

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Філософський факультет

Кафедра теоретичної і практичної філософії

**ЕКЗИСТЕНЦІЙНА КОНЦЕПЦІЯ ІНШОГО (НА МАТЕРІАЛАХ
ФІЛОСОФІЇ Е. ЛЕВІНАСА ТА Б. ВАЛЬДЕНФЕЛЬСА)
EXISTENTIAL CONCEPT OF THE OTHER (ON THE MATERIALS OF
THE PHILOSOPHY OF E. LEVINAS AND B. WALDENFELS)**

Кваліфікаційна робота за напрямом підготовки 033 «Філософія»
на здобуття освітнього рівня бакалавр філософії

Студент-виконавець

Дзюба Яна Вячеславівна

IV курс, ОР «Бакалавр»

денної форми навчання

Науковий керівник:

Приходько Володимир Володимирович

Кандидат філософських наук, доцент, доцент
кафедри теоретичної і практичної філософії

Допущено до захисту:

На засіданні кафедри теоретичної
і практичної філософії

Протокол №___ від _____ 2022 р.

Зав. кафедри теоретичної і практичної філософії,
доктор філософських наук, професор,
Шашкова Людмила Олексіївна

Київ-2022

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ІНШИЙ ЯК ЕТИКО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНА УМОВА ІСНУВАННЯ	7
РОЗДІЛ 2. КОНЦЕПЦІЯ ТОПОГРАФІЯ ЧУЖОГО	14
ВИСНОВКИ	21
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	24

ВСТУП

Актуальність теми дослідження обумовлюється непересічним значенням присутності у людському досвіді «Іншого» чи «Чужого». Дані поняття є переважно предметом дослідження в їх соціально-політичному вимірі (себто Чужий як такий, що не належить до нашої групи, держави чи національності). В даній роботі «Чужий» розглядається у контексті його філософського осмислення, і перш за все спирається на творчості Е. Левінаса (фр. Emmanuel Levinas, 1905–1995 pp.) і Б. Вальденфельса (нім. *Bernhard Waldenfels*). Разом з тим Чуже як засадничий момент людського існування не є радикально новим поняттям у філософській ретроспективі. Так, дійсно, вже в Античності з'являється розрізнення греків і варварів, але при цьому йдеться насамперед про вертикальне, а не горизонтальне розрізнення [5]. Тож, навряд чи Чуже є засадничим поняттям класичної філософії, адже принаймні в класичній традиції питання про інакшість не займало належного місця в філософських розвідках мислителів тих часів. Привілейована позиція суб'єкта все ще переважала у Декарта та філософів-класиків.

Саме критика поняття «суб'єкт» через його авторитарність та здатність до нищення будь-якого розрізнення та унікальності викликала інтерес до Чужості та Інакшості. Зіткнення позицій з даного питання особливо загострювалося в переламні періоди суспільного розвитку. Зрештою, як стверджує сам Вальденфельс: «Між ксенофобією та ксенофілією розкривається широкий спектр можливостей» [34, с. 19]. Так, наприклад світоглядні зсуви початку ХХ століття спричинили різноманітні ревізії та деконструкції класичних способів мислення суцього.

Однак, сучасний етап української історії вочевидь вказує на неподолане прагнення освоєння та зведення Чужого до Свого або ж підпорядкування до Загального. Актуальним залишається питання про те, у який спосіб мають бути усунуті такі форми центрування як етноцентризм, логоцентризм, егоцентризм тощо та яким має бути ставлення до Іншого, що не

«викрадало» б його чужість, але залишало місце ситуації плюральності, мінливості на противагу тотожності, загальності і сталості.

Дане дослідження спирається на досвід таких західних інтелектуалів, як Левінас та Вальденфельс, щоб запропонувати більш виважені етичні основи для міжкультурної практики. Так, Емануель Левінас вважав, що взаємодія з Іншим і визнання його відмінностей є основою етики. Остання утверджується філософом як «перша філософія». Замість того, щоб шукати спільності, задля обґрунтування моралі, ми повинні визнати, що інша людина є неусувною обставиною або ж фундаментальною засадою присутності; такою, що наповнює нас турботою та занепокоєнням.

Для Вальденфельса важливою постає «респонзивна етика». Це означає, що наш досвід починається не з наших власних намірів чи з нашого спільного порозуміння, але з того, що трапляється і приваблює нас, заважає нам і змушує реагувати. Себто ми відпочатково є оточеними викликами з боку інших. І ми стаємо собою, лише відповідаючи на домагання Іншого. Отже, інакшість не обмежується іншістю Іншого, вона радше проникає в нас самих.

Війна, що розпочата Російською Федерацією безперечно дає виклик соціальному поняттю Чужого, політичному визначенню, але разом з тим і філософському. Через актуалізацію або краще сказати ре-актуалізацію дискурсу про Чуже має бути подолана традиція, де воно стоїть під знаком засвоєння, чи то як Чуже, яке походить із відчуження Свого і має бути поверненим, чи то як Чуже, яке відколалося від Свого і прагне приєднатися до Цілого.

Об'єктом виступає феномен Іншого (Чужого), представлений в філософському досвіді.

Предметом дослідження виступає екзистенційна концепція досвідчення Іншого (Чужого).

Метою дослідження постає розкриття концепту Іншого (Чужого) в межах екзистенційної філософії Емануеля Левінаса і Бернхарда Вальденфельса.

Поставлена мета потребує вирішення таких взаємопов'язаних дослідницьких **завдань**:

- 1) розкрити роль Іншого як етико-екзистенційної умови існування;
- 2) проаналізувати філософську концепцію «топографії Чужого»;
- 3) вказати як акценти та доповнення, зроблені Б. Вальденфельсом, значно розширюють сферу застосування феноменологічного методу і дають змогу використовувати його при зустрічі з запитамі сьогодення;
- 4) виявити основні загрозливі фактори «Тотальності», в якій зникають самотійні Обличчя.

