

БУТТЯ-ДО-СМЕРТІ І ПРАВО НА ЖИТТЯ. ДО ПИТАННЯ ПРО ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ДЖЕРЕЛА ПРАВА

Р. ЗИМОВЕЦЬ
*кандидат філософських наук,
науковий співробітник
відділу філософії культури, етики та естетики
(Інститут філософії
імені Г. С. Сковороди НАН України)*



Право на життя є одним із найдавніших та, мабуть, найбезсумнівніших у переліку загальних прав людини. Воно формулюється у ранніх модерних доктринах природних прав, переходячи, згодом, у декларації прав та позитивне конституційне законодавство окремих держав. Теоретики права, починаючи з Т. Гоббса, досить одностайні у тому, що привілейований характер права на життя обґрунтовується фундаментальним мотивом уникнення смерті, насамперед насильницької смерті, яка є граничним наслідком конфлікту. За словами Г. Л. А. Харта, «щоб підняти те чи будь-яке інше питання стосовно того, як люди повинні жити разом, ми маємо виходити з того, що їх метою взагалі то є жити» [1, с. 195].

Разом з тим у філософії існує прямо протилежна інтерпретація досвіду смерті та його нормативного значення. Вона представлена в рамках загального підходу, який отримав назву «філософія екзистенції»¹. При всьому розмаїтті доктрин, що можуть бути віднесені до цього напрямку, їх об'єднує спільне розуміння того, що людину не можна мислити на зразок предмета природничих наук, що «сутність» людини є чимось таким, що принципово уникає будь-якої об'єктивності. Людина як «екзистенція» — це людина індивідуального вибору, можливості, відповідальності, страждання, сумління, тобто всього того, що не можна прорахувати та редукувати до «наявного складу». І для такого «необ'єктивованого» розуміння людини феномен смерті відіграє ключову роль. Переживання можливої смерті це, за словами К. Ясперса, та «ситуація на межі», в якій екзистенція маніфестує себе, в якій вона висвічується [2, с. 223]. Відкрившись власній конечності, людина насправді стає тим, ким вона є: полишеним на себе індивідуальним буттям, здатним робити власний вибір та відповідати за нього.

Отже, і у філософії екзистенції, і у філософії права досвід смерті (у феноменологічному розумінні його сенсу для людини, а не як актуального фізіологіч-

¹ Детальніше про визначення цього поняття йтиметься у наступному розділі цієї статті.

ного процесу вмирання) відіграє важливу роль. Втім ця роль є діаметрально протилежною. У праві це той досвід, якого людина апіорі намагається уникнути і який вмотивовує та обґрунтовує пріоритетний характер права на життя. У філософії екзистенції — це досвід, відкритість якому тільки і дозволяє людині проявити себе, а теоретичному погляду — схопити та описати її без залучення об'єктивуючих категорій.

Мета цієї статті — дослідити, чи дійсно розуміння смерті у філософії права та у філософії екзистенції є несумісними одне з одним. Тобто, чи насправді вони описують настільки різні досвіди смерті, що між розумінням людського буття як екзистенції, з одного боку, і як «буття-у-праві» — з другого, не може бути жодної конвергенції. Правомірність постановки такого питання базується на двох аргументах. По-перше, при всьому можливому розмаїтті розумінь досвіду смерті вони повинні відсилати до певної смислової єдності цього феномену, а значить, розуміння різних модусів смерті, маючи свою специфіку, залишаються пов'язаними з цією первісною смисловою єдністю. По-друге, і у філософії права, і у філософії екзистенції досвід майбутньої смерті тягне за собою нормативні імплікації. У першому випадку, це нормативна вимога уникнення смерті й захисту від насильства. У другому — це вимога самореалізації, вибору власного індивідуального буття. Відмінність нормативних імплікацій, що походять від одного й того самого переживання майбутньої смерті, сама по собі заслуговує на увагу, як і питання про те, чи не існує нормативного зв'язку між екзистенціальною вимогою індивідуальної самореалізації та захистом від насильницької смерті.

Розв'язання окреслених вище питань у межах цієї роботи буде здійснене у чотири кроки. По-перше, будуть розглянуті основні аргументи на користь пріоритетного характеру права на життя щодо інших прав людини. У загальному вигляді ці аргументи були сформульовані у модерній природно-правовій традиції. Особлива увага буде приділена значенню досвіду страху насильницької смерті, що вмотивовує цю пріоритетність. По-друге, буде зроблений аналіз фундаментально-онтологічного поняття смерті М. Гайдеггера у перспективі розрізнення власного та невласного способу буття (екзистування) людини. При цьому розгляд буде зосереджено не на значенні смерті з точки зору цілей та завдань фундаментальної онтології, а на, за словами самого М. Гайдеггера, «онтичному підґрунті» такої онтологічної інтерпретації [3, с. 312]. Нас буде цікавити значення «буття-до-смерті» щодо повсякденного, «внутрішньосвітового» індивідуального досвіду людини. По-третє, буде здійснена екзистенціальна інтерпретація досвіду страху насильницької смерті, у результаті якої він постане як один з онтичних модусів буття-до-смерті. Відмінність цього досвіду від онтологічного «жаху» містить нормативні імплікації, які екзистенціально вмотивовують пріоритетний характер права на життя. По-четверте, буде продемонстроване значення страху насильницької смерті та його нормативних імплікацій для виявлення екзистенціальних джерел права та окреслення його «регіональної» специфіки.

1. Пріоритетний характер права на життя та його нормативні засновки

Перше теоретичне обґрунтування права на життя у модерній філософії постає у працях Т. Гоббса, який лише за ним визнає статус «природного». Яким

чином Т. Гоббс обґрунтовує це право? Подібно до Р. Декарта він намагається знайти певну непохитну «достовірність», щоправда, не теоретичного, а практичного характеру. Ця достовірність повинна ґрунтуватися на елементарних та абсолютно застосовних мотивах людської поведінки, спираючись на які, можна було б побудувати наукову теорію держави. Т. Гоббс виявляє специфічний дуалізм таких мотивів: з одного боку, це «вроджене бажання, відповідно до якого кожен вимагає для власного вжитку речі, що належать всім», з другого — «природний розум, відповідно до якого кожен намагається уникнути насильницької смерті як найбільшого природного зла» [4, с. 7]. Вроджене бажання є не чим іншим, як постійним прагненням людини до влади. Вимога кожною людиною «речей для власного вжитку» з необхідністю веде до конфліктів з Іншими, які прагнуть того самого та, як наслідок, намагання панування над цими Іншими. Прагнення до влади веде людину до засліплення, занурює її у мрії щодо досяжності тих благ, яких вона прагне, говорячи узагальнено, штовхає на шлях марнославства. Модель спільного життя, побудованого виключно на цьому прагненні, являє собою «природний стан», в якому кожен має право на все, а єдиним законом є закон сили.

