

## ОПЫТ ПРАВА И ОПЫТ БЕСПРАВИЯ: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

**В** современном мире с его повсеместными вспышками насилия и множественными феноменами фактического бесправия, которые растворяют право в политике, уместно ли еще вообще говорить о праве? По всей видимости, если и возможно еще говорить о специфике собственно правового, то речь пойдет о правовом опыте.

Понятие опыта как такового воплощает проблему онтологического единства, которую Карл Фридрих фон Вайцзеккер предельно лаконично сформулировал в форме вопроса: не противоречит ли красота звездного неба тому факту, что эти звезды – лишь области ионизированного газа?<sup>2</sup> В этом смысле понятие опыта, несмотря на различные интерпретации, которые оно получало в истории философии, всегда несло в себе ту «смутную память об изначальном естественном тождестве», которая преследовала философов во все времена<sup>3</sup>. Это воспоминание определило и лейтмотив современной философии – стремление мыслить мир прежде всего не как объект нашего познания или технического господства, а как то, что происходит с нами.

Что же происходит с нами? (I) Каково место права в нашем опыте? (II) И как возможен опыт бесправия? (III) В конце концов, не имеем ли мы дело с описанным Ханной Арендт банкротством здравого смысла, или банкротством понимания, в современном мире, где идеи уничтожаются фактами?<sup>4</sup>

### I. Сущность герменевтического опыта

Философская герменевтика мыслит всякий опыт как опыт понимания, или опыт смысла, и как таковая есть одновременно онтология, эпистемология и антропология,

---

<sup>1</sup> Наталія Іванівна Сатохіна, кандидатка юридичних наук, асистентка кафедри теорії і філософії права, Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого.

Natalia Satokhina, Candidate of Legal Sciences, Assistant at the Department of Theory and Philosophy of Law, Yaroslav Mudryi National Law University.

e-mail: nataliasatokhina@gmail.com

<sup>2</sup> Карл Ф. фон Вайцзеккер, «Физика и философия», *Вопросы философии* 1 (1993): 115–25.

<sup>3</sup> Карен Свасьян, *Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика* (Москва: Академический Проект, Альма Матер, 2010), 21.

<sup>4</sup> Ханна Арендт, «Понимание и политика (трудности понимания),» в *Опыты понимания, 1930–1954. Становление, изгнание и тоталитаризм*, пер. Е. Бондал, А. Васильевой, А. Григорьева, С. Мойсеева (Москва: Издательство Института Гайдара, 2018), 522.

поскольку рассматривает данный в опыте мир, опыт этого мира и человека, который переживает этот опыт. Понимание при этом оказывается не одной из способностей человека, а изначальным способом его бытия в мире, фундаментальной онтологической структурой опыта, «умением быть» (Хайдеггер)<sup>5</sup>, «изначальной бытийной характеристикой самой человеческой жизни» (Гадамер)<sup>6</sup>, «специфически человеческим способом быть живым» (Арендт)<sup>7</sup>. В этом смысле понимание есть нескончаемый процесс, посредством которого мы принимаем реальность, то есть «пытаемся быть дома в мире», «ибо каждый отдельный человек нуждается в том, чтобы примириться с миром, в котором он рождается чужим и в котором, в меру своей отличительной уникальности, всегда остается чужаком»<sup>8</sup>. От рождения и до смерти человек осваивается в этом мире, понимая его и себя в нем и таким образом порождая смысл. При этом смысла как такового нет ни в мире, ни в человеке самом по себе; смысл – это всегда встреча.

Фундаментальной онтологической структурой опыта смысла является круг: бытие-в-мире составляет то целое, от понимания которого зависит понимание его частей – мира и человека. В свою очередь, понимание бытия-в-мире определяется пониманием мира и самопониманием человека<sup>9</sup>. Онтологический герменевтический круг предполагает, что понимание, с одной стороны, всегда предпосылочно (что Хайдеггер обозначает как «брошенность»), а с другой – всегда незавершенно, то есть представляет собой не нечто наличное, а собственную возможность («набросок»). Таким образом, «человеческое существование по своей структуре есть заброшенный проект»<sup>10</sup>.

Иными словами, герменевтика обнаруживает универсальную предопределенность опыта, что, однако, не препятствует пониманию, а только и делает его возможным. Более того, преодоление всех предрассудков, это наиболее общее требование Просвещения, само разоблачает себя в качестве предрассудка: как бы мы не стремились сбросить чары наших предубеждений, окончательное «расколдовывание» мира оказывается принципиально невозможным, как невозможен отказ от своего «Я». Парадоксальный характер этой невозможности тонко подмечен Арендт: «Человек, который хочет лишиться собственной идентичности, на самом деле открывает возможности человеческого существования, что бесконечны, каково и само мироздание. Но возрождение новой личности так же проблемно и так же безнадежно, как новое создание мира»<sup>11</sup>. Цитируя Мориса Мерло-Понти: «Нам

<sup>5</sup> Мартин Хайдеггер, *Бытие и время*, пер. В. Бибихина (Санкт-Петербург: Наука, 2006), 144.