Дослідження даної проблематики здійснено за допомогою низки **методів**. Були використані загальнотеоретичні методи: аналіз та синтез, аналогія, класифікація та узагальнення. Також були використані герменевтичний і порівняльний методи, що дозволили співставити різні філософські концепції «іншого».

Джерельна база. Значну роль в даному дослідженні зіграли такі роботи Б. Вальденфельса: «Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого» (2004), «Вступ до феноменології» (2002), «На місці Іншого» (2011), «Феноменологія чужого: базові концепти» (2011) та інші.

Тематизація «чужого» у філософії відбулася в рамках феноменології. Тож, дескрипції феномена «чуже» та досвіду «чужого» містяться у феноменології Е. Гусерля, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понті, П. Рікера та ін. У зв'язку з феноменологією «чужого» необхідно також відзначити філософську герменевтику Г.-Г. Гадамера, яка орієнтована на розуміння «чужого» (як розуміння «чужого» тексту).

Аналізом та розробкою ідей Вальденфельса займаються такі західні мислителі, як Ентоні Дж. Стейнбок (анг. *A. J. Steinbock*), Норм Фрізен (анг. *N. Friesen*), Венделін Кюперс (анг. *W. Kuipers*) та інші. Серед сучасних

українських дослідників із цієї проблематики особливо слід відзначити А. Богачова, А. Дондюка, В. Кебуладзе, В. Приходька, В. Табачковського, Н. Іванову-Георгієвську, О. Довгопалову, О. Кунгурцеву, Т. Лютого, та інших.

При розкритті суті левінасівської концепції етико-екзистенційного Іншого важливими були наступні роботи: «Тотальність та нескінченність» (2000), «Час та Інший» (1999), «Між нами: Дослідження думки–про–іншого» (1999) тощо.

До аналізу й інтерпретації етичної концепції Еманюеля Левінаса зверталось чимало європейських дослідників, зокрема такі, як А. Бадью, Ж. Деріда, Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, М. Бубер, П. Рікер, М. Бланшо, С. Крічлі, П. Девіс, Р. Коен, Ж. Рюс, Ш. Вигода й інші. Першим критичним відгуком на його філософію було об'ємне есе Жака Деріда «Насильство і метафізика» (2000), яке сам Левінас пізніше охарактеризував як «вбивство під наркозом» [26]. В українських філософських колах погляди Левінаса стали предметом розвідок таких дослідників як В. Малахов, І. Хромець, К. Пашков, К. Сігов, Л. Карачевцева, М. Коцюба, М. Гіршман, О. Філоненко, Р. Димерец та інших.

Логіка дослідження зумовила **структуру** роботи: кваліфікаційна бакалаврська робота складається зі вступу, двох розділів, висновків та списку використаних джерел, що містить 41 (сорок одну) позицію. Загальний обсяг кваліфікаційної роботи – 27 (двадцять сім) сторінок.

РОЗДІЛ 1. ІНШИЙ ЯК ЕТИКО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНА УМОВА ІСНУВАННЯ

Серед багатьох французьких мислителів, які зробили внесок у цю дискусію, визначним є доробок Емануеля Левінаса.

Левінас висновує, що всі попередні й сучасні йому філософії постулюють «насильницьке ставлення до Іншого». Так ще з часів Платона справжнє буття, ейдос полягає в «єдиному», «першоджерелі», «архе», від якого все походить чи веде свій початок. Так само, й сучасна йому філософія, Е.Гусерля та М. Гайдегера є «філософіями онтології» чи «філософіями влади» [9]. Утім, Левінас чітко визнає їх внесок у реалізацію феноменології [29]. Тож, останні є безпосередніми вчителями, але водночас – і його опонентами та співрозмовниками, поряд із Ж.-П. Сартром, М.Бубером, Ф.Койре, Ж.Деріда.

Щодо філософії Гайдегера, Левінас зазначає, що онтологія підпорядковує зв'язок з Іншим по відношенню до Нейтрального, яким є Буття, і цим продовжує прославляти волю до влади, чию легітимність може похитнути або збентежити лише Інший [15, с. 296].

Основний пункт незгоди Левінаса з Гусерлем полягає в тому, що для нього Інший не може бути конституований як «alter ego». Адже «alter ego», що конститується суб'єктом через аппрезентацію руйнує абсолютну інакшість Іншого. Гусерль конститууючи Іншого зі сфери Ego, не помічає нескінченної інакшості іншого й так зводить його до тотожного. Іntenційність свідомості дозволяє відрізнити Я від речі, але не дає можливості позбутися соліпсизму. Свідомість дозволяє зустріти інше за межами свойості, але робить це так ніби «воно походить із мене». Іntenційна характеристика свідомості дає ілюзію об'єктивного пізнання Іншого, що перетворює його в об'єкт теоретичних «розрахунків» та визначень, що тим самим об'єктивує його до «порожнього поняття», яке позбавлене конкретної буттєвості [9]. Розум самотній, тому пізнання ніколи не може зустрітися у світі з чимось справді інакшим [11, с. 59–65]. У цьому пункті розкривається принципова унікальність левінасівської думки, що націлена не на Іншого як такого, а на інакшість

Іншого. Покладаючи інакшість Іншого як таємницю, я покладаю перед собою не інше суще, я покладаю інакшість [11, с.69].

Водночас, Левінас не приймає гусерлівське поняття горизонту. За подібним проєктом світ розуміється як цілісність, де речі не «розкидані», а об'єднані через обживання та їхню відкритість нашому досвіду оком. Як зазначав Мерло-Понті наше око не просто дивиться саме по собі, наш погляд є обживанням того, що є навколо. Однак, стаючи об'єктом нашого розуміння або пізнання суще як таке, втрачає своє Обличчя [9].

Натомість, французький мислитель закликає до необхідності побудови «нової філософії», яка б нівелювала попередні традиції з їх зазіханням на Тотожність. Як провідний філософ етики, він базує свою філософію на природі відносин між Я та Іншим. Інший є гарантом мого Я. Тобто, інакше кажучи для Левінаса самість нерозривно пов'язана з Іншим: «Я не може вижити саме по собі, не може знайти значення у своєму власному бутті-у-світі в межах онтології однаковості» [32, с. 75]. Онтологія веде Іншого до тотожного й не допускає, щоби тотожне було відчужено Іншим.

