

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

КОЦЮБА МАКСИМ ПЕТРОВИЧ

УДК 1.101.3+130.2+171+17.018.1

ДИСЕРТАЦІЯ

**ФЕНОМЕНОЛОГІЧНО-АНТРОПОЛОГІЧНЕ ПРОЯСНЕННЯ
ДОСВІДУ ЕТИЧНОГО**

09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ М.П. Коцюба

Науковий керівник:
кандидат філософських наук, доцент
Приходько Володимир Володимирович

Київ – 2017

АНОТАЦІЯ

Коцюба М.П. Феноменологічно-антропологічне прояснення досвіду етичного. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство Освіти і Науки України. Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство Освіти і Науки України. – Київ, 2017.

Дисертація присвячена проясненню стосунку досвіду етичного до *conditio humana* засобами феноменологічної філософії. Наголошується на необхідності доповнення феноменологічної методології антропологічною. Таку необхідність показує французька традиція феноменології, яка постає своєрідним варіантом антропології, оскільки в описах досвіду здійснює прояснення умов можливості власне людського способу життя. Німецька традиція такої антропологічної тематизації у своїх описах не має, оскільки залишається суб'єктоцентричною. Отже, в проясненнях досвіду етичного присутня передусім французька лінія, а німецька, у стосунку до поданого дослідження постає підтвердженням чи унаочненням трансформації в межах самої феноменології.

Експлікована настанова на дослідження етичної сфери в межах конституції людського світу засобами «спеціальної» і «загальної» філософської антропології. Для цього, було здійснено огляд концепцій «спеціальної» і «загальної» філософської антропології, з метою виявити та описати концепт «*conditio humana*». Здійснення описів «людської ситуації» потребує залучення феноменологічної методології, яка дозволяє адекватно описувати її як специфічно людський досвід світу. Отже, постала необхідність взаємодоповнення цих двох центральних для ХХ століття філософських методологій. Визначаючи досвід як специфічно людський спосіб існування, «спеціальна» філософська антропологія може прояснити стосунок етичної сфери до *conditio humana*, адже здійснює описи умов можливості переживань, значливих для первинної орієнтації у світі. Реконструкція неусувних

антропологічних засад існування людини показує, яким чином можливі обґрунтування сфери етики. Але в силу своїх завдань, «спеціальна» філософська антропологія лише вказує на можливості та перспективи таких розвідок, оскільки не має на меті звужувати описи до якогось одного досвіду (досвіду етичного). Натомість «загальна» антропологія (передусім концепція Г. Арндт) може бути використана з етичним наміром, але як частина інших методологій, передусім феноменології.

Феноменологічні описи етичної сфери як досвіду можливо здійснити різними способами: по-перше, через описи моральних цінностей, які схоплюються у актах убачання і преференції сутностей (М. Шелер, Д. фон Гільдебранд, Н. Гартман), і, по-друге, через описи етичної вимоги Іншого, тобто специфічного досвіду Іншого (Е. Гусерль, А. Пфендер, К. Левін, Ж.-П. Сартр, В. Кьолер, Е. Левінас). Такий поділ феноменологічної етики дозволив показати й те, що «лінія цінностей» майже повністю знаходиться у німецькій феноменологічній традиції. Натомість «лінія вимоги» найбільшої розробленості отримує у французькій традиції. Це проявляється вже у центральному для прояснення досвіду етичного концепті «Інший» (фр. – «Autrui», нім. – «Anderer»), генезу якого німецька традиція шукає в «чужому» (нім. – «fremd»), а французька – в «іншому» (фр. – «autre»). Остання, окрім цього постає особливою феноменологічною антропологією, адже прояснює ситуацію появи Іншого як неусувну засаду для власне людського життя. Тому французькій лінії йдеться про «інше» як нашу обумовленість, і вбачає в ній «головну» структуру людської ситуації.

Було проведено розрізнення понять «досвід етичного», «етичний досвід» у стосунку до всієї сфери етичної сфери, з метою показати укоріненість досвіду етичного у *conditio humana*. Але разом з тим, досвід етичного не вичерпує всієї етичної сфери, а лише вказує на специфічну природу чи даність Іншого. Вона не подібна даності речей світу, відтак методологічні процедури аппрезентації та аналогії не дають доступу до його інакшості.

По тому було показано й увиразнено статус «іншого» і «чужого» у структурі досвіду. Для феноменології досвід – це переживання будь-якої «інакшості» чи «чужості» як його умови, в актах свідомості. «Чуже» та «інше» «формує» горизонт первинної очевидності світу, тобто безпосереднього досвіду світу. Первинний досвід світу та його безпосереднє споглядання може подати нам і сутність такого досвіду як досвід етичного. Показано відмінність даності у переживаннях «чужого» та «іншого» від даності Іншого, що відкрило можливість для переформулювання «досвід Іншого» на «досвід етичного». На відміну від «феноменальних» речей, які дані у переживаннях так як вони дані у їх «як», даність Іншого є не-феноменальною, адже своє «як» або «інакшість» він приховує. Феноменологією пропонуються різні механізми доступу до Іншого: через «вчування» (Е. Гусерль, К. Ясперс, Е. Штайн), «відповідь (response)» (Б. Вальденфельс), «жест» (кінестези) (М. Мерло-Понті), «погляд» (Ж.-П. Сартр) чи «близькість» (Е. Левінас). І лише «близькість» прочиняє шлях до інакшості Іншого. Разом з тим, сама ситуація близькості не належить до *conditio humana*, тому це можливий досвід, але якого ми маємо прагнути як люди.

Феноменальна даність тілесної поведінки Іншого не показує його «внутрішнього» психічного життя. Знання про наявність в Іншого свідомості отримуємо через аппрезентативно-аналогійні процедури нашої власної свідомості (Е. Гусерль). Але інакшість Іншого принципово недоступна для Я (Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, Е. Левінас). Не свідомість продукує підстави наявності інакшості Іншого, адже вона неначе вже «є» для Я, до того як свідомість Я спрямована на неї в активній настанові. Цей досвід є цілковито пасивним. Те, що афікує як невідоме (пасивно), постає вже як відоме одразу, тобто як «якість» чи «інакшість». Вона не сконструйовано Я, а належить Іншому. Тому поява Іншого є одразу вимагає ставленням до нього, тобто етики.

Тілесність «об'єднує» такі рівні феноменологічних описів як досвід речей, досвіду іншого та досвід Іншого (а значить і досвід етичного). Людська тілесність є необхідною умовою переживання усього багатоманіття досвіду.

Тіло є тим, що «зв'язує» людину зі світом, воно відкриває для неї цей світ як потенційність і множинність. Водночас, тілесність являється не тільки умовою досвіду світу, але й досвіду етичного зокрема. Людське тіло є умовою будь-якого розрізнення, й етичного зокрема, оскільки залишає не тільки можливість іншому бути насправду іншим, але й радикально іншим, тобто Іншим (Е. Левінас). Тілесне «пра-розрізнення» вказує на те, що відрізняється від Я, тобто на інше й на Іншого. Інший постає для Я у ситуації перед Обличчям («visage»), яке виступає своєрідною тілесною метафорою. Сила ж цієї метафори полягає у тому, що Обличчя є «пластичним образом», який привідкриває інакшість Іншого для Я. Це значить, що воно уможливорює етичне ставлення у стосунку до нього. Ця ситуація цілком пасивного зазнавання інакшості Іншого, аби потому постати у ставленні як активна відповідь на його домагання. Такого роду феноменологічний досвід етичного є допредикативним, тобто таким, що уможливорює судження про етичне. Відповіді як предикативному передують допредикативне зазнавання, але яке вимагає особливої чутливості до Іншого. Ситуація «зустрічі з Іншим», тобто досвід етичного укорінений в *conditio humana* але «ставлення до Іншого», тобто етика вже не належить до людської ситуації, а є надбанням, якого ми маємо прагнути.

Описи етичної сфери, тобто сукупності суджень про етичне мають висновуватись із допредикативного досвіду світу. Тоді ми в змозі вести мову про етичне не як про висловлювання на тлі звичаєвості чи особливу риторику щодо напрацювання «кращого рішення», яке матиме універсальний характер (принаймні для обмеженої спільноти, в межах якої власне й відбувається це «напрацювання»), а як висловлювання про граничні умови практик взагалі, що висновуються з очевидністю із життєсвіту. Загалом це можна назвати допредикативним досвідом етичного, де тілесність виступає первинною медіацією з Іншим зокрема та світом загалом. Отже, прояснення сфери етичного та її конституції пов'язане із реконструкцією людського світу, а саме *conditio humana*.

Ключові слова: досвід, досвід етичного, досвід Іншого, етика, *conditio humana*, близькість, інакшість, тіло, тілесність, допредикативний досвід.

SUMMARY

Kotsiuba M.P. Phenomenologically-anthropological clarification of the experience of ethical. – Submitted as a manuscript.

Dissertation for a candidate degree in philosophy specializing in philosophical anthropology, philosophy of culture 09.00.04 – Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ministry of Education and Science of Ukraine. Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2017.

The thesis is devoted to make clearer the relation of experience of ethical to *conditio humana* by means of phenomenological philosophy. However it is emphasized, that to do so we need to supplement the phenomenological methodology with anthropological. Such need is necessitated in French tradition of phenomenology which arises as a peculiar form of anthropology. In descriptions of experience it explains the conditions of actual human way of being. German tradition has no such anthropological tematization in descriptions. Therefore in making clearer experience of ethical the first is the French line. German, on the contrary, appears in our research to confirm and illustrate transformations, which appear within phenomenology itself.

An explicit instruction was made to study the ethical sphere within the constitution of the human world by means of «special» and «general» philosophical anthropology. For this, the concept of «special» and «general» philosophical anthropology was reviewed in order to identify and describe the concept of «*conditio humana*». The description of *conditio humana* requires an involvement of the phenomenological methodology, that allows us to adequately describe human experience of the world. There arises a peculiar need for theoretical complementarity of two central philosophical methodologies of the 20th century. «Special» philosophical anthropology defines experience as a specifically human way of life. Therefore, it can clarify the relation of the ethical sphere to *conditio humana*, since it

describes the conditions of the possibilities of experiences that are relevant for the primary orientation in the world. The reconstruction of irreducible anthropological principles of human existence shows how provision of rationale for the field of ethics is possible. «Special» philosophical anthropology only points out the possibilities and prospects of such inquiry, because in its tasks it does not intend to narrow down descriptions to any experience (experience of ethical). On the contrary, «general» anthropology (first of all, the concept of H. Arendt) can be used with ethical intent, but only as a part of other methodologies, primarily phenomenology.

Phenomenological descriptions of ethical sphere as an experience can be realized in different ways: firstly, through descriptions of moral values, which are caught up in the acts of appreciation and preference of entities (M. Scheler, D. von Hildebrand, N. Hartmann), and, secondly, through descriptions of the ethical demand of the Other, that is, the specific experience of the Other (E. Husserl, A. Pfänder, K. Levin, J.-P. Sartre, W. Köhler, E. Levinas). Such division of phenomenological ethics allowed to show the fact that the «line of values» is almost entirely German phenomenological tradition. While, the «line of demand» is mostly developed in the French tradition. This is already evident in the central concept of «the Other» (french – «Autrui», german – «Anderer»), the genesis of which German tradition seeks in the «alien» (german – «fremd»), and the French one - in the «other» (french – «autre»). The latter, besides this, appears to be a special phenomenological anthropology, since it clarifies the situation of the emergence of the Other as an irresistible ambush for the actual human life. Therefore, the French line refers to the «other» as our conditionality, and sees it as a «main» structure of the human situation.

We have made a distinction between the concepts of «experience of ethical», «ethical experience» in relation to the whole ethical sphere, in order to show the rootedness of the ethical experience in *conditio humana*. But at the same time, the ethical experience does not exhaust the entire ethical sphere, but only points out the specific nature or the purpose of the Other. The latter does not remind the giving of

things of the world, so methodological procedures of presentation and analogy do not allow access to its otherness.

After that, the status of «other» and «alien» in the structure of experience was shown and made evident. For phenomenology, experience, which appears in the acts of consciousness, is the experience of any «otherness» or «alienation» as its conditions. «Alien» and «other» «forms» horizon of the primary evidence of the world, that is, the direct experience of the world. The primary experience of the world and its direct contemplation can give us the essence of such experience as an experience of ethical.

The thesis undelines the difference between the givenness of the «alien» and the «other» in the experiences from the givenness of the Other. This opens an opportunity for the reformulation of the «experience of the Other» into the «experience of ethical». Unlike «phenomenal» things that are given in experiences as they are given in their «how», the Other is given non-phenomenal, because he hides «how he is given» or his «otherness». Phenomenology offers different mechanisms for access to the Other: through «empathy» (E. Husserl, K. Jaspers, E. Stein), «answer (response)» (B. Waldenfels), «gesture» (kinesthesis) (M. Merleau-Ponty), «view» (J.-P. Sartre) or «proximity» (E. Levinas). And only «proximity» opens the way to the otherness of the Other. At the same time, the situation of proximity does not belong to the *conditio humana*, therefore it is a possible experience, which we should strive as humans.

The phenomenal givenness of his corporal behavior does not show his «internal», that is the mental life. The knowledge of the presence of the Other's consciousness can be obtained through the presentative-analogical procedures of our own consciousness (E. Husserl). Otherness of the Other is essentially inaccessible for I (J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, E. Levinas). Consciousness does not produce a basis for the presence of the Other, because it seems to already «exist» for the I, before the consciousness is directed at the Other in an active mode. At the same time this experience is completely passive. That which is irritating as unknown (passively) arises already as it is known at once, namely, as «quality» or «otherness». It is not

constructed by I, but belongs to the Other. Therefore, the emergence of the Other immediately demands the attitude towards him at once, that is ethics.

Corporeality «unites» the following levels of phenomenological descriptions as the experience of things, experience of another and the experience of the Other (and hence the experience of the ethics). Human corporeality is a prerequisite to face the multitude of experience. The body «binds» person with the world, opens worlds potential and multiplicity. At the same time, as corporeality is a condition of the experience of the world, it is also a condition of the experience of ethical.

The human body is a necessary condition of any distinction, and ethical in particular, since it leaves the possibility for another to be true to others, thus, radically the Other (E. Levinas). The body «pre-distinction» indicates that it differs from I, that is, points out the other and the Other. The Other appears to me in the situation before the Face («visage»), which acts as a kind of physical metaphor. The power of this metaphor consists in the fact that the Face is a «plastic image» that invokes the particularity of the Other for I. This means, that it enables an ethical attitude toward him. This situation is a completely passive experience of the otherness of the Other, which then can be seen as an active response to his demand. This kind of phenomenological experience of ethical is pre-predicative, that is one that makes possible any ethical judgments. The answer as a predicative is preceded by a pre-predicate experience (french – «épreuve»), which requires special sensitivity to the Other. The situation of meeting with the Other (experience of ethical) is built into a *conditio humana*, but the attitude towards him – ethics, do not belong to the human situation of being in the world and is a property which we have to aspire to.

Descriptions of the ethical sphere, that is, the totality of judgments about ethics, should be based on the pre-predicative experience of the world. This allows us to talk about the ethical not as a statement against the background of the custom or special rhetoric about «the best decision» that will be universal (at least for a limited community within which this «work» actually takes place), but as a statement about the limiting conditions of practice in general, which are based on the obviousness of the lifeworld. In general, this can be called the pre-predicative experience of ethical,

in which corporeality is the primary mediation with the Other in particular and with the world. Thus, clarification of the ethical sphere and its constitution is connected with the reconstruction of the human world, namely *conditio humana*.

Key words: experience, experience of ethical, experience of the Other, ethics, *conditio humana*, proximity, otherness, body, corporeality, pre-predicative experience.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

A) Наукові статті:

1. Коцюба М. Досвід етичного як допредикативний досвід / М. Коцюба // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. – № 29. – С. 53-61.

2. Коцюба М. Феноменологічно-антропологічне прояснення досвіду етичного / М. Коцюба // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. – № 30. – С. 57-66.

3. Коцюба М. Феноменологічна філософія: від «досвіду Іншого» до «досвіду етичного» / М. Коцюба // Філософська думка. – 2017. – № 5. – С. 90-98.

4. Коцюба М. Фундаментальна етико-антропологічна ситуація: досвід Еманюеля Левінаса / М. Коцюба // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. – Вип. 1 (120). – С. 24-28. (Реферується РИНЦ (Росія))

5. Коцюба М. Фундаментальна етико-антропологічна ситуація: інакшість Іншого / М. Коцюба // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К. : «Видавництво «Гілея», 2016. – Вип. 108. – С. 140-144. (Реферується РИНЦ (Росія), Index Copernicus (Польща))

6. Коцюба М. Досвід етичного та «анонімне існування» (на матеріалах філософії Еманюеля Левінаса) / М. Коцюба // Гілея: науковий вісник. Збірник

наукових праць. – К. : «Видавництво «Гілея», 2016. – Вип. 109. – С. 120-123.
(Реферується РИНЦ (Росія), Index Copernicus (Польща))

Б) Тези наукових доповідей:

7. Коцюба М. Роль тілесності в конституюванні Іншого / М. Коцюба // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2015», 21-22 квітня 2015 р.: [матеріали доповідей та виступів]. – Ч.4. – С. 39-41.

8. Коцюба М. Метафізика та «інакшість» / М. Коцюба // Філософія як культурна політика сучасності: тези доповідей III всеукраїнської наукової конференції 23-24 жовтня, 2015 р., м. Острог. – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2015. – С. 19-21.

9. Коцюба М. Політична антропологія та її цілі / М. Коцюба // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016», 20-21 квітня 2016 р.: [матеріали доповідей та виступів]. – К., 2016. – Ч. 4. – С. 39-41.

10. Коцюба М. Подвійний зміст запитування про Іншого / М. Коцюба // Україна в гуманітарних і соціально-економічних вимірах. Матеріали всеукраїнської наукової конференції. 29-30 квітня 2016 р., м. Дніпропетровськ. Частина I. – Дніпропетровськ, 2016. – С. 293-294.

11. Коцюба М. Тілесність як умова зустрічі з Іншим / М. Коцюба // Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 24-25 березня 2017 року). – Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2017. – С.35-38.

ЗМІСТ

АНОТАЦІЯ	2
SUMMARY	6
СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ	10
ВСТУП	13
РОЗДІЛ 1. МЕТОДОЛОГІЧНІ НАСТАНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДОСВІДУ ЕТИЧНОГО	19
1.1. Реконцептуалізація досвіду етичного з антропологічним наміром	19
1.2. Феноменологія як філософія досвіду з етичним наміром	33
1.3. Антропологічна фактичність: досвід етичного й етика	54
Висновки до першого розділу	66
РОЗДІЛ 2. ОПИС ДОСВІДУ ЕТИЧНОГО В ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ	68
2.1. Конститутивна значливість чужого та іншого для перебігу досвіду	68
2.2. Інший у структурах феноменологічного досвіду	88
2.3. Е. Левінас про досвід етичного як ситуацію появи Іншого	110
Висновки до другого розділу	134
РОЗДІЛ 3. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ХАРАКТЕР ДОСВІДУ ЕТИЧНОГО ...	137
3.1. Антропологічне прояснення досвіду етичного	137
3.2. Тілесність як антропологічна умова досвіду етичного	145
3.3. Досвід етичного як допредикативний досвід	159
3.4. Перспективи феноменологічно-антропологічного прояснення досвіду етичного у побудові етики	169
Висновки до третього розділу	172
ВИСНОВКИ	174
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	184
ДОДАТОК 1	199

ВСТУП

Актуальність феноменологічно-антропологічного прояснення досвіду етичного зумовлена станом сучасного філософського знання загалом. Так, видаються не достатніми прояснення стосунку етичної сфери і людської ситуації. Стратегії розв'язання цієї проблеми варіюються між повним вилученням етичного із «людської ситуації» та цілковитим ототожненням *condition humana* й етичної сфери. Відтак, ці проекти етичного потребують феноменологічно-антропологічного прояснення, яке стало б засадою для запобігання такого роду редукціонізму.

Важливість таких філософсько-антропологічних прояснень полягає не тільки в тому, аби ствердити та увиразнити досвід як специфічний спосіб існування людини у світі, тим самим відокремивши його від тваринного чи рослинного існування. Досвід – це спосіб буття людини як особливого суцього. Такого роду феноменологічні дослідження є спробами показати яким чином у досвіді постає «чуже» (мова, культура) й «інше» (предмети, речі), і як з'являється Інший – люди, з якими ми так само поділяємо мову, культуру й наш спільний світ загалом. В межах таких описів постає питання про ставлення до Іншого, що є вже питанням етичним. Відтак у дослідженні будемо користуватися формулюванням «досвід етичного», який слід тлумачити як ситуацію появи Іншого в досвіді.