<sup>6</sup> Ханс-Георг Гадамер, *Истина и метод: Основы философской герменевтики*, под ред. Б. Бессонова (Москва: Прогресс, 1988), 311.

<sup>7</sup> Арендт, «Понимание и политика (трудности понимания)», 509.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Хайдеггер, *Бытие и время*, 152.

<sup>10</sup> Гадамер, *Истина и метод*, 315.

<sup>11</sup> Ханна Арендт, «Мы беженцы», *Гефтер* (2016), <http://gefter.ru/archive/18962>.

не отстраниться от жизни. Нам не дано увидеть ни идею, ни свободу в лицо»<sup>12</sup>. Но именно это заставляет нас продолжать искать их, действуя в мире, и ждать доказательств своей состоятельности в одобрении других. Так, Сезанн видит работу над полотном бесконечной задачей и, прежде чем наложить мазок, иногда размышляет целый час. Однако, несмотря на то что для написания натюрморта ему требуется сто сеансов живописи, а для написания портрета – сто пятьдесят сеансов позирования, он видит в своих творениях лишь неудавшиеся попытки<sup>13</sup>. Описанные Мерло-Понти вечные сомнения Сезанна – воплощение круговой структуры нашего опыта мира. При этом речь идет не о диктате мира, но и не о свободнопарящем творчестве человека, а скорее, о диалоге между ними, изменяющем обоих его участников.

По мысли Ханса-Георга Гадамера, диалог является универсальной моделью всякого опыта. Герменевтическая ситуация, в которой мы находимся по отношению к миру, подобна разговору, участники которого стремятся не отстоять свою позицию и не принять позицию собеседника, а понять суть того, о чем идет речь<sup>14</sup>. Соответственно логической структурой всякого опыта является вопрос. К пониманию того, что дело обстоит иначе, чем мы полагали, мы приходим через вопрос о том, как именно обстоит дело, так или этак. Открытость, заложенная в сущности опыта, есть именно эта открытость для «так или этак». Смысл любого вопроса обретает завершенность, лишь проходя через подобную неопределенность, в которой вопрос становится открытым вопросом<sup>15</sup>. Таким образом, условием возможности понимания оказывается признание собеседника (будь то человек, традиция, в которую мы погружены, или мир в целом) в его притязании на то, чтобы быть услышанным, не в смысле простого признания его инаковости, «но в том смысле, что у него действительно есть что мне сказать». Речь идет о принципиальной открытости различным ответам на поставленный вопрос и готовности к опыту как готовности пересмотреть свои предубеждения, ибо «всякий опыт, достойный этого имени, идет вразрез с нашими ожиданиями». При этом главным результатом понимания оказывается не убеждение или навык; опыт учит нас главным образом тому, чтобы оставаться открытыми для нового опыта<sup>16</sup>.

Примечательно, что парадигматическим примером герменевтического опыта Гадамер считает опыт права как фронетический опыт, который, в отличие от опыта теоретического (познания неизменной истины) и опыта искусства (абсолютно

<sup>12</sup> Морис Мерло-Понти, «Сомнения Сезанна», в *(Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами*, сост. С. Шолохова, А. Ямпольская (Москва: Академический проект, 2017), 118.

<sup>13</sup> Мерло-Понти, «Сомнения Сезанна».

<sup>14</sup> Гадамер, *Истина и метод*, 448.

<sup>15</sup> Там же, 426–8.

<sup>16</sup> Там же, 409–26.

свободного творчества), представляет собой опыт смысла как встречи и потому предполагает постоянную работу признания<sup>17</sup>.

## II. Опыт права

Поль Рикёр рассматривает эту фундаментальную способность к признанию в трех аспектах: 1) признание/узнавание как идентификация – признание чего-то как того же самого, как идентичного самому себе, а не иного, чем оно само, то есть отличие его от всякого другого; 2) самопризнание как признание собственной идентичности, подтверждение того, что мы являемся авторами своей жизни; 3) взаимное признание как состояние мира. При этом всякое узнавание вещей в мире оказывается в итоге узнаванием в себе самом, а всякое самопризнание нуждается в удостоверении со стороны других, что, в свою очередь, с неизбежностью приводит к идее взаимности: для того чтобы быть признанным, я должен признать способность моего судьи к признанию, но чтобы признать это, я должен быть признан им релевантным судьей. Таким образом, путь признания завершается во взаимном признании людей<sup>18</sup>. Последнее, однако, остается бесконечной задачей, поскольку возможность признания всегда сопровождается возможностью непризнания. Мы всегда можем принять вещь за то, чем она не является, не зная, однако, о своей ошибке, что оборачивается заблуждением относительно самих себя, а в результате и ошибкой по поводу других и природы наших отношений с ними<sup>19</sup>. Можно предположить, что именно этот постоянный риск непризнания лежит в основе институций, гарантирующих каждому минимальное изначальное признание как условие возможности совместного существования.

<sup>17</sup> Гадамер, *Истина и метод*.