Крім того, у той час як у гегелівській думці історичний апогей відносини між самістю та іншим тягне за собою стирання відмінностей та примирення себе та іншого в досягненні загальної свідомості, для Левінаса збереження дистанції та поділу в часі є фундаментальним для існування: «відношення з реальністю, нескінченно віддаленою від моєї реальності, але ця віддаленість не руйнує відносини, а відношення не руйнує віддаленості, як це відбувалося б при суто внутрішніх відносинах Самототожного» [32, с. 41].

Цей нередукований простір породжує «нескінченно далекий» характер відносини між Я та Іншим; тоді як надлишок буття, який Інший представляє Я, породжує його властивість «трансцендентності». Інший у його чужості – це трансцендентний феномен, що знаходиться поза межами нашого досвіду. Сутність досвіду полягає у визначенні одного через інше. Як тільки феномен Іншого входить у сферу нашого досвіду, він втрачає свою чужість і оригінальність, він перестає бути чужим.

Таким чином, нескінченні та трансцендентні властивості цього відношення не спричиняють того, що інший перебуває в негативному, «антитетичному» відношенні до Я; швидше, самість перебуває в позитивному, конститутивному відношенні з Іншим. Ідея Нескінченності передбачає відокремлення Тотожного від Іншого. Однак, це відокремлення не може ґрунтуватися на протиставленні до Іншого, начебто воно було радикально протилежним. Теза та антитеза, взаємно відштовхуючись, проте один одного припускають. Вони постають, у своєму протистоянні, до синоптичного погляду, що їх охоплює. Вони вже утворюють тотальність, яка, інтегруючи метафізичну трансцендентність, виражену ідеєю нескінченності, релятивізує її. Абсолютна трансценденція має бути неінтегрованою [13, с. 321]. Відповідно до цього аргументу «неінтегрованість» тотожності та інакшості стає вихідною умовою самості, а отже, середовищем для розвитку суб'єктивності.

Левінас описує відношення між самістю та іншим як «здійснюване» за допомогою мови: «Істина народжується там, де буття, відокремлене з іншого буття, не занурюється в нього, а звертається до нього за допомогою слова» [32, с. 47]. Бо відношення між Я та Іншим первісно втілюється як розмова, де те саме, зібране у своїй самотності, як Я, як особливе екзистентне унікальне й автохтонне, покидає себе [15, с. 85]. Мова здійснює зв'язок такого роду, що складові її елементи не стикаються один з одним і що Інший, незважаючи на цей зв'язок, залишається трансцендентним по відношенню до Самототожного.

При цьому для Левінаса відносини між Я та іншими є автохтонними. Мова виникає вже з цього «попередньо існуючого» відношення й реалізує його, напевно, через свою найбезпосереднішу форму — мовлення. У такий спосіб Левінас проводить опис досвіду етичного саме як до-предикативного. Адже передумовою справжнього досвіду етичного є не предикативне судження, виражене мовними структурами, а особлива ситуація перебування у світі з Іншим. Відтак, за Левінасом досвід до-предикативний уможливорює будь-які висловлювання. На цьому акцентував у свій час ще Гусерль, коли запровадив концепцію «допредикативного» як того, що формує «горизонт

первинної очевидності світу» [6]. Тобто за Гусерлем для того, аби про щось «судити», воно відпочатково має бути в певний спосіб дане.

Далі, Левінас розрізняє два взаємозалежні виміри відношення між Я та Іншим: міжлюдський та етичний. Міжлюдський вимір знайомий нам із тих наук, у яких люди розглядаються як громадяни або як множинність у роді. З цієї точки зору дослідження міжкультурної комунікації звертається більшою мірою в бік знань і функціональності, а не правди і справедливості. Однак, разом із тим, Левінас стверджує, що будучи громадянами, ми всі взаємопов'язані один з одним, але ця структура більш складна, ніж відношення «обличчя до обличчя» [16 с. 385]. Якщо ми говоримо про справедливість у громадянському суспільстві, то необхідно визнати справедливими як усі державні інститути, так і саму Державу, а не лише ситуацію «обличчя до обличчя». Адже тільки виходячи з мого відношення до Іншого, можна говорити про законність чи незаконність Держави. Держава, яка спочатку керується власними законами, де неможливі міжособові відносини, це тоталітарна держава [15].

Так, на думку Левінаса, етика передує онтології як «першій філософії»: «Розкриття буття взагалі — як основа пізнання й сенсу існування — передує ставлення із суцим, що виражає себе: плану онтології передує етичний план» [32, с. 34].

Більше того, етичне Я є суб'єктивністю саме в тій мірі, «в якій воно стає на коліна перед Іншим, жертвуючи власною свободою на користь більш споконвічного покликання іншого... Як тільки я визнаю, що це Я відповідальний, я визнаю, що моя Свобода передує зобов'язанням перед Іншим» [32, с. 78].

Цей етичний рух до людського Іншого завжди є кращим як відмінність, ніж як єдність (totality). Таке незвідне інше Левінас називає Обличчям (visage) [18]; а наближення Я до Обличчя є місцем розташування етичного ядра цих відносин, найосновнішого способу відповідальності. Адже під час зустрічі з Іншим не тільки я бачу Обличчя, але і воно бачить мене. Так звана,

вищезгадана «face-to-face situation» повністю руйнує суб'єкт-об'єктну схему західноєвропейської традиції, що припускала тільки одного суб'єкта, спрямованість погляду якого визначала все інше за об'єкт.

Відтак, Обличчя є однією з принципово значимих «категорій» етики Еманюеля Левінаса, що позначає спосіб самоявлення «Іншого» в його радикальній інакшості. При цьому воно виступає як абсолютна беззахисність та нагота.

