядатися як щось зовнішнє для права, а є виявом внутрішнього змісту права. Тому рефлексія щодо таких засад права – це необхідна умова розуміння права та його дії, особливо, коли досліджується не стала правова система, а рухлива та мінлива сучасна правова діяльність.

**Епістемологія права**, правова епістемологія – метаюриспруденція; критичне осмислення знання про право; вчення про граничні підстави, природу, межі та умови достовірності правового знання.

Основні проблеми епістемології права можуть бути сформульовані у вигляді таких питань: Що таке правове знання? (Що означає мати знання про право?) Що забезпечує правовому знанню його дійсність? (Звідки ми знаємо, що наші переконання про право є істинними?) Чи існують незмінні істини про право, і, якщо так, то чи є вони пізнаваними? Якою є природа відповідної дослідницької дисципліни? (Чи є вона описовою, чи нормативною?) Чи є правове знання цілісними? (Чи, навпаки, вчені описують різні явища, які лише позначаються спільною назвою «право»?)

Слово «епістемологія» (від грецького епістеме – знання, пізнання, логос – вчення) у середині XIX ст. запропонував шотландський філософ Дж. Ф. Фер’єр, і сьогодні воно позначає теорію наукового знання загалом. Поряд із ним вживаються такі терміни, як «гносеологія» та «теорія пізнання». Усі три терміни розглядаються або як синоніми, або як відображення регіонального забарвлення, за яким стоїть локальна філософська традиція, або, виходячи з етимології, як відмінні за смислом: епістемологія – теорія знання, гносеологія – теорія пізнання. У ХХ ст. фокус уваги філософів у цій царині зміщується від проблематики об’єктивації феноменів до проблематики обґрунтованості переконань. І в цьому, останньому, сенсі епістемологія покликана пояснити, як мають бути обґрунтовані переконання, щоб вони набули статусу знань. Типи відповідей на це питання дозволяють виділити дві великі течії в сучасній епістемології: нормативізм (прагне з’ясувати принципи, що виправдовують прийняття переконання) і натуралізм (виводить істинність переконання з тих умов, за яких воно набувається).

Хоча епістемологічні проблеми завжди становили складову рефлексії права, епістемологія права як напрям юриспруденції виокремлюється у Франції 1985 р. із публікацією однойменної книги К. Атьяса, яка стала поштовхом для подальшого розвитку цієї течії. Примітно, що це сталося у Франції, а не в країнах загального права, адже у Франції ніколи не було еквіваленту поняття «юриспруденція», яке в англомовних країнах означає наукову і навчальну дисципліну, предметом якої є загальні принципи права, і яка охоплює теорію, філософію та соціологію права. Не маючи такої загальної категорії, французькі юристи, навпаки, розмежовували філософію, теорію і соціологію права. З публікацією книги К. Атьяса була виокремлена також епістемологія права, під якою почали розуміти критичне осмислення самого правого знання.

Наслідуючи відмінності загальної епістемології, у рамках епістемологія права розрізняють: нормативізм (уявлення про право має відповідати певним принципам, аби бути виправданим) та натуралізм (істинне знання про право має відповідати фактам дійсності), епістемологію зовнішню і внутрішню (перша акцентує міждисциплінарність правого знання, вписавши його в соціальну епістемологію в цілому, друга – прагне створити епістемологічну модель, відокремлену від інших соціальних наук та норм), синхронний та діахронний підходи (перший сфокусований на діючих зараз праві та правових теоріях, другий – враховує історичний розвиток права і способів його осмислення).

Специфічним для епістемології права є поділ на прихильників владної парадигми та тих, хто працює поза нею. Владна парадигма базується на ідеї, що юристи керуються зрештою не науковим пошуком, результат якого може змусити їх відмовитись від власних теорій під впливом емпіричної реальності, а авторитетом тексту, який не може бути предметом сумніву і, таким чином, обмежує дослідження. Такий підхід представлений, зокрема, правовим позитивізмом. Натомість, теорія юридичної аргументації базується на уявленні про те, що право засноване меншою мірою на текстах і правилах, а більшою – на конфлікті інтересів і цінностей, а тому знання права не вичерпується знанням правил. Так, на думку Дж. Самуеля, саме у звільненні від владної парадигми і полягає основне завдання сучасної епістемології права, яка є «не чим іншим, як способом втечі від правового позитивізму і перш за все від владної парадигми».

До основних питань епістемології права належать, зокрема: «що таке правове знання?». Це питання по суті складається з двох інших питань: «що таке право?» і «що таке знання?» Залежно від того, що мислиться як першореальність права, виокремлюються чотири основних способи осмислення правової реальності, кожен з яких робить акцент на одному з її аспектів: 1) правовий позитивізм – на сукупності норм, забезпечених примусовою силою держави; 2) правовий об’єктивізм – на соціальній обумовленості права, його вкоріненості в життя; 3) правовий суб’єктивізм – на такій, що розкривається у свідомості суб’єкта, ідеї права; 4) правова інтерсуб’єктивність – на взаємодії суб’єктів та інтерпретації позиції Іншого.

У свою чергу, той чи інший образ правової реальності багато в чому визначає і тип знання про неї. Так, Аристотель виділяє три типи знання, що відповідають трьом формам людського досвіду: 1) наукове знання (епістеме) виражається в теорії і стосується речей незмінних; 2) знання у сфері творчості (техне) застосовується в мистецтві та являє собою технологію, вміння створювати щось нове; 3) практичне знання (фронесис) є морально-практичною мудрістю щодо правильних дій у конкретній ситуації.

Із першим типом знання пов’язує правознавство Г. Кельзен, який вважає його теорією, або наукою, про позитивне право. Натомість П. Амселек наполягає на тому, що у точному сенсі слова наука про право неможлива, а правознавці займаються насправді технологією. У свою чергу, на думку Б. Флівберга, будь-яке суспільне дослідження має ставити питання про добре життя, тобто про те, що ми повинні робити, а отже, воно є сферою не теоретичного, а практичного розуму, заснованого на здатності до ситуативного судження. Тезу про фронетичну природу юриспруденції переважно розділяють представники герменевтичної філософії права, критичних правових досліджень та інших напрямів думки, які працюють у парадигмі інтерсуб’єктивності та мислять право як процес взаємодії.

Чи є юриспруденція описовою, чи нормативною дослідницькою дисципліною? Йдеться, по суті, про нормативізм та натуралізм у правознавстві. Так, класичними прикладами натуралізму в праві є правовий реалізм та історична школа права, які прагнуть описати право як соціальний факт. Однак, хоча правознавство і здобуває знання про чинне право, але нерідко це призводить і до зміни останнього, а отже, юриспруденція є водночас і описовою, і нормативною дисципліною. Натомість Енн Р. Макор відмовляє правознавству у нормативності, що, однак, не означає, що вчені не повинні пропонувати зміни до чинного права. Йдеться лише про те, що слід розрізняти опис норм, які належать до сфери теоретичного розуму, рекомендації щодо норм як царину розуму практичного і такі твердження щодо норм, які можуть бути описовими щодо права як ідеальної когерентної нормативної системи і нормах щодо права як соціального факту.

Чи існує особливий «правовий метод», що робить юриспруденцію наукою? Негативну відповідь на це питання дають, наприклад, інтуїтивістська версія американського правового реалізму та рух «критичні правові дослідження». Друга позиція може бути схарактеризована як методологічна гетерономія і полягає в тому, що юриспруденція має деякі риси науки, але лише завдяки використанню методів інших наук, таких як математика, логіка, фізика, біологія, лінгвістика, соціологія, економіка тощо. Такий підхід представлений, зокрема, аналітичною юриспруденцією, правовим реалізмом, соціологічною юриспруденцією.