Проблема «іншого» та «чужого» як центральна тема всієї гуманітаристики ХХ-ХХІ століття особливої значущості набуває у феноменологічній філософії (Е. Гусерль, М. Гайдегер, М. Шелер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, Е. Левінас, Б. Вальденфельс). Ця методологія вдається до таких дескрипцій, які показують «справжнє» чуже в нас самих й інше для нас. А віднаходить вона «сліди» чужого та іншого у безпосередньому досвіді людини. Для феноменологічної філософії дескрипції досвіду «показують» ті очевидності, що утворюють власне людський світ. Ці «ноематичні дескрипції» не просто «змальовують» зовнішній бік речей та предметів, а «відкривають»

їхній сенс як таких, що їх у певний специфічний спосіб можна переживати. Отже, під досвідом розуміємо процес віднаходження, тобто досвідчення самих речей.

Головною темою феноменологічної етики постає «ситуація зустрічі з Іншим», яка, з огляду на його природу та сутність може бути переформульована на «досвід етичного». Але цей досвід не вичерпує всієї етичної сфери, адже ситуація появи Іншого у досвіді не з необхідністю постає як етика. Етика – це «прорив» до інакшості Іншого у ситуації відповіді на його домагання (Е. Левінас). Поява Іншого належить до фундаментальних рис людської ситуації як трансцендентальна «інакшість», тобто є антропологічною фактичністю. Це дозволяє провести місток між *conditio humana* й етичною сферою загалом. Тобто феноменологічні дослідження досвіду етичного можуть прояснити яким чином узагалі можливі судження про етичне, аби потому вони здійснилися (або ні) у відповідних комунікаціях, інтеракціях чи взаємодіях соціального порядку.

Визначення поняття досвіду в контексті різних філософських традицій є предметом аналізу таких вітчизняних дослідників як А. Богачов, Є. Буцикін, А. Дахній, І. Іващенко, В. Кебуладзе, А. Лактіонова, М. Мінаков, О. Панич, В. Приходько. У свою чергу це також передбачає і певне розуміння етичного як такого. Загальним для українських філософів є обґрунтування онтологічних засад досвіду як такого за допомогою історико-філософських реконструювань.

У філософських розвідках ХХ-ХХІ століття проблема людської ситуації перебування у світі (*conditio humana*) так чи інакше висвітлена у таких мислителів, як Г. Арендт, Г. Блюменберг, О.Ф. Більнов, М. Бубер, А. Гелен, Г. Плеснер, Т. Ренч, М. Шелер, О. Шпарага.

До найбільш значливих вітчизняних досліджень у сфері філософської антропології належать здобутки Є. Андроса, М. Булатова, В. Козловського, А. Лоя, Т. Лютого, В. Приходько, Т. Солдатської, В. Табачковського, Н. Хамітова, О. Холох.

Проблематика етики, практичної філософії, філософії моралі чи філософії дії й активності присутня у дослідженнях таких сучасних українських філософів, як Т. Аболіна, А. Баумейстер, М. Бойченко, А. Єрмоленко, А. Лактіонова, В. Малахов, О. Павлова, М. Рогожа, Т. Ящук.

Великий обсяг досліджень з філософської антропології, феноменології та етики засвідчує велике зацікавлення до цієї проблематики, як закордонних філософів, так і вітчизняних науковців, ще раз увиразнює її значливість та актуальність. Утім, відсутність феноменологічно-антропологічного обґрунтування досвіду етичного у вітчизняному науковому дискурсі стає необхідною умовою цього дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертація виконана на кафедрі теоретичної і практичної філософії у межах комплексної програми наукових досліджень Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації» і науково-дослідної роботи філософського факультету НДР № 16БФ041-01 «Модернізація філософської та політологічної освіти і науки України на основі міжнародних освітньо-наукових стандартів»

Мета дослідження – розкрити стосунок *conditio humana* до ситуації появи Іншого у досвіді, засобами феноменологічної філософії.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність вирішення таких **завдань дослідження:**

- окреслити методологічні настанови дослідження досвіду етичного;
- експлікувати феноменологічне розуміння досвіду як способу перебування у світі (серед речей), і як досвіду інтерсуб'єктивного;
- увиразнити статус «чужого» та «іншого» у структурі феноменологічного досвіду;
- розкрити суть настанови на дослідження досвіду Іншого як досвіду етичного (на матеріалах філософії Е. Левінаса);

- увиразнити статус тілесності як умови набуття досвіду загалом та досвіду етичного зокрема;
- розкрити умови можливості феноменологічного досвіду етичного.

Об'єкт дослідження: феноменологічна концепція досвіду як первинна очевидність індивідуальних предметів.

Предмет дослідження: досвід етичного як антропологічна фактичність.

Методи дослідження. У дослідженні використані різні методи дослідження, звернення до яких обумовлюється комплексним підходом до висвітлення питань, що постають навколо цього дослідження. Протягом написання роботи було використано передусім феноменологічний, антропологічний, порівняльно-історичний методи.

Важливу роль у феноменологічно-антропологічному проясненні досвіду етичного відіграло використання переваг міждисциплінарного підходу, який сприяв використанню відповідних здобутків філософії, психології, культурних студій.

Наукову новизну визначають мета, предмет та завдання дослідження. Вона полягає у тому, що вперше у вітчизняній феноменологічній традиції здійснюється антропологічне прояснення досвіду Іншого як досвіду етичного з метою показати його допредикативний статус. Переосмислюються можливості феноменологічної етики, спираючись на антропологічні прояснення поняття досвіду загалом.

У результаті вирішення поставлених у дослідженні завдань обґрунтовано положення, що мають ознаки наукової новизни, а саме:

Вперше:

- прояснено співвідношення між поняттями «чуже», «інше» та «Інший», що дало змогу показати специфічність досвіду етичного у стосунку до всієї етичної сфери. Увиразнено мотиви розрізнення «чужого» та «іншого», які відкривають перспективи для феноменологічної філософії культури та феноменологічної етики;

- розглянуто переживання «іншого» як конститутивні для перебігу досвіду загалом та сфери етичного зокрема. Показано, що умовою набуття досвіду загалом та досвіду етичного зокрема є людська тілесність;

- проаналізовано стосунок *conditio humana* до етичної сфери засобами феноменологічної філософії. Наголошується, що особлива не-феноменальна даність Іншого є особливим допредикативним досвідом етичного, який вкорінений в *conditio humana*.

Набуло подальшого розвитку:

- дослідження «іншого» як структури поля сприйняття у постструктуралізмі (Ж. Дельоз, Ж. Деріда), що призводить до витіснення компоненту «живої суб'єктивності» з поняття Іншого. Разом із цим це вказує на неможливість феноменологічних досліджень досвіду Іншого;

Доповнено та уточнено:

- розуміння основних засад феноменологічного методу у тлумаченні понять «досвід» та «досвід етичного», «Інший», «інше», «чуже» з огляду на різну мету такого застосування й мовні відтінки такого вжитку.

Теоретичне і практичне значення роботи полягає у здійсненні феноменологічно-антропологічного прояснення умов можливості досвіду етичного, з огляду на недостатнє опрацювання у вітчизняних філософських дослідженнях. Матеріали дослідження можуть бути використані при викладанні курсів лекцій з феноменології, філософської антропології, філософії культури, практичної філософії та етики. Цікавими ці розвідки можуть бути не лише фахівцям із згаданих дисциплін, але й широкому колу інтелектуалів, адже результати цього дослідження можуть бути своєрідними практичними й етичними настановами у розв'язанні важливих для сучасного суспільства проблем.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною роботою, здійсненою передусім на матеріалах французької феноменологічної традиції, але із залученням праць феноменологів інших традицій. Також залучено дослідження представників «спеціальної» та «загальної» філософської

антропології, поряд з роботами їхніх критиків. Висновки та положення новизни одержані самостійно. Десять публікацій за темою дисертаційного дослідження є одноосібними.

Апробація результатів роботи. Основні результати дисертаційного дослідження доповідалися на щорічних наукових конференціях «Дні науки філософського факультету» у 2015 та 2016 рр. (м. Київ, Національний університет імені Тараса Шевченка), на Всеукраїнській науковій конференції «Україна в гуманітарних і соціально-економічних вимірах» (м. Дніпро, Національний університет імені Олеся Гончара, 2016 р.), на Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього» (м. Львів, Львівська фундація суспільних наук, 2017 р.), на XII Міжнародній науковій конференції «Слово і невисловлюване» (м. Київ, Національний університет «Києво-Могилянська академія», 2017 р.).

Публікації. За результатами дослідження опубліковано 11 наукових праць: 6 наукових статей, які були опубліковані у наукових фахових виданнях України, з яких 3 опубліковано у виданнях, що реферуються у міжнародних наукометричних базах та 5 тез опублікованих матеріалів конференцій.

Структура та обсяг дисертаційної роботи обумовлені специфікою дослідження, логікою розкриття проблеми, а також метою й завданнями дисертаційного дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Повний обсяг дисертації – 200 сторінок (основна частина – 183 сторінки). Список використаних джерел включає 171 найменувань, з яких 74 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1. МЕТОДОЛОГІЧНІ НАСТОПОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДОСВІДУ ЕТИЧНОГО

1.1. Реконцептуалізація досвіду етичного з антропологічним наміром

Величезний та жвавий інтерес до питання, чим же є людина інтенсифікується ще у Новий час, але вирішується засобами метафізики, тобто у спекулятивний спосіб. Ситуація суттєво змінюється вже після першої хвили критики метафізики як способу філософування. Відтоді, питання про сутність людини не може розглядатися та вирішуватися у суто такий філософський спосіб. Тим часом, «вузька спеціалізація» окремих наук про людину (як природничих, так і гуманітарних) також підважується, адже кожна з них використовувала власну специфічну методологію, хоча й предметність наче у всіх одна й та сама – людини з її специфічними умовами існування. Такого роду ситуація й у суто філософських дослідженнях – всі вони мають власні методи, що не дозволяло побудувати філософську антропологію у власному сенсі цього слова – як загально-філософського вчення про людину.

Традиційні чи класичні уявлення про людину та її сутність починаючи з XIX століття зазнають нищівної критики як з боку філософії та інших наук про культуру, так і з боку природничих та позитивних наук, які на той час отримали й верифікували чимало часткових своїх положень та описів. Тлумачення людини як центру, господаря не тільки свого життя, а й світу – видається не серйозним не тільки для позитивної науки, але й для гуманітаристики. «Старе» поняття людини, як на це влучно вказує Макс Шелер у «Становище людини в космосі» (1928) не те, що не презентує її сутність, але більше того, це поняття приховує її [88]. «Нове» поняття людини – ось одне із завдань філософії XX століття, але не без залучення напрацювань позитивних наук.

Початок XX століття – це час, за словами Мартина Бубера¹, коли сама людина постає проблемою [13]. Проблематизується не стільки теоретичне

¹ Martin Buber

висновування самого цього поняття, а скільки сама безпосередність та очевидність існування людини як особливої живої істоти. Адже недостатнім є опосередковане обґрунтування умов існування людини лиш з огляду на теоретичні механізми спекуляції цим поняттям. Сама лиш «теорія» людини є обмеженою своїми логічними ходами та законами без безпосереднього звернення до світу, з якого вона походить і у якому живе, перетворюючи його на власний. Відтоді значливими постають звернення до умов її існування як специфічного та унікального, такого, що не просто відрізняється від усього іншого живого й не живого, але такого, що через це витворює світ культури – світ свого існування. Спосіб, в який вона існує в світі можна й варто називати досвідом, а саме досвідом світу. Відтак, дослідження людини постають феноменологічними описами її досвіду. А, отже, філософська антропологія та вже феноменологія мають тісний теоретичний зв'язок та доповнюють одна одну у методологічному плані.

Історико-філософська настанова на дослідження досвіду як історії поняття «досвід», змінюється новою, яка полягає в тому, що філософія пропонує виявляти свій предмет у межах самого досвіду. Підсилюється така настанова ситуацією кризи суб'єкта та пошуками нових способів описів людського існування. Відтак чи не центральне місце в таких пошуках посідає поняття досвіду як специфічного способу існування людини. Й тому така філософія є свого роду антропологією.

З наведеного вище випливає, що визначальним у справі пошуку людини є поняття досвіду, що означає специфічно людський спосіб буття у світі. Та й, власне саме поняття досвіду зазнає не менш радикальних переконфігурувань: спочатку від технічного поняття будь-якої теорії пізнання аж до специфічного способу існування як про це говорять різні філософії феноменологічно-екзистенціалістського тренду ХХ століття [68].

Чи не найпроблемнішим відтоді для прояснення у межах філософського способу осягнення дійсності є поняття досвіду. Численні напрацювання філософів унаочнюють цю проблему, якщо шукати витоки її в текстах. Варто

сказати, що ця проблема показує невідповідність між різноманітними змінами та плином у безпосередньому людському досвіді та філософськими концепціями досвіду, що мають на меті пояснити це як умову людського способу життя. Але поряд з цим, така «незавершеність» залишає можливість та перспективу для різноманітних філософських розвідок.

Усе це вказує на необхідність для сучасної філософії залучення та роботи з поняттям «досвід», що є специфічною та особливою філософською практикою. А сама – ця практика є не тільки досвідом філософування, але й є власне досвідом як таким. Тоді ще відчутнішою стає потреба у феноменологічній методології, яка фундамент та основу будь-якого мислення та теорії вбачає у безпосередньому досвіді (як про це пише Е. Гусерль у «Ідеях І» [29]). Відтак феноменологічно налаштована філософія дозволяє проводити адекватні описи людського досвіду без претензії на їх теоретичну істинність чи будь-яку іншу «метафізичну завершеність». Забігаючи наперед, скажемо, що таку перспективу вбачає і засновник філософської антропології Макс Шелер, який розбудовує її на засадах феноменологічного методу. Така ж ситуація проглядається й у іншого «корифея» Гельмута Плеснера, який прагне залучити феноменологічний метод при побудові своєї «спеціальної» філософської антропології.

Намагання філософів дати строгий опис поняття «досвіду» через ноезономатичні описи переживань, показує їхню орієнтованість на ті очевидності, що лежать в основі чи краще сказати утворюють наш людський світ. Такої мети дотримується зокрема й феноменологічна філософія, для якої досвід є не тільки моментом пізнання чи те, що його фундує, а способом («стилем») переживання світу. Хоча все ж натякає та вказує нам на джерела чи ґрунт самого пізнання у його актуальності й безпосередності, що забезпечує очевидність пізнаного.

Сучасний стан філософського дискурсу показує нам пряме чи опосередковане звернення до проблеми досвіду. Будь то різного роду епістемологічні теорії, чи аналітичні теорії мови, чи філософії культури – всі вони ангажовані цим поняттям та починають свої студії з визначення чим є

досвід, аби по тому рухатись далі, хоча й кожен у свій спосіб. Можна з великою впевненістю висловити припущення, що характер та сам спосіб дескрипцій досвіду впливає на методологію певного дослідження у подальшому.

Якщо досвід розуміти як спосіб буття у світі, то прояснення цього поняття має означати експлікацію конститутивно значущих елементів та умов можливості людського існування. Отже, у певному розумінні настанова на дослідження досвіду може бути ототожнена (з певними заувагами) з генеральною тезою філософської антропології – прояснення умов людського існування та сутнісного визначення людини. І це ще раз унаочнює стан філософії у ХХ столітті як такої, що так чи інакше говорить про людину, але не як про «пусте» поняття, що немає майже ніякого стосунку до існування. Справжня ж філософія мусить прагнути говорити та здійснювати описи досвіду «бути людиною», а потому вже про різні досвіди в цих межах. Одним із таких, але чи не найважливіший для власне людського існування є досвід етичного як специфічно культурного (у найширшому його розумінні).

На підваження такого історико-філософського нарису, варто згадати слова Мартина Бубера у відомій праці «Проблема людини»: «Антропологічна проблема визріла, тобто була визнана й стала предметом дискусій як самостійна філософська проблема, лише у наш час» [13, с. 246]. Питання про людину втратило суто філософський статус й потрібно було повернути йому філософської форми та змісту. Цей задум був втілений на початку ХХ століття у «новій» дисципліні – «філософська антропологія».

Щоправда, таке піднесення антропології спричинило деяку термінологічну плутанину та варіативність. Принаймні можемо виокремити дві основні лінії, хоча б у межах континентальної філософії. По-перше, термін «філософська антропологія» може позначати класичну університетську дисципліну, що має на меті досліджувати становище людини, з огляду численні досягнення наук (і природничих, і гуманітарних). З часів І. Канта, таке розуміння є доволі поширеним, і означає своєрідні розвідки-медії між філософією та різними спеціальними науками (і не тільки про людину) [51].

Таке розуміння ми можемо назвати антропологією у «загальному вигляді» чи «загальна антропологія». Це антропологія, яка не має своєї специфічної або властивої тільки їй методології й способів дослідження свого предмету. Розробка «шляху» доступу до своєї предметності залежить від тієї філософії, частиною теорії якої вона є.

З іншого боку, і це по-друге, під терміном «філософська антропологія» можна розуміти одну із специфічних та самостійних філософських методологій. Своєю метою така антропологія вбачає дослідження різних трансформацій витлумачень сутності людини у континентальній європейській філософії. В такому витлумаченні філософська антропологія є трансдисциплінарним проектом прояснення умов можливості досвіду, що певним способом фундований у специфічно людській спосіб існування або *condition humaine*. Відтак, основне питання для такої методології – як можливий досвід бути людиною? І відповідає на це питання у негативний спосіб, тобто через прояснення умов рослинного і тваринного способу існування, що сутнісно відмінний від людського існування. До представників цієї лінії передусім належать її засновники М. Шелер та Г. Плеснер, А. Гелен. Саме друга лінія – «спеціальної» філософської антропології може бути нам цікава, з огляду на мету нашого дослідження – показати укоріненість досвіду етичного у фундаментальній людській ситуації.

Філософська антропологія не маючи своєї власної фактичності, вимушена шукати та запозичувати її в інших, переважно застосовних та конкретних наук або, що важливо для нашого дослідження – із повсякденного людського досвіду. Але викликано таке запозичення ще й тим, що спеціальні науки, які займаються людиною й збільшуються у своїй чисельності, скоріше за все приховують сутність людини, аніж розкривають [88, с. 31]. Відтак, запитаймо, що для філософської антропології є «фактичність», яку вона має на меті досліджувати? Фактичність – це сукупність випадковостей, які постають у ситуаціях як унікальні способи тілесно-просторових улаштувань (іншими словами – це тілесні конфігурації). Але, філософська антропологія стоїть на

тому, що ці випадковості та ситуаційності є умовою для спільного та узгодженого людського досвіду, який особливим чином вкорінений у тілесності. Отже, філософська антропологія прояснює умови можливості досвіду конкретних регіонів суцього (як про це пише М. Шелер), які конститууються завдяки особливим просторово-тілесними конфігураціям. Відтак, тілесність для філософської антропології – це унікальна форма організації простору, що не може бути локалізовано в окремому, хоч і унікальному тілі. Тіло – це медія, що дозволяє переживати «зовнішнє» та «внутрішнє» [73].

Просторово-тілесні конфігурації, які постають у ситуаційних звершеннях мають конститутивну значливість для сутності того чи іншого живого тіла. З огляду на це, стає зрозумілим, чому М. Шелер розпочинає своє «Становище людини в космосі»² (1928 р.) зі встановлення особливих регіонів суцього. Відповідно до цього, основним завдання філософської антропології є показати як із основної структури людського буття витікають всі специфічні монополії здійснення й справи людини: мова, совість, інструменти, зброя, ідеї праведного чи неправедного, держава, керівництво, зображувальні функції мистецтва, міф, релігія, наука, історичність та суспільність [88]. Відповідно до цього, можемо ще уточнити те, що недостатньо просто вказати на «особливе положення» людини у загальній структурі та порядку суцього, щоб досягти повноти у дослідженні людського існування, потрібно також пояснити це становище, розкривши зв'язок людини із самим буттям.