Вивести людину із засліплення прагненням влади може лише така ж вражаюча сила, як і саме це прагнення. Такою силою є страх насильницької смерті, тобто розуміння вразливості перед Іншим, постійної можливості бути вбитим незалежно від того, скільки влади зосереджено у тих чи інших руках. Досвід цього страху приводить людину до природного розуму, головною вимогою якого є природне право на збереження життя. Саме природний розум, який керується прагненням до самозбереження, змушує людей об'єднуватись у держави і встановлювати закони, які обмежують прагнення до влади заради збереження права на життя. «Штучний стан, як більш досконалий, виникає, коли два опоненти, відомі страхом за своє життя, долають своє марнославство і сором зізнання у своєму страху, і визнають як реального ворога не суперника, але цю “страшну ворожу природу смерті”, яка, як їх спільний ворог, примушує їх до взаємного розуміння, довіри та союзу...» [5, р. 22]. Такий примус до взаємоповаги виказує нормотворчий характер досвіду страху насильницької смерті. Цей доведений до крайньої межі досвід конфлікту розкриває горизонт нормативності, який втілюється в «основних законах», першим з яких є закон збереження миру [4, с. 36].

Вчення Дж. Локка часто-густо протиставляється концепції Т. Гоббса, насамперед через радикально відмінні інтерпретації природного стану та меж повноважень держави. Але в принциповому моменті Дж. Локк залишається вірним традиції, що була започаткована Т. Гоббсом. Він додає до природного права на життя право на свободу та власність, чим, фактично, розвиває концепцію свого попередника¹. Не так вже й важливо, як ми мислимо природний стан — як стан війни, або як стан миру. Природне право на життя залишається першим, оскільки спільному життю людей завжди притаманні смертоносні конфлікти. «Зісутність і порочність звироднілих людей» виявляється навіть у стані первісного миру, завдяки чому, власне, й існує потреба у його заміні на правовий стан [6, с. 196].

¹ Детальніше про зв'язок концепцій природних прав Т. Гоббса і Дж. Локка див.: [8, с. 195–240].

Починаючи з І. Канта, у природно-правовій теорії акцент поступово зміщується з права на життя до права на свободу. Людині як розумній істоті притаманні насамперед автономія, здатність діяти самостійно незалежно від зовнішніх чинників впливу. Відповідно, єдиним природним правом постає право, що захищає автономію, тобто право на свободу. Від Дж. С. Мілля до Дж. Ролза право на свободу (або, в деяких теоріях, на «свободи») буде посідати провідне місце у ліберальній ієрархії прав. Але, як продемонстрував Е. Тугендгат, ліберальне право на свободу вже передбачає право на життя: «людина може скористатися свободою, вільним простором для дій за наявності певних фундаментальних передумов, які становлять ще фундаментальніші інтереси» [7, с. 53]. Негативний аспект права на свободу передбачає невтручання, або моральну нелегітимність довільного втручання у сферу автономії людини. Вочевидь таке невтручання вже включає в себе право на життя як передумову автономії.

Пріоритет права на життя обґрунтовується і вже згадуваним нами Г. Л. А. Хартом. Розробляючи свою теорію «мінімального змісту природного права», він спирається на традицію, що йде від Т. Гоббса, уникаючи, в той же час, її метафізичних імплікацій. Г. Л. А. Харт доходить висновку, що в основі модерної концепції природних прав закладена очевидна істина стосовно прагнення людини таким чином організувати спільне життя, щоб забезпечити виживання всіх тих, хто причетний до цієї організації. Захист життя є першою нормативною вимогою будь-якої правової системи і його необхідно відокремлювати від питання про те, яким чином може бути організоване спільне життя.

Навіть із такого побіжного аналізу стає очевидним значення досвіду насильницької смерті для конституювання правової нормативності. Насильницька смерть розуміється як той екстремальний досвід, який розкриває граничну загрозу з боку Інших і тим самим висвітлює перше й фундаментальне право людини. Водночас, цей екстремальний досвід розкриває й специфіку правової нормативності як такої — її спрямованість на захист від загроз, які генеруються у спільному бутті.

Але чи завжди люди намагаються уникнути смерті? Чи завжди вони прагнуть втекти від досвіду страху, який відкриває смерть? Чи не затуляє це прагнення втечі справжнє значення досвіду смерті для людського буття?

2. Неавтентичність страху смерті, автентичність буття-до-смерті у філософії екзистенції

Для «філософії екзистенції» вказані вище питання становлять предмет особливої зацікавленості. Для розуміння мотивів такого інтересу потрібно коротко зупинитися на фундаментальних рисах цього філософського напрямку.

Філософію екзистенції, або «екзистенціалізм», пов'язують насамперед із іменами С. Керкегора, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, А. Камю, Г. Марселя, М. Гайдеггера. Розквіт цього філософського напрямку припав на міжвоєнний період і був тісно пов'язаний із «духом часу», зі світовідчуттям поколінь, які пережили катастрофу Першої світової війни. Остання вбила віру у невинний прогрес практичного розуму людства, поставивши під сумнів провісницьку метафізику, уособлену постатями І. Канта і Г. В. Ф. Гегеля. У центрі філософської уваги опинилося індивідуальне буття з його питаннями страждання, відповідальності, провини, вибору. Це буття не тотожне «універсальному розуму»,

«ноуменальному Я», однаковому для всіх людей, але, в той же час, воно не редукується до сукупності фізіологічних та психічних процесів. «Це виявлення, цей вихід за межі керованих та калькульованих реакцій і способів поведінки у модулі суспільного існування і становлять суть поняття екзистенції» [9, с. 13]. Спільним для всіх мислителів екзистенціального напрямку було намагання описати людське буття без залучення категорійного апарату попередньої метафізики, який завжди неправомірно об'єктивував та універсалізував його, позбавляючи індивідуальності. Але шляхи цих пошуків, як і їх результати, були досить різними.