Зрештою, ідея методологічної автономії полягає в тому, що юриспруденція має власний правовий метод, що, однак, не означає методологічної ізоляції, позаяк, крім власного, правова теорія може використовувати також методи інших наук. Така позиція розвивалася ще римськими юристами, а пізніше була представлена історичною школою права (з точки зору якої юриспруденція являє собою емпіричне дослідження права як історичного соціального факту, продукту «народного духу») і правовим позитивізмом (передусім континентальною його версією, яку інколи називають «юриспруденцією понять», і яка розглядає юриспруденцію як нормативну науку з власним методом).

Таким чином, ключові питання епістемології права виявляються складовою основного питання філософії права – «Що таке право?», а сама епістемологія права є невіддільною від правової онтології.

**Онтологія права, правова онтологія** (від грецького ontos – суще, буття і logos – слово, вчення) – вчення про буття права; розділ філософії права, що досліджує питання про структуру, сутність та умови існування права, про те, що є правом і як воно можливе, або питання про специфіку правової реальності.

Людині постійно доводилося і доводиться спостерігати різноманітні факти соціальної дійсності, появу певних правових явищ чи їхнє зникнення. Ці факти завжди хвилювали людей і породжували питання стосовно буття права, у пошуках відповідей на які склався особливий напрям філософсько-правових міркувань про буття права – онтологія права.

За будь-яким питанням про те, що є правом у кожному випадку, стоїть фундаментальне питання: «що є правом як таким?». Це питання має філософський характер, про що свідчить його «вічність» і «невирішуваність». Право постає перед людством як своєрідний непізнаний об’єкт. Складні питання про природу права трансформуються в питання про те, що означає «бути» для права взагалі, тобто де існує право: у зовнішньому світі чи винятково в людському досвіді? Інакше кажучи: до якого типу реальності належить право?

Проблема встановлення типу реальності права, як одне з найскладніших питань філософського осмислення права, найбільшої актуальності набула у філософії права поч. ХХ ст. Вона була тісно пов’язана з основним питанням методології науки того часу: що таке реальність узагалі і як відноситься реальність, що визнається чи створюється наукою, до тієї реальності, яка називається емпіричною дійсністю. Гостроти цій проблемі додавало різноманіття методологічних підходів у філософії права. Філософи виходили з існування двох типів реальності: фізичної, тобто предмети, що чуттєво сприймаються, і психічної, тобто внутрішніх переживань. Право за своєю природою не може належати до світу фізичних речей, воно як суб’єктивні переживання прав і обов’язків окремої людей належить до психологічної реальності.

Б. Кістяківський виходив із багатогранності права, відповідно до 4-х підходів до права він вирізняв і чотири способи буття права: як буття правових інститутів, як буття суспільних відносин, як людська психіка та як буття правових норм і цінностей.

Є. Спекторський вказував на близькість між реальністю права і реальністю істин: 1) логічних; 2) геометричних; 3) реальності історичних істин і 4) реальності морального світу. Право є найближчим до моральної реальності, яка разом із правовою складають світ належного, суть якого полягає в особливому способі дії: не за зовнішнім примушенням, а за внутрішньою значимістю та цінністю.

Сучасна філософія права, як і попередні етапи її розвитку, також неоднозначно вирішує проблему природи права. Важливо відзначити, що всі існуючі підходи до права виступають лише як моменти істини, оскільки поширюють на всю реальність лише моделі становлення права.

Для того, щоб вийти з нескінченного різноманіття визначень природи права і водночас не втратити властиві праву якості багатства своїх виявів, варто звернутися до категорії прав, реальності як особливого світу права.

Важливим питанням онтології права є питання про те, що є онтологічною основою права, чому зобов’язане право своїм походженням? У сучасних дискусіях про природу права серед різних поглядів на буттєву специфіку права виокремлюються дві протилежні позиції: об’єктивістська онтологія (М. Вілей) і суб’єктивістська онтологія (П. Амселек).

Перша виражається тезою «право існує в речах», друга – «право існує в думках». Згідно з позицією об’єктивізму онтологія права – це частина загальної онтології, а право має загальну для всіх видів реальності природу, тобто існує незалежно від людей. Суб’єктивізм же є позицією, яка вважає, що право – це реальність, яка залежить від людей. Воно – творіння людини, а тому не має того ж статусу, який має природна реальність.

Для марксизму як об’єктивістської концепції, онтологічною основою права виступають фундаментальні соціальні макроструктури. Тому право розглядається як частина онтології суспільства. Альтернативна онтологічна школа права – екзистенціалізм – шукає основу права у сфері людського буття, тобто на рівні «мікробуття» – буття ізольованої людини в її спілкуванні з іншими. Це інтерсуб’єктивна онтологія, а правова онтологія – це специфічна регіональна онтологія.

Вочевидь, що фундаментом права не може виступати природа та її закони, чи космос у цілому, хоча і зараз зустрічаються спроби відродити характерні для античності уявлення про космічні засади права. Право – позаприродне явище і жодні основи права в природі знайти неможливо. Природа – це царство об’єктів, а право – це сфера суб’єкта. Чи можна вважати в такому випадку субстанційною основою права суспільство?

Хоча право і виникає тільки в суспільстві, пов’язане з ним і навіть має соціальну сутність, але ця сутність вже не є власне правовою, а є сутністю виявів права. Тому зазначати про певну субстанційну основу права немає сенсу. Однак із цього не випливає, що право не укорінене в бутті людини. Правова реальність виявляється в такому аспекті буття людини, що містить моменти належного, коли вона стикається з буттям іншої людини, і це спільне існування погрожує обернутися свавіллям. Тому не будь-яка людська взаємодія виступає основою права, а лише та, яка містить моменти належного, що обмежує це свавілля.

Взаємодія суб’єктів виступає засадою права не в субстанційному, а соціально-ідеальному, деонтологічному сенсі. Деонтологічний світ, тобто світ права і моральності можливий лише в тому випадку, коли дотримуються, як мінімум, двох умов: по-перше, визнання свободи волі, тобто повної можливості кожної особи робити так чи інакше і відповідно до цього виконувати або не виконувати свій моральний чи юридичний обов’язок; причому для права ця вимога виявляється особливо важливою; по-друге, визнання принципової можливості норми належного, тобто критерію добра і зла, справедливості і несправедливості, що наказує робити так, а не інакше, і згідно з цим оцінює людські вчинки як добрі чи злі, справедливі чи несправедливі.

Передумови людської свободи й норми належного складають логічний мінімум деонтологічної реальності. Зв’язок між ними такий: якщо людина не вільна, то вона не відповідає за свої вчинки, а якщо вона не відповідає за свої вчинки, то ні про які деонтологічні норми і мови бути не може. Людина як істота розумна і вільна в той же час є істотою підзаконною.

У межах деонтологічної реальності злочин – це порушення вільною волею норми належного, що наказує людям утримуватися від певних діянь, тобто на самого злочинця надівається маска моральної особистості, що володіє свободою волі і пов’язана деонтологічною нормою. Під цією маскою кожен піднімається на однакову висоту – визнається вільним. З позицій же онтологічно-емпіричної реальності, де усе підкорено причинному детермінізму, злочинець – раб біологічної природи й обставин, а тому тут немає місця для свободи волі. Здатність бачити світ не тільки з позицій причин і наслідків, потреб та інтересів, але і з позицій значущості феноменів цього світу для людини розвивається філософією права, тісно пов’язаною з моральною філософією. При цьому право має онтологічну природу, близьку природі моральної реальності. Те загалом, що властиве і праву, і моралі, є сфера належного. Головне в реальності права в цілому і кожного з правових феноменів полягає в особливому способі вияву права – у тому, що воно діє на людину. Це особливий вид дії, тобто дії не за зовнішньою причиною, а за внутрішнім спонуканням.

Розгляд права в онтологічному аспекті передбачає аналіз його структури, або, інакше кажучи, відповідь на запитання: як улаштований світ права, з яких конструкцій він зведений, а точніше, як він повинен бути побудований, щоб відповідати своєму призначенню – захисту й охороні людини.