Вслед за Хайдеггером Гадамер апеллирует к аристотелевской идее фронезиса, под которым понимается умение действовать в непредвиденной ситуации, готовность к встрече с неожиданным, в отличие от познания, основанного на аксиомах и принципах. Аристотель выделяет три типа знания, соответствующие трем формам человеческого опыта: 1) научное знание – эпистеме (ἐπιστήμη) – выражается в теории и касается вещей неизменных, например законов природы; 2) знание в сфере творчества – технэ (τέχνη) – применяется в искусстве и представляет собой мастерство, технологию, умение создавать что-то новое; 3) практическое знание – фронезис (φρόνησις) – представляет собой морально-практическую мудрость относительно правильных действий в конкретной ситуации (см.: Аристотель, «Никомахова этика», пер. под ред. А. И. Доватур и Ф. Х. Кессиди, в *Сочинения*: в 4-х т. Т. 4 (Москва: Мысль, 1983), 173–218). Именно во фронезисе Хайдеггер усматривает не только модель собственной идеи философии, но и наиболее подлинный способ обхождения с миром вообще, то есть изначальную основу опыта (см.: Мартин Хайдеггер, *Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации)*, пер. Н. А. Артеменко (Санкт-Петербург: ИЦ «Гуманитарная академия», 2012), 130 и далее). В свою очередь, Гадамер, так же как и Рикёр, рассматривает опыт права как парадигматический пример фронезиса.

<sup>18</sup> Поль Рикёр, *Путь признания. Три очерка*, пер. И. Блауберг и И. Вдовиной (Москва: Российская политическая энциклопедия, 2010).

<sup>19</sup> Там же, 242–3.

Так, будучи условием всякого здорового опыта как опыта смысла, способность к признанию вместе с тем лежит в основе опыта права. Признать притязание собеседника на истину означает признать его равным себе в свободе и достоинстве. В традиционных обществах это признание подтверждается в ритуальных обменах дарами, в ходе которых происходит постоянная циркуляция ответных подарков, и это всякий раз продуцирует новый долг: «Мысль о том, что дар должен быть возвращен, предполагает, что другой – это другой “я”, который должен действовать, как “я”; и этот жест возврата должен мне подтвердить истину моего собственного жеста, то есть мою субъективность <...>, поскольку люди подтверждают друг другу, что они не вещи» (Клод Лефор)<sup>20</sup>. В своем исследовании, посвященном дару, Марсель Энафф весьма убедительно показывает, как находящийся в сердцевине этих ритуалов жест взаимного приятия и объединения был перенесен в юридические институты современного общества<sup>21</sup>. Сегодня непосредственным выражением взаимного признания являются права человека, которые гарантируют каждому минимальное публичное признание его равносвободы и равнодостоинства.

При этом ориентация признания двоякая – к другому и к норме: я признаю норму путем признания обобщенного другого, постоянно напоминающего мне о моих обязанностях по отношению ко всем другим людям, которые, в свою очередь, признают меня носителем прав<sup>22</sup>. В этом смысле отношение взаимного признания, хотя и двустороннее по определению, всегда включает в себя третий элемент – норму, за которой в действительности стоит не воля суверена, а каждый конкретный другой как носитель свободы и достоинства.

Не гарантируя фактического взаимного признания, которое, скорее, составляет бесконечную задачу, норма вместе с тем удостоверяет способность каждого признавать и быть признанным, гарантируя возможность движения от непризнания к взаимному признанию посредством правовых институций. Это движение и составляет опыт права. В этом смысле Рикёр говорит о мире как своего рода утопии права<sup>23</sup> и рассматривает всякую санкцию лишь как начало пути, который продолжается проектом восстановления в правах и завершается прощением и подлинным взаимным признанием<sup>24</sup>. И хотя говорить о нем можно лишь в модусе желательности, который не является ни описательным, ни нормативным, оно вместе с тем коренится в сущности права и составляет его основу<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Цит. по: Рикёр, *Путь признания. Три очерка*, 214.

<sup>21</sup> Марсель Энафф, *Дар философов. Переосмысление взаимности*, пер. И. Вдовиной, Г. Вдовиной, Л. Комиссаровой (Москва: Издательство гуманитарной литературы, 2015), 77–84.

<sup>22</sup> Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* (Cambridge, UK: Polity Press, 1995), 107–21.

<sup>23</sup> Поль Рикёр, *Справедливое*, пер. Б. Скуратова и П. Хицкого (Москва: Гнозис, Логос, 2005), 28.

<sup>24</sup> Там же, 155–70.

<sup>25</sup> Поль Рикёр, “Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права,” пер. О. Шульман, *Вопросы философии* 4 (1996): 33.

Таким образом, понятий герменевтически опыт права оказывается одним из аспектов нашего способа бытия-в-мире и состоит в постоянном взаимном признании людей в их притязании на истину или признании людьми друг друга в их свободе и достоинстве. Последние же не просто постулируются конвенционально, а предполагаются самой структурой фундаментального опыта. Речь идет об объективных основаниях права в опыте, или, цитируя Ллойда Л. Вайнребба, о том, что «*kosmos* лежит в нас самих»<sup>26</sup>. Однако, будучи имманентной опыту, возможность признания всегда сопровождается, как тенью, риском непризнания. В этой рискованной зоне, на полпути от непризнания к состоянию мира, мы и имеем дело с правом.