Напевно найбільш популярною версією філософії екзистенції є вчення Ж.-П. Сартра, з яким насамперед і пов'язане поняття «екзистенціалізм». Рахунки з метафізикою Ж.-П. Сартр зводить через свою відому формулу: «існування (*existentia*) людини передує її сутності (*essentia*)» [10, с. 323]. Якщо метафізика завжди постулювала певну «природу» людини, певну сутність, яка з необхідністю розгортається в існуванні, екзистенціалізм виходить із пріоритету існування щодо сутності. Людина спочатку існує у своїй спонтанній свободі і лише завдяки їй, завдяки постійному здійсненню вибору формує власну «сутність».

Пізніше, у «Листі про гуманізм», М. Гайдеггер виступить із критикою «філософії екзистенції» і вкаже на те, що вона народилась із неправильного розуміння інтенції його роботи «Буття та час» [3, с. 200–201]. І поняття сутності, і поняття існування належать метафізиці, і зміна місць між цими поняттями не досягає мети: як «існування» людина все ще мислиться метафізично, об'єктивовано, як «наявність». Для самого ж М. Гайдеггера «екзистенція» — це не «існування» у сенсі *existentia*, а «ек-зистування» у сенсі постійного «виходу» людини за своєї межі, трансцендування самої себе та сущого. Саме таке розуміння «екзистенції» дозволяє помислити специфічний спосіб людського буття, який не може бути редукований до способу буття простого «наявного» сущого.

Екзистування має характер трансценденції завдяки своїй часовій структурі. Воно є єдністю трьох часових модусів: бути-попереду-себе (майбутнє), уже-бути-у (минуле), бути-при (сучасне). Ця єдність висвічує людське буття як буття-у-світі, в якому відбувається зустріч із сущим: людина завжди «вже є» фактично (історично) у світі, «при» сущому, яке зустрічається лише у горизонті світу і зі своїм розуміючим ставленням до себе та до сущого у світі, яке має місце завдяки майбутньому. Поняттям, яке набуває ключового значення для опису такого розуміючого ставлення до себе та до світу, є «можливість». Завдяки тому, що людина завжди існує у часових «виходах» за межі наявності, у єдності майбутнього, минулого та сучасного, вона завжди є буттям-можливістю, яке, фактично, отожднюється М. Гайдеггером із розуміючим ставленням до самої себе та світу, з донауковим розумінням. Сущє, яке завжди якимось чином, «розуміючи» ставиться до свого буття як буття-у-світі, тобто яке ек-зистує, М. Гайдеггер позначає специфічним поняттям *Dasein* — «Ось-буття»¹. Це не просто намагання знайти синонім звичному поняттю «людина», це зміна бачення, яка говорить

¹ Як у російській, так і в українській філософській літературі, не існує остаточного консенсусу щодо перекладу поняття «*Dasein*». Тому ми вважаємо за доцільне залишити у тексті німецькомовне поняття, яке в силу своєї прозорості конструкції — *Da* (Ось, Тут) та *Sein* (Буття) — не повинно викликати непорозуміння, вказуючи на сущє, головною ознакою якого є ставлення до буття. У цитатах із «Буття та часу» в перекладі В. Бібіхіна залишиться поняття «присутність».

про те, що людина буде розглядатися під певним кутом зору: як розуміюче ставлення до самої себе, виходячи з власних можливостей буття-у-світі [12, с. 72].

Але кінцева мета М. Гайдеггера — не «аналітика екзистенції», тобто не опис специфіки людського буття, а прояснення фундаментального онтологічного питання, тобто питання про Буття взагалі. Для цієї мети «аналітика екзистенції» має лише підготовчий характер. Філософія раннього М. Гайдеггера є «екзистенціальною» за своїм шляхом, але аж ніяк не за своєю метою [3, с. 436]. Проте саме М. Гайдеггеру належить найрадикальніший вираз провідної інтенції філософії екзистенції — мислення людини не як простої «наявності», а як суцього, буттям якого є трансценденція, постійний «вихід» у свої можливості, завдяки чому воно набуває граничної індивідуалізації.

Dasein завжди вже володіє певним розумінням буття і це розуміння виявляє себе у різному ставленні Dasein до світу і самого себе. Dasein може розуміти себе найближчим чином «зі світу», тобто з того суцього, посеред якого воно завжди знаходиться і обходженням з яким завжди стурбоване. У цьому випадку ми маємо «розчинене» у суцьому, а тому невласне розуміння Dasein. Або ж воно розуміє себе із самого себе, тобто зі свого власного екзистування як трансценденції суцього, зі своєї «чистої» часовості. Саме це, власне розуміння Dasein, яке збігається з власним модусом його буття (екзистування), відіграє для М. Гайдеггера ключову роль у проясненні фундаментального онтологічного питання, яке скеровується розумінням того, що Буття це і є час [3, с. 308]. Для того щоб поставити питання про Буття взагалі, необхідно прояснити специфіку буття Dasein, а вона, у свою чергу, не може повною мірою проявити себе у невласному модусі. Саме у цьому переході від невласного до власного способу буття «буття-до-смерті» відіграє ключову роль.

Екзистенціальна аналітика починається з опису повсякденного людського буття, яке завжди розгортається «у-світі». Усередині цього світу воно зустрічає «внутрішньосвітові» суцці, тобто звичайні речі, які є «під-рукою». У світі ми також зустрічаємо інших людей, тому людське буття завжди є спів-буттям. Наше ставлення до внутрішньосвітowego суцього опосередковано цим спів-буттям: у повсякденній стурбованості суццим, з яким маємо справу, ми завжди вже захоплені та визначені публічним витлумаченням внутрішньосвітових можливостей. Ця публічність «найближчим чином править всім тлумаченням світу та присутності і виявляється у всьому правою» [3, с. 127]. Пріоритетним часовим модусом тут виступає «тепер» сучасного: Dasein ніби розчинене серед тих речей, обходженням з якими воно завжди стурбоване і яке визначається публічністю (Man).