У статичному вимірі структура правової реальності може бути виражена як співвідношення природного права і позитивного права за допомогою категорій сутності та існування. Динаміка правової реальності виражається через виокремлення форм буття права, до яких належать: світ ідей (ідея права), світ знакових форм (правові норми і закони), світ взаємодії між соціальними суб’єктами (правове життя).

Для некласичної філософії права характерний акцент на динамічному аспекті правової реальності. Динамічні онтології спрямовані на експлікацію процесу відтворення права в ході правової комунікації, коли під час взаємного визнання суб’єкти здійснюють свої права та обов’язки, актуалізуючи у процесі цього всі інші складові правової реальності – правові тексти, правосвідомість, правопорядок та ін. Право відтворюється в ході діалогу: між частковим (конкретне рішення або поведінковий акт) і загальним (норма, доктрина); унікальним (особистість) і загальним (інститути, суспільство); правовим і протиправним і т. д.

Право є особливим порядком, заснованим на забороні агресивного насильства і свободі обміну, який відтворюється в ході суспільних відносин і кристалізується у вигляді правових інститутів.

**Правова праксеологія** – практично-прикладний розділ філософії права та галузь знань, яка утворилася на основі критичного аналізу проблем теоретично-правового та юридично-практичного характеру за допомогою філософської (філософсько-правової) методології і досягнень інших фундаментальних філософсько-правових дисциплін.

Необхідність у вивченні правових явищ із позицій різних наукових дисциплін виникає у зв’язку з багатоаспектністю та неоднозначністю права, поєднаній із його винятковою соціальною значущістю. Право як соціокультурний феномен, без сумніву, є одним із найбільш важкодоступних об’єктів пізнання. Багатогранність нормативного, ціннісного, сутнісного змісту права пояснюється значною мірою багатопрофільним причинним впливом на нього, що вимагає всебічного дослідження правової реальності. Надто вже неоднозначним є право як явище суспільного буття, щоб до нього підходити однобічно-позитивно, воно потребує філософського (філософсько-правового) обґрунтування.

Таким чином, виникає потреба у філософському вченні про право, що відповідає на питання, які виникають у правовій сфері, методом філософії, тобто за допомогою методології та інструментарію існуючих загальнофілософських дисциплін, конкретним об’єктом дослідження яких виступатиме право. Через цю обставину закономірним є виділення у складі філософсько-правової науки відповідних структурних підрозділів – правової онтології, гносеології, аксіології, антропології та ін.

Мірою того, як сучасна наука все відчутніше набуває практично орієнтованого характеру, дослідження в царині філософії права не обмежуються формулюванням фундаментально-теоретичних положень. Дедалі більш актуальною є потреба у висвітленні практично-прикладних аспектів філософії права. Кожна із названих дисциплін не лише має відношення до практичної площини правової дійсності через реалізацію своїх дослідницьких інтересів, а й конструктивно впливає на неї, використовуючи власні теоретичні здобутки та напрацювання для вироблення рекомендацій з усунення недоліків у сфері права та окреслення стратегічних напрямів розвитку його позитивної форми (адже загальна теорія права має принципово іншу спрямованість та відмежовується від визначення орієнтирів розвитку правової системи).

В умовах динамічної трансформації суспільних інститутів очевидною є необхідність філософського осмислення, комплексного міждисциплінарного дослідження низки соціально-правових завдань, розв’язанню яких перешкоджає лише обмеженість погляду, вузькість думки, усталеність підходу галузевих юридичних наук. Такого роду завдання формують предметне поле праксеології права – окремої галузі знань у складі філософсько-правової науки, що об’єднує та координує зусилля теоретичних дисциплін для вирішення конкретних правових проблем. Ця галузь філософсько-правової науки принципово змінює скептичне ставлення юристів-практиків до теоретичних здобутків філософії права, адже насправді філософія права як номінально (у сенсі розподілу філософії на певні галузі), так і по суті, є однією з найбільш практичних філософських дисциплін.

Термін «праксеологія» (від грецького praxis – діяння та logos – вчення) з’явився у філософській літературі у 40-х pp. ХХ ст. завдяки працям представника Львівсько-Варшавської школи аналітичної філософії, керівника польського філософського товариства Т. Котарбінського. Видатний польський логік і філософ використав цей термін для позначення загальної теорії ефективної організації діяльності, яка базувалася на здобутках прагматизму (в т. ч. інструменталізму), «другої хвилі» позитивізму, тектології та марксизму, і якій він намагався надати дисциплінарного статусу (насамперед у праці «Трактат про хорошу роботу» 1955 р., першу версію якої було втрачено у 1944 р. під час Варшавського повстання).

Праксеологія права не є логічним продовженням і частиною загальної праксеології, співвідношення даних галузей теоретичного знання не є досить очевидним. Існує думка, що навпаки – загальна праксеологія у певному сенсі входить до правової, оскільки апарат першої може бути задіюяним лише після встановлення критеріїв істинності та цінності правової норми у контексті соціальних цінностей і пріоритетів, тобто з огляду на суспільне благо, яким воно видається суб’єктам філософсько-правового аналізу.

Головна відмінність правової праксеології від праксеології Т. Котарбінського полягає у тому, що остання є максимально абстрагованою від характеру діяльності, раціональні критерії якої вона визначає. Адже так звані загальнопраксеологічні алгоритми визначення міри доцільності тих чи інших дій передбачають чіткі дескрипції цільових станів аналізованих систем, досягнення яких прагне суб’єкт дії в певній ситуації (лише за цієї умови можна співвідносити індекси цілераціональності застосування альтернативних «діяльнісних стратегій»). Коли ж ідеться про «цільові стани» правозастосування, то мається на увазі насамперед прагнення тієї суспільної рівноваги, що стабілізує відносини між громадянами та державою, а також гармонізує міжособистісні стосунки. Зрозуміло, що такий «рівноважний стан» не може бути однозначно визначеним, тому «мірила» загальної праксеології релевантно задіюватимуться (тобто набуватимуть сили) лише після філософсько-правового аналізу, результатом якого стало б з’ясування найдоцільніших у розглядуваній ситуації напрямів правової стимуляції суспільно-економічної динаміки.

Саме із зазначеними проблемами пов’язується предметна сфера правової праксеології. Ця галузь філософсько-правової науки насамперед покликана встановити не лише припустимість, а й доцільність певної діяльності з точки зору соціуму, керуючись тим положенням, що основою та відправним пунктом осмислення права у рамках інтегрованої філософсько-правової науки є не дійсність у цілому, не все буття (як це характерно при розгляді права у межах універсальної філософської системи), а дійсність у тих межах, у яких існує право, тобто соціальна дійсність, людське буття.

Якщо праксеологія являє собою загальну методологію і розглядає способи діяльності (в т. ч. інтелектуальну) з точки зору їх практичних властивостей, то праксеологія права мислиться як особлива галузь філософсько-правових досліджень, в якій загальнотеоретичні розробки філософії права використовуються для раціонального аналізу правових явищ, пошуку та обґрунтування шляхів вирішення конкретних проблем у правовій сфері, тобто як своєрідний «місток» між філософсько-правовою теорією та юридичною практикою.

Крім екстраполяції теоретичних здобутків правової онтології, гносеології, антропології, аксіології у практичну площину та окреслення спрямовуючого вектора розвитку позитивного права, попереднього усунення можливих колізій конкретних норм, у межах і з позицій правової праксеології можливе також здійснення семіотико-правових розвідок і філософсько-правового аналізу всіх форм юридичної практики.

Основні напрями праксеологічно-правових досліджень утворюють актуальні проблеми теоретично-правового або юридично-практичного характеру, які комплексно вивчаються на основі об’єднання здобутків та координації зусиль вказаних фундаментальних філософсько-правових дисциплін, також до них належить критичний аналіз законопроектів у контексті їх відповідності практиці суспільного життя.