Обличчя Іншого викликає Я за допомогою мови, а разом із тим накладає зобов'язання Я перед Іншим. Таким чином Левінас віддає перевагу слухові перед зором, «дослухання» перед поглядом; відтак «Обличчя загалом не є «баченим», Обличчя говорить» [17, с. 93]. Справді, етичне ставлення, яке має на увазі словесне спілкування, не є якимось різновидом свідомості, промені якого виходили б із Я. Воно взагалі ставить «Я» під питання. І причиною цього заперечення є «Інше». Мова означає можливість приймати Іншого за межами власного Я. Той факт, що Обличчя за допомогою дискурсу підтримує відношення зі мною, не дозволяє віднести його до Тотожного. Присутність істоти, що не входить до сфери Тотожного, присутність, що тягнеться за її межі, закріплює «статус нескінченного». За взаємністю діалогу ховається сутність мови, що забороняє будь-який монолог. Діалог можливий лише тоді, коли співрозмовник залишається поза межами системи; якщо він не належить тому ж плану, що й Інший. Така діалогічна зустріч обличчям до обличчя з іншим підтримує дистанцію й розрив будь-якої цілісності, таке буття-разом передує і виходить за межі будь-якої спільноти чи колективу. Таким чином, концептуалізоване Левінасом Обличчя пропонує критично-трансформаційну міжкультурну основу для етики, що впливає з іманентності стосунків з іншим, а не через трансценденто визначене моральне, що у філософії Канта постає у вигляді категоричного імперативу.

Далі Левінас стверджує, що відповідальність Я за Іншого обумовлюється його здатністю замінювати собою Іншого. Сама зустріч з Іншим уже є моєю відповідальністю за нього. Відповідальність за Іншого – це

більш сувора назва того, що зазвичай називають любов'ю до ближнього, любов'ю без ероса, милосердям, любов'ю, де моральне домінує над пристрастю, любов'ю без бажання [16, с. 356].

Принципи дії щодо Іншого впливає з асиметричних стосунків, у яких Я позиціонується в етичних відносинах відповідальності за Іншого. Однак, задля цього має відбутися перехід від «імперіалізму Я» й поглинання ним усього відмінного до відносин із невлотимим, непозбутнім Іншим. Інакше кажучи, це відношення не є симетричним, а скоріше є таким, що Інший, незважаючи на цей зв'язок, залишається трансцендентним по відношенню до Самототожного [15]. Така антропологічна асиметрія, «діахронія», дистанція покликані запобігти загрози сповзання відносин до присвоєння іншого власним Я. Моя «самість» та моє «Я» вже є початком небезпеки для Іншого. Я й Ти для Левінаса ніколи не рівнозначні. Саме в цьому пункті зосереджено розбіжність Левінаса із «філософією діалогу» Мартіна Бубера. За Бубером, між Я й Ти панує взаємність, та для Левінаса така форма відносин надто «симетрична», адже ризик замкнення Я-Ти в тотальність Ми занадто великий [9].

Критика тотальності Левінаса впливає з насильства, що своїм корінням має Просвітництво яке у своєму прагненні до повноти звертається до трансцендентального ідеалізму. Левінас розглядає це як «тотальність», пов'язану з насильством і терором: «Лик буття, що проступає у війні, може бути визначений за допомогою поняття «тотальність», що панує в західній філософії» [18, с. 21]. Категоризація та об'єктивізація відносин з Іншим не лише заперечує безпосередність і потенціал стосунків з ним як «істоти у відкритості буття», але також служать для домінування та володіння ним.

Його ж філософія воліє до етичного відношення – ненасильницького відношення до нескінченного як до нескінченно-іншої речі (*infiniment-autre*).

Таке ненасильницьке відношення до Іншого можливе лише у формі «говоріння», промовляння до нього. Інший є нашим співрозмовником. «Словесне спілкування успішніше, ніж розуміння, пов'язує нас із тим, що залишається у своїй суті трансцендентним» [18, с. 200]. Таке відношення

передує онтології. «Той, до кого звертаються, покликаний відповідати. Його промовляння/говоріння полягає в тому, щоби прийти на допомогу власному слову, а саме: стати присутнім» [18, с. 103].

Так, уже з перших сторінок «Тотальності й Безкінечного», Е. Левінас вдається до опису ситуації, що склалася в європейській філософії – протистояння двох ідей: тотальності та безкінечності. Етика Левінаса – це етика свідка переломного сторіччя в історії людства. Пережитий травматичний досвід вимагає покласти край соліпсистській діалектиці свідомості [15, с. 200]. Розвідки Левінаса, на думку Деріда, змушують нас здригнутися, бажаючи звільнити нас від грецького Того самого і Єдиного як «придушення» та гноблення [7, с. 140]. Натомість, французький філософ прагне започаткувати філософську традицію, яка ґрунтується на відповідальності без застосування насильства проти відмінностей. Адже саме завдяки присутності «Іншого» конститується й моя ідентичність: вона відразу отримує завершеність і позбавляється остаточності; поява «Іншого» відкриває порядок форм і нівелює «стагнацію» форми. Це відбувається, зважаючи на його «живу присутність», у якій людина, за словами Бланшо, ніколи не буде подібна до самої себе [1, с. 262 – 263].

РОЗДІЛ 2. КОНЦЕПЦІЯ ТОПОГРАФІЯ ЧУЖОГО

Феноменологічна традиція, що була започаткована Гусерлем, не лише широко розгорнула аналітичне дослідження інтенційних структур феноменів, переживань свідомості, а й доповнила його розумінням інтенційності як загальної властивості свідомості – бути «свідомістю про».

Бернхард Вальденфельс, будучи вихованцем даної традиції, доповнює її ознакою респонзивності як особливої здатності реагувати на виклики та запити з боку Іншого. У такий спосіб, трансформуючи її у своєрідний напрямок респонзивної феноменології. Разом з тим у Гусерля Інший (Andere) і Чужий (Fremde) постають як синоніми. Натомість, Вальденфельс концентрує свою увагу саме на понятті Чужого.