Але переживання майбутньої власної смерті, з яким Dasein рано чи пізно зіштовхується, вириває його з цього повсякденного розчинення та, так би мовити, повертає до самого себе, до власного екзистування. Жах, який охоплює Dasein перед обличчям смерті, нівелює всі внутрішньосвітові зв'язки, включно з публічним витлумаченням всього суцього. І саме таке нівелювання суцього в цілому, «не-по-собі» Dasein як неможливість опертися на суще, вперше приводить до можливості фундаментального онтологічного розрізнення буття та суцього. Сущє, у його цілісності, включаючи його публічну витлумаченість, відходить на другий план, залишаючи Dasein один на один зі своїм екзистуванням, тобто зі своєю часовістю як постійним виходом за межі. Те, що фундаментально

обмежує людину, її смерть, конечність, є умовою того, що все суще може бути сприйняте у модусі його незначущості, а саме людське буття тільки і виявитися у своєму власному характері, як чиста часовість, чистий вихід за межі наявного сущого.

Смерть осягається Dasein у досвіді «жаху». М. Гайдеггер відрізняє жах (Angst) від страху (Furcht). Останній завжди є страхом перед певним внутрішньо-світовим сущим. «Перед чим» цього страху є щось таке, що загрожує Dasein, наближаючись до нього. На відміну від страху, жах перед смертю не є жахом перед сущим, оскільки смерть взагалі не є сущим. Смерть завжди залишається лише можливістю. Вона є постійним майбутнім для людини, оскільки, коли вона приходить, людина вже перестає існувати. Але це «не-обхідна» можливість; присутність не може її уникнути [3, с. 250]. Як «не-обхідна», смерть не може бути передана Іншому. Тому вона є «самою своєю можливістю» [3, с. 263]. Досвід смерті радикально усамітнює та індивідуалізує Dasein. Жах розкриває «буття-до-смерті» як досвід наперед-стояння цій не-обхідній «самій своїй» можливості, в якому Dasein приводиться до власного характеру буття як часовості, виходу за межі сущого.

Відмінність жаху від страху виказує себе не лише у модусі «перед чим», але і в модусі «за що». «За що» страху, також як і його «перед чим», є певним сущим, до якого має відношення Dasein. «За що» жаху перед смертю не є якимсь окремим сущим або окремим «аспектом» Dasein. Навпаки, досвід жаху смерті розриває зв'язки з внутрішньо-світовими сущими, з предметами повсякденного турботливого обходження. «Світ» не здатен більше нічого запропонувати, як і спів-присутність інших» [3, с. 187]. Але в такій нівеляції повсякденності саме і висвічується не окремий аспект світу, а «світовість» світу як такого, тобто світ у його цілісності, перед яким людина постає у своїй власній здатності бути. Джерелом жаху є не окремі суцї у світі, а людське буття-у-світі як таке [3, с. 251], горизонт можливостей, через який Dasein із розумінням ставиться до себе та світу.

Для М. Гайдеггера це приведення людського буття до його власного характеру є умовою постановки фундаментального онтологічного питання. Тобто буття-до-смерті як специфічний «онтичний» досвід, який може мати кожна людина відносно власного буття, є умовою постановки подальших теоретичних питань онтології. Але що означає «мати» цей онтичний досвід? Чи кожна людина проходить через нього, тобто, чи є він «онтично необхідним»? І що відбувається, коли ми, люди, проходимо через цей досвід? Яким чином він змінює наше повсякденне буття-у-світі? М. Гайдеггер свідомий цих питань і, більше того, чітко їх ставить [3, с. 312], але дає лише схематичні відповіді. Адже ці питання виходять за межі його головного інтересу, становлячи предмет «екзистенціальної антропології», на можливість якої недвозначно вказано у «Бутті та часі» [3, с. 301]. Інакше кажучи, хоча ці питання й правомірні, вони мають другорядне значення для «аналітики екзистенції» як шляху до постановки фундаментального онтологічного питання. У той же час вони набувають ключового значення для прояснення поставленого вище питання про можливість конвергенції двох типів досвіду смерті й постановки питання про екзистенціальні джерела права.

В онтичному плані жах смерті звільняє людину як самотне буття-у-світі для «рішучості» заступання в її унікальні фактичні можливості, тобто для її власно-

го буття як «самості». Він «...звільняє від загубленості у випадково нав'язаних можливостях, а саме так, що вперше дає, власне, зрозуміти та обрати фактичні можливості, що розташовані перед необхідною» [3, с. 264]. Dasein більше не пливе за течією публічного тлумачення, воно не розчиняється у сучасному, пасивно очікуючи майбутнє та забуваючи минуле. Заступаючи у своє майбутнє, розуміючи себе і світ зі своїх власних можливостей, Dasein «втягує» у своє буття фактичні можливості, відкриті горизонтом минулого та вводить себе у сучасні ситуації, в яких ці можливості можуть бути обрані. При цьому, як підкреслює М. Гайдеггер, індивідуалізація Dasein, яка відбувається у бутті-до-смерті, не означає його ізолювання від світу. Навпаки, Dasein вводиться прямо у завжди стурбоване буття при підручному та вштовхується у турботливе спів-буття з іншими [3, с. 298]. Але таке «введення» та «вштовхування» вже позбавлене публічного витлумачення, Dasein розуміє суще і спів-буття виходячи з власних можливостей буття-у-світі.

Цілком у дусі «філософії екзистенції» ми можемо говорити, що онтичний аспект буття-до-смерті вказує на завдання «самореалізації», під якою розуміється зосереджена концентрація на власних можливостях, відкритих у кінцевій часовості екзистування. І хоча М. Гайдеггер зауважує, що онтично зрозумілий досвід смерті трансформує Dasein із «невласного» у «власний» спосіб буття «без пред'явлення йому та нав'язування “змістовного” ідеалу екзистенції» [3, с. 266], тут важко не побачити нормативні імплікації. М. Гайдеггер говорить про уникнення саме «змістовного» ідеалу екзистенції. Жодний такий «ідеал» дійсно не задається буттям-до-смерті. Але лише остільки, оскільки це буття є формальною умовою можливості будь-якого змістовного «ідеалу» екзистенції. Буття-до-смерті звільняє Dasein для своїх фактичних можливостей, які лежать перед «самою своєю» можливістю, що і означає, мовою філософії екзистенції, «звільнення людини для самої себе», «становлення тим, ким вона є». Буття-до-смерті стає, так би мовити, формальним ідеалом екзистенції, відповідність якому, у кожному конкретному випадку індивідуального Dasein наповнюється своїм фактичним змістом¹.