При підготовці будь-якого законопроекту вихідними та незмінно головними залишаються вимоги та факти самого життя, запити практичної сфери, економічні та політичні розрахунки, іноді – розрахунки суто бухгалтерського порядку, а також відповідні дані та прогнози наукового характеру, тим не менш використання на практиці здобутків різних напрямів філософсько-правової науки – це необхідний і винятково важливий елемент законопідготовчої роботи, який детермінує саму можливість досягнення діючим правом високого сучасного рівня.

У практичному відношенні суть справи в тому, щоб у підготовці законопроектів брали участь та мали при цьому вагоме слово спеціалісти-правознавці, які володіють фундаментальними знаннями з філософії права та вміють їх застосовувати на практиці.

Предметне поле праксеології права сформоване низкою різнопланових проблемних питань – починаючи від глобальних теоретичних, що постають перед міжнародною науковою спільнотою, і закінчуючи тими конкретно-практичними, що виникають при застосуванні закону в певній державі.

Насамперед ґрунтовного дослідження потребують ті з них, які не можуть бути однозначно оцінені з позицій позитивної юридичної науки і не мають чітко визначеного тлумачення в царині сучасних правових доктрин.

Достатньо розвинена західна філософія права (особливо ті течії, які представляють напрям правового позитивізму або ж є спадкоємицями аналітичної юриспруденції) активно просувається саме в напрямі, який можна було б назвати праксеологічним. Західні вчені досліджують конкретні правові проблеми, застосовуючи раціональні методи філософських дисциплін для аналізу правової реальності та з метою вивчення її сутнісних характеристик.

У літературі з філософсько-правової проблематики також відзначається важливість виділення у структурі філософії права прикладного розділу, що визначає умови значимості фундаментальних знань про світ права і його пізнання для окремих правових дисциплін, у якому за допомогою філософсько-правового інструментарію можуть розглядатися філософські проблеми конституційного права (правова державність, поділ влади, конституційна юрисдикція), цивільного права (договір і зрівняння збитків і прибутку, власність), кримінального права (злочин і покарання), процесуального права та ін.

Спеціальні комплексні дослідження соціальних (економічних, культурних, політичних) явищ, так чи інакше пов’язаних із такими феноменами, як право, мораль, справедливість, сприяють як розв’язанню загальнотеоретичних проблем філософії права, так і активнішому розвитку всієї системи правових наук, а також здатні принести користь на практиці – у законотворчій, правозастосовчій, правоосвітній та правоохоронній діяльності.

Праксеологія права як спеціальна галузь філософії права є свого роду «дискурсивним полігоном», на якому проблемна ділянка правового буття піддається комплексному філософсько-правовому аналізу. На ньому також проходять випробування вже актуальні, але ще не зреалізовані у чинному позитивному праві юридичні норми, які при усталеному розумінні їх як «елементарні частинки» права (котре дещо нівелює їх значимість), в дійсності являють собою змістовно багате та структурно складне юридичне явище – ланку особливої правової матерії.

Суспільні відносини невпинно розвиваються, змінюються з плином часу, законодавець не завжди встигає за розвитком подій, тому по-справжньому завбачливою та професійною є практика законодавчого випереджаючого відображення, для якої просто необхідне знання не тільки позитивного права, а й основоположних принципів, згідно яких воно створювалось і які надають йому осмисленості, всезагальності, а не лише «механічного» забезпечення силою державного примусу.

Перед внесенням будь-яких змін до чинного законодавства потрібно обґрунтувати їхню доцільність, встановити, наскільки прийняття, зміна або скасування певної правової норми (групи норм) сприятиме гармонізації суспільного життя. Адже правова норма повною мірою розкривається у різноманітних зв’язках і співвідношеннях, а також у своїй «зарядженості» на практичне здійснення, а звідси – у практичних діях людей.

Серед інших складових елементів інтегрованої філософсько-правової науки праксеологія права, задаючи критерії прийнятності правових норм, а також здійснюючи цілий ряд інших функцій, по суті реалізує «зворотний зв’язок» між теоретичними напрацюваннями філософії і правовим буттям. Отже, праксеологія права надає схемі взаємодії теоретичної науки та юридичної практики більш досконалого, завершеного вигляду «право – філософія – право», що, без сумніву, істотно зміцнює позиції філософії права, насамперед як юридичної дисципліни, а не тільки як філософії науки.

**Природне право і позитивне право**.

У філософсько-правовій думці постановка проблеми співвідношення між природним правом і правом позитивним набула форми питань про те, у чому полягає сутність права; чи існує необхідний зв’язок між правом і мораллю; у чому виявляється цей зв’язок; що являє собою природне («належне», «справедливе», «справжнє» тощо) право та яким є його співвідношення із нормами позитивного права; чи є чинними несправедливі закони; як подолати суперечності між сутністю права та його існуванням; яким чином поєднати соціальну ефективність та справедливість у юридичному регулюванні тощо.

Підходи до розв’язання вказаної проблеми зумовлюються особливостями праворозуміння, зокрема поглядами на джерела обов’язковості юридичних норм та їх дійсності; світоглядно-методологічними підходами до осмислення способу буття права належного; уявленнями про праву значущість змісту юридичних норм і форми юридичного регулювання.

Проблема співвідношення природного права і позитивного права передбачає виокремлення у правій реальності двох сфер або аспектів, за кожним із яких визнаються властивості прав. Таке виокремлення є найбільш типовим для природно-правового підходу («юснатуралізм», від лат. jus naturale) – особливої форми філософсько-правого пояснення буттєвих основ правової реальності та способом оцінювання змісту юридичного регулювання. Юснатуралізм характеризується постановкою низки морально-правових, політично-правових, соціально-етичних, етико-теологічних проблем, яка заснована на розрізненні, з одного боку, зовнішніх інституційних форм права, та їх сутнісних і ціннісно-смислових основ – з іншого.

До ознак юснатуралізму належать: а) надання пізнавального та регулятивного значення чинникам, які визнаються ідеалами реального юридичного регулювання та його буттєвими витоками. У різних природно-правових концепціях такими чинниками можуть виступати «дух права», «всезагальний розум», апріорні ідеї, «природа людини», людські потреби тощо; б) оцінювання змісту державних та інших соціонормативних настановлень, заснованих на світоглядно-метафізичних, етичних та інших ціннісних критеріях.

Поняттєве розмежування природного і позитивного права виникає зі спроби відобразити логічними засобами суперечності інтересів у соціально неоднорідному суспільстві, відмінності в ціннісних уявленнях окремих соціальних груп, кризові явища в ціннісно-нормативній свідомості. Ці суперечності виражаються через протиставлення права «належного» і «сущого», «дійсного» і «удаваного», «природного» і «установленого», розрізнення у праві справедливого і законного, тощо.

Поділ права на природне і позитивне уперше використав латинський граматик Авл Геллій (ІІ ст. н. е.), переклавши грецькі терміни physei («за природою») і thesei («за встановленням») як naturalis і positivus.

Термін же «позитивне право» в його протиставленні праву природному, одним із перших застосував середньовічний католицький теолог П. Абеляр.

В історії філософсько-правової думки наведено відмінні підходи до вирішення проблеми співвідношення природного права з правом позитивним: від концепцій, в яких перше виступає ідеальним зразком для існуючого позитивного правопорядку, до трактувань природного права, які заперечують право позитивне; від інтегративних до антагоністичних моделей такого співвідношення.

Розуміння природного права як необхідної і незмінної основи та чинного законодавства, як його змістової складової було закладено в Античності в працях Аристотеля. Такий підхід розвиватиметься у римській юриспруденції та в середньовічних концепціях jus gentium (лат. «право народів») (Ісидор Севільський, Й. Ольдендорп, Ф. де Вітторіа та ін.). При цьому змістовий збіг природного і позитивного права має місце в емпіричній реальності соціального регулювання.