### III. Опыт бесправия

Если опыт права составляет неотъемлемый аспект опыта как такового, то возможно ли вообще помыслить опыт бесправия, и если да, то что представляет собой этот опыт? Думается, что именно такой опыт переживают люди в ситуациях, которые в современной философии концептуализируются посредством понятия «чрезвычайного положения», обозначающего приостановку права решением суверена. В результате такого акта отказ от признания нормы как отказ от признания обобщенного Другого оборачивается опытом радикального непризнания конкретного человека, или опытом бесправия. Радикальность в данном случае состоит в том, что, в отличие от опыта жертвы преступления, которой гарантировано минимальное публичное признание посредством институтов, здесь это признание оказывается принципиально невозможным, как это происходит в случае войны, диктатуры или беженства. Однако может ли право быть приостановлено? И может ли чрезвычайное положение быть вписано в правовую реальность?

С одной стороны, именно это и происходит в рамках свойственного современной философии поворота к политическому с его тотальной политизацией права и пренебрежением вопросом о специфическом статусе правового, как если бы его вообще не было. Но что кроется за такой «маскировкой юридической проблематики под той, которую легче определить в обобщенных этико-политических терминах» (Поль Рикёр)<sup>27</sup>, и какие последствия это может иметь для права? Попробуем ответить на эти вопросы, обратившись, пожалуй, к самому яркому симптому «забвения правового» – актуализации концепции чрезвычайного положения.

По мысли ее основателя, немецкого правоведа Карла Шмитта, прямой переход от абстрактного нормативного порядка к реальной жизни, от правила к его применению невозможен. Для преодоления пропасти между ними необходим посредник, и в качестве такого посредника выступает абсолютное решение суверена. Таким образом, развивая знаменитый тезис Томаса Гоббса о том, что «авторитет, а не

<sup>26</sup> Lloyd L. Weinreb, *Natural Law and Justice* (Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1987), 249.

<sup>27</sup> Рикёр, *Справедливое*, 10.

истина, создает закон», Шмитт основывает право исключительно в акте насилия, волевым решении, рассматривая последнее как специфически юридический акт.

Согласно Шмитту, каждая всеобщая норма по определению рассчитана на нормальные условия жизни, которые она подчиняет своей регламентации. Ни одна норма не может применяться в условиях хаоса. Иными словами, фактический порядок является не следствием, а предпосылкой действия нормы. В свою очередь, ситуация, в которой нормальное состояние оказывается под угрозой, представляет собой исключение, которое не описано в норме и не может быть в ней описано. И в такой ситуации суверен принимает решение о том, господствует ли действительно нормальное состояние либо имеет место чрезвычайное положение, в котором действие нормы может быть приостановлено. Соответственно суверен стоит вне нормально действующего правопорядка и всё же принадлежит ему, поскольку он компетентен решать, может ли быть приостановлено действие нормы. Таким образом, отделяя право от опыта и лишая его каких-либо антропологических оснований, Шмитт по сути оставляет вопрос о том, что является правом, а что им не является, а отсюда, и вопрос о признании либо непризнании человека в его достоинстве, на откуп абсолютному решению суверена, основанному только в себе самом<sup>28</sup>. В этом решении *ex nihilo* и состоит суть права: «авторитет доказывает, что ему, чтобы создать право, нет нужды иметь право»<sup>29</sup>. Выступив апологетом чрезвычайного положения, Шмитт придает ему в юриспруденции значение, аналогичное значению чуда в теологии, а идею правового государства связывает с утратой представлений о трансцендентности, «изгнанием чуда из мира» и «отклонением содержащегося в понятии чуда нарушения законов природы, устанавливающего исключение путем непосредственного вмешательства, как и непосредственное вмешательство суверена в действующий правопорядок»<sup>30</sup>.

Таким образом, по Шмитту, акт насилия и основанное в нем чрезвычайное положение оказываются не просто вписанными в право, но составляют саму суть правового, которое, однако, становится при этом неотличимым от политического.

В этой связи весьма показательна современная популярность концепции Шмитта, наиболее известная интерпретация которой принадлежит итальянскому философу Джорджо Агамбену. Вместе с тем этот новый энтузиазм по поводу идеи чрезвычайного положения не может не вызывать обеспокоенности юристов, которую крайне удачно выражает канадский философ права Бьярн Мелкевик, когда говорит о том, что «эта тема вводится как троянский конь для того, чтобы принять неприемлемое»<sup>31</sup>. И таким неприемлемым оказывается не что иное, как опыт бесправия.

<sup>28</sup> Карл Шмитт, «Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете», пер. Ю. Коринца, в *Политическая теология. Сборник* (Москва: КАНОН-пресс-Ц, 2000), 15–29.

<sup>29</sup> Там же, 27.

<sup>30</sup> Там же, 57.