Проте, логічно може постати питання, чи не є респонзивність лише одним із варіантів такої націленості нашої свідомості на щось, що врешті-решт подібне на раніше визначену інтенційну характеристику свідомості. Чому вона виявляється недостатньою для Вальденфельса? По-перше, Чуже є не чимось, на що спрямовані наші дії, а тим, із чого вони походять. Ба більше, Чуже за Вальденфельсом є нападом. А відтак, те, що прямує до нас і відбувається з нами, можна схопити лише потім у його впливах. Тож, інтенційними радше є дії Чужого. По-друге, для відповіді на дане питання, необхідно звернутися до топографічного методу, що був запропонований бохумським професором, як того, що шукає Чуже в просторі. Однак, через надзвичайно особливу уміцєвленість Чужого, що визначається Вальденфельсом як «деінде», спроби визначити та вловити його «місце» є неможливими. При цьому вже Гусерлю йшлося про Чуже як про «доступність оригінально недоступного», «присутня відсутність» [9], що вочевидь ще більше підкреслює принципову неспроможність інтенційності сягнути до місця «Чужого». Слушним стає визначений Сократом «здивований як безмісцевий (ατοπος)», тобто такий, що не пасує до жодного з існуючих порядків [5].

Так, поки наше буття у світі фіксується на займанні певного місця, або загального, або окремого свого, можливість говорити з місця Іншого здається вторинною і умовною. Це змінюється, як тільки власна позиція ніколи не виявляється повністю своєю. Проблематизуючи місце з якого «мовить» Чуже, Вальденфельс розрізняє такі види «заміщення» (substitution) – «нормальну заміну» («normal substitution») та «первісну заміну» («originary substitution») [36].

В рамках «нормальної заміни», Вальденфельс виділяє «тимчасові та ретроспективні форми заміщення», що обмежені певними періодами життя; так, наприклад, щось займає місце Іншого, поки воно ще не зайняте Іншим – «опікун говорить від імені неповнолітнього, спадкоємець від імені померлого» [36]. Іншою формою є «заміщення як делегування». Щось може бути передано тільки в тому випадку, якщо воно може бути відокремлене від делегата. Однак, в будь-якому разі така підміна залишається чимось другорядним, поки вона виходить від першої особи і залежить від неї. Такі «нормальні форми заміщення», за Вальденфельсом, найчастіше виникають у сфері права та політики [36, с. 156].

На відміну від вищезазначених варіантів «нормальної заміни», «первісне заміщення» характеризується не спробою зайняти місце Іншого самостійно, а швидше тим, що Я вже починає з місця Іншого. «Я починаю звідти, де я не можу бути, і де все, що вражає мене, чи то погляд Іншого, чи слово Іншого, чи жест Іншого, бере свій початок» [36, с. 156]. Тобто «початкова заміна» означає, що ми ніколи не говоримо про Інше і навіть з Іншим, не будучи на місці Іншого. Але як це відбувається? Тут Вальденфельс звертається до відмінності, відомої ще з лінгвістики, а також від таких авторів, як Лакан і Левінас: різниці між висловлюванням і висловом. Так, наприклад свідки беруть участь у події, про яку вони свідчать. Однак, вони змушені говорити від події, перш ніж говорити про неї [36].

Однак, Я не досягає топосу Іншого, ставлячи себе на його місце за допомогою розуміння чи емпатії. Заміщення не слід розуміти як турботу.

Нарешті, заміщення немає нічого спільного з поділом загального. Ця заміна конкретизується перехідними фігурами, такими як адвокат, терапевт, перекладач, свідок тощо; всі вони втручаються з позиції Третього, не закриваючи при цьому «тріщини», що відкривається між нами та Іншим, між своїм та чужим. Отже, підміна, як ми її розуміємо, означає дещо більше. Місце, з якого ми говоримо є більшим ніж точка в однорідному просторі. Воно відноситься до привілейованого місця, позначеного словом «тут». Будь-яка повна заміна знищує шанс Іншого зайняти місце; так, ми залишаємося без відповіді, і підміна нищить сама себе [36].

У феномені Чужого Вальденфельс розвиває концепцію інтерсуб'єктивності Гусерля. Нагадаймо, що Гусерль для того аби зрозуміти, як у свідомості конститууються Інші і інтерсуб'єктивний світ, провів специфічну редукцію, що зводить досвід до сфери «мого власного» - до першопорядкового (примордіального) світу. Однак, Вальденфельс зазначає, що Гусерль продовжує тематизувати усі ці проблеми в термінах суб'єкта, що штовхає нас знову таки до цієї наївної картини світу: коли в ній діють окремі суб'єкти чи то психологічні, політичні, епістемологічні, культурні, етичні тощо. Так, перевагою гусерлевої концепції життєсвіту є те, що контраст між своїстю та чужістю простежується вже на доорефлексивній царині досвіду. Однак, з іншого боку, він все ж таки наполягає на тому, що Своє в цьому поділі діє як фундаментальний шар або як внутрішнє ядро. Це неодмінно призводить до суперечності на яку й вказує Вальденфельс – праподіл викликає неодмінний плюралізм життєсвітів, який можна було б порівняти із множинністю мов, але збереження недоторканого ядра або фундаментального шару свойості призводить до єдиного життєсвіту [5]. При цьому Вальденфельс повсякчас нагадує, що має бути встановлене таке розуміння інтерсуб'єктивності при якому ми не покладаємося на наперед встановлений «комунікативний розум» або ж «загрозливий логоцентризм». У такий спосіб бохумський професор проблематизує сам термін «інтерсуб'єктивність», в якому вже суто етимологічно виникає враження, що це щось похідне від первинної

суб'єктивності. Натомість конститутивним для Вальденфельса є поняття «Між» (Zwischen). Найважливіше відбувається між нами, як між конкретними людьми; різними культурами; між різними державами, політичними устроями тощо [5].