Особливий механізм поєднання природно-правових уявлень із позитивним правом пропонують договірні (контрактуалістичні) концепції права. Вже у творах Епікура «справедливість, що походить від природи», розглядається як договір про корисне, який має на меті не завдавати шкоди один одному та не зазнавати шкоди. У Новий час погляди Епікура було покладено в основу договірних теорій П. Гассенді та Ж.-Ж. Руссо.

У контрактуалістському вченні Т. Гоббса обґрунтовується необхідність втілення природного суспільного закону у державно-політичних інститутах, оскільки природні закони «ефективні лише там, де гарантовані».

У сучасній філософії права контрактуалізм розвивається в етиці дискурсу (discourse ethics) Ю. Габермаса та К.-О. Апеля, Р. Алексі та ін. Еквівалентами природного права тут виступають «ідеальна комунікація», «ідеальна мовна ситуація» та «істинний консенсус», які мають процедурний характер. Ці поняття відображають модель спілкування, засновану на універсальних раціональних стандартах, в якому досягаються взаєморозуміння і згода всіх учасників дискурсу.

За Ю. Габермасом, природа права і справедливості є інтерсуб’єктивною. Вона «виступає радше у формі обговорення, аніж вирішеного стану справ». Габермас пропонує концепцію легітимації, джерелом якої виступає необмежена комунікативна взаємодія членів правової спільноти.

Антагоністичні моделі співвідношення природного і позитивного права розвивались на основі як матеріалістичних, так і об’єктивно-ідеалістичних підходів. Так, окремі мислителі Античності (Антисфен, Діоген, Гіппій та ін.) в умовах кризи грецького полісу критикували звичаї та закони (nomos) як штучні й такі, що не відповідають природі (physis). У вченні ранніх стоїків (Зенон, Клеанф, Хрізіпп) усі людські установлення виявляються залежними від природного і божественного закону, що збігається з внутрішнім моральним законом досконалої людини-мудреця. Унаслідок цього зовнішні дії людини, значущі з точки зору соціальних настановлень, розцінюються у стоїцизмі як ціннісно-нейтральні.

Різке протиставлення існуючому позитивно-правому регулюванню образів Природи, природного стану, Золотої доби, ідеальної держави, Міста Сонця тощо притаманне соціальним утопіям доби Античності (Платон, Пліній, Помпей Трог, Помпоній Мела, Страбон та ін.), Відродження й Реформації (Т. Мор, Т. Кампанелла та ін.) та Нового часу (Мореллі).

У теологічних уявленнях західноєвропейського Середньовіччя відобразився ієрархізм традиційного суспільства та поділ сфер соціонормативної регуляції між державою та церквою.

Автустин Гіппонський розвиває образ природного права, яке покликане обґрунтувати існуючі соціальні установлення: у Всесвіті існує досконалий Богом встановлений природний порядок. Цей порядок є вічним та незмінним законом, за яким кращий має керувати гіршим, а нижчий – підпорядковуватись вищому, кожному слід давати те, що йому належить згідно з його місцем у природній ієрархії. За вченням Томи Аквінського, правовий порядок буття збігається з природним законом (lex naturalis). У позитивному законі Аквінат виділяє два рівні принципів, пов’язаних із природним законом: 1) первинні принципи (обов’язок вшановувати Бога, батьків, обов’язки з виховання дітей тощо); 2) судження, що виводяться із перших принципів, до яких належать норми людського закону (lex humana), які не суперечать природному законові. Будь-який людський закон може виступати належним джерелом права тільки за умови його відповідності природному і божественному (lex divinae) законам.

Принципово відмінною основою для осмислення співвідношення природного і позитивного права виступають суб’єктивно-ідеалістичні підходи. Здійснений І. Кантом розрив із онтологічним трактуванням природного права став можливий завдяки зміщенню уваги від матеріального змісту права на сам спосіб, на форму його «розумного виведення» й на всезагальну форму його існування. Зміст природного права тут становлять «чисті практичні закони розуму», морально необхідні категоричні імперативи. Природне право у І. Канта – це практичний розум, взятий у специфічному взаємозв’язку з нормами позитивного права.

Закони практичного розуму є законами належного, чистими апріорними формами, за посередництвом яких здійснюється впорядкування емпіричної соціальної дійсності.

Спробою пом’якшити кантівський дуалізм сущого і належного може слугувати неокантіанська концепція природного права зі змінюваним змістом. Р. Штаммлер, заперечуючи проти намагань встановити певні змістові принципи права як безумовно значущі, пропонує розуміти під природним правом формальні допозитивні правові принципи, що «створюють право теоретично правильне за відомих емпіричних умов», вимоги, звернуті до позитивного права в конкретних історичних умовах. У концепціях кантіанського спрямування природне право розглядається як сукупність апріорних моральних вимог до позитивного права.

Іншим способом усунення суперечності природного і позитивного права є моделювання їх сутнісної єдності, запропоноване в німецькій класичній філософії Г. Гегелем. Він розвинув діалектичне розуміння природного права як всезагальної необхідності, а також як закономірності, пізнання яка постає пізнанням соціально-належного.

«Право в собі» постає як внутрішня закономірність права позитивного. Природне право – це логічна, всезагальна розумова необхідність, яка організовує, структурує матеріально-емпіричне буття за посередництвом позитивного права.

У гегельянських версіях природного права останнє мислиться як ідея права, як його ідеальна сутність, яка реалізується в історії, а природно-правові принципи відшукуються в чинному позитивному праві. За рахунок цього відбувається зняття суперечності між правовими ідеями та державно-інституційним регулюванням. Неогеґельянські підходи до співвідношення природного і позитивного права розробляються в концепціях «природи речей», «речово-логічних структур», «предметно-логічних структур», «логіки речей» (Г. Вельцель, Ю. Біндер, К. Ларенц, Г. Генкель, Г. Штратенверт, О. Бальвег та ін.).

У представників феноменології права смисловими аналогами поняття природного права виступають сутнісні закономірності (А. Райнах), об’єктивний порядок ідеальних цінностей як основа юридичних рішень, ейдетичне право (феноменологія А. Пфендера і Мюнхенської школи). Особливим різновидом юснатуралізму є феноменологічні концепції, створені на основі «матеріальної ціннісної етики» М. Шелера і М. Гартмана (Г. Коїнг, Г. Губман). Згідно з поглядами Г. Коїнга, ієрархічна система цінностей є мірилом дія всього правопорядку, тоді як за позицією Г. Губмана, така система виступає джерелом ціннісного змісту індивідуальної правової ситуації. У концепції цього філософа права образом природного права для конкретного правовідношення стають об’єктивні та абсолютно значущі правові цінності, наділені якістю належного. Такі цінності виявляються за допомогою правового чуття в конкретній правовій ситуації.

Некласичні інтерпретації природного права у його співвідношенні з позитивним розробляються в екзистенціальній філософії права (М. Мюллер, Г. Кон, Е. Фехнер, В. Майхофер та ін.). Майхофер висуває ідею «інституційного природного права», права соціальних форм впорядкування міжлюдського буття. Згідно з обстоюваною Майхофером концепцією «конкретного природного права», основа права міститься в конкретних юридичних відносинах. Природне право розглядається як природа людської екзистенції, природа ситуацій та ролей людини, і таких, що випливають із них, очікувань та інтересів.

На думку одного з провідних представників феноменолого-герменевтичного напряму правознавства А. Кауфманна, основний зміст всього природного права зводиться не до надпозитивного, загальнозначущого, вічного права, але радше до об’єктивно правильного права, зобов’язаного своєю істинністю не суб’єктивній волі законодавця, а об’єктивній істинності наперед установлених правових форм. Поняття природності пов’язується з первинними значеннями понять права і закону: їх справедливістю, справжністю, істинністю, правильністю. Згідно з А. Кауфманном, реальне право є присутністю правової сутності, позитивності правової природності. На відміну від природнього закону, природне право – це не абстрактна схема для правильних вчинків, воно радше є найбільш правильним вчинком або правильним рішенням у конкретній ситуації.