3. Страх насильницької смерті як один із модусів буття-до-смерті: екзистенціальне обґрунтування права на життя

Тепер ми можемо звернутися до зіставлення двох типів досвіду смерті – страху насильницької смерті, пов'язаної з Іншим, та онтологічного жаху за своє буття-у-світі, яким характеризується буття-до-смерті, – у перспективі виявлення їх нормативних імплікацій.

Із позицій фундаментальної онтології видається очевидним, що описаний природно-правовою традицією, починаючи з Т. Гоббса, страх насильницької смерті, який вмотивовує пріоритетний нормативний характер права на життя, є «онтичним» страхом перед внутрішньосвітовим суцям. Його джерелом, тобто

¹ Цей висновок підтверджується і п'ятою главою «Буття та часу», в якій смерть безпосередньо експлікована як те, об що «розбивається» Dasein і завдяки чому воно відкидається назад, у своє фактичне «ось», тобто у свої фактичні можливості [3, с. 385]. Рішучість входу у ці фактичні можливості недвозначно визначається М. Гайдеггером як обрання Dasein «свого героя» [3, с. 385]. Обрані фактичні можливості є «єдиним авторитетом» для Dasein [3, с. 391], тобто вони і визначають зміст його індивідуалізації, набуття характеру «самості».

«перед чим» страху є інша людина, інше суще. «За що» цього страху є наявність Dasein: лякає можливість його не-наявності, фізичної смерті, від якої прагнуть захиститися.

На противагу цьому онтичному страху, у бутті-до-смерті ми стикаємося з жахом за саме буття-у-світі, яке позбавилося опертя на суще. Це фундаментальний онтологічний жах, джерелом («перед чим») якого не є жодне суще, а, швидше, ніщо. Він має онтичне підґрунтя, тобто він може «бути пережитий», стати досвідом конкретного Dasein, але це не позбавляє його онтологічного сенсу. Перед Dasein існує дві можливості онтичного поводження з цим жахом: або прийняти його та в героїчному наперед-стоянні смерті здійснювати власний вибір фактичних можливостей, «бути собою», або втекти від нього, розчинитися у суццюму.

Проте, чи вкладається страх перед насильницькою смертю у цю дуалістичну онтико-онтологічну схему? Чи не містить він у собі риси як онтичного страху, так і онтологічного жаху і, через це, чи не є він одним з онтичних модусів буття-до-смерті? Як буде продемонстровано далі, на останнє питання потрібно дати позитивну відповідь.

По-перше, тим сущим, яке викликає страх Dasein, є Інше Dasein, яке так само екзистує у-світі. Тобто ми маємо справу не з «перед чим», а з «перед ким» страху¹. Ми лякаємося Іншого не так, як лякаємось блискавки або землетрусу. Це не те саме, що небезпека від наявного сущого. Це небезпека від розуміючого сущого, яке так само екзистує, як і я. Але самим своїм екзистуванням це суще здатне редукувати як мої фактичні можливості, так і можливість самого мого екзистування, тобто можливість бути-у-світі. Саме екзистування Іншого, горизонт його фактичних можливостей становить небезпеку моєму екзистуванню. Інший може трансцендувати Dasein разом із його горизонтом можливостей, тобто нівелювати його як буття-у-світі, перетворивши на голу наявність, на «тіло без ознак життя».

«Перед ким» страху насильницької смерті означає, що ця смерть приходить «зі сторони», її джерелом є не саме Dasein через відведену йому часову кінченість, а хтось Інший. Тому насильницька смерть ніколи не усамітнює повною мірою. Будучи «не-своєю», в ній завжди спів-присутній Інший як її джерело². А тому страх перед насильницькою смертю є водночас страхом перед Іншим. Оскільки страх, як і жах, за М. Гайдеггером, є модусом розуміння [3, с. 344], страх насильницької смерті розкриває Іншого у специфічному модусі його розуміння – у загрозі.

По-друге, «за що» цього страху не є простою наявністю Dasein. Тілесність людини не є лише наявністю, якщо тільки не розглядати її в окремих специфічних перспективах. Вона є частиною буття-у-світі, завдяки якій Dasein тільки і може мати фактичні можливості. Страх смерті Dasein ніколи не може бути лише страхом можливої не-наявності. Швидше, навпаки, це страх опинитися лише

¹ Варте уваги, що в параграфі 31 «Буття та часу», аналізуючи страх, М. Гайдеггер не робить розрізнення між «перед чим» та «перед ким» страху. Страх перед річчю та іншою людиною урівнюється як однаковий страх «перед чим». На нашу думку, це можна пояснити лише неухвагою до проблематики страху як модусу спільного буття, що виправдовується другорядністю екзистенціально-антропологічної проблематики для М. Гайдеггера.

² Повсякденний слововжиток добре фіксує цю рису у словосполученні «померти не своєю смертю».

тільки наявністю, позбавленою розуміючого ставлення до самої себе та світу через власні можливості буття-у-світі. Тобто це завжди страх за своє буття-у-світі і, в цьому сенсі, він збігається з онтологічним жахом М. Гайдеггера. У тому, що будь-який страх смерті Dasein є жахом за своє буття-у-світі (необов'язково завжди чітко артикульованим), полягає змістова єдність досвіду смерті, вкорінена в онтологічному феномені буття-до-смерті. Страх насильницької смерті є онтичним за джерелом свого походження («перед ким»), але він онтологічний через своє «за що», яким є буття-у-світі як таке. Жах тут виростає не з «глибини Dasein», а зі страху перед Іншим Dasein, яке може позбавити нас буття-у-світі¹.