<sup>31</sup> Бьярн Мелкевик, «Пропасть и «исключение»: Шмитт, Агамбен и шмиттианство», в *Заметки по истории правовых понятий*, пер. Е. Самохиной (Санкт-Петербург: Алеф-Пресс, 2018), 7.

Агамбен не только актуализирует теорию чрезвычайного положения, но показывает, что в современном мире чрезвычайное положение стало нормой:

На всей планете не осталось места, где не действовало бы чрезвычайное положение. Правительства могут совершенно безнаказанно пренебрегать нормативным характером права и приносить его в жертву своему произволу, игнорируя международное право, существующее за пределами их государств, и устанавливать внутри своих государств перманентное чрезвычайное положение<sup>32</sup>.

На уровне опыта речь идет о голой жизни, то есть не о специфическом способе или форме жизни человека, но о самом факте жизни, общем для всех живых существ. Именно в этом простом биологическом существовании Агамбен усматривает антропологическое начало политического: в чрезвычайном положении суверенное решение приостанавливает действие нормы (признающей за человеком его достоинство) и восстанавливает человеческую жизнь в форме простого биологического факта, объекта чистого проявления власти, жизни, абсолютно незащищенной, поскольку ее можно всегда безнаказанно отобрать. Полностью подчиняя себе жизнь, власть не оставляет места для свободного действия и реального выбора, таким образом обращая эту жизнь в жизнь, подлежащую лишь смерти: «Не просто естественная жизнь, но жизнь, обреченная на смерть (голая жизнь или *vita sacra*), является началом политического»<sup>33</sup>. В этом смысле Агамбен не просто развивает концепцию «биополитики» Мишеля Фуко, согласно которой по мере включения природной жизни в механизмы и расчеты государственной власти политика постепенно трансформируется в биополитику, но утверждает, что биополитика – по меньшей мере такая же древняя, как и сама власть<sup>34</sup>. Иными словами, «биологический факт как таковой является политическим фактом и наоборот»<sup>35</sup>. Примером максимальной политизации голой жизни можно считать положение евреев в нацистских лагерях, которые вместе с гражданством теряли и всякую правовую идентичность: «Освенцим знаменует собой смерть и разрушение всякой этики, основанной на достоинстве и соответствии норме. Голая жизнь, к которой сводится человек, ничего не требует и ни с чем не соразмеряется: будучи абсолютно имманентной, она сама становится единственной нормой»<sup>36</sup>. По мнению Агамбена, именно концлагерь, где определенное властью будущее предстает перед человеком

<sup>32</sup> Джорджо Агамбен, *Ното sacer. Чрезвычайное положение*, под ред. Л. Воропай (Москва: Европа, 2011), 134.

<sup>33</sup> Джорджо Агамбен, *Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь*, под ред. Д. Новикова (Москва: Европа, 2011), 114.

<sup>34</sup> Там же, 13.

<sup>35</sup> Там же, 188.

<sup>36</sup> Джорджо Агамбен, *Ното sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель*, под ред. Д. Новикова (Москва: Европа, 2012), 74–5.



в форме абсолютной неизбежности, является биополитической парадигмой современности<sup>37</sup>.

В отличие от Шмитта, Агамбен крайне обеспокоен обнаруженной им тотальностью исключения, однако вынужден признать, что «из лагерей нельзя вернуться к классической политике»<sup>38</sup>, а «из чрезвычайного положения, при котором мы живем, невозможно вернуться назад, к правовому государству»<sup>39</sup>. Таким образом, в ряду всего того, что стало невозможным после Аушвица, оказывается и право: «сама проблема была настолько огромной, что это поставило под вопрос существование самого права и привело его к краху»<sup>40</sup>.

Но не идет ли речь здесь о том самом упомянутом выше мире, лишенном здравого смысла, где наиболее общепринятые идеи «атакуются, опровергаются, застаются врасплох и уничтожаются фактами»?<sup>41</sup> Ведь если насилие, как утверждают Шмитт и Агамбен, лежит в основе права, которое может действовать только путем своего приостановления, а голая жизнь и есть объект этого суверенного решения, то имеет ли смысл вообще говорить о праве?

Возможно, причиной того, что право в качестве чего-то особенного так и остается неразличимым для теоретического аппарата Агамбена, является изначальное противопоставление права и опыта, которое в дальнейшем оборачивается их полным слиянием. Рассматривая чрезвычайную ситуацию как «изначальный диспозитив, с помощью которого право соотносит себя с жизнью и включает ее в себя путем упразднения собственного действия»<sup>42</sup>, Агамбен исключает всякую возможность изначальной соотнесенности права с жизнью, или оснований права в опыте. Поэтому чрезвычайное положение оказывается для него не особого рода правом (наподобие военного права), а пространством абсолютной аномии, правового вакуума, «пустым пространством, в котором действие, никак не соотносимое с правом, сталкивается с нормой, никак не соотносимой с жизнью»<sup>43</sup>. Однако возможна ли абсолютная аноμία, если наш фундаментальный опыт всегда уже некоторым образом нормативен? В свою очередь, неспособность помыслить изначальные основания права в опыте закономерно приводит к неразличимости правового и политического (единственным основанием которых остается насилие), а в конечном итоге – к отрицанию правового как такового и возведению бесправия в норму.