У сучасній філософії права можна умовно виокремити два підходи до розв’язання проблеми співвідношення природного і позитивного права: а) підхід, в якому між природним та позитивним правом існують відношення доповнюваності, комплементарності (Р. Моулз, Л. Александер, П. Рабінович та ін.). Такий підхід ґрунтується на визнанні відносно незалежного одне від одного існування реальностей права природного і позитивного на певній автономізації моралі і права, на їх емпірико-соціологічних та теоретико-концептуальному розрізненні; на осмисленні відображуваних поняттями природного і позитивного права феноменів як онтологічно відмінних правових реалій: ідей, з одного боку, та норм і відносин – з іншого; б) підхід, зорієнтований на інтегрування, синтез природного і позитивного права (інтегративна юриспруденція Дж. Холла, Г. Дж. Бермана, М. Віллє та ін.; онтологічна герменевтика А. Кауфманна; концепції права як цілісності Р. Дворкіна, внутрішньої моральності права Л. Фуллера, «природності позитивного права» й «позитивності природного права» Е. Л. Тінанта, дуальності права Р. Алексі та ін.).

У першому випадку акцентуються відносна незалежність і самостійність позитивістського і неопозитивістського типів праворозуміння, принципова неможливість зведення обох вимірів права одне до одного, тоді як у другому постулюється онтологічна єдність реальності права, в якій лише аналітично виокремлюються моменти, аспекти, виміри «природності» (належності, моральності, правильності, справедливості тощо) і «позитивності» (інституційності, дієвості, ефективності, доцільності тощо).

У рамках розгляду правової реальності як цілісності проблема осмислюється як співвідношення суперечливої єдності природного і позитивного у праві. Дихотомія природного і позитивного права розглядається як форма розрізнення належного і сущого, ідеального і реального, ідеально-смислового та предметно-інституційного у праві.

**Філософія прав людини** – критичне осмислення граничних підстав прав людини, які водночас є антропологічними підставами права. Якщо спочатку рефлексія прав людини відбувалася головним чином у сфері вивчення історії ідей, то сучасна філософія прав людини тісно пов’язана з актуальними дискусіями, що стосуються філософії моралі та права, і фактично є складовою останніх. До компетенції філософів належать передусім проблеми природи прав людини, їх значення, обсягу та обґрунтованості.

Ідея прав людини, сформульована у XVII ст. у традиції природного права (Дж. Локк та ін.) і проголошена у XVII ст. національними зборами (Віргінський Білль про права 1778 р. та французька Декларація прав людини і громадянина 1789 р.), у ХХ ст. із прийняттям Загальної декларації прав людини 1948 р. стала «дійовим міжнародним нормативним мірилом людяності» (Ґ. Ломанн та Ш. Ґозепат), «моральним горизонтом нашої доби» (Р. Бадентер), «всесвітньою секулярною релігією» (Е. Візель), «останньою з усіх наших громадянських релігій, душею бездушного світу» (Р. Дебре).

Головний парадокс історії прав людини полягає в контрасті між поступовим відмиранням їх ідеологічного коріння (християнство та класичні теорії природного права) і розвитком їхніх змісту та юрисдикції на всесвітньому рівні. Інакше кажучи, чим більше поширюється дискурс прав людини, тим більшою стає невизначеність щодо їх підстав. Це робить ідею прав людини зручним інструментом досягнення політичних цілей і, відповідно, предметом розчарування і критики.

Разом з тим сумнівні «гуманітарні інтервенції» не лише зумовлюють скепсис щодо ідеології прав людини, але й демонструють нагальну потребу у цих правах. Як наслідок, ніколи ще концепція прав людини не мала такої ваги та авторитету й водночас не була предметом скепсису та критики, як у наш час.

Ключовою і найбільш контроверсійною проблемою філософії прав людини є обґрунтування прав людини, тобто відповідь на запитання: «Чому людина має права?» або «Чому людина повинна мати права?». Діапазон поглядів тут сягає від апеляції до очевидності (вже у Декларації незалежності США 1776 р. можна прочитати: «Ми вважаємо такі істини самоочевидними») до повного заперечення можливості обґрунтування (гносеологічний скептицизм) або існування прав людини взагалі (онтологічний скептицизм). Так, Р. Дворкін пише: з того факту, що твердження про існування прав людини не може бути доведене, ще не випливає, що воно не істинне, на що А. Макінтайр зауважує, що той самий аргумент може бути застосований також до твердження про існування відьом і єдинорогів, а отже, не існує жодних природних прав, «а віра у них – це те саме, що віра у відьом чи єдинорога».

Серед обґрунтувань прав людини можна виокремити абсолютні та відносні. Перші намагаються надати правам людини об’єктивної значущості за допомогою апеляції до поняття людської гідності, природного права або трансцендентальної аргументації (прикладами є християнська та кантіанська традиції). Прихильники відносного обґрунтування прав людини розуміють універсалізм останніх як відносний щодо культури, моральних уявлень чи політичних переконань і намагаються обґрунтувати права людини через громадянство або належність до певної моральної спільноти (прикладом є комунікативно-дискурсивна філософія).

У сучасних дискусіях навколо обґрунтування прав людини домінують два підходи – теорія волі та теорія інтересу. Остання виходить із тези про те, що права людини виправдані унаслідок їх інструментальної цінності для забезпечення певних фундаментальних людських інтересів. Так, Дж. М. Фінніс відносить до цих інтересів життя та його здатність до розвитку, набуття знань як самоціль, гру як здатність до відпочинку, естетичне вираження, товариськість і дружбу, практичну мудрість, здатність до розумових процесів і релігію як здатність до духовного досвіду. Оскільки ці фундаментальні інтереси має кожна людина, то, на думку Дж. М. Фінніса, розумним є взаємне визнання цих інтересів. Опоненти ж наголошують на тому, що теорія інтересу апелює до людської природи, а це перешкоджає досягненню консенсусу, оскільки мінімальні умови для гідного життя є соціально і культурно релятивними. До того ж не зрозуміло, чому для забезпечення власного інтересу людина повинна поважати інтерес значно більш уразливої або географічно віддаленої людини. Зокрема, теорія інтересу розглядає фундаментальні інтереси людини як передумови морального вибору, що применшує важливість реалізації свободи як головного морального ідеалу. У свою чергу, теорія волі обґрунтовує права людини через єдину, однак визначальну характеристику людини – здатність до свободи. Відповідно усі права людини походять від єдиного конститутивного права. Так, Г. Л. А. Харт стверджує, що всі права зводяться до єдиного фундаментального права – «рівного права всіх людей на свободу». Права людини тут виправдовуються як такі, що ґрунтуються на автономії особистості. Однак цей підхід виявляється досить вразливим з точки зору його застосування до так званих маргінальних випадків – людей, які тимчасово або постійно не здатні до раціональної автономної дії (наприклад, хворі на тяжкі психічні захворювання або люди, що перебувають у комі), і, відповідно, виявляються позбавленими прав. Таким чином, послідовне дотримання однієї з двох теорій призводить до неминучих обмежень прав людини. А тому надто бажаним залишається плюралістичний підхід до їх обґрунтування.

Утім, як слушно зауважує Ч. Бейте, ми можемо приймати і використовувати ідею прав людини, не приймаючи при цьому жодної відповіді на питання про їх підстави. Це робить права людини привабливими для людей в усьому світі з їх різноманітними релігійними і філософськими традиціями. Однак, приймаючи права людини без обґрунтування, ми все ж не можемо оминути питання про те, «що таке права людини?» і «як вони існують?».