Специфіка людини не в наявності специфічного внутрішнього, тобто наявності свідомості, а в наявності самосвідомості. М. Шелер говорить про «оптично єдиний життєвий процес», різними полюсами якого є фізіологічне й психічне. Основні тези філософської антропології М. Шелера можна сформулювати у наступному: по-перше, це розрізнення досвідів живих тіл спирається на реальні відмінності у тілесних конфігураціях, які їх і задають; по-друге, філософська антропологія відповідає на питання «Як можливий досвід

² «Die Stellung des Menschen im Kosmos»

того чи іншого живого тіла?», що тягне за собою ще одне питання – «Які тілесні конфігурації уможливають бажаний досвід?». Тобто Шелерова антропологія відповідаючи на питання «Як це бути рослиною?» або «Як це бути твариною?» (вкорінюючи відповіді в аналітиці їх тілесних конфігурацій), вказує на способи життя, в яких ми як людські істоти не постаємо ані рослинами, ані тваринами.

«Тварина» та «людина» тут постають поняттями, у яких стикається дескриптивне та нормативне, і це може вказувати на ту обставину, що філософська антропологія, принаймні Максом Шелером, задумувалась як особлива дисципліна, пов'язана із філософією моралі чи етикою. Філософська антропологія може постати дескриптивною аналітикою досвіду етичного, оскільки наводить прояснення конкретних, тобто здійснених у ситуаціях тілесних конфігурацій, які є умовами можливості переживань, значливих для первинної орієнтації у світі. Для М. Шелера – це ситуації переживання опору «зовнішнього» й «внутрішнього» [88]. Іншими словами – це переживання «чужого» та «свого», що відкриває перспективу можливості опису етичних переживань у безпосередньому досвіді.

Ще один проект, а саме філософська антропологія Гельмута Плеснера³ зберігає методологічну єдність із проектом Макса Шелера. Як було вказано вище, у 1928 році виходить Шелерове «Становище людини в космосі», і в тому ж році Г. Плеснер видає «Ступені органічного і людина. Вступ до філософської антропології»⁴. Власне ці дві роботи і ще Геленова «Людина, її природа і становище у світі»⁵ (видана щоправда аж 1940-го року) складають методологічне ядро «спеціальної» філософської антропології.

Гельмут Плеснер визначає живу істоту як таку, що здатна переживати границю власного тіла як індиферентну сферу. Ця сфера уможлиблює й забезпечує цілісність подвійної («внутрішньо-зовнішньої») природи живої істоти. Г. Плеснер доводить у своїх роботах те, що живі тіла мають

³ Helmuth Plessner

⁴ «Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie»

⁵ «Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt»

феноменальну очевидну границю, тобто її можна споглядати в актуальному перебігу досвіду. Живе – це те, що розуміється лише у конститутивному стосунку зовнішньої та внутрішньої систем. Це те, що «може мати *життя*» [73]. Границя – це позитивний та конститутивно значущий елемент для живого феномену. Адже границі речей – це їхній край, яким вони прилягають до чогось іншого, чим вони, самі по собі, не є. Попри це, вона також визначає як їхній початок, так і кінець – гештальт речей або їхній контур, який можна прослідкувати у чуттєвий спосіб [73]. Тобто, границя, окрім вище зазначеного, виступає ще й умовою естетичного розрізнення «внутрішнього» та «зовнішнього», «видимого» й «невидимого», і це відбувається безпосередньо у досвіді у тілесний спосіб.

Людина відрізняється від тварини формою позиційності. Позиційність людини – «ексцентрична», вона дозволяє людині володіти центром свого позиціонування, тобто, людина здатна до рефлексії. Натомість тварина, як «центрована» істота, не здатна до такої діяльності. Тварина діє у середовищі, яке й визначає її спосіб існування та особливість тілесної конституції. Людина ж, оскільки позбавлена центру, має постійно віднаходити своє місце та обживати його, утворюючи специфічно людський простір. Її специфічний простір – це світ, який вона поділяє з усім живим і не живим. А особливо з іншими людьми [73].

Цікавим є те, що Г. Плеснер, мабуть у більшій мірі та повноті залучає феноменологічний метод до своєї філософсько-антропологічної методології, адже завдяки Е. Гусерлю не тільки філософи, а й інші науковці спрямовують свою увагу на ті сфери буття, без яких вони не змогли б добути жодного строгого поняття. І Г. Плеснер розуміє під таким сферами «повсякденність» та «безпосередність існування», або феноменологічною мовою – сферу даності або феноменів, які «відкриваються» нам у переживаннях чи сутнісному спогляданні. Відтак, і завдання Плеснерової антропології полягає у проясненні та обґрунтуванні життєвого досвіду у науках про культуру. Як зрозуміло, до таких наук про культуру належить чи має належати його філософська

антропологія. У центрі пошуків та описів якої – людина, але не як пізнавальний суб'єкт, але як об'єкт і суб'єкт свого життя [73].

Показовою є дослідницька настанова Г. Плеснера, яка полягає у тому, аби досліджувати сутність людини у двох напрямках: «горизонтально», тобто у напрямі, який визначений пошуками людиною її зв'язку зі світом в його діях та стражданнях, та «вертикально», тобто у напрямі, який виникає в силу її природного становища у світі як організму із ряду організмів [73]. Тобто, окрім того, що Г. Плеснер природу людини бачить як подвоєність (вона одночасно природна й свобідна, самобутня й штучна), він у цій методологічного штибу тезі відкриває перспективу дослідження саме досвіду етичного та всієї етичної сфери. Тим, самим це можна перетлумачити, що описи досвіду етичного не можна проводити без «горизонтального» і «вертикального» рівнів. Вочевидь, Г. Плеснеру йдеться про те, що етичне не можна мислити не те, що поза конституцією людського світу, але й світу як такого, в якому окрім людей є ще речі, різні предмети, явища природи. Тобто «світ» постає для людини особливою умовою та обумовленістю, що визначає сам характер її існування.

У такому прагненні обґрунтувати світ людини, Г. Плеснер, як бачимо продовжує лінію М. Шелера. Хоча Г. Плеснер безпосередньо вказує на вкоріненість етичного у фундаментальній людській ситуації, але самого дослідження як можливі такі описи етичної сфери не здійснює. Вочевидь, для нього мораль виступає як очевидність, що схоплюється із світу за допомогою феноменологічного методу вбачання сутностей. За умов «правильного», тобто феноменологічного вбачання людина здатна углядіти сутність, й зокрема сутність етичну. І в цьому тлумаченні Г. Плеснер подібний М. Шелеру, хоча завжди заперечував таку схожість їхніх філософсько-антропологічних теорій.

Як бачимо ці класичні версії спеціальної філософської антропології хоча безпосередньо й не мають у своїх теоретичних викладках та розвідках описів досвіду етичного, все ж передбачають таке запитування. Такого роду відсутність може говорити й про те, що інша методологія здатна здійснювати такі дескрипції. З огляду на сказане, можна спробувати виокремити основне

методологічне ядро філософської антропології. По-перше, стосунок внутрішньої та зовнішньої системи вбачається як конститутивний для сутності та самостійності будь-яких живих істот. По-друге, спеціальна філософська антропологія прагне відрізнити тваринне (рослинне) від людського й тим, самим його визначаючи. По-третє, антропологія подає нам поняття людської ситуації перебування у світі, яке має вагому значливість для подальших філософських розвідок.

Такі мислителі як Макс Шелер та Гельмут Плеснер стояли біля витоків того, що зараз називають «антропологічним поворотом у ХХ столітті». Це поворот, за словами Отто Фридриха Больнова (ще одного відомого антрополога), спричинив те, що відтоді й дотепер будь-яка філософія, яка прагне не просто бути якимись теоретичними спекуляціями чи формально-логічними калькуляціями, мусить бути антропологією. А тим більше коли, йдеться про антропологічні прояснення різноманітних досвідів, зокрема досвіду етичного. Тому О. Больнову йдеться про «філософію як антропологію» [11, с. 102]. Їй показує яким чином головні тези спеціальної філософської антропології органічно вписуються у різноманітні філософські дослідження, і досвіду зокрема.

Цікавим і показовим для мети нашого дослідження є проект політичного, що його розбудовує Ганна Арендт⁶ у «Становище людини» (1958)⁷. Зокрема вона у першому розділі цієї книги проводить термінологічні експлікації «*vita activa*» та «*conditio humana*»⁸, та показує вкоріненість та залежність першого у/від другого. Для нас це слугуватиме прикладом, яким чином можна не тільки описати людську ситуацію перебування у світі, але й показати вкоріненість у ній та залежність від неї діяльності як такої. Зокрема задля опису етичної сфери загалом, та досвіду етичного зокрема.

⁶ Hanna Arendt

⁷ «The Human Condition»

⁸ В англomовному виданні Арендт користується словосполучкою «human condition», а латинське «*conditio humana*» з'являється у німецькому виданні.

Так вона говорить про *vita activa* у тому сенсі, що вона вкорінена у людській ситуації перебування у світі: «...праця, робота і діяльність. Вони є фундаментальними тому, що кожна з них відповідає одній з основних умов, завдяки яким життя на землі було дароване людині» [101, с. 7]. Відтак вона висновує, що «праця» – це біологічне, «робота» – це неприродність людського існування, а «діяльність» – це те, розгортається у специфічно людському просторі (забігаючи наперед – це сфера політичного). Але, що цікаво остання сфера діяльності, на думку Г. Арендт має вкоріненість у людській ситуації (*condition humaine*). Тож мусимо поглянути як, оскільки може потім слугувати нам за мисленевий троп у обґрунтуванні вкоріненості досвіду етичного у фундаментальній людській ситуації.

«Політичне» для Г. Арендт – це те, що означає «жити» та «бути серед людей» («*inter homines esse*») [101, с. 7-8]. Відтак, сфера політичного – це те, що має фундаментальний або верховний характер у власне людському перебуванні у світі. Але такий специфічно людський спосіб існування – це не той, що пориває зі світом природи, а той, що показує залежність від нього та вкоріненість у ньому. Можемо перетлумачити її «перебування серед людей» як ситуацію з'яви (або феноменологічною термінологією – «зустріч») Іншого у досвіді. Звичайно, тоді варто сказати про специфічність переживань та практик, які дозволяють говорити про цей досвід як про досвід політичного. Далі спробуємо поміркувати чи можемо ми його назвати досвідом етичного або у чому відмінність між ними.

Сфера політичного, за Г. Арендт потребує «множинності» («*plurality*») «коли наче всі й однакові, а саме – люди, але у той спосіб, що жодна ніколи не дорівнює іншій, яка коли небудь жила чи буде жити» [101, с. 8]. Цей висновок є антропологічного штибу, й показує плюральність та множинність як спосіб існування людини. Але Г. Арендт говорить скоріше не про антропологічну, тобто неусувну інакшість, а про інакшість культурну, яка означає просту віддаленість народів (чи якихось інших подібних утворень) у просторі та часі.

Інакшість для німецько-американської філософині не є розрізненням онтологічним, тобто відпочатковим та конститутивно значущим для нас.

Тепер більш детально зупинимось на тому, що розуміє під «умовами існування» Г. Арендт, адже й для нашого дослідження буде важливим показати яким чином витлумачувати та описати це поняття, аби не впадати в наївний натуралізм чи антропологізм. Тобто, що означає становище людини як умова її існування? Випереджаючи закиди у бік своєї теорії, Г. Арендт пише наступне: «Люди як обумовлені істоти є тому, що все з чим вони контактують, одразу стає умовами їх існування» [101, с. 9]. Ми живемо у світі, який створений завдяки людській активності та діяльності по «перетворенню» природи у світ культури, де техніка та технічне забезпечує й компенсує нашу природну ущербність (про що вказують М. Шелер, Г. Плеснер). Тобто, створені людиною речі та техніка самі по собі не виникли б із природи, але в той же час вони й складають умову її існування – подвійного існування як природного й культурного. Тому «людина» – це завжди обумовлене існування, яка надає символічного значення всьому, що її оточує: «оскільки людське існування є обумовленим, воно потребує речей (things), а от речі були б купою непов'язаних предметів, якби кожна річ окремо і всі вони разом не обумовлювали б собою людське існування» [101, с. 9].

Але, на думку Г. Арендт, і тут варто з нею погодитися, «людська обумовленість» не дорівнює «людській природі». Навіть найвичерпніші переліки чи описи людських діяльностей та практик, що мають визначальний характер для її існування, тобто є її обумовленістю, не складають того, чим називають «людська природа» чи «природа людини». Та й чи варто, і на це також вказує Г. Арендт запитувати в наш час про людську природу? Для неї видається неможливим дати відповідь на це питання, і не тільки з огляду на те, що вона не бере тут до уваги мислення чи свідомість й лиш говорить про активну діяльність. Попри невдалі пошуки відповідей чи вказування на неспроможність до таких пошуків взагалі, Г. Арендт вказує на те, що ми все одно залишаємося людьми. Ми так само будемо далі жити у світі – серед

природи та серед інших людей. Лише жартома додає: єдине, що може підважити людське існування – це переселення на іншу планету. Хоча вже в наш час, на початку ХХІ століття це й не видається таким вже й безневинним жартом. Цей приклад слугує своєрідним підтвердженням тих положень, що вона висувала раніше: «Проте, навіть ці гіпотетичні мандрівники з Землі все ще означатимуть бути людиною; але єдина заява, яку ми могли б зробити у стосунку до їх «природи» є те, що вони все ще обумовлені істоти, незважаючи на те, що їхній стан тепер значною мірою саморобний» [101, с. 10]. Це означає, що специфічний досвід світу робить людину власне людиною. Світ як горизонт досвіду змінюється. І досвід бути людиною, отже теж не є метафізично сталим та вичерпним. Єдиним вказівником на те, що є «людина» – це те, що вона все ж залишається обумовленою істотою, навіть не зважаючи на інші умови (як от переліт на іншу планету). Сама характеристика «людськості», тобто обумовленість залишається. «Зміна» світу в даному випадку тягне за собою і переконфігурування тілесних схем та стилів. Єдине, що варто уточнити так це те, що світ є спільним світом, який ми поділяємо із іншими людьми. Виходить Інший також є нашою обумовленістю.

Запитувати ж про «справжню» сутність чи природу людини означає на думку Г. Арендт «перестрибнути через власну тінь», лише Бог здатний на те, аби визначити чим же насправду є «людина». Отже, філософія не тільки вказує на неможливість самовизначення чим є людина, але натякає на те, що має бути дещо «інше», яке і вказуватиме на нас як на людей, на нашу особливу сутність. Відтак це й прояснює важливість оцієї «обумовленості», тобто здатності розрізняти й набувати досвіду – різних досвідів. Цим «іншим», що вказує на нас є Інший, адже його поява має визначальне значення для нашого існування.

Одним з таких досвідів може бути досвід етичного. Якщо поглянути на структуру діяльнісного існування («*vita activa*»), що постає єдністю праці, роботи та діяльності, то серед цього можна й углядіти місце досвіду етичного. Г. Арендт розглядає діяльність, тобто чинення або вчинки, особливістю якої є те, що вона розгортається цілком у просторі людей. Але знову ж повторимося:

цей простір міжособистісних стосунків є обумовлений становищем людини, тобто фундаментальної антропологічною ситуацією перебування у світі. Відповідно до цього, найпершим стосунком між людьми, що відкривається у ситуації є «ставлення», а саме ставлення до іншої людини. У такій ситуації, коли феноменально схоплювана поведінка постає з очевидністю, то навпаки, психічне життя чи свідомість постають принципово екранованими від нас. Тілесність лише вказує не те, що це живе тіло, яке у специфічний спосіб та свідомо керує своїм тілом. Відповідно, це вимагає особливого ставлення, що й може витлумачуватися як досвідом етичного. Але при цьому, оце «ставлення» не є суто свідомим вибором, а вкорінений *conditio humana*. Й про це слушно зауважує Г. Арндт, проте коли говорить про трохи більшу сферу чи краще сказати – досвід політичного [101].

Як бачимо «спеціальна» та «загальна» філософські антропології імпліцитно містять в собі потенціал здійснювати описи етичної сфери. Реконструкція неусувних антропологічних умов існування людини показує, яким чином можливі обґрунтування сфери належного, тобто етики. Але в силу своїх завдань, спеціальна філософська антропологія лише говорить про можливості та перспективи таких розвідок, оскільки не має на меті звужувати описи до якоїсь однієї сфери чи досвіду. Натомість загальна антропологія може використовуватися з етичним наміром, але як частина методології інших філософій – феноменології, екзистенціалізму, герменевтики та інших. У цьому випадку ми можемо говорити про певного роду антропологізацію філософії, у якій центральним концептом, з яким вона починає працювати є «досвід».

Що ж стосується «спеціальної» філософської антропології, то значущими є розвідки М. Шелера, який здійснив розбудову неформальної етики цінностей. Але, що цікаво, робить він описи такого досвіду на засадах феноменології, яка на його думку здатна виявити та реконструювати умови набуття такого досвіду. Перевага феноменологічного способу полягає в тому, що вона дозволяє описувати людський довід як особливий зв'язок із світом у його безпосередності та очевидності. Феноменологічний метод дозволяє виявити

такі переживання, які є конститутивно значущі для людини та її світу. Отже, феноменологічна філософія постає своєрідним варіантом «загальної» антропології. Специфіка феноменологічного методу полягає в тому, аби шукати свій фундамент у безпосередньому досвіді світу, а вже далі здійснювати узагальнення за строгими правилами свого методу.

1.2. Феноменологія як філософія досвіду з етичним наміром

Зв'язок між феноменологією та філософською антропологією доволі тісний, й має доповняльний характер. У випадку дослідження досвіду етичного засобами феноменології, видається необхідним залучення напрацьованих класичної філософської антропології, що говорить про розповсюдження впливу феноменології й на інші методології (про що й задумував Е. Гусерль при заснуванні свого методу). Загалом, варто сказати, що філософська антропологія зазнає потужного впливу феноменологічного тренду у тогочасній гуманітаристиці, й у свою чергу потребує феноменологічної складової у своїх дослідженнях, аби не впасти в сцієнтизм та залишити зв'язок безпосередньо із буттям.

Феноменологія – чи не найвпливовіший тренд у філософії ХХ століття, але й сьогодні доволі цікавий для сучасної гуманітаристики. Якщо на початку вона задумувалась її засновником Едмундом Гусерлем як загальна наукова методологія природничих і гуманітарних наук, то потому ситуація змінюється з розповсюдженням феноменології. Феноменологія постає вже як певна філософська настанова, а не лише строгий метод отримання несуперечливого та універсального знання. Якщо спочатку, центральною проблематикою феноменології була гносеологія та психологія, то потому – це естетика, етика й антропологія.

Цікавою є спроба феноменології подолати суб'єкт-об'єктний дуалізм в розумінні природи пізнання світу. На думку феноменологів таке протиставлення суб'єкта й об'єкта не відображає дійсного стану справ і є

джерелом численних протиріччя, оман та позірностей. Натомість феноменологія дозволяє побачити щось інше – життєсвіт, який усуває ці протиріччя. В такому горизонті досягається співпадіння того, «хто сприймає» з тим, «що сприймається». І все це відбувається у безпосередньому людському досвіді. Відтак феноменології йдеться про ставлення до себе, до світу та до Іншого.

В цьому випадку феноменологія постає як філософія досвіду, а саме – її методологія прагне показати як нам досвідчується світ у всьому його багатоманітті. Стає очевидним, що хибними є такі філософії, які розглядають та тлумачать досвід виключно у модусі пізнавальних здатностей суб'єкта або як чисту перцепцію. Феноменологічна філософія прагне описувати поняття досвіду у найширшому значенні. Можна впевнено сказати, що феноменологія сприяє тому, що поняття досвіду «...відновлює свою онтологічну та антропологічну повноту “буття-в”» [74, с. 55]. При чому, це звернення до цього поняття актуалізована на двох рівнях: на першому рівні як переосмислення історії феноменології, задля пошуку нових контекстів, та на другому – як перевірка самого феноменологічного мислення, тобто продовження задуму Едмунда Гусерля.

Феноменологія працюючи з таким філософськими концептами як світ, досвідчення світу, Інший, одночасно може бути ще й етикою. Це можливо завдяки тому, що коли феноменологія говорить про досвід, то подібуються класичні філософські теми: гносеологія («що я можу знати?»), практична філософія та етика («що я повинен робити?»), релігія («на що я можу сподіватися?»). Ці питання підняті ще І. Кантом [45]. У свою чергу ці теми та питання сукупно утворюють чи не найголовніше питання філософії – що таке людина? Але, на відміну від традиційної метафізики чи будь-якої іншої спекулятивної теорії пошуки відповідей на ці питання феноменологія шукає не у «справжній», тобто вичищеній від множинності реальності та плюральності існування – у Тотальному чи Єдиному, а в реальності, яка дана нам у досвіді – світі. Тому світ – це є світ нашого досвіду, що в свою чергу зумовлений способом його досвідчення нам.