Дещо іронізуючи Вальденфельс пише: «Якщо те, що Гусерль назвав «інтерсуб'єктивністю» і що за аналогією з цим називають «інтеркультурністю», має бути чимось більшим, ніж просто порожньою фразою, то має бути таке Між, яке не можна ані звести до множинності окремих культур або навіть до своєї культури, ані зорієнтувати його на загальну культуру» [5]. Інтеркультурність не зводиться до суми різних культур, так само, як вона не є транскультурністю у сенсі розсування меж етнічних, професійних, мовних та інших ідентичностей. Інтерсуб'єктивна взаємодія на засадах партнерства у випадку з Чужим не дієва. Прагнучи описати, зрозуміти його або ж налагодити з ним комунікацію, означає одразу ж відмовити йому у його чужості. Тож, замість того, щоб прямо звертатися до Чужого та запитувати, що це і для чого воно є добрим, пропонується виходити із занепокоєння Чужим за для того аби зберегти за ним його вихідний статус чужого. «Феноменологічне, герменевтичне й регулятивне «як» приховує досвід Чужого, коли розуміння й комунікація втрачають свій респонзивний характер» [39, с. 36]. Відтак, йдеться про особливий вид стосунку з Чужим. Єдине, що лишається можливим – відповідь на появу Іншого. Втручання Чужого в наш досвід знаменується несподіванкою, шоком, травмою тощо.

Парадокс з боку домагання Чужого виявляється ще й в тому, що Я відкриває Чужість усередині самого себе. Тобто «чуже виказує активність не лише поза моїми межами, як, наприклад, в описаній Альфредом Шюцем конфронтації з чужою групою. Воно постає також як Чуже або Чужорідне у Своєму» [5, с.156]. Таке досвідчення чужого в Собі нагадує про те, що зрештою все Своє виникає лише в процесі освоєння (з народження), який до того ж ніколи не може призвести в кінцевому рахунку до повного самоволодіння. Чужість завжди підважує нашу своїсть, ставить її під питання.

Адже, дійсно, навіть те що на перший погляд видається основою конституювання Себе, те з чим ми відпочатково асоціюємо Себе – тіло та ім'я є даними Іншим. На це вказує вже Мерло-Понті у своїй роботі «Феноменології сприйняття»: «Ні моє народження, ні моя смерть не можуть становити мій власний досвід» [21, с. 249].

Тому Вальденфельс стверджує, що не можна мати Своє без Чужого. Чуже творить наше власне Я. Без такої наявності чужості всередині нас самих, навряд чи ми були би здатними переживати, реціпіювати Чуже ззовні.

Однак, в людському досвіді наявна ще й така форма чужості, що означається як екстремальна. Вона витискає нас за межі будь-якого порядку. Її можна порівняти з такими «гіперфеноменами, як народження, ерос і смерть» [5, с. 67]. Вона постає тією мірою тоді, коли руйнується конкретна «аналогія» і Я потрапляє до ситуації, яку можна описати як «Я не орієнтуюся». Зустріч з таким Чужорідним є вже не чимось невідомим для нас, а незрозумілим. Продовжуючи Вальденфельс пише: «Радикально Чуже можна схопити лише як зайвину, як ексцес, який переступає наявний горизонт смислу» [5, с.30].

Як відбувається переживання Чужого? Це завжди відповідь. Для того, щоб ще більше увиразнити цю принципову властивість інтерсуб'єктивного досвіду, Вальденфельс розрізняє відповідь як «response» і відповідь як «answer». Ми відповідаємо на домагання Чужого у вигляді response себто реагуємо. Відтак, конституювання самого сенсу відповіді як дії є вторинним. Відповідь як response перебільшує answer. Так, ми знову повертаємося до теми респонзивності. Заклик Іншого є особливим через те, що на нього неможливо не відповісти. Навіть «невідповідь на Чуже, – зазначає Вальденфельс, – є формою відповіді, як відвертання погляду є формою погляду, а мовчання – формою мовлення» [5, с.43]. Відповідь як така включає в себе й прислуховування (Hören) до промовляння з боку Чужого. Але при цьому відповіді, що ми даємо є «винайденими (zu erfinden) нами самим, а не просто віднайденими (wiederzufinden) в попередньому запиті Чужого» [5, с.72]. З іншого боку, те, на що ми відповідаємо не є предметом нашого вільного

винаходу. Таким чином наша своїсть, що виростає з відповіді на Чуже, має свій центр ваги поза самістю – в Чужому. А цей новий смисл конститується Між нами. Відтак, він вже не належить ані мені, ані Іншому.

При цьому місце з якого мовить Чуже для нас лишається недоступним. Це змушує постійно запитувати про нього. Допоки ми запитуємо, чим є Чуже і що воно означає, для чого воно і звідки походить, в такий спосіб ми вже перебуваємо на шляху його схоплення та оволодіння. І хоча такий варіант завжди залишається потенційно можливим, адже «як могло б існувати таке, про що нічого не можна було б сказати?» [5, с. 42], якщо ми відмовимося від прямого визначення Чужого і натомість сприйматимемо його як те, на що ми неодмінно маємо відповідати, отже як вимогу, виклик, оклик, домагання, то натрапимо на те, що Вальденфельс називає «креативною відповіддю» [5, с.44]. В якій не просто відтворюється, переказується вже наявний смисл, а навпаки смисл виникає у процесі самої відповіді.

Тож, варіантів чужості існує стільки, скільки порядків. Слід розрізнити повсякденні, нормальні чужості, що стосуються одного порядку, структурну чужість, яка є тим, що перебуває за межами певного порядку і іменується як чужорідне, і врешті-решт, радикальну чужість, яка штовхає нас взагалі за межі будь-якого порядку [5]. При цьому всьому важливим залишається те, що наша удавана своїсть пронизана дуже великою кількістю елементів чужості. Якщо ж ми будемо ставитися, від початку, до цих викликів ворожо, то ми самі будемо обмежувати власні можливості. Зрештою, не слід забувати, що ми надаємо особливого значення нашому світу «не тому, що він має певні переваги, яких бракує іншим світам або культурам, а тому, що ми, не вагаючись, виходимо з нього незалежно від того, чи погоджуємося ми з цим або ні» [5 с. 96]. Принципово важливим є вміння відповідати на виклики Чужості, адже ми як окремі індивіди та групи не можемо жити ізольовано, ми завжди вступаємо до цієї зони – спроби порозуміння з чужим. І тільки за рахунок подолання первинної ксенофобії, ми будемо здатні констатувати нашу власну культуру, політику, державу, мову тощо. Вальденфельсові

розвідки напряму стосуються критики ідеї Європи, що ще Гусерлем розглядалася як мета та ідеал людського життя згідно з Розумом. Адже кінцева мета такої гіперцивілізаційної ідеї полягає, врешті-решт, в поглинанні всіх інших, тобто чужих, «нераціональних» порядків.