Як визначальні ознаки прав людини розглядаються такі:

1. Права людини – це права. Більшість прав людини (якщо не всі) – це права-вимоги, які покладають певний обов’язок на своїх адресатів, що може полягати у повазі, захисті, сприянні, забезпеченні тощо. При цьому деякі автори вважають, що «праволюдинні» норми можуть існувати не лише як права на національному рівні (тобто конституційні права) або на рівні міжнародного права, але також у формі загальноприйнятих норм моралі або раціонально обґрунтованих норм моралі.

2. Права людини – це моральні права, які трансформуються у права юридичні шляхом закріплення у позитивному праві, однак «дійсними вони є виключно завдяки їхній правильності» (Р. Алексі). Разом з тим виникає запитання: чи можна назвати моральні права правами у точному сенсі, а не лише вимогами. До того ж, навіть якщо визнати існування морального фундаменту прав, «дзеркальний підхід» до їхнього позитивування є досить спірним: у деяких випадках існування кореспондуючих моральних прав не є ані необхідним, ані достатнім для обґрунтування прав людини як прав юридичних.

Натомість ідеться про обґрунтування міжнародного права прав людини, яке не обмежується констатуванням необхідності реалізації відповідних моральних прав, а потребує також обґрунтування легітимності інституцій, що створюють, інтерпретують та впроваджують ці права (А. Б’юкенен).

3. Права людини є універсальними: їх носієм є будь-яка людина, власне, як людина, незалежно від того, до якої релігійної, моральної чи політичної спільноти вона належить. Проти цього з боку морального релятивізму висувається заперечення щодо культурної обумовленості прав, загострене іноді до критики європоцентризму та імперіалізму.

4. Права людини є пріоритетними щодо норм позитивного права, національної безпеки, добробуту тощо. Вони не можуть бути спростовані нормами позитивного права. Навпаки, права людини – це критерій оцінки позитивного права та його мета. Це, однак, не означає, що вони абсолютні. Права, так чи інакше, можуть бути обмежені.

5. Права людини – це мінімальні стандарти, які захищають лише основні, фундаментальні інтереси та призначені радше для того, щоб уникнути гіршого, ніж досягти кращого. Таку скромну позицію поділяють більшість філософів (Р. Алексі, Дж. Коен, Дж. Ролз, Г. Шу). Разом з тим виникає запитання: чи є мінімалізм визначальною ознакою прав людини, а не лише вимогою до міжнародного права? (Дж. Раз). Мінімалістський підхід до прав людини інспірує питання про те, які інтереси слід віднести до фундаментальних, тобто питання про обсяг прав людини. Так, найбільш спірними у цьому сенсі є соціальні права, оскільки для їх забезпечення слід вживати певних позитивних заходів, а отже, воно залежить від спроможності адресата цих прав, тоді як класичні громадянські права є негативними правами, для здійснення яких інші мають лише утриматись від певних дій, а тому ці права мають бути гарантовані у будь-якому випадку. З іншого боку, громадянські та політичні права завжди містять і позитивну складову – вимогу захисту, надання допомоги та забезпечення засобів до існування (Е. Тугендгат, Г. Шу).

6. Ще однією дискусійною ознакою прав людини є виконання ними важливої політичної функції, зокрема, визначення критеріїв належного ставлення держав до власних громадян і, відповідно, критеріїв легітимності економічних санкцій та військового втручання з метою захисту прав людини (Ч. Бейтс, Дж. Ролз). Незважаючи на те, що ця функція дійсно виконується правами людини сьогодні, можна припустити існування прав людини і поза контекстом міжнародних відносин, тому виконувана ними політична роль не може розглядатись як визначальна ознака прав людини (Дж. Тасіоулас).

Категоричні твердження щодо природи прав людини та їхнього обґрунтування зробили теорію прав людини предметом різних форм філософської критики, яка ставить під сумнів філософську коректність цієї теорії як моральної доктрини. Основними об’єктами такої критики стали претензія прав людини на універсальність і уявлення про об’єктивний характер їх підстав.

Теза про універсальну значущість прав людини як моральних прав є предметом критики з боку морального релятивізму, представленого на заході переважно комунітаризмом – доктриною, яка стверджує, що дискурс прав людини ігнорує не лише культурну багатоманітність, але й соціальну основу особистої ідентичності, і, таким чином, права відокремленого від спільноти суб’єкта виявляються позбавленими сенсу (А. Макінтайр, М. Сендел, Ч. Тейлор, М. Волзер). Релятивісти розглядають моральність як соціальний та історичний феномен, а моральні норми і принципи вважають дійсними лише в межах тієї спільноти, у якій вони виникли і в межах якої отримали широке визнання. Емпіричним підтвердженням цієї тези релятивісти вважають багатоманітність моральних переконань і практик у сучасному світі, що можна спостерігати навіть у межах одного складного суспільства, наприклад, суспільства Великої Британії чи України. Релятивісти підкреслюють орієнтацію прав людини на індивідуалістичну культуру та ігнорування колективістського характеру багатьох суспільств Азії та Африки. Якнайменше деякі права можуть бути зайвими у таких суспільствах. У гіршому ж випадку вони стають небезпечними, адже для їх повної імплементації потрібно замінити фундаментальні цінності однієї цивілізації цінностями іншої, а отже, права людини постають як форма культурного імперіалізму.

Разом з тим самого лише факту морального плюралізму у світі недостатньо для заперечення універсальності прав людини. До якої б культури не належала людина, тортури від цього не стають менш болючими. Страждання не релятивне. До того ж права «третього покоління» (колективні права) вже більшою мірою орієнтовані саме на колективний вимір індивід, життів. Отже, у своїй крайній формі моральний релятивізм може слугувати для виправдання нелегітимних насильницьких політичних режимів.

У пошуку рівноваги між універсальністю і контекстуальністю більшість філософів погоджуються з тим, що варто підтримувати претензію на універсальність, але водночас запропонувати її для дискусії не на формальному рівні, а на рівні конкретних форм життя. Культурні фактори можуть визначати спосіб обґрунтування прав людини, пріоритетність окремих прав щодо інших, особливості їх реалізації, однак це не заперечує їх універсальності.

Важливим результатом дискусії між універсалізмом і релятивізмом є поява ліберального культуралізму – напряму, що наполягає на необхідності доповнити індивідуальні права правами груповими, спрямованими на захист етнокультурних та релігійних спільнот і збереження їх ідентичності (В. Кімліка).

Ще одна форма філос. критики прав людини полягає у запереченні існування об’єктивного фундаменту прав людини як моральних прав – раціональних і апріорних принципів, що мають бути покладені в основу моральної доктрини. В основі цієї позиції – теза про те, що моральні переконання є суб’єктивними за своєю природою; вони не походять ані від раціонально спрямованої волі людини, ані від божественної волі, а є радше вираженням окремих вподобань індивідів. Так, на думку Р. Рорті, права людини є «хорошою і бажаною річчю», від якої ми всі виграємо, однак вони не можуть бути обґрунтовані за допомогою звернення до теорії моралі або канонів розуму, оскільки моральні переконання і практики засновані не на розумі, а на співчутті іншому: мораль виникає в серці, а не в голові. Рорті стверджує, що моральні переконання не є ані «апріорними» (І. Кант), ані «самоочевидними» (Т. Джеферсон), а являють собою результат експериментування і спостереження за попереднім їх застосуванням. Тому, на думку філософа, ми повинні не підводити під суспільне життя філософський фундамент, а прагнути здобути з історичного досвіду якомога більше.

Аргументи проти претензій на універсалізм та об’єктивність так чи інакше становлять підґрунтя практично усіх існуючих напрямів критики дискурсу прав людини: від критики глобального капіталізму (дискурс прав людини, пов’язаний із розширенням ринку, становить ідеологічний каркас глобалізації і, таким чином, стає інструментом панування) (А. де Бенуа, С. Жижек) до феміністської критики патріархату (концепція прав людини втілює чоловіче світорозуміння, а отже, не здатна забезпечити справедливість щодо жінок) (К. МакКіннон).