Питання про досвід для феноменології є запитанням про те, яким чином даність світу можна показати та описати у строгому способі. Якщо для строгих природничих наук відповідь на питання про досвід означає завершення своїх розвідок та їх висновування, то для феноменології все тільки розпочинається. Так для неї принциповим, тобто з чого починає вона працювати або налаштовувати й вмикати свою «оптику», є питання про умови можливості людського досвіду. Це питання можна сформулювати більш точно в такий спосіб – яким чином взагалі «щось» може бути даним у переживаннях свідомості чи то безпосередньо як «ось-буття», чи в поняттях, тобто у висловлюваннях про це «ось», навіть коли безпосереднього «подразника» вже немає. Отже, феноменологія у формулюванні досвіду як первинної очевидності індивідуальних предметностей говорить про те, як конститується інакшість чи чужість у нашому досвіді. Але настанова на дослідження умов можливості досвіду як такого, відкриває перспективу описувати різні досвіди – художній, естетичний, етичний, релігійний чи будь-які інші можливі. Питання про досвідчення індивідуальних очевидностей передбачає й запитання про стосунок до нього, який відкривається у особливому ставленні, що натякає й на статус етичного. Вочевидь, інакшість постає як конститутивна умова людського досвіду, принаймні в межах феноменологічних способах його опису.

Феноменологічна філософія, здійснюючи дескрипції досвіду, може постати як «філософія етичного». Тобто, феноменологічний метод може бути застосований для побудови «нової» етики. Феноменологія не має справи із поняттям «світогляд», натомість її метою є «живе випробування світу». Не побудова строгих етичних систем, які «визначають» що є добро, але з усією методологічною чіткістю феноменологічна філософія прагне здійснювати описи етичної ситуаційності. А тому метою феноменологічної етики є не довести імперативність певного ставлення до світу, а показати, яким цей стосунок зі світом є насправду. Відтак, описи «живого досвіду», тобто специфічно людського способу перебування у світі передреує будь-якому

теоретичному дискурсу. Й більше того, такий досвід є «підтвердженням» теоретичних схем та описів. І в такий спосіб феноменологія оминає й уникає «спекулятивної побудови» системи й теорії.

Розгляд перспектив феноменологічного способу опису етичного досвіду можна здійснити на двох рівнях: на першому, здійснивши виклад виданих робіт та напрацювань з етики; і на другому, виявити та вказати на можливості конкретних феноменологічних концепцій, але які безпосередньо не мають описів етичної сфери.

Аби розпочати з першого завдання, мусимо запитати у який спосіб феноменологія може говорити та проводити описи етичного досвіду або як можлива етика на засадах феноменології. Для відповіді скористаймося роботою Яна Бенгтсона «Феноменологічна етика, історичний виклад»⁹ [103], в якій він пропонує дві лінії бачення того, у який спосіб має бути побудована етика на засадах феноменологічної методології. Це розмежування, водночас описує специфічну предметну царину – сферу етичного як досвід. Отож, які ці дві лінії? Перша лінія – «лінія цінностей» («value theoretical»), яка керується найвищою практичною цінністю – «добром» («highest practical good»). До неї слід віднести передусім Макса Шелера, Дитриха фон Гільдебранда та Ніколая Гатмана. Друга ж лінія – «нормативна лінія» («normative line»), яка керується «етичною вимогою» («ethical demand»). До цієї ж лінії відносимо Александра Пфендера¹⁰, Курта Левіна, Жана-Поля Сартра, Вольфганга Кьолера¹¹ і Еманюеля Левінаса. До цієї ж, другої лінії, варто ще віднести Бернгарда Вальденфельса, який хоча й безпосередньо не написав нічого з етики, але його топографічні розвідки Чужого органічно вписуються в рамці лінії «вимоги».

Проте, наголошує Я. Бенгтсон, загальне спрямування феноменології на побудову етики не вичерпується лише цими двома лініями, адже сам Е. Гусерль не вписується до жодної з цих ліній. Та й існує багато (вже після 60-х років ХХ

⁹ Jan Bengtsson «Phenomenological Ethics, A Historical Outline»

¹⁰ Alexander Pfänder

¹¹ Wolfgang Köhler

століття) робіт присвячених розбудові етики на засадах феноменології, віднести які чи до тієї чи до іншої лінії досить проблематично.

Зазначені Я. Бенгтсоном дві лінії, поділом для яких слугує «добро» та «вимога», показують нам ще й рівні феноменологічного дослідження. Так, лінія «цінностей» здійснюється на ейдетичному рівні. На підтвердження цього знаходимо відповідні міркування у М. Шелера. А от лінія «етичної вимоги» хоча й прагне здійснювати свої описи на ейдетичному рівні, все ж залишається на трансцендентально-феноменологічному. Тому, аби побачити це, мусимо навести історико-філософські викладки основних зазначених концепцій, й зазначити на якому рівні буде здійснюватися дане феноменологічне дослідження етичної сфери.

Окрім наведених зауваг до такого розподілу феноменологічної етики, можемо віднести ще одну, але для нашого дослідження чи не більш визначальну. На перший погляд така теза може видатися за історико-філософську позірність, але це не так. Про що йдеться? Так «лінія цінностей» майже повною мірою знаходиться у німецькій феноменологічній традиції, натомість «лінія вимоги» найбільшої розробленості отримує у французькій традиції. Це проявляється вже у центральному для прояснення досвіду етичного концепті Інший, генезу якого шукають в першій традиції (німецькій) в «чужому», а в другій лінії (французькій) в «іншому». Хоча тут варто згадати Б. Вальденфельса, який рухається «французькими ходами», але говорить «походження» Іншого від «чужого».

Специфіка такого розподілу показує і певну специфічну теоретичну орієнтованість: лінія цінностей передбачає найперше гносеологію, лінія ж домагання – антропологію. Й, відтак, остання розширює феноменологічне розуміння не тільки досвіду етичного, але й досвіду як такого. Так, «чуже» вказує на його пізнання та знання його, а «інше» на існування поряд з ним. Існування, а не знання – ось «наповнення» досвіду етичного. Тому, французька лінія є антропологічною, оскільки говорить про «інше» як нашу обумовленість світом, і вбачає в ній «головну» структуру людської ситуації (*conditio humana*).

Як вже було зазначено, жодна з цих двох ліній не була у повній мірі розроблена самим засновником феноменології Е. Гусерлем, але його напрацювання у межах етики слугують відправним пунктом для подальших розробок. Засновник філософії під назвою «феноменологія» відомий передусім як автор робіт з гносеології, логіки та філософії науки, й за життя не видав жодної книжки, статті чи есею з етичної проблематики. Проте варто сказати, що багато його ідей були використані іншими феноменологами з метою досліджувати етичну сферу. Згадаймо хоча б, з яким піднесенням пише М. Шелер у «Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей» про метод, що розробляє Е. Гусерль, та його застосовність у розбудові «нової» неформальної етики [88].

Тим не менше, хоча Е. Гусерлем і не було видано нічого того, що було б пов'язано з етикою, ним було прочитано курси лекцій з етичної проблематики в період з 1889 по 1924 роки. Є численні рукописи цих лекцій й чимала кількість досліджень, що описують позицію Е. Гусерля. Доволі багато праць присвячених Гусерлевій етиці іншими дослідниками, але всі вони є збиранням «можливої» етики. До них можемо віднести наступні напрацювання: Дж. Гарт¹², А. Рот¹³, Г. Шпігельберг¹⁴, С. Страсер¹⁵, А.-Т. Тіменецька¹⁶.

Я. Бенгтсон зазначає, що «Особливість етичних розвідок Е. Гусерля полягає в тому, що він починає з конкретних етичних досвідів та ситуацій, які він досліджує у відповідності до їх змісту, структури, конституції, виду, способу» [103, с. 522]. Тобто, Гусерлеві феноменологічні описи етичного досвіду розпочинаються з безпосереднього й первинного досвіду перебування у світі, а не з теоретичних прояснення деяких норм та правил, що наявні в судженнях про етичне як таке. Проте, метою його етики є розбудова феноменологічно очевидних, а отже універсальних етичних норм й відповідальності (трансцендентального штибу). Е. Гусерль, водночас

¹² James G. Hart

¹³ Alois Roth

¹⁴ Herbert Spiegelberg

¹⁵ Stephan Strasser

¹⁶ Anna-Teresa Tymieniecka

намагається повернути етиці сферу трансцендентальної суб'єктивності, але здійснюючи такі розвідки, вимушений варіювати поміж цими рівнями: «Його феноменологічна чутливість до етичних явищ, які можуть бути описані, з одного боку, та прагнення його трансцендентальної феноменології віднайти переконливе обґрунтування та абсолютну відповідальність, з іншого боку...» [103, с. 522].

Такі висновування Я. Бенгтсон робить, спираючись на неопубліковані Гусерлеві рукописи 1916-1917 років. Такі, доводиться, що Е. Гусерль при розбудові своєї етики багато в чому спирається на свого вчителя Ф. Brentano, коли говорить про сутність відповідальності. Свою ж відмінність Е. Гусерль ілюструє прикладом материнської відповідальності та любові до своєї дитини, яка має «універсально-культурний характер». Натомість сама «іманентна вимога» дитини до матері, може бути спрямована й до батька, брата (сестри) чи ще до когось й абсолютно не залежить від статі, але розкривається у різних ситуаціях. Можливість же очевидного схоплення та відповідних до ситуації дій залежить від «близькості» («intimасу»), яка готує людину до того, аби «... цінності, які з'являються не тільки стають видимими для мене, але й значать щось конкретне для мене» [103, с. 522].

Окрім цього Е. Гусерль також вказує і на позірність та наївність будь-яких «теоретичних обчислень етичного», тобто у спекулятивно виведених, приміром за правилами логічного висновування, оскільки в цих процедурах немає ніякого досвідного підґрунтя. Натомість такою основою має бути світ спільного життя або життєсвіт, хоча Е. Гусерль ще не вживав на той час цих понять. Більше того, таке «обчислення» не може слугувати й виправданням будь-якої етичної ситуації, адже «...коли абсолютне домагання присутнє, то це не тільки показує нам, як ми маємо чинити і як наші дії виправдані, але воно робить кожне обчислення цинічною експлуатацією ситуації» [103, с. 523]. Тобто, ми у своїх діях не маємо керуватися наперед виведеними правилами та цінностями, і які можуть мати «ідеологічних» характер. Е. Гусерль наполягає на тому, що такі правила зайві. Аби діяти у світі, ми маємо бути афіковані ним.

Тому, коли говоримо про ситуацію як етичну, то маємо на увазі передусім ситуацію перебування у світі, але переживання цієї ситуації викликане особливою вимогою Іншого. Е. Гусерль у такий спосіб «перевертає» класичне розуміння етичного досвіду, де «владує» суб'єкт, який вказує «чому» і «як» бути для нього. Відтепер, «етична вимога» є абсолютною й необмеженою для людини, яка переживає його. «Вимога» вказує присутність Іншого у світі, і присутність його – це моя відповідальність за нього.

Як бачимо, у самого Е. Гусерля імпліцитно наявні одразу і лінія цінностей, і лінія етичної вимоги, але у подальшому феноменологічні дослідження з етики розвиваються або в перший, або у другий спосіб. Тож розпочнімо з найвпливовішої лінії розбудови феноменологічної етики – лінії цінностей.

Філософське зацікавлення цінностями та їх способом буття, як відомо не є «винаходом» феноменології, а більше показує те філософське тло та інтелектуальний осередок, з якого власне і починається її розвиток. Популярності тематики цінностей (кінець XIX ст. – початок XX ст.) завдячуємо, передусім неокантіанству та герменевтиці, які тлумачили їх як специфічний спосіб буття. Багато ж феноменологів того часу мали за своїх наукових вчителів представників саме такого філософського мислення. Але відмінність між ними у способі «доступу» до цінностей. Так, приміром, М. Шелер вважав, що лише феноменологічний спосіб вбачання сутностей дозволяє здійснити їхній адекватний опис, а отже показує і доступ до них. Така ж ситуація спостерігається в царині етики, де чи не найвищого свого теоретичного піднесення отримує поняття моральних цінностей. В той же час, всі ці розвідки обирають собі за методологію феноменологічну філософію (М. Шелер, Д. фон Гільдебранд, Н. Гартман), яка вона дозволяє виявити чим є власне цінності як особливого роду значливості, тим самим показавши їхнє значення для людини. Отже, спроби побудови етики за допомогою феноменологічного опису ієрархії цінностей є, так би мовити духом того часу чи певною теоретичною модою.

Однією з найперших спроб у такій теоретичній площині була вже згадувана праця М. Шелера «Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей» (1913, 1916) [88]. Ця праця довгий час майже повністю ототожнювалася з феноменологічною етикою, і вичерпувала майже всі способи таких описів та розвідок. В цій роботі М. Шелер критикує формалізм в етиці загалом і Кантовий етичний формалізм зокрема. Натомість М. Шелер пробує заперечити його неформальною етикою – етикою цінностей. На його думку, Кантова етика хибує, оскільки усуває відчуття й досвід, як те, що у спогляданні відкриває особливі етичні сутності – цінності. Етика – це споглядання моральних сутностей, а не дедукція чи продукування їх із сукупності висловлювань (чи речень) про етичне, що спирається на «виправдовуючу» силу розсуду. На думку Макса Шелера етика – це формулювання у судженні того, що подане у моральному пізнанні, тобто спогляданні сутностей [88, с. 288]. Тому М. Шелер говорить про «апріоризм емоційного» чи «етичне апріорі», та певну ієрархію й порядок цінностей, серед яких етичні цінності є найперші та найважливіші.

Так, для М. Шелера феноменологія постає особливим філософським методом убачання сутностей, який побудований на конкретному убачанні, але, тим не менш незалежному від будь-якого позитивного «психологічного» й «історичного» досвідів. Споглядання такого роду – це «споглядання сутностей», або як пропонує його називати надалі М. Шелер «феноменологічне споглядання» або «феноменологічний досвід» [88, с. 267]. Ось як влучно характеризує Шелерову феноменологію знаний історик філософії Вольфганг Рьод: «Феноменологія – це для нього не той марудний метод відокремлення сутнісного від випадкового, як це розумів Гусерль, а радше певне бачення, в якому погляду відкривається дійсність поза психічними і фізичними феноменами» [79, с. 167].

М. Шелер вважає, що є апріорні цінності. Під «апріорі» він розуміє всі ті ідеальні єдності значень, і всі ті положення, які стають самоданими у змістах безпосереднього споглядання, за умови утримання від усіх суджень про

суб'єкт, предмет, до яких вони можуть бути застосовані [88, с. 266]. Отже, цінності мають специфічний спосіб буття, але їх можна схоплювати з очевидністю, тобто у феноменологічний спосіб. Відтак, під цінностями він розуміє змісти відчуттів, а не предмети розумового вбачання.

Безпосередній досвід перебування у світі нам говорить, що речі, предмети та явища подані нам як вже «оцінені» та «втілені». Вони відкривається нам у певний самоданий спосіб в наших переживаннях. Але чому вони подані саме у той, а не інший спосіб, можна описати за допомогою феноменологічного методу. За допомогою такого методу ми здатні побачити як речі з'являються у безпосередній та очевидній присутності, тобто без усіляких позірностей та оман: «...сутності та їх зв'язки «подані» «до» всякого досвіду, «подані» а ргіогі, а речення, які знаходять у них втілення, а ргіогі «істинні»» [88, с. 267]. У цьому висловлюванні М. Шелер піднімає тему не тільки феноменологічної очевидності, але й допредикативності й пасивності. В такому разі, Шелерове «дане до досвіду», можна тлумачити як горизонт чи поле передданостей, у якому «щось» афікує й звертає на себе увагу, так неначе ми самі їх там відшукали. Натомість наше звертання вже є відповіддю на оце «щось».

На думку М. Шелера феноменологічний спосіб вбачання сутностей самоусуває будь-які сумніви та умовності. Отже, цей метод означає у певне специфічне ставлення до світу чи не так? М. Шелер свідомий цього, й тому заперечує «метафізичні» закиди у бік його методу. Відтак він пропонує провести теоретичне розділення між тим, що, наприклад, колір даний нам завдяки здатності бачити, тоді як цінність – це певні емоції, які як зміст відкриваються у акті споглядання. Те, що відкривається є «матеріальним а ргіогі», яке подане у акті споглядання й може бути розкрите, але не виведене із суджень про мораль чи чогось іншого. Але разом із тим, їх не можна довести, адже вони у актах споглядання досвідчуються нам як факти [88].

Феноменологічний досвід М. Шелер відрізняє від усякого іншого, наприклад, досвіду науки чи простого споглядання природи та мистецтва. Досвід про який говорить феноменологія – це, такий досвід, який дає «самі»

факти у їх безпосередності та очевидності, без опосередкування та верифікацію їх через різноманітні знаки, символи чи вказівники. В такому досвіді, за М. Шелером, уся сукупність цих знаків та символів, визначень віднаходить своє граничне здійснення та втілення у житті людини [88, с. 269]. Досвід як процес споглядання та віднаходження сутностей є також і місцем, у якому постають для нас цінності.

Цікавим є розуміння емоцій М. Шелером, для якого вони не стільки такі, що «на собі замкнені», але такі, що є засобом отримання «знання» про цінності. Тому, етика для М. Шелера є моральнісним пізнанням, адже повинна завжди повертатись до споглядання фактів та апріорних стосунків. Але, знову ж таки варто зазначити, що саме споглядання апріорних структур не залежить від будь-якого досвідного пізнання благ. Цінності, у тому числі й моральні, це те, що знаходиться поза емпірією. Не просто подання відчуттів, але феноменологічне споглядання у цій поданості сутностей і є моральнісним пізнанням [88, с. 288].

Відтак, Макс Шелер розбудовує ієрархію цінностей через опис емоцій, через які вони власне й можуть переживатися людиною. За М. Шелером тільки людина може бути етичною, тобто доброю чи злою, натомість речі та явища нейтральні у цьому відношенні. Тому активність людини у стосунку до речей та явищ і уможливорює етику, оскільки цінності добра (чи зла) є неформальними, тобто цінностями вибору. І здійснюються вони у конкретних життєвих ситуаціях. Досвід цінностей є первинним, навіть у стосунку до досвіду речей, оскільки останній ніколи не є «вільним» від цінностей. Відтак, німецький феноменолог, вибудовує за допомогою феноменологічного методу убачання сутностей, тобто на ейдетичному рівні, наступну ієрархію цінностей: найнижчі – цінності чуттєвих сприйнятів (ціннісний ряд «приємне/неприємне»), далі – вітальні цінності (ціннісний ряд «благородне/низьке»), ще далі – духовні цінності (духовні почуття та духовні переваги), а найвищі цінності – це релігійні цінності (ціннісний ряд «святе/несвяте» та «блаженство/відчай») [88, с. 323-327]. Як бачимо ієрархія

цінностей вибудовується М. Шелером у відповідності до віддалення від емпірії та безпосереднього життя аж до того, що ніби й немає ніякого прямого стосунку до людини, але такого, що має чи не найвідчутніший вплив на її життя. Саме тому, найпершою характеристикою цінностей є їй «довговічність», а потому неподільність, глибина задоволення та міра відносності (одних цінностей до інших).

Розроблена М. Шелером етика цінностей потому привернула увагу не тільки вузьке коло феноменологів, але й іншого спрямування філософів, хоча й як ґрунт для критики (найбільше з боку утилітаризму та метаетики учень).