Потрібна дуже штучна наукова настанова, щоб редукувати життя людини виключно до фізіології, а смерть — до припинення її функціонування. І хоча точні наукові методи необхідні для фіксації смерті, або, скажімо, визначення ступеня тілесних ушкоджень, правова оцінка при визначенні провини й ступеня шкоди (в тому числі й стосовно такого злочину, як смерть) завжди тримається «внутрішньосвітового» контексту як жертви, так і злочинця, беручи до уваги біографію, вік, сімейний стан, становище у суспільстві, відносини з оточуючими, ступінь втрат, страждання тощо². Для філософії права звідси випливає важливий висновок: право на життя не є виключно правом на фізичне виживання, збереження фізичної цілісності. Це насамперед право на буття-у-світі, якому, за визначенням, належить моє тіло, тобто горизонт можливостей, який це буття розкриває³.

По-третє, на відміну від описаного М. Гайдеггером досвіду наперед-стояння смерті як не-обхідній можливості, тобто можливості, якої не можна уникнути, насильницька смерть є принципово «не-необхідною». Специфічна часовість насильницької смерті виявляється в її «завжди передчасності». Люди прагнуть оминати її не через те, що вони хочуть втекти від смерті як такої, а саме через цю її фундаментальну передчасність. Щоправда, М. Гайдеггер теж говорить про невизначеність смерті [3, с. 258], але між такою «у кожний момент можливістю» та передчасністю є концептуальна відмінність. До першої можна бути завжди готовим, наперед-стояти їй і, у цьому наперед-стоянні, повертатися до світу, вводити себе у внутрішньосвітові ситуації з їх фактичним можливостями. Друга має інший відтінок: вона завжди «несправедлива», «неправомірна». Передчасність насильницької смерті не залишає жодного шансу повернення до світу. Вона також не залишає шансу для екзистенціального наперед-стояння смерті як самій своїй можливості. Швидше, навпаки, будучи передчасною, вона закриває цю «саму свою» можливість⁴.

¹ Логіка М. Гайдеггера не припускає такого збігу, оскільки для неї залишається прихованою специфіка страху насильницької смерті і розуміння Іншого як загрози такої смерті [3, с. 341–344].

² Як зазначає Ю. Габермас, «від конкретної юрисдикції ми навіть повинні очікувати незвичайного герменевтичного чуття щодо обставин, які з індивідуальних біографічних перспектив учасників дій виводять відмінні релевантності» (див.: [3, с. 262–263]). Про значення «внутрішньосвітового» контексту для проблематики правової інтерпретації писав і Л. Фуллер: «Життєвий досвід, здатність до співчуття та вміння обрати серед правових норм правильний орієнтир для власних дій — усе це має дуже важливе значення для прийняття належного рішення» (див.: [14, с. 213]).

³ Сучасна теорія права, зокрема, вказує на те, що «життя повинне розглядатися правом не лише як форма біологічного існування, а й як спосіб самореалізації конкретної особистості» (див.: [15, с. 12]).

⁴ Специфічним випадком наперед-стояння насильницької смерті є ситуація війни. Але розгляд цієї теми виходить за межі даної статті.

Вказані відмінності визначають специфічні нормативно-правові імплікації досвіду страху насильницької смерті. Онтичне заступання у ненасильницьку смерть дозволяє зрозуміти фактичні можливості Dasein на тлі свого часового буття-у-світі. У цьому виявляється позитивний характер «буття-до-смерті», яке розкриває для Dasein, водночас, світ та власні індивідуалізовані можливості буття у цьому світі. Dasein входить у власні можливості, вбираючи у себе фактичне минуле та відкриваючись у сучасних ситуаціях внутрішньосвітовому суцільному.

Страх насильницької смерті також приходить із майбутнього і він також має риси жаху за буття-у-світі в цілому. Але «не-свій» та «не-необхідний» («передчасний») характер насильницької смерті радикально диференціює цей модус «буття-до-смерті». У загрозі насильницької смерті немає жодного звільнення Dasein для його власних фактичних можливостей. Цей досвід не тягне за собою модифікацію буття-у-світі від невласного до власного. Навпаки, насильницька смерть постає в ньому як те, що заважає приведенню свого буття до цілісності та власності. Вона перебиває «саму свою» можливість власної смерті та нав'язує передчасну можливість, яка закриває перед Dasein її буття-у-світі як у його невласному, так і у можливості його власного модусу буття у цьому світі.

Передчасність як часова характеристика насильницької смерті означає, що у Dasein забирають його час, тобто що його заперечують у його ж власній онтологічній основі, а значить, і в будь-якій конкретній формі його екзистування, входження у внутрішньосвітові можливості. Ця передчасність є онтологічною основою нормативної вимоги збереження життя, яке в екзистенціальній інтерпретації ми визначили як право на буття-у-світі. Передчасність сприймається як фундаментально «неправомірна», оскільки відбирає у Dasein те граничне «заради-чого», щодо якого вибудовуються будь-які його внутрішньосвітові можливості: буття-у-світі.

«Не-свій» характер насильницької смерті спрямовує цю нормативну вимогу щодо Іншого як джерела можливої смерті та ставить завдання захисту від нього. Джерелом передчасності смерті є Інший, який відбирає у мене світ і від якого приходить «не своя» смерть. Світ вислизає від мене до Іншого, причому не в окремому своєму аспекті, не в конкретних фактичних можливостях, а саме як умова будь-яких фактичних можливостей, тобто як цілий світ. Інший у загрозі насильницької смерті постає джерелом граничної редукації моїх можливостей буття-у-світі, неможливості екзистування як такого.

Характер цієї нормативної спрямованості на Іншого стає більш прозорим завдяки онтичній інтерпретації феномену провини, наведеній у параграфі 58 «Буття і часу»¹. У ньому М. Гайдеггер таким чином визначає формальне поняття провини та винності: «бути основою вади у Dasein Іншого, а саме так, що це буття-основою само себе визначає зі свого чому як ущербне» [3, с. 282]. Ця «ущербність» є незадоволенням вимоги, що впорядковує екзистуюче спів-буття з іншими. Щоправда, далі М. Гайдеггер вказує на те, що «вада» є нестачею чогось належного, тобто його «небуттям у наявності», а тому екзистенція не може мати жодної вади, оскільки вона не є наявністю [3, с. 283]. Висхідна, онтологічна провинна Dasein полягає в тому, що, будучи кінцевим та кинутим на

¹ Інтерпретація гайдеггерівського поняття вини з точки зору його філософсько-правової актуальності здійснена А. Стовбою [16, с. 150–151].