Поль Рикёр объясняет это пренебрежение правом в современной философии шоком, вызванным разгулом насилия на протяжении страшного XX века,

<sup>37</sup> Агамбен, *Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь*, 151–229.

<sup>38</sup> Там же, 238.

<sup>39</sup> Агамбен, *Ното sacer. Чрезвычайное положение*, 135.

<sup>40</sup> Агамбен, *Ното sacer. Что остается после Освенцима*, 19.

<sup>41</sup> Арент, «Понимание и политика (трудности понимания)», 522.

<sup>42</sup> Агамбен, *Ното sacer. Чрезвычайное положение*, 8.

<sup>43</sup> Там же, 134.

в результате чего вопрос о праве оказался затемнен неотступной мыслью о неотвратимом присутствии зла в истории<sup>44</sup>. И действительно, с одной стороны, все наши правовые построения, исходящие из представлений о свободе и достоинстве, меркнут перед безмерной объективностью политического насилия. Вместе с тем эти представления основаны в способе нашего бытия в мире, который имеет структуру вопроса, представляя собой не наличность, а возможность, то есть открытость для различных «ответов». Гарантировать эту структуру и призвано право. Соответственно опыт радикального непризнания как опыт бытия чистой фактичностью противоречит не просто сложившимся конвенциям, но условиям возможности всякого опыта как такового. В этом смысле чрезвычайное положение и опыт бесправия не являются ни нормой, ни «включенным в право исключением», а представляют собой лишь факт, который должен оцениваться с точки зрения права. Кажется, единственно возможная для юриста стратегия здесь состоит в том, чтобы просто вернуться к праву<sup>45</sup>. А единственной перспективой, позволяющей помыслить право в его ненасильственной специфичности, то есть помыслить право как таковое, представляется взгляд на право не с точки зрения его институциональной стороны, а с точки зрения опыта.

© Н. Сатохіна, 2019

### Библиографія

- Агамбен, Джорджо. *Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. Под редакцией Д. Новикова. Москва: Европа, 2011.
- Агамбен, Джорджо. *Ното sacer. Чрезвычайное положение*. Под редакцией Л. Воропай. Москва: Европа, 2011.
- Агамбен, Джорджо. *Ното sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель*. Под редакцией Д. Новикова. Москва: Европа, 2012.
- Арендт, Ханна. «Мы беженцы.» *Гефтер* (2016). <http://gefter.ru/archive/18962>.
- Арендт, Ханна. «Понимание и политика (трудности понимания).» В *Опыты понимания, 1930–1954. Становление, изгнание и тоталитаризм*, перевод Е. Бондал, А. Васильевой, А. Григорьева, С. Моисеева, 508–39. Москва: Издательство Института Гайдара, 2018.
- Аристотель. «Никомахова этика.» Перевод под редакцией А. И. Доватур и Ф. Х. Кессиди. В *Сочинения*: в 4-х т. Т. 4, 173–218. Москва: Мысль, 1983.
- Вайцеккер, Карл Ф. фон. «Физика и философия.» *Вопросы философии* 1 (1993): 115–25.
- Гадамер, Ханс-Георг. *Истина и метод: Основы философской герменевтики*. Под редакцией Б. Бессонова. Москва: Прогресс, 1988.

<sup>44</sup> Рикёр, *Справедливое*, 10–1.

<sup>45</sup> Здесь я полностью соглашаюсь с Бьярном Мелкевиком, который пишет следующее: «В конце концов, необходимо просто вернуться к праву, к здоровому пониманию современного права. Не впадая в опьянение от понятий, образов, локусов и всего придуманного идеологическим мышлением для удобства, следует сохранять холодность ума и ясно спрашивать у людей как носителей права: может ли право адекватно выполнять свою функцию?» («Пропасть и «исключение»: Шмитт, Агамбен и шмиттианство», 35).

- Мелкевик, Бьярн. “Пропасть и «исключение»: Шмитт, Агамбен и шмиттианство.” В *Заметки по истории правовых понятий*, перевод Екатерины Самохиной, 7–35. Санкт-Петербург: Алеф-Пресс, 2018.
- Мерло-Понти, Морис. “Сомнения Сезанна.” В *(Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами*, составители С. Шолохова, А. Ямпольская, 102–18. Москва: Академический проект, 2017.
- Рикёр, Поль. “Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права.” Перевод О. Шульман. *Вопросы философии* 4 (1996): 27–36.
- Рикёр, Поль. *Справедливо*. Перевод Б. Скуратова и П. Хицкого. Москва: Гнозис, Логос, 2005.
- Рикёр, Поль. *Путь признания. Три очерка*. Перевод И. Блауберг и И. Вдовиной. Москва: Российская политическая энциклопедия, 2010.
- Свасьян, Карен. *Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика*. Москва: Академический Проект, Альма Матер, 2010.
- Хайдеггер, Мартин. *Бытие и время*. Перевод В. Бибихина. Санкт-Петербург: Наука, 2006.
- Хайдеггер, Мартин. *Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации)*. Перевод Н. А. Артеменко. Санкт-Петербург: ИЦ «Гуманитарная академия», 2012.
- Шмитт, Карл. “Политическая теология. Четыре главы кучению о суверенитете,” перевод Ю. Коринца. В *Политическая теология. Сборник*, 7–98. Москва: КАНОН-пресс-Ц, 2000.
- Энафф, Марсель. *Дар философов. Переосмысление взаимности*. Перевод И. Вдовиной, Г. Вдовиной, Л. Комиссаровой. Москва: Издательство гуманитарной литературы, 2015.
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, UK: Polity Press, 1995.
- Weinreb, Lloyd L. *Natural Law and Justice*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1987.