Паралельно із М. Шелером працює в царині етики й інший феноменолог – Дитрих фон Гільдебранд. До його найбільш відомих робіт відносять: «Ідея моральної дії»¹⁷ (1916), «Етика» (1953). Він як і М. Шелер створює феноменологічну етику цінностей, метою якої є пошуки підстав моральних суджень та означень, які визначають що є «добрим», «злим», «справедливим». Й головне питання його етики: чи такі критерії взагалі можливі і якщо так, то чим вони є? [21]

Дитрих фон Гільдебранд намагається побудувати теорію, яка б у несуперечливий спосіб висновувала від чого залежить моральна поведінка людини. Слідом за М. Шелером він намагається довести існування безвідносних, трансцендентних та абсолютних критеріїв, які властиві людям не зважаючи на різні культури, релігії, історії чи кліматично-географічні умови. Тобто, фон Гільдебранд намагається показати вкоріненість моралі у людській ситуації. Але починає такі свої розвідки німецький феноменолог із прояснення зв'язку етики і гносеології, адже справжній моральний вчинок ґрунтується на знанні певного явища (і явище моральне тут буде лише частковим випадком або можливою ситуацією), яке вимагає специфічного для нього відповіді [23]. Як бачимо, фон Гільдебранд (як і М. Шелер) залишається в межах класичної філософської настанови (суб'єкт-об'єктної), хоча й намагається спростувати її основні засади за допомогою нової філософії.

¹⁷ «Die Idee der sittlichen Handlung»

Методом таких пошуків для німецького філософа постає феноменологія, що видно із самого формулювання завдання етики: «...досягнення повного філософського *prise de conscience* моральних даностей, щоб таким чином наблизитися до точного уявлення про їхню особливу природу, важливість і передумови людської поведінки, необхідної для набуття моральної доброти» [23, с. 12]. Для цього він як феноменолог розпочинає з самого етичного досвіду, який і є справжнім початком, а не штудіювання різних етичних теорій та моральних нормативностей. Класична етика позбавлена чутливості до морального, оскільки відшукує її у формальній теорії, а не описує її з'яву у безпосередній життєвій ситуації.

Загалом, коли Дитрих фон Гільдебранд говорить про досвід, то має на увазі два його значення: досвід як просте емпіричне спостереження і як сутнісний досвід. Але, мається на увазі один досвід у найширшому його значенні, досвід як такий. Стосовного такого розрізнення, то Д. фон Гільдебранд пише наступне: «Коли хтось стверджує, що не може нічого сказати про любов, оскільки ніколи не мав досвіду любові, то тут під “досвідом” розуміють щось цілком інше від звичайного спостереження. А саме те, що перед цією людиною якась дійсність ніколи не розкривалася у своїй сутності, що вона ніколи не поставала перед його свідомістю таким чином, що він зміг пізнати її природу» [24, с. 98]. Останнє можна назвати «сутнісним досвідом», який цілком відмінний від простого спостереження. З такого сутнісного етичного досвіду й пропонує починати свої феноменологічні розвідки.

Феноменологія, на думку Д. фон Гільдебранда є тією філософією, що дозволяє і «навчає» убачати сутності, зокрема моральні, тобто цінності. Етичні чи краще сказати моральні цінності доступні людині завдяки її свободі, тобто лише свободна особа здатна осягнути ці цінності [23, с. 163]. Тому, як і свобода, мораль є надбанням, якого слід прагнути. І ще раз бачимо тісний зв'язок знання цінностей із способом їх вбачання та подальшими моральними діями-відповідями. Знання отримане у результаті споглядання чи вбачання виказує певну відповідь, яка виступає ніби реакцією на явище, що переживається чи то

безпосередньо чи було пережите і постає у свідомості як актуальне пригадування.

Цікавим у феноменологічній етиці Д. фон Гільдебранда є поняття «відповіді на цінності», яке виникає із розрізнення інтенційних і не-інтенційних переживань свідомості. Стосунок свідомості до зовнішніх для неї об'єктів є інтенційним. «Відповідь на цінності» також має інтенційну природу, але належить до того, що Д. фон Гільдебранд називає «телеологічними нахилами людської природи» [23, с. 186]. І він тут вживає слово «нахили» небезпідставно, адже вважає, що доцільність та відповідність дій та ставлень не досвідчується у самому переживанні людської ситуації. Тому феноменологія, займаючись побудовою «правильного» методу дошукування речей є такою важливою для Д. фон Гільдебранда.

Німецький феноменолог вважає, що пізнавальні акти й відповіді (на цінності) мають інтенційну природу. Хоча між ними й докорінна відмінність, яка, як вже було сказано вище, криється у природі їхньої інтенційності. Дія нашої свідомості спрямована на зміст якогось явища, то відповідно до цього, відповіддю Д. фон Гільдебранд вважає ситуацію, коли зміст знаходиться на боці суб'єкта, який пізнає, а пізнавальний актом – ситуацію, коли зміст перебуває на боці об'єкта. Так, ми сповнені якихось почуттів, наприклад радості, й намагаємося зміст нашої душі скеровувати на об'єкт. Й відповідно до цього, відповіді з необхідністю мають за передумову якийсь пізнавальний акт. Й кожна така відповідь, зрозуміло, надбудовується на відповідному стані знання про певний об'єкт. Тобто «...перш ніж стати об'єктом нашої відповіді, суще має відкритися нам у своїй природі» [23, с. 189]. Відтак феноменологічне вбачання моральних сутностей передбачає ситуацію пасивності й близькості, про яку ще говорив Е. Гусерль на своїх лекціях з етики, але яке у подальшому матиме суттєве значення у описах такого досвіду.

На підтвердження пасивності та не-інтенційності, Д. фон Гільдебранд пропонує звернутися до безпосереднього й повсякденного досвіду, а саме до слововжитку. Ми часто говоримо, коли переживаємо відповідні стани: «ми

сповнені радістю через *щось*», «ми захоплені *чимось*». Й ці переживання «вимагають» відповіді – нашого ставлення до того, що нас афікує. Так, Д. фон Гільдебранд говорить про «афективні відповіді», адже саме вони вказують на тему важливості та цінностей. Така природа цих відповідей показує, що вони не є «вільними» у строгому сенсі цього слова, адже вони змістовно викликані тим об'єктом, який нам поданий у пізнанні: «Саме знання вказує на те, коли і яку відповідь давати» [23, с. 192].

Так, Д. фон Гільдебранд розрізняє три групи відповідей: вольові, пізнавальні та афективні. Й важливими для нього є афективні відповіді, які він і досліджує з етичної точки зору, адже вони залучають тему важливості та значливості до опису людського досвіду. Окрім того, така відповідь «набагато виразніше має характер власне «відповіді»» [23, с. 195]. Оскільки їм властива афективна повнота. Але головна їх специфіка полягає у прямування до Іншого.¹⁸ Повнота забезпечується, якщо так можна сказати, специфічною «природою» об'єкта інтенційних актів, який власне й має вирішальний вплив на характер цих актів. Акти ці викликають у нас «зворушення», яке скеровує нас до Іншого. Те, що сприймається як «зворушення, приймається нами як самозрозуміле й очевидне. Відтак, відповідь – це особлива активність, що має спонтанний характер [23, с. 203]. Це вказує на тему допредикативності й пасивних синтез, але самим Д. фон Гільдебрандом не була розроблена.

Дитрих фон Гільдебранд вказує на те, що людина вже заздалегідь має певну чутливість до цінностей. Це означає певну відкритість людини до світу, як умову набуття досвіду світу, оскільки активність та діяльність в світі ґрунтується на знанні про сутності та їх стосунки. Що ж до нашого дослідження, то набуття етичного досвіду або споглядання моральних цінностей, також безпосередньо залежить від знання цих же моральних сутностей. І цьому своєму положенні, явно спостерігаємо продовження лінії М. Шелера, який також вказував на зв'язок знання і моральних цінностей.

¹⁸ Хоча сам Дитрих фон Гільдебранд і не вживає цього специфічного для феноменології поняття.

Продовжувачем лінії М. Шелера й Д. фон Гільдебранда також вважають Ніколая Гартмана, який у 1926 році видає величезну, на більш ніж 700 сторінок книжку під короткою назвою «Етика». В цій книзі він досліджує поняття цінностей загалом і проводить опис тих цінностей, які можна означити як етичні зокрема.

В слід за М. Шелером та Д. фон Гільдебрандом Н. Гартман створює свій варіант феноменологічної етики цінностей, в якій зосереджує увагу на проясненні стосунку сутнісного вбачання та відчуттів. Н. Гартман також вказує на особливий статус цінностей, які можна за допомогою феноменологічного методу вбачання сутностей «отримати» із відчуттів. Але, якщо вбачання сутностей є ідеальним пізнанням, то як його поєднати чи узгодити з емоційним актом досвідчення? Н. Гартман висновує, що емоційні компоненти є значливим й вирішальними, адже уможлиблюють досвідчення цінностей [21].

Враховуючи таку «залежність» ейдетичного рівня від емоційного, німецький феноменолог пропонує говорити не про мораль в однині, тобто як аподиктичну теоретичну заповідь чи норму, відповідно до якої нам слід діяти, але про множинність моралі, що схоплюються у певних ситуаціях. В кожній з них «схоплюється» лише якась частина зі сфери цінностей як таких. Але, пропри такий «моральний плюралізм», Н. Гартман все ж виокремлює певну ієрархію цінностей. Так він говорить про нижчі та вищі цінності (так само як і М. Шелер), яким відповідають певні прошарки чи рівні буття. Й моральне рішення залежить від схоплення багатьох чи деякого комплексу цінностей у акті споглядання сутностей. У ситуації завжди наявний плюралізм цінностей, але «вищою» з них є одна. Моральним «критерієм» завжди виступає вища цінність [21].

За словами Я. Бенгтсона, минуло майже сорок років з того часу, як Е. Гусерль читав свої лекції про «етичну вимогу» у 1916 році, й тільки потому почала розвиватися друга лінія феноменологічної етики. Хоча багато напрацювань цієї лінії залишилися неопублікованими, тобто й досі

перебувають у вигляді рукописів, текстів лекцій чи різноманітних філософських нотаток.

Александр Пфендер був серед тих, хто піднімав питання етичної вимоги у своїх лекціях, й навіть задумав та підготував до друку великий текст у 1935-1936 роках, який побачив світ лише у 1973 році під назвою «Короткий вступ до етики»¹⁹. В цій роботі він проводить окреслення сфери своїх досліджень з етики, показує які проблеми вирішує його філософія. Також говорить про ті проблеми та питання, які не вирішувані чи то загалом, чи тільки за допомогою його методу. Особливо цікавим у цій роботі є те, що А. Пфендер проводить розрізнення між етичними цінностями та етичною вимогою. Й пристає у теоретичному плані на бік останньої як концепту, з якому можна розбудовувати феноменологічну етику [103, с. 525].

Доволі цікаво, що тема афікованості й афекту в феноменології отримує своє продовження й до прояснення етичної ситуаційності, зокрема з боку психологів. Так, приміром Курт Левін у 1926 році видає велику статтю під назвою «Дослідження з психології дії та впливу». Цікавим є дослідження Макса Вертмейєра²⁰ «Про деякі проблеми в етичній теорії» (1935), де він говорить про «вимоги із самої ситуації» й відокремлює її від «судження ззовні». Ці роботи показують важливу для нашого дослідження обставину, що речі та предмети світу не є «нейтральними», а вони по різному «говорять» до нас. У свою чергу це усуває натуралістичну похибку між тим «що є» і тим «що має бути», а це чи не найголовніша й найважча апорія будь-якої етики [103].

Цікава ситуація склалася у Жана-Поля Сартра, який на сторінках «Буття й ніщо» анонсував подальшу роботу з побудови етики на засадах феноменології, але як відомо обіцянки своєї не дотримався. Лише у 1983 році були видані посмертно його «Чернетки з етики»²¹. Але попри все у «Бутті й ніщо» імпліцитно присутні етичні мотиви у ставленні до Іншого. У своїй центральній і найбільш вагомій філософській праці Ж.-П. Сартр здійснює спробу

¹⁹ «Ethik in kurzer Darstellung»

²⁰ Max Wertheimer

²¹ «Cahiers pour une morale»

екзистенціалістської ревізії та доповнення феноменологічного методу. У зв'язку з цим він не тільки показує в чому переваги «нової» феноменології, але наводить описи перебігу досвіду з його допомогою. Так, серед виокремлення та дескрипцій різноманітних досвідних ситуацій чи не найголовніше місце і найрозлогіші описи отримує ситуація конституювання Іншого досвіду. Як описати таку ситуацію за допомогою феноменологічного методу? І як бути з Іншим? Це й може бути названо етичною ситуацією, хоча сам Сартр у такий спосіб цю ситуацію не означає. Це чи не головні питання для Ж.-П. Сартра у «Бутті й ніщо»

Цікавим і важливим для нашого дослідження є розділення, що його проводить Ж.-П. Сартр у «Чернетках з етики» [157]. Так він говорить про етичну вимогу («l'exigence») та етичне звертання або заклик («l'appel»), аби проілюструвати стосунки між людьми не тільки як владні: нами керує Інший, хоча і я сам для когось Інший. Тому «вимога» – це одностороння ілюстрація влади Іншого. Й на думку Ж.-П. Сартра, якщо не доповнити це «закликом», то сумнівними є спроби побудувати етику. На можливі закиди, що «заклик» також «вимога», Сартр відповідає у наступний спосіб: заклик складається із «визнання особистої свободи в ситуації особистої свободи ситуації» [157, с. 274]. Тобто, заклик передбачає взаємність та симетричність у людських стосунках, але безпосередній досвід показує нам наївність такої тези, чи не так? Множинність світу показує нам асиметричність людських взаємостосунків.

Іншим відомим (на рівні з М. Шелером) феноменологом, який намагався побудувати етику є французький філософ Еманюель Левінас. У своїй центральній праці «Тотальність та нескінченність»²² (1961) [136] він розробляє теорію, яку він називає «метафізикою» чи просто «етикою». Основою такої етики є досвід Іншого та етичний вимога. Свої розвідки Е. Левінас розпочинає із нищівної критики всієї європейської філософії, і феноменології зокрема. На думку Е. Левінаса головний винахід такої думки не стільки поняття суб'єкта, скільки поняття «il y a», що можна перекласти як «є» чи «анонімне існування».

²² «Totalité et infini. Essai sur l'extériorité»

«Європейська думка» нехтує реальним та конкретним «існуванням існуючого» або різноманітням екзистенції, і «наукова редукція» та тематизація зводить все до пустих та нейтральних понять. Е. Левінас висновує, що якщо таке стосується людських взаємостосунків, то слід називати це ніяк не інакше як «насилля Я над Іншим», а це з необхідністю призводить до Тотальності. Лише феноменологія, на думку французького феноменолога «прочинила стосунок до справжнього Іншого» [136].

Як бudo зазначено основою Левінасової етики є досвід Іншого, який відкривається у ситуації «обличчям до Обличчя» («en face à visage»). Тому завдання його феноменології полягає не тільки в описі такої фундаментальної ситуації для людського світу, але й у проясненні умов її можливості. Тобто, аби його феноменологія могла дійсно вважатися етикою, вона має прояснити, яким чином нам бути в світі, аби побачити цю «інакшість Іншого». Це вимагає певного роду антропологічних прояснень та описів, яких нажалі не робить Е. Левінас, натомість «розвертаючи» свою феноменологічну етику у бік теології й релігії.

Таки закиди є небезпідставними, оскільки інколи ситуацію появи Іншого дескрипує як «епіфанія», що має релігійне забарвлення. Такі думки виникають у Е. Левінаса, ще й у зв'язку із тлумаченням Іншого самою ж феноменологією як такого, що постійно перевершує усі мої накиди на його рахунок, й вислизає від будь-яких моїх розвідок у його бік. Інколи Е. Левінас навіть говорить про Іншого як про бога. Але про яке тоді домагання може йти мова? Чого може вимагати такий бог?

Сама явленість Обличчя Іншого є одночасно вимогою і закликом (згадаймо тут Ж.-П. Сартра) – «Не вбий!» [136]. Звернення до «існування існуючого» (головна тема ранньої Левінасової філософії) у всій повноті відбувається у ситуації «перед Обличчям Іншого». Мій взаємний погляд або погляд у відповідь знищує будь-яку нейтральність та прорахунки («економіку»), Інший відкриває себе нам. Але й одночасно з тим і ховає себе. Аби щось постало для нас, воно має бути прихованим – ось головна ідея

Левінасовою етики. Така присутність робить доступним етичну вимогу, і в той же час як таку, якої неможливо уникнути. Аби ствердити «етику», має бути «фундаментальний» розрив або асиметрія.

Близькість із Іншим – це ситуація любові, а не добра. Вона розуміється Е. Левінасом як єдність між двома людьми, які створюють органічну й нероздільну єдність. Це особлива чутливість, що проявляється у ставленні до Іншого в усій повноті його інакшості. І тільки в такій ситуації любові може бути реалізована відповідальність за Іншого. Ось у чому сутність Левінасової етики. Для ного етика – це своєрідна спрямованість до Іншого аби ствердити його інакшість у ситуації близькості. І водночас – це певною мірою, виглядає як релігія, що проголошує Іншого «новим» богом. Натомість, як феноменолог, Е. Левінас мав би здійснити описи специфічного досвіду ставлення до Іншого, а не просто проголосити це як проповідь, хоч як би плідно й новаторськи на той час це не виглядало. Тому, мабуть і не став таким популярним Левінас у часи написання його головних праць та роботи в університеті.

Звичайно феноменологічні описи етичної сфери не вичерпується цими двома лініями. Згадаймо хоча б Поля Рікера²³ з його роботою «Філософія волі»²⁴ (1950, 1960) у якій він говорить, що вольові рішення і дії вкорінені в тілесній сфері «не-вольового». Сюди ж додається саме незмінне у вигляді характеру, несвідомого, життєвих процесів у циклі «я хочу», що залежить від згоди або незгоди [153, 154].

Іншу групу робіт з феноменологічної етики можна назвати «етичний суб'єктивізм», який полягає в тому, що людина сама «не винаходить» цінності та норми, а «вбачає» їх аби по тому у певний, властивий виключно їй спосіб відібрати «важливі» для себе. Своєрідним поштовхом до такого роду розвідок слугувало Сартрове «Буття й ніщо», про що згадує Сімона де Бовуар²⁵ у своїй «До моральної двозначності»²⁶ (1947) [103].

²³ Paul Ricoeur

²⁴ «Philosophie de la volonte»

²⁵ Simone de Beauvoir

²⁶ «Pour une morale de l'ambiguité»

Найбільшого теоретичного виповнення таких ідей етичного суб'єктивізму знаходимо у французького філософа Раймонда Поляна²⁷. Так у 1944 році він видає книгу під назвою «Створення цінностей»²⁸, а потому у 1945 році – «Розуміння цінностей»²⁹. Але у стосунку до його напрацювань слід запитати наскільки вони є власне феноменологічними. Як завважує Я. Бенгтсон: чи на правду його «ідеї засновані на описах чи інтерпретаціях наших етичних ситуацій, чи вони – скоріше результат теоретичних розмислів?» [103, с. 528].

Доволі цікавим та чи не найвідомішим на сьогодні проектом феноменології з етичним наміром є респонзивна феноменологія Бернгарда Вальденфельса³⁰. Але одразу слід зазначити, що його феноменологія не задумувалась навмисно як етика. Натомість німецького філософа цікавить дещо ширша сфера міжособистісних стосунків – сфера культури. Отже, його передусім цікавить тема інтерсуб'єктивності, а саме «просторова переорієнтація феноменологічної концепції інтерсуб'єктивності» [18, с. 198]. Й не дивно, що його чи не найвідоміша праця має назву «Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого»³¹ (1997).

У феноменології Б. Вальденфельса найголовнішу роль відіграє поняття «відповідь на домагання (вимогу) з боку чужого». І цим він ніби й об'єднує дві лінії феноменологічної етики, але задля побудови особливої феноменології культури. Що це за відповідь, про яку говорить Вальденфельс? Передусім слід сказати, що він розрізняє два модули відповіді – «відповідь як зміст відповіді» («answer») й «відповідь як акт відповіді» («response»). Проте сам спосіб людської присутності в світі завжди є формою відповіді на щось. «Відповідь» – це «вроджений образ дій, в рамках якого чуже як чуже зустрічається з нами» [17, с. 123]. Те, що ми взагалі відповідаємо стверджує нас як людей, навіть якщо відповіді вимагає неживе. Але відповіді можна лише Іншому, й далі ми спробуємо довести чому саме так. І не «чужому» Іншому, а «інакшому»

²⁷ Raymond Polin

²⁸ «La création des valeurs»

²⁹ «La compréhension des valeurs»

³⁰ Bernhard Waldenfels

³¹ «Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden»

Іншому. Сама відповідь вкорінена у антропологічну ситуацію перебування у світі серед іншого. Таким чином, відповідь, за Б. Вальденфельсом, це універсальний спосіб існування людини у світі. З цієї первинної інтуїції виростає проект респонзивної феноменології, тобто феноменології відповіді.