самого себе у світі, воно «завжди стоїть у тій або іншій можливості» [3, с. 285], оскільки воно не здатне опанувати всі відкриті йому можливості буття.

Але у випадку насильницької смерті джерелом нездатності такого опанування виступає саме Інший. Не знімаючи з Dasein його висхідної «онтологічної провини», Інший постає як підвалина неможливості входження Dasein у можливості буття-у-світі і, через це, як винний щодо нього, як підвалина його «ніщійності». Тобто з екзистенціально-антропологічної точки зору основою ніщійності виявляється не лише саме Dasein у своєму кинутому екзистуванні і неможливості вибору всього горизонту можливостей, а й Інший, з яким Dasein є спів-присутнім у світі. Редукція можливостей («вада екзистенції») може відбуватися не лише через індивідуальний вибір, а й через екзистування Іншого, який відбирає можливості, підмінює їх, нівелює тощо. І ця редукція може бути розвинута до граничної точки, до повного «уніщойнення», яким є закриття самої можливості здійснювати можливості, тобто знищення екзистуючого Dasein.

4. Екзистенціально-антропологічна інтерпретація досвіду насильницької смерті й екзистенціальні джерела права

Здійснена екзистенціальна інтерпретація страху насильницької смерті як одного з онтичних модусів буття-до-смерті відкриває горизонт, в якому між феноменом права та екзистуванням Dasein вдається встановити зв'язок. Йдеться не про зв'язок між екзистенцією та позитивним, формалізованим правом, а про екзистенціальні джерела права, тобто про специфічний досвід людини, завдяки якому правова нормативність та правова інституціоналізація отримують екзистенціальне підґрунтя та мотивацію. Ключовим у цьому зв'язку постає феномен загрози як потенційної редукції можливостей буття-у-світі, здійснюваної Іншим.

Як закриття горизонту можливостей буття-у-світі, насильницька смерть є граничною загрозою людському буттю, джерелом якої є Інший. Але розуміння можливості такого закриття вказує і на фундаментальну вразливість всіх внутрішньосвітових можливостей, на залежність їх здійснення від Інших. Тобто цей досвід розкриває весь горизонт загроз, який лежить «перед» головною загрозою, якою є насильницька смерть. Саме щодо фундаментальної загрози насильницької смерті стає зрозумілим місце інших загроз у рамках спільного людського буття. Якщо загроза насильницької смерті є закриттям горизонту можливостей як таких, інші загрози є редукціями тих чи інших внутрішньосвітових можливостей людини. Різноманітні форми редукції можливостей ранжуються відповідно до їх наближення чи віддалення щодо цієї граничної форми редукції. Будь-яка загроза, яку генерує Інший усередині світу, за формальним визначенням, є зазіханням на сферу людських можливостей, їх потенційним звуженням, закриттям, підміною, перешкоджанням реалізації, одним словом, редукцією можливостей того, кому загрожують.

Такий екзистенціально-антропологічний підхід до розуміння онтологічних джерел права, пов'язаний з кореляцією можливостей людського буття-у-світі та відповідних загроз, які походять зі спільного буття (від Інших), узгоджується з сучасним правознавчим поглядом на значення поняття «можливості» для правової теорії. Правознавці вказують на те, що у понятійному апараті правознав-

ства, так само, як і в позитивному праві, поняття «можливість» використовується набагато частіше, ніж поняття «реальність» [17, с. 181]. «У правовій сфері переважають в основному юридично закріплені можливості, а не реальності... Правові можливості — це свого роду сучасне, перенесене у майбутнє. Весь процес реалізації права є процесом здійснення закріплених у ньому можливостей» [17, с. 181]. Екзистенціально-антропологічний підхід додає до цього розуміння правової сфери як сфери впорядкування людських можливостей важливий момент: необхідність такого впорядкування пов'язана із загрозами, які генеруються у самому спільному бутті людей. Розуміння загроз як редукції можливостей буття-у-світі вмотивовує боротьбу за права та зумовлює правову структуру сфери людських можливостей.

Різний характер загроз визначається різним значенням внутрішньосвітових можливостей, які мають місце у спів-бутті та на які ці загрози зазіхають. Розбудовуючи філософію права на ґрунті фундаментальної онтології, В. Майхоффер конкретизував спів-буття через поняття «як-буття» (Alsein). Спільне буття з Іншим завжди «є» як буття продавця та покупця, орендаря та орендодавця, працівника та роботодавця тощо. У такому разі редукція сфери можливостей залежить від конкретного випадку як-буття та визначає його дефективний модус. Буття-основою вади у моєму Dasein «означає, що хтось, з ким є корелятивно пов'язаний у тих чи інших правовідносинах, існує так, що я у своїй присутності у відповідному модусі буття-як є збитим зі шляху, поставленим під удар або зломленим» [16, с. 151]. Тут відкривається поле для виявлення певної ієрархії загроз та відповідної їй ієрархії прав, що становить окреме і самостійне завдання. У контексті ж нашого дослідження важливо підкреслити формальну структуру самих загроз — редукцію сфери можливостей певної людини у спів-бутті, а також спільний сенс прав — захист від відповідних загроз. До самого поняття прав входить розуміння їх захисної функції [18, с. 8], а це означає, що їх конституювання відбувається у горизонті загроз.

Спіраючись на розуміння феномену загрози як потенційної редукції сфери можливостей, джерелом якої є Інший, в екзистенціально-антропологічній перспективі право може бути окреслене як сфера структуризації горизонту внутрішньосвітових можливостей людини, які зачіпають спільне буття-у-світі. Така структуризація надає внутрішньосвітовим можливостям окремих Dasein «гарантованого» (правового) статусу, тобто захищає від загрози редукції, джерелом якої завжди можуть бути Інші. Будь-яка конкретна форма спів-буття є співвіднесеною з відповідною сферою можливостей корелятивних екзистенцій, яка визначає релевантні та, відповідно, й дефективні модуси комунікації та взаємодії. Як сфера структуризації можливостей право завжди є «сущим» (у розумінні фундаментальної онтології), конкретною формою якого є інституціалізована система правових правил.