### Bibliography

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Suverennaja vlast' i golaja zhizn'* [Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life]. Pod redakciej D. Novikova. Moscow: Evropa, 2011 (in Russian).
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Chrezvychajnoe polozhenie* [State of Exception]. Pod redakciej L. Voropaj. Moscow: Evropa, 2011 (in Russian).
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Chto ostaetsja posle Osvencima: arhiv i svidetel'* [Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive]. Pod redakciej D. Novikova. Moscow: Evropa, 2012 (in Russian).
- Arendt, Hannah. “My bezhency [We Refugees].” *Gefter* (2016). <http://gefter.ru/archive/18962> (in Russian).
- Arendt, Hannah. “Ponimanie i politika (trudnosti ponimaniya) [Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)].” V *Opyty ponimaniya, 1930–1954. Stanovlenie, izgnanie i totalitarizm* [Hannah Arendt: Essays in Understanding, 1930–1954], perevod E. Bondal, A. Vasil'evoy, A. Grigor'eva, S. Moiseeva, 508–39. Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gajdara, 2018 (in Russian).
- Weizsacker, Carl F. von. “Fizika i filosofija [Physics and Philosophy].” *Voprosy filosofii* 1 (1993): 115–25 (in Russian).

- Gadamer, Hans-Georg. *Istina i metod: Osnovy filosofskoj germenevtiki* [Truth and Method]. Pod redakcijem B. Bessonova. Moscow: Progress, 1988 (in Russian).
- Melkevik, Bjarne. "Propast' i "iskljuchenie": Shmitt, Agamben i shmittianstvo [The Abyss and the "Exception": Schmitt, Agamben and Schmittianism]." V *Zametki po istorii pravovyh ponjatij* [Notes on the History of Legal Concepts], perevod Ekateriny Samokhinoj, 7–35. Saint-Petersburg: Alef-Press, 2018 (in Russian).
- Merleau-Ponty, Maurice. "Somnenija Sezanna [Cézanne's Doubt]." V *(Post)fenomenologija: novaja fenomenologija vo Francii i za ee predelami* [(Post)phenomenology: A New Phenomenology in France and Beyond], sostaviteli S. Sholohova, A. Jampol'skaja, 102–18. Moscow: Akademicheskij proekt, 2017 (in Russian).
- Ricoeur, Paul. "Torzhestvo jazyka nad nasiliem. Germenevticheskij podhod k filosofii prava [The Victory Language Gains over Violence. The Hermeneutic Approach to the Philosophy of Law]." Perevod O. Shul'man. *Voprosy filosofii* 4 (1996): 27–36 (in Russian).
- Ricoeur, Paul. *Spravedlivoje* [The Just]. Pervod B. Skuratova i P. Hickogo. Moscow: Gnozis, Logos, 2005 (in Russian).
- Ricoeur, Paul. *Put' priznanija. Tri ocherka* [The Course of Recognition]. Pervod I. Blauberg i I. Vdovinoj. Moscow: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija, 2010 (in Russian).
- Swassjan, Karen. *Fenomenologicheskoe poznanie. Propedeutika i kritika* [Phenomenological Cognition. Propedeutics and Criticism]. Moscow: Akademicheskij Proekt, Al'ma Mater, 2010 (in Russian).
- Heidegger, Martin. *Bytie i vremja* [Being and Time]. Pervod V. Bibihina. Saint-Petersburg: Nauka, 2006 (in Russian).
- Heidegger, Martin. *Fenomenologicheskie interpretaczii Aristotelya (E'kspozicziya germenevticheskoi situaczii)* [Phenomenological Interpretations of Aristotle (Initiation into Phenomenological Research)]. Pervod N. A. Artemenko. Saint-Petersburg: ICz «Gumanitarnaya akademiya», 2012 (in Russian).
- Schmitt, Carl. "Politicheskaja teologija. Chetyre glavy k ucheniju o suverenitete [Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty]," perevod Ju. Korinca. V *Politicheskaja teologija. Sbornik* [Political Theology. Compilation], 7–98. Moscow: KANON-press-C, 2000 (in Russian).
- Hénaff, Marcel. *Dar filosofov. Pereosmyslenie vzaimnosti* [The Philosophers' Gift: Reexamining Reciprocity]. Pervod I. Vdovinoj, G. Vdovinoj, L. Komissarovo. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 2015 (in Russian).
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, UK: Polity Press, 1995.
- Weinreb, Lloyd L. *Natural Law and Justice*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1987.