Важливим до розуміння Вальденфельсової феноменології є принципове розрізнення «іншого» та «чужого». На його думку «чуже» є ширшим поняттям, бо чужий завжди є Інший, в той час як Інший далеко не завжди є чужим. «Інше» – це що інакше, відмінне. Завданням для феноменолога є описати інтерсуб'єктивний простір, в якому «чуже» постає як таке, що очікує відповіді, провокує, мотивує, домагається нас. Й досвід етичного, виходить у нього як частковий й можливий досвід, якого ми маємо прагнути, але який все ж не має визначального статусу для власне людського світу.

Феноменологія, постала у ХХ столітті найвпливовішим філософським трендом й була доволі цікавою і для тих мислителів, які мали на меті побудувати нову (некласичну) етику. Адже вона пропонує новий (на той час) та плідний метод вбачання сутностей, що його у стосунку до етики називали – убачанням цінностей. Проте лінія «етичної вимоги» (французька традиція) змінює «лінію цінностей» (німецька традиція), тим самим осучаснюючи й самий феноменологічний метод. Вона відкриває шлях до його антропологічного прояснення й опису такого досвіду. Окрім цього, феноменологічна філософія дозволяє показати специфіку стосунку досвіду етичного до *conditio humana*. Відтоді феноменологія постає як філософія досвіду й дозволяє здійснювати описи досвіду етичного та будувати нову етику – етику Іншого.

1.3. Антропологічна фактичність: досвід етичного й етика

Здійснення філософсько-антропологічних експлікацій засад можливих людських практик видається більш ніж важливим в контексті сучасного етичного знання. Апеляція до нормативності, що висновується з «доцільності»

та чогось, що нагадує здоровий глузд, призводить до витіснення з етики філософської складової. Все це є наслідками недостатніх антропологічних прояснень людських практик. Апеляція до антропологічної фактичності є тією «підставою», з огляду на яку і слід говорити про етичне.

Сучасний стан культури відзначається тим, що можна назвати «моральною сліпотою» та «втратою чутливості» й вимагає пошуків «нової мови чутливості». Однією з головних причин такого «плинного» стану є сама сучасна культура. Втрата загальнозначущого статусу моральних цінностей та імперативів, призвело до «анархії» плюральності й неможливості будь-яких обґрунтувань засад моральної поведінки. Людина прагне захисту чи укриття, але віднаходити вона їх мусить найперше в собі, адже цей прихисток, в тому, що визначає її як людину [6]. Тут і криється найпідступніша пастка, яка не дозволяє людині «бачити» справжній світ життя. Класична настанова на використання власного розуму (І. Кант [45]) по тому переросло у легітимоване гасло перетворення світу відповідно до «власного» й, в кінці кінців призвело до сучасної загальнолюдської кризи. Вимога «нового ідеалу Проствітництва» все частіше лунає (ще з 50-х років ХХ століття). Практика чутливості до «іншого» та «чужого», а не тотальність визначання «іншого» та «чужого», адже це нищить їхню сутність.

Світ, що нас оточує є не просто нашою обумовленістю чи умовою нашого існування, як про це говорить Ганна Арендт. Середовище слугує для нас постійним «подразником» не тільки тому, що «збуджує» нашу уяву та мислення, тим самим заважаючи «варитися нам у власному». А ще й тому, що сама можливість з'яви «чужого» та «іншого» відкриває можливість для постання чогось нового – світу явищ, предметів. Вони ж, які до цього були на периферії нашої уваги та слугували тлом для нас, в будь-який із моментів постають (або не постають) для нас у актуальному й активному досвіді як переживання, що вказують на нашу присутність у світі.

Наше узвичаєне й «безпечне» перебування у світі як самотнього суб'єкта порушує передусім Інший, який домагається нашої уваги. Він «примушує» нас

до своєї, адже існувати – це означає «бути поза», тобто знаходитись десь інде, але не у «контейнері» чи «коконі» власної суб'єктивності. Все, що знаходиться «всередині» – не існує. Мої думки, дії та ще багато іншого не існують, якщо вони не звернені на дещо інше, на «радикально інше» – Іншого [136]. Отже, присутність Іншого має чи не визначальний характер для нашого існування. Але, що важливо сама «присутність Іншого» належить до «людської ситуації» або *conditio human*. «Екранованість суб'єкта» (у класичному розумінні) від світу не просто нищить сенс усіх явищ та речей, «простим» указуванням розуму «чому» або «кому» і в який спосіб для нас існувати. Це загрожує самому існуванню цих речей та явищ, адже є насиллям у їх бік. Але яка ситуація з Іншим? Досвід є завжди інтерсуб'єктивний. Світ – це не тільки, і не стільки «мій» світ. Це світ нашого спільного існування не тільки серед речей а явищ, але найголовніше серед інших людей. Але як нам, особливо після кризи і «скасування» модерної раціональності, існувати поряд з цим Іншим? Як уникнути комплементарних описів його присутності у нашому досвіді? Ось чому варто здійснити ревізію не тільки класичної філософії загалом, але й етики зокрема. Свідомий цієї проблеми та потреби французький філософ Еманюель Левінас, який здійснює ревізію-переосмислення всієї Західної традиції філософування, заради побудови нової етики на засадах феноменології.

Доволі поширені такі настрої й в сучасній гуманітаристиці та філософії, хоча і реалізуються вони часто-густо не на феноменологічних засадах. Поширеним є уявлення що, етичне не можна визначати поза конституцією людського світу [76]. На думку німецького антрополога Томаса Ренча визначення сутності етичного має розпочинатися із прояснення неусувних антропологічних засад усіх можливих людських практик. І відтак, головним питанням філософії постає – як взагалі можливий людський світ? Але що насправду тоді означає мислити етичне? Як здійснювати описи такого досвіду?

Найперше питання, яке потому тягне за собою заувагу, полягає в тому чи доцільно говорити про досвід етичного? В чому його унікальність,

специфічність та сутність перебігу переживань, що дозволяє виокремити посеред інших та назвати досвідом етичного? І нарешті, чи не звужуємо ми тоді поняття досвіду як такого до досвіду етичного, тим самим хибуючи у феноменологічному плані, адже філософія має говорити про умови досвіду як такого, без усіляких теоретичних спекуляцій з ним. Варто говорити про різні досвіди, як це пропонує М. Мерло-Понті [150]. Всі ці досвіди, є специфічними переживаннями «інакшості». Отже, «інакшість» постає трансцендентальною умовою *conditio humana*, й досвід «інакшості» є конститутивним для власне людського існування. І ще уточнімо: переживання інакшості Іншого у цьому дослідженні називатимемо надалі досвідом етичного. Описи такого досвіду не можна здійснювати без дескрипцій людської ситуації або *conditio humana*, у якій він власне і вкорінений. Але сама сфера етичного не вичерпується таким специфічним досвідом. Досвід етичного – це необхідний мінімум моралі, але який не спекулятивно виведений (з теорії), а належить до фундаментальних рис людської ситуації і є антропологічною фактичністю.

Відповідно до цього, звернення до феноменологічних описів досвіду етичного є особливим та «важким» завданням для будь-якої філософії. В свою чергу це також спричинено загальними тенденціями до дослідження досвіду з огляду на різні філософські напрями та школи, що й визначає розуміння етичного. Загальним для різних філософів є обґрунтування онтологічних засад досвіду як такого за допомогою історико-філософських реконструювань. Але, і це найголовніше, майже всі ці дослідження уникають антропологічних прояснень, зостаючись «вузько» зорієнтованими. Так чи не найпоширенішими стратегіями обґрунтування моралі в філософському товаристві (принаймні в українському) є комунікативно-практична, «професійно-етична» та релігійна. Але спільним для них є та обставина, що всі вони не звертаються до прояснення *conditio humana* як своєрідного фундаменту обґрунтування досвіду етичного чи сфери етичного.

Тож тепер нам слід прояснити деякі поняття та окреслити певні методологічні зауваги щодо того, чому досвід етичного може бути вкорінений в

людській ситуації. І чи може взагалі? А також що ми розуміємо під такого роду ситуацією і який вона має стосунок до антропологічної фактичності.

Фундаментальне питання філософії про те, як узагалі можливий людський світ є надто розлогим й широким, аби одразу спробувати дати на нього відповідь [76]. Поняття «людський світ» або «світ людини» має надто багато дефініцій від строгих логічних і аж до філософсько-метафоричних (майже поетичних). Окрім цього можна зустріти поняття «ситуація людини», яка на думку Карла-Отто Апеля сама по собі постає етичною проблемою, адже описує обставини в яких опинилось людство й наголошує на необхідності напрацювання «спільного морального рішення» задля збереження сталого розвитку [3]. Тож слід прояснити відмінність *conditio humana* від «ситуації людини», аби не впадати в надмірне моралізаторство при проясненні умов можливості власне людського існування.

Як бути в такому разі? Адже простого переліку та опису явищ, предметів чи феноменів (у широкому сенсі цього слова) не достатньо для схоплення сенсу того, що ми у подальшому будемо називати «людський світ» і людською ситуацією або *conditio humana*. Отже, філософська антропологія не може вдовольнитися перерахунком сукупностей висловлювань про те, що ж власне належить до людського світу, і в чому полягає його специфіка та унікальність. Хоч ці висловлювання ми можемо емпірично перевірити, й по тому, за достатнього великого їх накопичення вивести те, що можна було б назвати «образ» людського світу (така ж власне ситуація виникає в деяких антропологіях із поняттям «людина»). Але чи буде таке визначення схопленням та виразом сутності людського світу? Вочевидь, що ні, хоча все ж ці «речення» мають деяку значливість для наукового дискурсу. Як слушно зазначає Т. Ренч: «Утім філософськи спочатку маємо крокувати назад до засадничих уявлень, самозрозумілих положень та упереджень нашої практики утворення саморозуміння, щоб їх пояснити і смисло-критеріально оцінювати» [76, с. 28]. Це означає повернення до первинного світу речей (феноменів) та опису ситуацій, в яких ці речі постають як деякі сутності (Е. Гусерль, М. Шелер), і

водночас, як умови для нашого існування (Г. Арендт, Г. Плеснер, М. Мерло-Понті, Ж. Дельоз).

Такого роду «занурення» чи «повернення» до засадничих уявлень або первинного світу характеризує феноменологію як антропологію не тільки з практично-філософським наміром, але й, і що безпосередньо стосується цього дослідження, з етичним наміром. Отже, феноменологія не тільки дозволяє досягти й здійснити опис-аналіз того, що можна назвати життєсвітом (Е. Гусерль). А й показати, що він передує та лежить в основі будь-яких можливий стилізацій (теоретичних) та звершень (практичних здійснень) вже на до-мовному рівні. Зокрема й розрізень та висловлювань етичного стибу. От якраз саму подію «звернення» можна назвати людською ситуацією перебування у світі, тобто антропологічною фактичністю. Це – первинний світ нашого життя, «дике буття» (М. Мерло-Понті), «анонімне існування» (Е. Левінас). Доступ до такого світу намагається отримати феноменологічно налаштовані філософії, аби потому здійснити його описи як досвіду світу.

У стосунку ж до поданого дослідження, то здійснення такого роду феноменологічних медитацій відкриває доступ до досвіду етичного та показує його специфічну антропологічну значливість для світу нашого життя. Феноменологія, якщо здійснити її антропологічне перевитлумачення показує нам «що» є, тобто як насправді улаштовані форми нашого перебування (і облаштування) у світі. Водночас, здійснення опису первинного світу та етичної фактичності показує умови її можливості. Отже, досвід етичного належать до таких даностей, які є необхідні для конституції власне людського світу [76, с. 100]. Але не вичерпує його. У свою чергу, це забезпечує наше дослідження від хиб та позірностей, які виникають в наслідок нехтування очевидностями та первинними самозрозуміlostями життєсвіту. Описи досвіду етичного постають фундаментом подальших теоретичних звершень та стилізацій етичної сфери, але не навпаки. Відтак подане дослідження, як і будь-яке інше феноменологічне дослідження вимагає специфічної настанови, яка й відкриває нам безпосередній та первинний досвід світу, і показує генезу та конституцію моралі.

То що ж це за «людська ситуація»? Іншими словами її можна означити як безпосередній досвід перебування у світі. Феноменологічні описи такої ситуації показують, що відбувається при «першому» й безпосередньому знайомстві з цим світом. Отже, найперше, на що вказують такі розвідки являється те, що світ вже є, він наявний у всьому його розмаїтті. Але такий світ постає хаотичним і нерозрізненим тлом передданостей. Це «дике буття», як влучно підмічає М. Мерло-Понті. І «дивом» стає те, що із цього нерозрізненого постає для нас певне «дещо», до чого ми можемо звертатися безпосередньо чи на що ми можемо відповісти особисто. І відповісти – означає ствердити себе саме як людину (Б. Вальденфельс) [17]. Відповідь є тоді розподілом на «своє» і «чуже», адже ті предмети, які вже наявні у перебігу нашого актуального досвіду подані як «власні»: чи то вони сяють на сонці або в затінку; чи то вони м'які або тверді; чи то вони важкі або легкі; чи то сирі або приготовані; і т.д. В будь-якому із можливих випадків є завжди той, хто дивиться, пробує, вимірює, зважує. Цей хтось – це Я. Те, що отримує Я із чуттєвих даних про предмети і є їх сенси. Я їх не віднаходить – вони вже є до того, навіть, коли є для Я. Це якщо можна метафорично сказати – «предмети, що самовільно світяться». Не Я їх «запалюю наче свічку», часи такого тлумачення сутності людини й світу минули – суб'єкта вже немає. Дещо інше та чуже вказує нам на наше існування [33]. Але в чому різниця між «іншим» та «чужим»? І у якому стосунку вони постають до Іншого? Одне з центральних питань поданого дослідження.

Такого роду первинний досвід існування серед предметів та явищ світу, який описаний трохи вище є «примітивним», «наївним» або «анонімним». Але це на феноменологічній настанові, адже у природній настанові – все розрізнено і структуровано, бо наш світ – це світ культурний. Феноменологічна філософія провадить описи спонтанної та імпульсивної стадії пізнання світу та себе у ньому. Але, водночас, такі дескрипції вказують на те, що такий спосіб існування, коли «щаслива» самотність пізнаної речі чи велике почуття володіння нею є всього лиш частковим та неповним «моментом» людської ситуації, адже «справжнім» життя стає, коли з'являється Інший – інша людина.

Тепер запитаймо – який той світ, у якому речі та явища «вперше» постають для нас? Специфічність людського існування полягає у ситуаційності усіх її дій та звершень. Це і можна назвати антропологічною фактичністю. Тобто, ми постійно постаємо як певне Я у зв'язку із певними ситуаціями, які певним чином антропологічно обумовлені. Іншими словами, наші життєві ситуації є тілесно сконфігурованими просторами розгортання. Наприклад, зараз я знаходжусь в ситуації мислення та писання цього тексту, за столом у бібліотеці, де окрім мене знаходяться інші люди та предмети, які хоч безпосередньо не беруть участі в моєму писанні, але створюють «тло», чи краще сказати «атмосферу», в якій я віднаходжу себе пишучим. Як вказує Т. Ренч: «Єдино і лише у *них* наші власні дії та інтенції взагалі доступні і зрозумілі для нас» [76, с. 105]. Якщо далі уточнити слова німецького антрополога, то власне це тло чи атмосфера і є умовою того, що я віднаходжу саме себе і пишучим. Власне феноменологічні аналізи й дозволяють здійснити опис оцього поля чи тла передданостей, в якому ми і віднаходимо себе. Це поле тілесно сконфігурованим. Але самий перехід від «тла» до «актуальної фактичності» має характер модальності та ймовірності, а не строгої «теоретичної» причиновості. Кожна така ситуація не розпадається на окремі шматки, уривки чи частини, а є тим що можна назвати набуттям чи «зазнаванням» досвіду. Це говорить про відкритість такого ситуаційного горизонту. Отже, Т. Ренч указує на ситуаційність як на трансцендентальну форму життя, адже жодне явище чи подія не може виявитися без ситуативного горизонту або тла передданостей. Тому, феноменологічні описи постають водночас і антропологічними проясненнями наших життєвих стилізацій та улаштувань.

Ситуаційність є способом людського життя ще й у тому сенсі, що усі майбутні можливі предикації та визначення суцього, вже сконтекстовані та включені в певну ситуацію, в просторі якої вона, власне й розгортається: «...як око, яке само себе бачити не може, належить до поля бачення» [76, с. 106]. І «фундаментальність» такого способу існування, відтак полягає в тому, що

неможливо уникнути чи полишити такої ситуації. Світ нашого життя або життесвіт улаштований таким чином, що він досвідчується нам як певна ситуація. Окрім цього, таке тлумачення вказує і на принципову чи неусувну відкритість людської ситуації. Спонтанність та варіативність наших дій та активностей є результатом плюральності світу, його різноманіття. Інакшість та відмінність, розриви та нерівності уможливають ситуацію перебування у світі. Отже, до структури досвіду світу належить трансцендентальна інакшість. І кожна ситуація досвіду, таким чином натякає на можливі подальші його розгортання.

Ще одним вказівником первинної людської ситуації є її просторове улаштування. Й на це також вказує інакшість та відмінність, адже, наприклад, ми завжди віднаходимо себе чи будь-що інше (предмети, об'єкти природи, інших людей) у певній просторовій локалізації: «тут», «там», «ось». І що важливо, цей простір постає завжди як культурний простір, тобто який я спів-поділяю з іншими людьми. Це наш спільний або інтерсуб'єктивний простір, який разом нами спільно ж таки і зконституційований [76]. Він визначає подальші наші орієнтації та можливості, що відкриває місток до прояснення ще однієї риси фундаментальної людської ситуації – часовості. Часовість постає як життєва форма нашого первинного світу. І часовість, і просторовість мають тілесну обумовленість, адже усі наші дії, орієнтування чи звершення нею уможливлені, підтримані та улаштовані. Тілесний спосіб існування у світі означає відкритість йому, зазнавання його, набуття досвіду світу. Тілесність конститутивно пов'язана із людською ситуацією перебування у світі. Тіло – це найперша медія зі світом. Тіло – це те наше внутрішнє, що вказує на існування зовнішнього світу, але таким чином, що долає таке граничне розмежування, адже воно постійно у світі. Тілесний спосіб існування – це завжди екстеріорний спосіб існування, який пов'язує нас самих із тим, що відмінне від нас (з «інакшістю» світу). Інакшість, а не чужість є тим, що з'являє нас світові. Поділ на «своє» і «чуже» є вторинною рефлексією, проте не менш важливою для орієнтування у світі. Тіло указує на зв'язок із іншим живим тілом, на існування

поряд із Іншим. Відтак, саме вже тілесне розрізнення (чи як говорить французький феноменолог М. Мерло-Понті «пра-розрізнення» [150]) вказує на фундаментальну асиметрію, що в етичний спосіб може бути витлумачена як специфічний спосіб існування людей. Як слушно підтверджує ці тези Т. Ренч: «...відмінності й асиметрії різного гатунку, які не можна знеособити, такі, як феномен інакшості – вони самі належать, ..., до неусувних внутрішніх умов моральності» [76, с. 41]. Це висловлювання ставить під величезний сумнів можливість побудови етики універсалістського штибу (як це, приміром задумував К.-О. Апель вслід за І. Кантом). І водночас виказує потребу дослідження безпосереднього досвіду перебування у світі з Іншим, що є феноменологічною розвідкою. Відтак наші феноменологічно-антропологічні аналізи досвіду етичного мають за мету показати не «культурну» інакшість чи відмінність, яка має універсалістський характер, а таку трансцендентальну інакшість, яка укорінена в людській ситуації (*conditio humana*). До структури такого досвіду належить ситуація появи Іншого. Але хто такий Інший? Що таке інше й чуже? І найголовніше – який їхній стосунок до людської ситуації? Про це маємо подумати далі.

Інший – це не суб'єкт чи об'єкт, який є для мене чи мені поданий у досвіді. Інший – це структура поля чи тла сприйняття, але без якої неможливий власне людський світ, адже без нього – це «замкнутий світ нашої збоченої свідомості» [33]. Так висловлюється французький постструктураліст Жиль Дельоз, тим самим показуючи своє «феноменологічне коріння»³². «Збочення» полягає в тому, що свідомість Я не просто підпорядковує цей світ відповідно до власного, але робить його таким, що там більше нічого іншого немає – абсолютно нічого. Це світ, хоч повністю безпечний для Я, але неможливий для його справжнього та повноцінного життя. В такому просторі більше нічого не може існувати, окрім «абсолютних відстаней та розрізень або ж, напроти, нестерпних повторів, немов точних накладень чогось протяжного» [33]. Інше відкриває сферу потенційного й можливого. Інший створює глибину та

³² Як відомо, Ж. Дельоз слухав і дуже цінував лекції французького феноменолога М. Мерло-Понті.