Засадничий із точки зору онтології права характер права на життя полягає у тому, що воно вказує на радикалізовану форму специфічного досвіду спільного буття людей, завдяки якому взагалі уможливується такий феномен, як право. Право на життя ґрунтується на досвіді страху насильницької смерті, який, у свою чергу, висвічує онтологічні підвалини права тією мірою, якою розкриває весь спектр можливих загроз з боку Інших у світлі фундаментальної загрози втрати буття-у-світі як такого.

ВИКОРИСТАНІ МАТЕРІАЛИ

1. *Харт Г. Л. А.* Понятие права / Г. Л. А. Харт. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. — 302 с.
2. *Ясперс К.* Философия / К. Ясперс. — М. : Канон+, 2012. — 448 с.
3. *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. — М. : Ad Marginem, 1997. — 451 с.
4. *Гоббс Т.* Философские основания учения о гражданине / Т. Гоббс. — Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2001. — 304 с.
5. *Strauss L.* The Political Philosophy of Hobbes / L. Strauss. — The University of Chicago Press, 1984. — 172 p.
6. *Локк Д.* Два трактата про врядування / Д. Локк. — К. : Основи, 2001. — 265 с.
7. *Тугендгат Е.* Спiр про права людини / Е. Тугендгат // Фiлософiя прав людини, К. : Нiка-Центр, 2012. — С. 48–58.
8. *Штраус Л.* Естественное право и история / Л. Штраус. — М. : Водолей, 2007. — 312 с.
9. *Гадамер Х.-Г.* Пути Хайдеггера : исследование позднего творчества / Х.-Г. Гадамер. — Мн. : Прописи, 2005. — 240 с.
10. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. — М. : Политиздат, 1990. — С. 319–344.
11. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и Бытие. — М. : Республика, 1993. — 447 — С. 192–220.
12. *Бимель В.* Мартин Хайдеггер / В. Бимель. — Челябинск : Урал LTD, 1998. — 283 с.
13. *Майхоффер В.* Право и бытие / В. Майхоффер // Рос. ежегодник теории права. — 2008. — № 1. — СПб. : Юрид. кн., 2009. — С. 186–258.
14. *Фуллер Л. Л.* Мораль права / Л. Л. Фуллер. — Киев : Сфера, 1999. — 232 с.
15. *Романовский Г. Б.* Гносеология права на жизнь / Г. Б. Романовский. — СПб. : Юрид. центр Пресс, 2003.
16. *Стовба А. В.* Феномен права как фундаментально-онтологическая проблема правосудия / А. В. Стовба // Проблемы философии права. — 2008–2009. — Т. VI–VII. — С. 147–153.
17. *Баранов В. М.* О соотношении действительности и возможности в праве / В. М. Баранов, В. Б. Першин, И. В. Першина // Проблемы философии права. — 2004. — Т. 2. — С. 181–186.
18. *Харт Г. Л. А.* Существуют ли естественные права? / Г. Л. А. Харт // Philosophical Review. — 64 (1955). — P. 175–91 [Электронный ресурс]. — Режим доступа : <http://kant.narod.ru/hart.htm>.

Зимовець Р. В. Буття-до-смерті і право на життя. До питання про екзистенціальні джерела права

Анотація. У статті здійснене зіставлення двох розумінь досвіду смерті, представлених у філософії права та у філософії екзистенції. В обох традиціях досвід смерті виконує важливу нормативну функцію, щоправда, протилежну за своїм змістом. У філософії права головна увага приділяється феномену насильницької смерті як досвіду, якого людина апіорі намагається уникнути і який зумовлює пріоритетний характер права на життя. Для філософії екзистенції майбутня смерть постає як досвід, відкритість якому тільки й дозволяє людині стати індивідуальністю і реалізувати можливості власного буття.

У статті доводиться, що онтологічна інтерпретація досвіду насильницької смерті дозволяє описати його як один із модусів «буття-до-смерті» у сенсі екзистенціальної аналітики М. Гайдеггера, а також виявити його специфічні нормативні імплікації. Послідовне розкриття специфіки модусу насильницької смерті та його

нормативного потенціалу дає можливість поставити питання про екзистенціальні джерела права, які в загальних рисах визначають його регіональні особливості.

Ключові слова: права людини, право на життя, онтологія, екзистенція, страх смерті, буття-до-смерті, буття-у-світі, загроза.

Зимовец Р. В. Бытие-к-смерти и право на жизнь. К вопросу об экзистенциальных источниках права

Аннотация. В статье осуществлено сопоставление двух пониманий опыта смерти, представленных в философии права и в философии экзистенции. В обеих традициях опыт смерти выполняет важную нормативную функцию, противоположную по своему содержанию. В философии права основное внимание уделяется феномену насильственной смерти как опыту, которого человек априори стремится избежать и который обуславливает приоритетный характер права на жизнь. Для философии экзистенции будущая смерть предстает как опыт, открытость которому только и позволяет человеку стать индивидуальностью и реализовать возможности собственного бытия.

В статье доказывается, что онтологическая интерпретация опыта насильственной смерти позволяет описать его как один из модусов «бытия-к-смерти» в смысле экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера, а также выявить его специфические нормативные импликации. Последовательное раскрытие специфики модуса насильственной смерти и его нормативного потенциала дает возможность поставить вопрос об экзистенциальных источниках права, которые в общих чертах определяют его региональные особенности.

Ключевые слова: права человека, право на жизнь, онтология, экзистенция, страх смерті, бытие-к-смерти, бытие-в-мире, угроза.

Zymovets R. Being-towards-Death and the Right to Life. Revisiting the Existential Sources of Law

Summary. The matching of two understandings of experience of the death, represented in philosophy of law and philosophy of existence is under consideration in given article. In both traditions, the experience of death plays an important normative role though that differs in meaning. Philosophy of law pays attention to the violent death as an experience which human being a priori tries to avoid. In such way this kind of experience stipulates right to life as a priority right. In philosophy of existence future death appears as the experience that allows man to form individuality and implement the possibilities of his/her own being in case when a person is open to such experience.

It is shown that ontological interpretation of the experience of violent death allows describing it as one of the modes of being-towards-death in the sense of existential analytics of M. Heidegger, as well as it reveals its normative implications. Consistent disclosure of the specifics of this modus and its normative potential give opportunity to put the question about existential sources of law, which define its regional peculiarities in general.

Key words: human rights, right to life, ontology, existence, fear of the death, being-towards-death, being-in-the-world, threat.