Такі наративи щодо загрози європоцентризму на тлі сучасного етапу української історії, що зазнав неприпустимої агресії з боку Російської Федерації, можуть видатися невинуватими та зрештою неправомірними. Та чи не є воєнна агресія наслідком актуалізації ксенофобних настроїв в суспільному просторі?

ВИСНОВКИ

Почасти привабливо, частково загрозово, Чуже відноситься до постійних викликів людського досвіду. Дійсно, на чужість можна реагувати по-різному: можна бігти від неї чи переслідувати її, відбиватися чи тримати її у полі зору. Можна спробувати подолати суперечність у всеосяжному порядку, що прагне через усі протиріччя до загального примирення. Однак, через розкриття концепту Іншого (Чужого) в межах екзистенційної філософії Емануеля Левінаса і Бернхарда Вальденфельса стає зрозумілим, що універсалізм в будь-якому його прояві загрожує нормальному перебігу міжкультурної комунікації зокрема в політичній, етичній та соціальних площинах. Філософські розвідки даних мислителів натомість стверджують, що існує багато різних порядків або раціональностей, які, не зважаючи на це, можуть мирно співіснувати та не обов'язково бути взаємно ворожими. Ба більше, йдеться про позитивне ставлення до людської множинності (людського плюралізму) як необхідності. Така перспектива відкриває й накреслює шляхи виходу з так званої «первинної ксенофобії», яка у своєму найрадикальнішому прояві обертається війною.

Тож, у ході даного дослідження нами було виконано всі поставлені завдання і, відповідно, й мета наукової роботи.

По-перше, була розкрита роль Іншого як етико-екзистенційної умови існування. За Левінасом, Чужість від початку є конститутивним і комплементарним поняттям Своїості. Поява в нашому досвіді Іншого є одразу ставленням до нього, тобто – етикою. Чиста своя культура була б культурою, яка вже не дає жодних відповідей, а лише повторює вже наявні. Відтак, говорити про Чуже означає говорити про дещо більше за те, що пропонують нам, наші власні можливості. Тільки завдяки збереженню Чужого (чужої особистості, культури, мови тощо) можливе збереження Свого. Однак, під «збереженням» мається на увазі не підкорення й асиміляція Чужого або його розчинення у Своему, а саме збереження цього чужого як Чужого, що протистоїть Своему, збуджує і домагається його, але в такий спосіб засвідчує

його автентичне існування. Таким чином, етичне ставлення до Іншого, що передбачає утвердження його абсолютної «інакшості» – ідейне тло, на якому розгортається філософська думка Е. Левінаса.

По-друге, була проаналізована філософська концепція «топографії Чужого». Вальденфельсу у разі Свого і Чужого йдеться не просто про два комплементарні поняття, а радше про два топоси. Чужорідне полягає в атопії. Інакше кажучи, таке «не-місце» є особливого ґатунку, адже з одного боку, його не можна вписати в знайому нам «мережу місць», у якій ми вільно рухаємося, а з іншого, воно ніколи повністю не досягається. Відтак, має бути таке Між, яке не можна ані звести до множинності окремих культур або навіть до своєї культури, ані зорієнтувати його на загальну культуру. Оскільки такий «спільний світ», який вимальовується в універсалізації, можна визначити як свій світ, що шириться, примножуючи свої можливості. Зовсім інакше відбувається із «Міжсвітами», які залишаються чужими один для одного, а своє в них виникає у відповідь на чужі домагання.

По-третє, ми вказали як акценти та доповнення, зроблені Б. Вальденфельсом, розширюють сферу застосування феноменологічного методу і таким чином дають змогу використовувати його при зустрічі з запитами сьогодення. Насамперед, йдеться про просторову переорієнтацію феноменологічної концепції інтерсуб'єктивності. В такій ретроспективі чуже розташоване в просторі, а не в часі, що уможливорює розглядати його в такому світі, де одночасно перетинаються різні традиції та культури. Саме таким і є наше сьогодення, що надзвичайно потребує виходу з такого скрутного становища – міжкультурного, міжетнічного та міжрелігійного конфлікту.

По-четверте, були виявлені основні загрозливі фактори «Тотальності», в якій зникають самостійні Обличчя. У тотальності Левінас вбачає смерть Іншого, вона є точкою в якій окреме буття занурюється в тотальне як таке. Натомість, Левінасом проголошується ситуація віч-на-віч з Іншим, у погляді і в слові, які зберігають відстань і розривають всі види тотальності. Відтак, його

ціль – побудова філософії, що затвердить множинність та відмінність самого буття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Бланшо М. Пространство литературы / М. Бланшо. – М. : Логос, 2002. – 288 с.
2. Богачов А. Досвід і сенс. / А. Богачов. – К. : Дух і літера, 2011. – 336 с.
3. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Б. Вальденфельс ; [пер. с нім. Ситниченко Л. А., Култаева М. Д., Кебуладзе В.]. – К. : Альтерпрес, 2002. – 176 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
4. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности / Б. Вальденфельс ; [пер. с англ., нем., фр.] // Социо-Логос. Общество и сферы смысла. – М. : Прогресс, 1991. – С. 39–50.
5. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс ; [пер. з нім. і після-мова Вахтанга Кебуладзе]. – К. : ППС-2002, 2004. – 206 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
6. Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Едмунд Гусерль. – К. : ППС, 2002, 2009. – 356 с.
7. Деррида Ж. Насилие и метафизика (Эссе о мысли Эммануэля Левинаса) / Ж. Деррида ; [пер. В. Лапицкого] // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб. : Академический проект, 2000. – С. 99–196
8. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / В. Кебуладзе. – К. : Дух і літера, 2012. – 280 с.
9. Коцюба М. П. Фундаментальна етико–антропологічна ситуація: інакшість Іншого / М. П. Коцюба // Гілея: науковий вісник. – 2016. – №. 108. – С. 140-144.
10. Крістева Ю. Самі собі чужі / Ю. Крістева ; [пер. з фр. З. Борисюк]. – К.: Основи, 2004. – 262 с.
11. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас ; [пер. с фр. А. В. Парибка]. – СПб. : Высшая религиознофилософская школа, 1999. – 266 с.