розмірність – множину поля, які «складають» наш світ. Але як не парадоксально, то наслідки присутності іншого – це його відсутність. Це можливе, що постійно прагне вийти за реальне, тим самим роблячи наше життя, за словами Ж.-П. Сартра пеклом. Але чи насправду, це є так? А чи всього лише такий «невдалий та сумний» особистий досвід французького феноменолога? Так, Інший постійно оскаржує та підважує наше існування, але водночас це і є нашим моментом існування. Я без Іншого – це тільки його минуле: спогади Я, марення Я, фантазії Я, а отже без будь-якого розвитку й майбутнього. Все втрачає свій сенс, все стає пережитком та подібністю – навіть Я. Це світ ідолів, яких Я сам для себе та з самого себе й побудував. Світ Я – це «світ вічного теперішнього» [33]. Тоді запитаймо, чи насправду це життя? Життя без Іншого є недолугим біологічним функціонуванням до повної втрати можливості підтримувати його, його елементарним зношенням під впливом сили тяжіння чи інших фундаментальних фізичних взаємодій.

Інший – це те, що керує організацією світу об'єктів, адже вони існують лиш як можливість, якою він їх «наділив». Можливий світ Іншого функціонує у нашому світі, змінюючи його, і тим самим реалізуючи його. Він є тим, що дозволяє нашій свідомості не просто «зачепитися» за об'єкт, але усвідомити себе як Я, що тематизує його. Те, на що Я ніби звертає увагу свідомо, тобто у активному сприйнятті, вже до цього, знаходилось у світі, було фоном чи тлом для сприйняття. Самим своїм «існуванням» воно нищить інтелектуальну самотність Я, зупиняє одноосібне владарювання Я цим світом, адже Інший відбирає цю монополію. Проте Інший відкриває різноманіття світу й силу силенну можливостей та потенційностей. Звісно, це не може не лякати звичайний спосіб існування Я, але чи зло насправду приносить Інший, як про це думає Ж.-П. Сартр? Скоріше тут йдеться про нашу недолугість та нечутливість у сприйнятті цього Іншого. Ми, ще пам'ятаючи нашу міць (майже божественного характеру), з усіх сил намагаємося відібрати в нього цю владу назад, вказуючи чим і як йому бути, відповідно до свого «власного», а не його «інакшості». То може справжнє зло у нас самих?

Хоч як би там не було, але присутність іншого та Іншого належить до фундаментальних рис *conditio humana*. Безпосередній досвід є досвід інтерсуб'єктивний: в нашому житті, в його конкретних ситуаціях завжди постають інші люди, які залучені до наших намірів, дій та звершень. Навіть, коли я зараз пишу цей текст, то перебуваю в уявній розмові з Іншим, який комунікує зі мною, так ніби насправду він є поряд зі мною у безпосередньому сприйнятті. Більше того, феноменологічна філософія указує на те, що Інший якраз є вказівником нас самих, справжній нас самих, адже вказує на нашу суб'єктивність. Але яким чином нам далі співіснувати з таким Іншим? Тобто це вже питання про «культуру» буття з Іншим, це те, чого ми ще мусимо досягти. Ставлення до Іншого як етика є тим, що особливим чином вкорінене у людській ситуації. Й далі слід прояснити як саме, здійснивши феноменологічні описи досвіду етичного.

Якщо існування серед речей зовнішнього світу не є таким вже й проблематичним для опису, то опис з'яви Іншого у досвіді є більш ніж проблемним. В силу своєї природи, домагаючись нас чи збуджуючи нас, тобто «викликаючи» нашу появу для нас же самих, Інший одразу ж ховає свою сутність. І його тематизація чи аппрезентація виглядає як насиллям над ним, нищенням його унікальності, яка власне і указує на нашу винятковість. У етичній перспективі мусимо запитати як нам бути з таким Іншим? Чи словами Т. Ренча, як далеко сягає «інтерсуб'єктивність суб'єктивності», аби спробувати відкрити шлях для справжнього Іншого у нашому досвіді? [74] Який справжній шлях до Іншого, аби його осягнення не було привілеєм «обраних», але постало як надбання та благо для усього нашого світу? Як зробити його не Тим Самим, а Іншим? [4]

Найпершим моментом, з якого має розпочинатися опис наявності у нашому досвіді чужого та Іншого є дескрипція неусувних антропологічних обставин нашого існування. Це дозволяє вести мову про фундаментальні засади присутності й Іншого. В іншому випадку ми з необхідністю потрапляємо до пастки дискурсу про «Іншого», де його опис задається тією мовою, яка є

прийнятною та успішною для деякої наукової чи філософської спільноти задля вирішення тих чи інших як практичних, так і теоретичних питань. Такі неусувні засновки дозволяють справжній філософії (а під такою ми маємо, передовсім феноменологію) говорити про людину та її світ без усіляких позірностей та хиб, «нав'язаних» природною настановою.

І нас сам кінець можемо сформулювати основне питання цього тексту: у якому стосунку перебуває сфера етичного до людської ситуації? Тобто чи можна говорити про певну чи цілковиту залежність першого від другого? Чи можна стверджувати етичне як антропологічну фактичність? Перспективними для цих заходів постає феноменологічна методологія, але за допомоги філософсько-антропологічних прояснень такого роду описів-побудов.

Якщо інакшість є конститутивною умовою досвіду, тобто інтерсуб'єктивного людського світу, то виникає ще одна, проте не менш важлива проблема. Вона полягає ось в чому: як у феноменологічний спосіб описати перехід від «іншого» як моменту мислення, який діалектично висновується із деякої сукупності сенсу до конкретної втіленої сутності, тобто до Іншого, який безпосередньо з'являється нам у досвіді? Феноменологія запитує про доступ до світу, а це стосується прояснення конститутивної значливості іншого та чужого для нашого досвіду, яким чином формуються його границі та межі, а найголовніше – яка міра сприйняття та ставлення до Іншого як радикально чужого й іншого, тобто новою етикою.

Висновки до першого розділу

Жваве зацікавлення на дослідження досвіду у ХХ столітті як історії поняття «досвід», змінюється новою – філософія прагне віднайти свій предмет у межах самого досвіду як специфічного способу існування людини в світі. Й тому будь-яка філософія, що прагне цього є свого роду антропологією, як про це зазначає О. Больнов.

Відповідні зміни у тлумаченні поняття досвіду, а також у зв'язку із так званім антропологічним поворотом потягли за собою зміни у різних філософських дисциплінах, а особливо в етиці. Так, поширеними є спроби показати конституцію моралі з людського способу буття у світі. Тобто виникає питання: в якому відношенні перебуває етичне та *conditio humana*? Засоби «спеціальної» філософської антропології (М. Шелер та Г. Плеснер) можуть показати таку вкоріненість етичного у людській ситуації. Проте, окрім Шелерових немає спеціальних досліджень, які б показали це. Натомість феноменологічна методологія здатна на це, про що зазначають М. Шелер і Г. Плеснер. Тому ці знані філософи вказують на необхідності доповнення методології спеціальної філософської антропології феноменологічною.

Феноменологія, як метод споглядання сутностей є тією дисципліною, яка здатна показати сферу розгортання етичного в межах досвіду. Феноменологічний досвід споглядання сутностей дозволяє «побачити» у перебігу безпосереднього досвіду цінності (М. Шелер, Д. фон Гільдебранд, Н. Гартман). Але сама здатність до такого споглядання нічим не узалежнена та обумовлена. Задля вирішення цієї теоретичної проблеми феноменології було залучено поняття етичного «домагання» та «відповіді» (Е. Гусерль, Ж.-П. Сартр, Е. Левінас). Цей крок зумовив певною мірою антропологізацію самої феноменології. Відповідь на домагання з боку іншого (чужого) та Іншого показує особливу обумовленість нашого існування й відповідно вимагає її антропологічного прояснення. Відтак, ця лінія розбудови етики на засадах феноменологічної методології може вказати на специфічну вкоріненість моралі у людській ситуації.

Зважаючи на це, тобто специфіку існування людини в світі, що відкривається у описах феноменологічного первинного досвіду, можна сказати, що етичне є елементом людської фундаментальної ситуації й особливим чином вкорінене у ній. Трансцендентальна інакшість належить до антропологічних рис людської ситуації.

РОЗДІЛ 2. ОПИС ДОСВІДУ ЕТИЧНОГО У ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

2.1. Конститутивна значливість чужого та іншого для перебігу досвіду

Феноменологія, яка заснована Едмундом Гусерлем (1859-1938), належить до найважливіших та впливовіших методологій у філософії та гуманітаристики ХХ століття (чи принаймні першої половини цього ж століття). Особливість її полягає в тому, що ця настанова прагне «...угледіти у феноменах загальні сутності і, спираючись на вбачання сутностей, здобувати необхідні та строго необхідні знання» [79, с. 156]. Ще однією з переваг феноменології є та, що вона залишається осторонь різноманітних світоглядних чи сцієнтиських спекулятивних суперечок. Це принципово антиметафізичний проект, який шукає основу або принцип у структурах досвіду.

Слід одразу розпочати з того, що доволі важко визначити феноменологію як певну школу, що має свою чітку та уніфіковану методологію та способи опису досліджуваних сутностей. Більш того, навіть сам Е. Гусерль, її засновник, не одразу починає називати свою філософію феноменологією. Доволі поширена думка, що феноменологія – це стиль, спроба мислення чи специфічна настанова дослідження [16, 79, 166]. Сама історія феноменологічної філософії це показує тим, що доволі проблематично описати її як єдине розгортання методу, яке можна було б назвати «феноменологічним поступом».

Такий спосіб бачення феноменологічної філософії як методу, і як безпосередньо філософії (тобто здійснення цього методу) можемо надібати у таких істориків-дослідників феноменології: Г. Шпігельберга, Б. Вальденфельса, Р. Інгардена та інших. Їхні ґрунтовні історико-філософські дослідження, окрім того, що є загальними начерками та предметно зорієнованими викладами, є ще й «регіональними» описами феноменологічного руху, аби показати усю його просторову експансію світом та глибину сутність самого способу мислення.

Така строкатість феноменології вже проглядається у Едмунда Гусерля – засновника цієї філософії. До прикладу, підтвердження цього ми надибуємо у Вольфганга Рьода: «...Гусерль настільки докорінно змінює свою позицію з перебігом часу, що вираз «феноменологія» навіть у зв'язку з Гусерлем має багато, хоча і споріднених, значень; поготів його не використовують однозначно, якщо пов'язують із способом мислення інших представників напряму...» [79, с. 156]. Тоді що вже казати про його учнів та найближчих послідовників: М. Гайдегера, Р. Інгардена, М. Шелера, Н. Гартмана, Е. Левінаса та багатьох інших, які хоча й вважають себе послідовними феноменологами, подекуди мали на увазі зовсім різне й відмінне від Гусерлевого розуміння сутності феноменології та її застосувальних можливостей. Менше з тим, не варто й казати якого впливу мала феноменологія на усю (і не тільки континентальну філософію) подальшу філософію, й продовжує, хоча може й не так очевидно здійснювати впливи.

Численні відгалуження та «покручі» феноменології у своїй сукупності утворюють «інтелектуальну мапу»³³ філософських та наукових осередків Європи початку і середини ХХ століття. Загалом все це говорить про величезний потенціал феноменології, яка спроможна й сьогодні спричиняти цікавій й плідні дослідження. Феноменологія й дотепер здатна віднаходити ідеальний баланс між сцієнтизмом та обскурантизмом, оскільки вимагає навчитися бачити світ у всій його безпосередній присутності. Це нам говорить про те, що окрім теоретичних напрацювань стосовно методу як класичного способу побудови філософії, феноменологію цікавить реальне втілення цього ж методу пошуку сутностей. Тобто, окрім того, що феноменологія навчає, чи краще сказати показує як «повернутися» й отримати доступ до до-теоретичного шару людського досвіду, є самим цим досвідом повернення. Уже тут ми собі підмічаємо, що тема «досвіду» та «досвідчення» є однією з чи не найважливіших для феноменологічного способу мислення, тому найпершим її

³³ Таку метафоричну словосполучуку подибуємо у «Вступі до феноменології» Б. Вальденфельса [16].

завданням є вивести принципи та правила опису досвіду, які б утверджувались в самому досвіді.

Цікаво, що визначення феноменології як філософії досвіду не з такою вже й очевидністю висновується при ознайомленні з величезним корпусом програмних та засадничих текстів. Більше того, феноменологи в центрі своїх розвідок бачать свідомість, а про досвід подекуди говорять як про технічне поняття. Радше таке перетлумачення відбувається, так би мовити з кінця [17]. Тобто, якщо спочатку феноменологія прагне побудови строгої науки за допомоги «нового» методу дошукування речей так як вони дані безпосередньо й первинно. Це означає зосередженість на свідомості та дескрипціях актів цієї ж свідомості, що ніби й не передбачає людину з її реальним та актуальним досвідом на перший погляд. Лише по тому феноменологія відкриває «неповноцінність» існування людини без іншої людини й запитує вже власне про досвід, що можна назвати досвідом Чужого, де ми віднаходимо Інших [122]. Такий досвід феноменологія Е. Гусерль називає «інтерсуб'єктивним досвідом». Питання про те, яким чином нам досвідчується не тільки світ, а й інші люди, потягло за собою й «ревізію» одного з основних понять феноменології – інтенційності. Отже, феноменологія здійснює іманентну критику, що показує її внутрішній рух від «індивідуальної свідомості» до «інтерсуб'єктивного досвіду» та до «світу спільного життя», тобто життєсвіту. Отже, феноменологічний рух, що продовжує свій поступ і до сьогодні неодмінно звертається до поняття досвіду як свого центрального принципу. При чому, це звернення актуалізовано на двох рівнях: на першому рівні як переосмислення історії феноменології, задля пошуку нових контекстів, та на другому – як перевірка самого феноменологічного мислення, тобто продовження задуму Е. Гусерля. І в цьому відношенні влучними є слова українського філософа В. Кебуладзе, який в своїй книжці «Феноменологія досвіду» визначає феноменологію як «...навіть не вчення про досвід, а прояснювальне досвідчення досвіду» [49, с. 13].

Феноменологія працюючи з таким філософськими концептами як «світ», «досвідчення», «Інший», одночасно може бути і онтологією, і гносеологією, і антропологією, і навіть етикою. Це можливо завдяки тому, що коли феноменологія говорить про досвід, а говорить вона про нього за задумом Е. Гусерля у найширшому значенні, то починають вигулькувати специфічно філософські теми, звертання до яких в інший, тобто не у феноменологічний спосіб або ж критикується, або взагалі забороняється в силу неможливості перевірки на істину [49]. Але, на відміну від традиційної чи спекулятивної метафізики пошуки відповідей на ці питання феноменологія шукає не у «справжній», тобто вичищеній та вихолощеній від розмаїття реальності, але в дійсності – світі, що нам досвідчується. І це виказує феноменологію як антиметафізичний проект, тому що існує одна єдина дійсність, але яка подана у розмаїтті та плюральності. Звідси світ – це світ розгортання нашого досвіду, що в свою чергу зумовлений способом його досвідчення нам. Відтак досвід є специфічним способом присутності людини у світі. І тому феноменологія є одночасно і антропологією.

Акцент феноменології на «досвіді» змотивований настановою Едмунда Гусерля повернутися до «самих речей», тобто звільнити мислення від численної «історії понять» та спроба безпосередньо пізнавати світ [68]. Цей крок означає те, що ми зосереджуємося на «самих речах» як на такому фундаменті, якій визначає свій статус та методи доступу. А це в свою чергу потребує напрацювання адекватної та дієвої методології аналізу та опису первинного досвіду світу, як простір де ми ці речі віднаходимо. Звісно, що поняття досвіду нерозривно пов'язане із поняттям «пізнання». Як наголошує знана феноменологиня Ольга Шпарага: «Вибір цього поняття як ключового для розуміння *феноменології пізнання*, але й феноменології як такої, змотивований не тільки наявністю та місцем самого цього поняття у текстах і роздумах Е. Гусерля, М. Мерло-Понті, М. Шелера й Б. Вальденфельса, але й загальною настановою згаданих феноменологів повернутися до сфери донаукового і повсякденного життя, що стає врешті необхідною умовою пізнання» [94, с.

103]. Це не що інше як вимога до автентичного опису перебігу досвіду. Приміром, Е. Гусерль пропонує інтенційно-конститутивний аналіз, який дозволяє дістатися досвіду, так би мовити, зсередини. Він наполягає на тому, що слід говорити про досвід в найширшому сенсі, тобто як про первинну очевидність індивідуальних предметів [26].

Дійсно, феноменологія виходить у своїх розвідках, так би мовити з «самих речей». І тут досвід тут слід найперше розуміти як процес, в якому віднаходяться самі речі. Мова йде про емпірію, але не про ту, як вона традиційно визначається емпіризмом. Заувага феноменології полягає в тому, аби не підміняти емпірію наївною гадкою та простою наявністю перед-заданих чуттєвих даних, на які спирається емпіризм. Одних голих чуттєвих поданнів замало. Для феноменології емпірія означає поступове збагачуване звернення до речей, яке дозволяє нам набувати чи зазнавати досвіду [17, с. 146]. Тобто, феноменологія показує «конституцію» досвіду, тим самим показує безперервність перебігу досвіду. Окрім цього, досвід – це процес конституювання сенсу, який «надається» речами. Тому феноменологічне дослідження є описом або дескрипцією, а не поясненням чи дедукцією, і такий опис є розгортанням сенсу. Так, коли у відомому прикладі Е. Гусерль описує перебіг сприйняття будинку, то в такий спосіб, окрім того, що дійсно проводить його, насправді здійснює опис структур досвіду та умов переживання взагалі.

«Ідеї до чистої феноменології та феноменологічної філософії» (1913) Е. Гусерль починає з тези, що пізнання починається з досвіду і залишається в досвіді [29, с. 29]. Це пізнання націлене на світ як сукупний горизонт усіх можливих досліджень та проектів. Тому можна «переформулювати» настанову Гусерля у такий спосіб: «Назад до досвіду, до споглядання!» (як це пропонує Р. Інгарден). Феноменологічний інтерес до досвіду є загальною настановою філософського мислення на розкриття питання чим є людина і як взагалі можливий власне людський світ³⁴. Тому дослідження такої предметності як

³⁴ Більш детально про це у пункті 1.1. «Реконцептуалізація досвіду етичного з антропологічним наміром».

«світ» можливе тільки через аналізи чим є людський досвід, описи специфіки його перебігу та значущості для власне людського життя.

Феноменологічна настанова полягає в тому, що знання, яке претендує статусу «істина», має бути очевидним, тобто приведеним до феноменологічної самоданості. Тому, Е. Гусерль формулює «принцип всіх принципів» так, що жодна мислима теорія не може змусити нас сумніватись у принципі всіх принципів: будь-яке вихідне з самого першоджерела споглядання є правовим джерелом пізнання, і все, що пропонується нам в «інтуїції» з самого першоджерела (так би мовити, у своїй справжній дійсності), потрібно приймати таким, яким воно себе дає, але тільки в тих межах, в яких воно себе дає [29, с. 80]. При цьому «принцип» варто розуміти як «архе», тобто початок чи основа, але не як «пусту» теоретично аксіому. Цей же «принцип усіх принципів» також може бути сформульований і наступним чином (приміром як це в своїх лекціях робить Р. Інгарден): «Назад, до первинного, безпосереднього досвіду!». Тому «вихідне з самого першоджерела споглядання» він пропонує тлумачити як безпосередній досвід, й наполягає на тому, що використання цього звороту буде корисним, оскільки тим самим стає очевидною відмінність між поняттям «досвід» у Е. Гусерля й поняттям «досвіду» у емпіриків чи позитивістів» [42].