У цілому критика ідеології прав людини не захищає деспотизм, а радше ставить під сумнів те, що ця ідеологія є найкращим засобом боротьби проти нього, тобто порушує питання про можливість інструменталізації цих прав, коли заради захисту ідеї прав людини нехтують правами конкретних людей. Цій ідеології прав людини протиставляється політика прав людини, найперше завдання якої полягає у відновленні поваги до окремих людей та їхніх прав. Натомість, перетворюючись на догму, права людини, які вже не потребують рефлексії, позбавляються своєї власне правової сутності та стають інструментом насильства. А тому, для того щоб продовжувати виконувати своє призначення, вони мають залишатись предметом дискусії та постійно винаходитись в нових історичних контекстах. І в цьому сенсі філософія прав людини постає як спосіб їх існування, безперервне відтворення прав, що не даються один раз і назавжди, а мусять переформульовуватись, аби відповідати нашим очікуванням.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ**

**Основні законодавчі та нормативно-правові акти**

1. Конституція України. К.: Преса України, 1997.
2. Конвенція про захист прав людини і основоположних свобод // URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995\_004#Text
3. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» // URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text
4. Міжнародний пакт про громадянські і політичні права // URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995\_043#Text
5. Загальна декларація прав людини // URL: https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights

**Основна література**

1. Актуальні проблеми філософії права: посібник / О.М. Балинска, А.С. Токарська, В.А. Ященко: за заг.ред. О.М. Балинської. – Львів, ЛьвДУВС, 2017.
2. Алєксандрова А. В. Філософія Середніх віків та доби Відродження: підручник. К.: Парапан, 2002.
3. Андреєв Д. В., Вовк В. М., Івченко Ю. В, Павлишин О. В. Філософія права: актуальні проблеми та сучасні інтерпретації : Вид. 2-е, перероб. та доп. К. : НАВС, 2013.
4. Баумейстер А. О. Філософія права: Навчальний посібник. К: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2010.
5. Бачинін В. А., Панов М. І. Філософія права: Підручник. К.: Видавничий дім ІН ЮРЕ, 2006.
6. Вовк В. М. Філософія права: навчально-методичні матеріали. Івано-Франківськ: Вид-во Сімик, 2006.
7. Гайдулін О. Філософія права. Європейські парадигми праворозуміння. К.: НУОУ, 2019.
8. Козловський А. Право як пізнання: Вступ до гносеології права. Чернівці: Рута, 1999.
9. Кузнецов  В. Філософія права: історія та сучасність: навчальний посібник. К., 2003.
10. Мірошниченко М., Мірошниченко В. Історія вчень про державу і право. К.: Атіка, 2001. 224 с.
11. Онтологія, аксіологія, антропологія, гносеологія філософсько-правових вчень: навчальний посібник / За заг. ред. В. Кузьменка. Дніпро, 2015.
12. Рабінович П. Основи теорії та філософії права: навч. посібник. Львів, 2021.
13. Радбрух Г. Філософія права. Пер. з нім. К.: Тандем, 2006.
14. Філософія. Від витоків до сьогодення: хрестоматія : навч. посіб. / за ред. Л. Губерського. К.: Знання, 2009.
15. Філософія права: Навчальний посібник // О. Бандура, С. Бублик, М. Заінчковський та ін.; за заг. ред. М. Костицького, Б. Чміля. К.: Юрінком Інтер, 2000.
16. Філософія права / пер. з англ.; ред Д. Фейнберг, Д. Коулмен. К.: Основи, 2007.
17. Філософія права: підруч. для студ. юрид. вищ. навч. закл. / за ред. О. Данильяна. Харків: Право, 2009.
18. Філософія права / Велика українська юридична енциклопедія. Т.2. Харків: Право, 2017.
19. Циппеліус Р. Філософія права: підручник. Пер. з нім. К.: Тандем, 2000.
20. Цюрупа М. Філософія актуального права: природного, міжнародного, позитивного, гуманітарного. Курс лекцій. К.: Вадекс, 2020.

**Додаткова література**

1. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі. Пер. з нім. В.Купліна. К.: Дух і Літера, 2009.
2. Аристотель. Політика. К.: Основи, 2000.
3. Боецій С. Розрада від філософії / пер. з лат. А. Содомора. К.: Основи, 2002.
4. Вебер-Шефер П. Аристотель // Класики політичної думки: від Платона до Макса Вебера. К.: Тандем, 2002. С. 35-53.
5. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії. Пер. з нім. А. Дахній. Л.: Астролябія, 2006.
6. Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. Пер. з англ. Р. Димерець. К.: Дух і літера, 2000.
7. Головатий С. Верховенство права: від ідеї до доктрини. К.: Фенікс, 2006.
8. Гьофе О. Розум і право: Складові інтеркультурного правового дискурсу. Пер. з нім. Л. Ситніченко, М. Култаєва. К., 2003.
9. Історія європейської цивілізації. Рим / під ред. Умберто Еко ; пер. з італ.: Л. Ципоренко, Г. Рудницької. Х.: Фоліо, 2014.
10. Кант І. Критика практичного розуму. Пер. з нім. та післямова І. Бурковського. К.: Юніверс, 2004.
11. Класики політичної думки: від Платона до Макса Вебера: пер. з нім. / ред. Є. Причепій. К.: Тандем, 2002.
12. Локк Дж. Два трактати про врядування. Пер. з англ.: О. Терех, Р. Димерець. К.: Основи, 2001.
13. Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи. К.: Наукова думка, 2005.
14. Максимов С. Філософія права: сучасні інтерпретації: вибрані праці: статті, аналітичні огляди, переклади (2003-2011). X., 2012.
15. Національна ідентичність і громадянське суспільство / Бистрицький Є., Білий О., Зимовець Р., Кобець Р., Лозниця С., Пролеєв С. – К.: Дух і Літера, 2015.
16. Платон. Держава. К.: Основи, 2000. 355 с.
17. Пролеєв С. Метафізика влади. К.: Наукова думка, 2005.
18. Раз Дж. Моральні засади свободи. Пер.: В. Василюк, О. Терех. К.: Веселка, 2001.
19. Рассел Б. Історія західної філософії / пер. з англ. : Ю. Лісняк, П. Таращук. К.: Основи, 1995.
20. Ролз Дж. Теорія справедливості. Пер. з англ. О. Мокровольський. К.: Основи, 2001.
21. Руссо Ж-Ж. Про суспільну угоду, або принципи політичного права. Пер. з фр. О. Хома. К: Port-Royal, 2001.
22. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «політика визнання». Пер. з англ. К.: Альтерпрес, 2004.
23. Тур М.Г. Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів. К.: Парапан, 2006. 396 c.
24. Усов Д. Ідея суспільної угоди в сучасних філософських дискурсах. Черкаси: Видавець Ольга Вовчок, 2015.
25. Філософія сьогодні. Розмови з У. Беком, Г.-Г. Гадамером, Ю. Габермасом, Г. Йонасом, О. Гьофе, В. Гьосле, Р. Рорті та ін. Пер. з нім. А.Л. Богачова. К.: Альтерпрес, 2003.
26. Хамітов Н., Крилова С. Філософський словник. Людина і світ. К.: КНТ, 2018.
27. Юридичні терміни. Тлумачний словник. К.: Либідь, 2004.

***Довідкове видання***

**Дмитро УСОВ**

**ПРОБЛЕМИ ФілософіЇ ПРАВА**

**СЛОВНИК БАЗОВИХ ДЕФІНІЦІЙ**

Підписано до друку 10.05.2024.

Обл.-вид. арк. 3,25. Ум. друк. арк. 4,25.

Замовлення № 9.

ЧІПБ ім. Героїв Чорнобиля НУЦЗ України

вул. Онопрієнка, 8, м. Черкаси, 18034