12. Левинас Э. От существования к существующему / Э. Левинас // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное ; [пер. с фр.]. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С.7–65.
13. Левинас Э. Ракурсы / Э. Левинас. ; [пер. Н.Б. Маньковской]. // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 292–349.
14. Левинас Э. Служанка и её господин / Э. Левинас. ; [пер. В. Лапицкого]. // Бланшо М. Ожидание забвения. – СПб. : Амфора, 2000. – С. 134–144.
15. Левинас Э. Тотальность и бесконечность / Э. Левинас // Избранное : Тотальность и бесконечность. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 66 – 289.
16. Левинас Э. Философия, справедливость и любовь (Беседа с Левинасом) / Э. Левинас // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное ; [пер. с фр.]. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С.356 – 399.
17. Левінас Е. Етика і Безкінечність. Діалоги з Філіпом Немо / Емануель Левінас ; [пер. з франц. О. Білий]. – К. : Порт-Рояль, 2001. – 134 с.
18. Левінас Е. Між нами: Дослідження думки–про–іншого / Е. Левінас ; [пер. з фр. В. Куринського]. – К. : Дух і Літера: Задруга, 1999. – 291 с.
19. Левінас Е. Чи є онтологія фундаментальною? / Е. Левінас // Левінас Е. Між нами: Дослідження думки–про–іншого ; [пер. з фр. В. Куринського]. – К. : Дух і Літера: Задруга, 1999. – С.5–16.
20. Мерло-Понті М. Видиме і невидиме: з робочими нотатками / М. Мерло-Понті ; [пер. з фр. Є. Марічева]. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2003. – 268 с.
21. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття. / М. Мерло-Понті. – К. : Український Центр духовної культури, 2001. – 552 с.
22. Приходько В. Досвід глобалізації: до нової метафізики простору (Ж. Дерріда і Ж. Дельоз) / В. Приходько // Evropsky politicky a pravni diskurz. – Brno : Jizn Palmira, 2015. – Т. 2. – №. 3. – С. 144-149.

23. Приходько В. Досвід як оновлення / В. Приходько // Філософська думка. – №5 – К., 2011. – С.51-60.
24. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо / Ж.-П. Сартр ; [пер. з фр. В. І. Колядко]. – К. : Основи, 2001. – 854 с.
25. Сігов К. Між нами: Насильство? Розрив? Правда? (Етична філософія Еманюеля Левінаса) / К. Сігов // Левінас Е. Між нами: Дослідження. Думки – про – Іншого. – К. : Дух і Літера, 1999. – С. 5-16.
26. Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / [сост., пер. и коммент. С.Л. Фокина]. – СПб. : Мифрил, 1994. – 346 с.
27. Теоретична і практична філософія : навч. посіб. / [В. О. Дем'янов та ін. ; заг. ред. Л. О. Шашкової] ; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К. : Київ. унт, 2017. – 463 с.
28. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления ; [пер. с нем. В. Библихина]. – М. : Республика, 1993. – С.192–220.
29. Ямпольская А. Эмманюэль Левинас. Философия и биография / А. Ямпольская. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 376 с.
30. Conklin W. Statelessness and Bernhard Waldenfels' phenomenology of the alien / W. Conklin // Journal of the British Society for Phenomenology. – 2007. – Т. 38. – №. 3. – 280-296 p.
31. Friesen N. Waldenfels' responsive phenomenology of the alien: An introduction / N. Friesen // Phenomenology & Practice. – 2014. – Т. 8 . – №. 1. – 68–77 p.
32. Kearney R. Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers / R. Kearney. – New York: Fordham University Press, 2004. – 83 p.
33. Müller-Funk W. Space and Border: Simmel, Waldenfels, Musil / W. Müller-Funk // Border Poetics De-limited. Hannover: Werhahn, 2007. – 75– 95 p.

34. Steinbock A. J., Waldenfels B. Experience of the alien in Husserl's phenomenology / A. J. Steinbock, B. Waldenfels // *Research in Phenomenology*. – 1990. – T. 20. – №. 1. – 19–33 p.
35. Waldenfels B. Comparing the Incomparable: Crossing Intercultural Borders / B. Waldenfels // Xie M. *The Agon of Interpretations: Towards a Critical Intercultural Hermeneutics*. – University of Toronto Press, 2014. – 83–98 p.
36. Waldenfels B. In place of the Other / B. Waldenfels // *Continental Philosophy Review*. – 2011. – T. 44. – №. 2. – 151-164 p.
37. Waldenfels B. Inside and Outside the Order / B. Waldenfels // *Ethical Perspectives*. – 2006. – T. 13. – №. 3. – 359–381 p.
38. Waldenfels B. Phenomenology of the alien: Basic concepts / B. Waldenfels. – Evanston, IL : Northwestern University Press, 2011. – T. 10.
39. Waldenfels B. Strangeness, Hospitality, and Enmity / B. Waldenfels // *In Philosophy and the Return of Violence* ; [ed. N. Eckstrand and C. Yates]. – New York :Continuum, 2011. – 89–100 p.
40. Waldenfels B. The Equating of the Unequal / B. Waldenfels // *Social Imaginaries*. – 2015. – T. 1. – №. 2. – 92-102 p.
41. Waldenfels B. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes* / B. Waldenfels. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.