### **Наталія Сатохіна. Досвід права і досвід безправ'я: герменевтична перспектива**

**Анотація.** Авторка розглядає право не з точки зору його інституційного аспекту, а з точки зору досвіду, тобто не як об'єкт нашого пізнання або технічного панування, а як те, що відбувається з нами. З позицій феноменологічної герменевтики проясняється сутність нашого фундаментального досвіду як досвіду розуміння, або досвіду сенсу, що являє собою не одну з наших здатностей, а первинний спосіб нашого буття у світі, за допомогою якого

ми примиряемся з реальністю. Разом із тим відзначається, що сенсу немає як такого ні у світі, ні в людині; сенс – це завжди зустріч, і умовою можливості будь-якого досвіду є фундаментальна відкритість та готовність визнати Іншого в його претензії на істину, тобто визнати його рівну свободу і рівну гідність (I). Таким чином, досвід права як рух від невизнання до взаємного визнання людей мислиться як невід’ємний аспект нашого досвіду буття у світі, який, проте, завжди супроводжується ризиком невизнання. Саме в цій зоні ризику, на півшляху від невизнання до стану миру, авторка локалізує право (II). У свою чергу, досвід безправ’я розглядається як досвід радикального невизнання, що його переживають люди в ситуаціях, які в сучасній філософії концептуалізуються за допомогою поняття «надзвичайний стан». Згідно з авторкою, останнє не може бути вписано в правову реальність ані як «включене виключення», ані жодним іншим чином, оскільки як досвід політичного насильства воно по суті є антитетичним досвіду права як досвіду визнання, натхненного утопією миру (III).

**Ключові слова:** досвід права; досвід безправ’я; феноменологічна герменевтика; розуміння; визнання; надзвичайний стан.

### **Наталья Сатохина. Опыт права и опыт бесправия: герменевтическая перспектива**

**Аннотация.** Автор рассматривает право не с точки зрения его институциональной стороны, а с точки зрения опыта, то есть не как объект нашего познания или технического господства, а как то, что происходит с нами. С позиций феноменологической герменевтики проясняется сущность нашего фундаментального опыта как опыта понимания, или опыта смысла, который является не одной из наших способностей, а изначальным способом нашего бытия в мире, посредством которого мы примиряемся с реальностью. Вместе с тем отмечается, что смысла нет как такового ни в мире, ни в человеке; смысл – это всегда встреча, и условием возможности всякого опыта является фундаментальная открытость и готовность признать Другого в его претензии на истину, то есть признать его равносвободу и равнодостоинство (I). Таким образом, опыт права как движение от непризнания к взаимному признанию людей мыслится как неотъемлемый аспект нашего опыта бытия в мире, который, однако, всегда сопровождается риском непризнания. Именно в этой зоне риска, на полпути от непризнания к состоянию мира, автор локализует право (II). В свою очередь, опыт бесправия рассматривается как опыт радикального непризнания, переживаемый людьми в ситуациях, которые в современной философии концептуализируются посредством понятия «чрезвычайное положение». Согласно автору, последнее не может быть вписано в правовую реальность ни в качестве «включенного исключения», ни в каком другом качестве, поскольку, будучи опытом политического насилия, оно по сути антитетично опыту права как опыту признания, вдохновленному утопией мира (III).

**Ключевые слова:** опыт права; опыт бесправия; феноменологическая герменевтика; понимание; признание; чрезвычайное положение.

### **Natalia Satokhina. Experience of Law and Experience of Lawlessness: Hermeneutic Perspective**

**Abstract.** The author views law not from the point of view of its institutional side, but of experience, i.e. not as the object of our cognition or our technical domination, but as what happens

to us. From the perspective of phenomenological hermeneutics, she highlights the essence of fundamental experience as an experience of understanding, or an experience of meaning, which is not one of our abilities, but the original way of our being in the world by which we come to terms with reality. At the same time, it is said that there is no meaning as such, either in the world or in a man himself; meaning is always a meeting, and the condition for the possibility of any experience is a fundamental openness and readiness to recognize the Other in his claim to truth, i.e. to recognize he to be equal to myself in freedom and dignity (I). Thus, an experience of law as a movement from non-recognition to mutual recognition by people of each other is thought of as an inherent aspect of our being in the world, which is always accompanied, however, by the risk of non-recognition. It is in this risky zone, halfway from non-recognition to the state of peace, that the author locates law (II). In turn, experience of lawlessness (equal to rightlessness) is regarded as a radical non-recognition experienced by people in situations that are conceptualized in modern philosophy as a “state of exception”. According to the author, the latter cannot be inscribed in legal reality either as an “inclusive exclusion” or in any other capacity, since, as an experience of political violence, it is essentially antithetic to legal experience as an experience of recognition inspired by the utopia of peace (III).

**Keywords:** experience of law; experience of lawlessness; phenomenological hermeneutics; understanding; recognition; state of exception.

Одержано / Received 30.05.2019