Споглядання проголошується джерелом пізнання, й тільки «досвід» споглядання може наповнити наші слова сенсом та дати їх «розумне право». Отже, досвід особливим чином корелює із спогляданням. Якщо розгортати цей поняттєвий ланцюжок далі, то слід ще говорити про «переживання» та «свідомість». Тоді попередньо досвід можна назвати не тільки можливістю пізнання, але також і самим його перебігом. А отже, досвід слід тлумачити як безпосередній «стосунок з ...» чи «ставлення до ...» предметності, що відкривається нам у зовнішньому горизонті пізнання. Тому, як влучно зазначає у своїй книзі «Досвід і сенс» Андрій Богачов, досвід є «...споглядання, що лишає по собі знання про неї [річ], то наведена теорема говорить про потребу досвідного обґрунтування будь-якого знання» [9, с. 135].

У інакший спосіб можна витлумачити досвід як подію чи ситуацію, в якій виявляються «самі речі». Але, окрім цього досвід означає процес, у якому утворюється й артикулюється смисл, і в якому речі набувають «структури та образу» [19, с. 14]. Вочевидь тут мова йде про інтенційність як наскрізну структуру події досвіду, яка показує нам різноманітність покладання «чогось» у визначеному «як». Тобто, «інтенційність» виступає засадничою структурою досвіду, принаймні так заявляє сам Е. Гусерль. Хоча по тому такий статус поняття інтенційності підважується, а подекуди й спростовується послідовниками засновника феноменологічної філософії.

Свідомість як одна з центральних тем феноменології Е. Гусерля є тим, завдяки чому ми можемо «звертатись» до речей безпосередньо й з очевидністю. «Свідомість чогось», як переживання цього «щось» є стосунком до зовнішньої предметності і є свідомістю предметів у певних способах їх поданості, тобто у їх «як». Тому сфера безпосереднього чи до-теоретичного досвіду, тобто з якого далі все походить, є «сферою багатообразних покладань у переживаннях свідомості предмету» [94, с. 104]. Від цих даних як переживань, на думку Е. Гусерля ми можемо дістатися сутності цієї предметності. Ба більше, ми в змозі прояснити сутність самих переживань, оскільки предметні модальності не можуть не корелювати зі специфічними переживаннями цієї предметності та горизонтом, в якому ці переживання розгортаються. Отже, тоді ми в змозі прояснити й структуру досвіду як такого чи різноманітних досвідів та показати умови можливості досвідчення взагалі.

Схоплення переживань свідомості в їх «як», та їх подальша фіксація у «знанні» неможлива за Е. Гусерлем без інтенційності, яка забезпечує єдність досвіду та його «носія», тобто єдність зі світом. Феноменологія аналізує структури первинного досвіду, спираючись на інтенційність як базову та засадову властивість людської свідомості. Вона, тобто інтенційність є трансцендентальною умовою можливості будь-якого акту свідомості. В такому випадку, інтенційність на трансцендентальному рівні є умовою можливості

досвіду, і, водночас як втілення цієї умови, на рівні емпіричної свідомості [27, 28].

Важливість поняття інтенційності для методології феноменологічної філософії полягає в тому, що річ та підступ до неї нерозривно пов'язані між собою. Це забезпечує те, що приміром Е. Гусерль у Ідеях I називає «єдність досвіду». І тут під цією «єдністю» можемо розуміти не стільки те, що Е. Гусерль наполягає на досвіді як такому, тобто одиничному та всеохоплюючому – «досвіду загалом». Можливо є низка різних досвідів, які має людина, але які постають у певній єдності – у певній ситуації, наприклад: досвід писання, досвід говоріння та інші. І загалом – «досвіді бути людиною». Але існує відмінне розуміння феноменологічного досвіду, приклад якого ми подибуємо у «Феноменології сприйняття» Моріса Мерло-Понті [67]. Він наполягає на усуненні такого «крайнього редукціонізму», й одночасно показує неможливість такого способу тлумачення «людського досвіду як такого». Єдність досвідів забезпечується та уможлиблюється завдяки певному тілесному стилю індивіду у чуттєвому сприйнятті. Але, насправду всі досвіди є різні – художній, релігійний, науковий, етичний тощо.

Феноменологія Е. Гусерля, але не для більшості його послідовників, ставить поняття свідомості у центрі своїх аналіз, спираючись на «інтенційність» як базову чи засадову її властивість. Феноменологічне поняття інтенційності має велику передісторію, що сягає своїм корінням середньовічної схоластики, але до сучасного наукового вжитку це поняття знову реактуалізує вчитель Е. Гусерля, австрійський філософ та психолог Франц Brentano³⁵. Він говорить, що «інтенційне» існування притаманне виключно «психічним феноменам», й натомість, «фізичні факти» позбавлені такого існування. Тому, психічні феномени є такими, що інтенційно мають в собі який-небудь предмет.

³⁵ Здійснює він це з метою обґрунтування можливості психології як самостійної та «строгої» науки. Так у «Психологія з емпіричного погляду» (1874 р.) Ф. Brentano проводить розрізнення між «фізичними фактами» та «психічними феноменами». Для цього він проводить ще глибше розрізнення – розрізнення «акту свідомості» та «того, що переживається у цьому акті»: «Кожен психічний феномен характеризується тим, що середньовічні схоласти називали інтенційним (або ж ментальним внутрішнім існуванням) певного предмету, і що ми б назвали віднесенням до певного змісту, скерованістю на певний об'єкт (під яким не слід розуміти щось реальне) чи іманентною предметністю» [12, с. 33].

Простіше кажучи, інтенційність як спрямованість дає йому особливе існування, а саме ментальне, тобто у актах свідомості [12].

Підхоплена Гусерлем ідея саме такого розрізнення психічного і фізичного, покладена в основу розуміння природи свідомості, принаймні наскільки може говорити феноменологія про «природу» будь-чого, аби не впадати в пусті метафізичні спекуляції. Поняття «інтенційність» позначає не просто «спрямованість назовні» – конститутивну плинність нашої індивідуальної свідомості. А також те, що свідомість ніколи не буває «порожньою», натомість, свідомість – це завжди «свідомість про щось» [47]. Таким чином, будь-який акт свідомості має свою власну інтенційність, або спрямованість на свої змісти. Тобто, свідомість має свій предмет, який на думку Гусерля є не чимось реальним, а лише суто логічним – «інтенційною єдністю». Предмет розглядається як суб'єкт усіх можливих предикацій [29].

Відтак, ми можемо говорити про інтенційність як трансцендентальну умову можливості досвіду, або ж як характеристику реальних переживань. Але одразу слід зауважити, що йдеться не про два різні типи інтенційності. Е. Гусерлю тут йдеться саме про методологічне розрізнення феноменологічного дослідження, що їх ми подибуємо в «Амстердамських доповідях» (1928) [27, 28]. Так, феноменологічне дослідження має проводитись на двох рівнях: на рівні трансцендентально-феноменологічному та рівні феноменологічної психології. Відповідно до цього інтенційність постає на першому рівні як умова можливості досвіду як такого, але водночас і як «конкретне» втілення цієї умови на рівні емпірично свідомості, що її має вивчати феноменологічна психологія. І знову ж згадаймо «подвійний сенс» феноменологічного опису, який власне являється не стільки безпосереднім описом того, що наявне у активному сприйнятті, але є проясненням умов можливості переживання того, що описується у досвіді. Тобто феноменологія у особливий спосіб говорить про умови можливості мати досвід.

Свідомість завжди інтенційно спрямована на свої змісти. Е. Гусерль в «Ідеях І» завважує, що не буває «не-інтенційної» свідомості [29]. Е. Гусерль

говорить про «пережиті змісти», але не про «предмети й процеси, що постають та тривають у часі». Все те, з чого реально конститується свідомість, яка «переживає», це зміст, що вона його переживає. Предмет «мається на увазі» в цих переживаннях, інтенція націлена на нього, й притому в модусі «уявлення» та, одночасно, «судження». Е. Гусерль вказує на те, що не предмети переживаються й поряд з ними інтенційне переживання – це не дві речі, а тільки інтенційне переживання, дескриптивний характер якого складає інтенція [29]. Отже, Е. Гусерль відрізняє «змісти свідомості» від «предметів і процесів об'єктивного світу», але «інтенційні кореляти актів свідомості» розглядає як «реальні моменти життя свідомості». «Свідомість чогось» у своїх актах співвідноситься у різний спосіб з предметами та є свідомістю предметів у певних способах їх даності або їх «як», а не «що». Відтак сфера первинного досвіду – це сфера різноманітних та варіативних покладань у переживаннях свідомості предмету [29]. Відтак, завданням для феноменолога буде спочатку перейти чи віднайти сутність предмету, аби потому дістатися до сутності самих переживань чи свідомості, оскільки переживання мають специфіку і стиль того предметного регіону, в якому це переживання й розгортається. То чи повинні ми прояснювати умови можливості розгортання певного переживання у його даності, яке обумовлене ситуацією перебування у світі, тобто *conditio humana*? Спробуємо відповісти на це питання пізніше.

В «Ідеях до чистої феноменології та феноменологічної філософії» Е. Гусерль змінюється у поглядах на сутність інтенційних актів свідомості. Зокрема, щоб відрізнити «корелят акту свідомості» від «предмету», який свідомість переживає у цьому акті, він вводить поняття «ноеми». Ноема (грецькою: *noema*) є інтенційним корелятом спрямованості свідомості, яку Е. Гусерль називає *ноезою* (грецькою: *noesis*). Акт свідомості завжди має свій інтенційний корелят. Цей корелят Е. Гусерль називає *ноемою* і підкреслює корелятивний зв'язок між *ноемою* і *ноезою*. Ноема – це інтенційний корелят *ноези*. Й завдяки *ноетичній* структурі свідомості, ми в змозі відрізнити один акт свідомості від іншого. Отже, структуру інтенційного переживання свідомості

складають ноеза, як реальний зміст переживання та ноема, як інтенційний зміст переживання [29]. Свідомість завжди спрямована на власний зміст, але цей зміст не є ані частиною зовнішньої реальності, ані моментом внутрішнього життя самої свідомості. Реальними є лише ноези, натомість ноєми мають ірреальний характер. Коли Е. Гусерль на це вказує, то показує, що інтенційні аналізи дозволяють за допомоги ноезо-ноємативних описів отримувати строгі й достовірні знання про світ [29]. Інтенційне життя свідомості завжди корелятивне: «Інтенційність означає, що ми завжди вже та постійно «чимось» зайняті, навіть тоді, коли уявляємо собі Пегаса, коли чуємо галюцинації голосів, коли пробуємо мислити протиріччя круглого квадрату...» [18, с. 151]. Предмет, на який звернене або направлене переживання може бути як реальним, так і ідеальним: емпіричний конкретний предмет або стан справ, так і сутність. Свідомість – це зміст, що вона його переживає. Отже, Е. Гусерль вбачав у інтенційності засадничу властивість свідомості, яка, власне, її конститує її. Інтенційно-конститутивні аналізи є принципово відмінні від каузальних аналіз природничих наук. Новий тип аналіз, зо їх запроваджує Е. Гусерль є властивим передовсім для гуманітарного пізнання.

Концепція інтенційності, яка виступала як методологічний фундамент тих чи інших феноменологічних аналіз, пов'язана з низкою невирішених проблем. Передусім, ці проблеми стосуються не тільки її визначення, а, що головне, прояснення її статусу в контексті різних феноменологічних досліджень. Існує точка зору, яка заперечує пріоритетний характер інтенційності як концептуальної основи феноменологічної філософії, а розглядає її в одній площині з дескриптивною складовою дослідницької стратегії феноменології загалом. Впевнено можна говорити, що з тих пір, як конституювання «чужого» чи «іншого» та «існування Іншого» стали темою феноменології, поняття інтенційності не могло більше тлумачитись у попередній спосіб й мати такий статус. Отже, слід накреслити лінію проблематизації поняття інтенційності, і, передовсім для того, щоб показати значення «чужого», «іншого» та «Іншого» в

таких трансформаціях. Такі трансформації викликали й перетлумачення поняття досвіду як такого.

Проблематичність поняття інтенційності подибуємо ще в працях самого Е. Гусерля, хоча може не такою явним є це положення. Хоча німецький філософ й визначає інтенційність як «генеральну тему “об’єктивно” зорієнтованої феноменології», але все ж завважує, що не про кожне переживання можемо у цьому стосунку говорити, що воно має інтенційність [29, с. 261-262]. На думку Е. Гусерля, поняття інтенційності дозволяє говорити про свідомість у більш-менш чітких обрисах: як того, що виправдовує характеристику всього потоку переживань в цілому як потоку свідомості у єдності однієї свідомості. Уже тут, на сторінках «Ідей» Е. Гусерль закладає можливість для не-інтенційного тлумачення свідомості або розширення самого поняття інтенційності. Так він починає використовувати таке поняття як «не-інтенційні акти свідомості». За приклад таким актам свідомості може слугувати настрій, саме тому, що характерною ознакою його є відсутність чіткої спрямованості, тобто інтенційної структури. Але постає питання більш радикальне та ключове для Е. Гусерля: якщо є не-інтенційні акти, то як інтенційність може бути визнана за трансцендентальну умову можливості досвіду? Але відповіді на це питання ми не подибуємо у самого Е. Гусерля. Відповідають за нього інші представники феноменологічного руху, мова про яких і піде далі.

Ідейним продовжувачам, учнем Едмунда Гусерля вважають Мартина Гайдегера (1889-1976). У нього також можна віднайти кілька аспектів проблематизації концепції інтенційності свідомості. М. Гайдегер у своїх лекціях під назвою «Основні проблеми феноменології» (1927) [85] пише про те, що прийнята у феноменології характеристика інтенційності є поверховою та побіжною. Слід відмовитись від розуміння інтенційності як простої «спрямованості на ...», на користь тлумачення її як «структури стосунків Dasein». Так, за М. Гайдегером, Е. Гусерль не порушує питання: яким чином внутрішнє інтенційне переживання виходить на ззовні – у світ? М. Гайдегер тут

вбачає класичну проблему суб'єкта, адже тільки суб'єкт у своїй сфері володіє інтенційними переживаннями й ще не виходить на зовні, але замкнений у собі і на собі, наче «фуляр». Суб'єкт – це безглузде поняття, яке не вловлює сенс глибинної онтологічної структури того суцього, яким ми самі є [85, с. 82]. Суб'єкт як «футляр» замкнений у власній самості й не має виходу до іншого суцього – такого суцього, що саме себе виказує. Більше того, він і вказує як бути тому суцього, здійснюючи інтелектуальне насилля над ним. Отже, цими роздумами М. Гайдегер показує етичну проблематику у феноменології: яким чим з'являється «інше суще» – Інший, але головніше – як не чинити насилля у стосунку до нього?

Феноменологічний метод М. Гайдегера дозволяє порушити питання, яке відповідає змісту того, про що ми запитуємо, оскільки воно, тобто порушення цього питання виростає із самого запитуваного [85, с. 81]. Це питання є етичним за своєю сутністю. Німецький феноменолог наполягає на тому, що інтенційний стосунок – це не стосунок між «наявним» і «наявним», як приміром у Е. Гусерля. Натомість інтенційність є тією рисою чи умовою, що дозволяє відрізнити (роз'єднати) те, «що екзистує» і «те, що наявне». Це особливий стосунок до зовнішнього світу, і, водночас, це специфічна людська відкритість до цього світу. Власне, в такій відкритості людина й стверджує себе як людину – специфічну та унікальну істоту з поміж іншого суцього. Інтенційність належить екзистенції *Dasein*. Водночас, вона ні суб'єктивна, ні об'єктивна, але вона і те, й інше разом, оскільки інтенційність, будучи належною до екзистенції *Dasein*, робить можливим те, що це суще, тобто *Dasein*, екзистуючи, співвідноситься з наявним [85, с. 83]. Це дає саму можливість сприйняття, яке дозволяє адекватне розуміння наявного як такого, що виповнюється у своєму бутті. Окрім цього це уможливорює описи цієї події як власне людського досвіду. Тому в інтенційній структурі сприйняття закладене вже певне «звільнення», «відпускання на волю» того, для чого цей образ сприйняття-дії існує й актуально діє, тобто на що спрямована інтенція: до «чужого» та «іншого», аби потому, водночас, відкритися для інакшості Іншого.

Ще одним філософським проектом обґрунтування можливості і необхідності «прориву до...» є екзистенційна феноменологія Жана-Поля Сартра (1905-1980). На сторінках «Буття і Ніщо» подибуємо нову формулу інтенційності свідомості: «Свідомість є свідомістю *про* щось: це означає, що трансцендентність є конституюючою структурою свідомості; тобто, що свідомість народжується *спрямованою на* якість буття, що не є нею» [80, с. 28]. Сартр наполягає на тому, що неможливо «розчинити» речі в свідомості.

Споглядаючи будь-який феномен, ми бачимо його у всій повноті його актуального та наявного існування, але він не може увійти у нашу свідомість, бо він іншої природи, ніж свідомість. Тому головне завдання філософії, за Сартром, полягає в тім, аби «вивести предмети зі свідомості». Предмети чи то живої чи не живої природи подані нам у ситуації існування у світі. Вони нам у ній і для нас відкривається. Будь-який інтенційний акт трансцендує свідомість, виводячи її до об'єктів світу: «... усе, що є інтенцією в моїй теперішній свідомості, спрямовано назовні, до столу; будь-яка моя пізнавальна чи практична діяльність, ... даної миті виходить за межі самих себе, вони спрямовуються на стіл і поглинаються ним» [80, с. 16]. Відтак Сартр пропонує і наполягає вживати у феноменологічних описах не «свідомість *чогось*», а «свідомість *про щось*». Свідомість – це не тільки пізнавальна свідомість, що завжди має інтенційну природу. Існують інші стани свідомості, й деякі з них не можна описати інтенційно (настрій, афективні стани, тощо). Більше того, такі стани є не просто цікавими у теоретичному плані, адже випробовують феноменологічну методологію, але й показують що дещо «інше», «чуже» нам. А воно має визначальний статус для нашого власне людського існування, адже «мотивує» до з'яви нас справжніх, проте «жахає» нас своє появою, змушує терпіти його, «займатися мазохізмом» [80]. На таке здатен тільки Інший, тобто деяка суб'єктивність, що потрапляє до нашого досвіду як «абсолютно нове» для нас існування існуючого, але завжди поряд із нами. Він вимагає особливого ставлення, принаймні відмінного від нашого до себе ставлення. Таке ставлення – це нова етика.

Головною проблемою Моріса Мерло-Понті (1908-1961) періоду «Феноменології сприйняття» (1945) є пошук віднаходження та опису «наївного контакту зі світом», тобто первинного досвіду світу, в якому народжується свідомість та раціональність. Таку нашу здатність «життя-у-світі» М. Мерло-Понті називає інтенційністю: «Йдеться про визначення самої свідомості як проекту світу, свідомості, приреченої до світу, який вона не може ні досягнути, ні підкорити, але бути у світі, на який вона не перестає себе спрямовувати...» [67, с. 14-15]. Таким чином визначає завданням своєї філософії віднаходження витоків пізнання за допомогою феноменологічного методу, який дозволяє описувати цю первинну ситуацію перебування у світі (серед світу).

Французький феноменолог вбачає у Гусерлеву визначенні інтенційності «діючу інтенційність», яка «створює природну й допредикативну єдність світу і нашого життя...» [67, с. 15]. Діюча інтенційність – це «тотальна інтенція» сприйняття речі у актах аппрезентації, де Я саме і втілює цю тотальну замкненість на собі. Інтенційність як «інтенція існування» – це складова частина нашого тілесного досвіду світу. За допомогою інтенції ми можемо перебувати всюди, так як «... я знаю, де я знаходжусь та бачу самого в оточенні речей, це відбувається тому, що я є свідомість, своєрідним існуванням, що ніде не перебуває, і в інтенції може бути присутнім всюди» [67, с. 57]. Отже, інтенційність існування, що забезпечується тілесністю – це вираз первинного перебування в світі чи наївного контакту зі світом, або фундаментальною людською ситуацією. Я є вплетене «інтенційними скріпами» в цей досвід світу. Досвід світу – це передусім переживання іншого в актуальному перебігу світу. Але не слід говорити про світ тільки як про простір чи матерію речей та подій, а слід говорити про нього як про простір, в якому Я віднаходить Іншого. Світ це плоть, і відповідно наша тілесність продовжується у цій плоті світу.

Питання про застосовність феноменології до поняття досвіду турбували Еманюеля Левінаса, хоча основні поняття Гусерлевої й Гайдегерової феноменології він переосмислює у свій і доволі радикальний спосіб. Для французького феноменолога досвід означає особливий стосунок не стільки до

речей та об'єктів світу, скільки власне до Іншого. Він – це не просто інша суб'єктивність, а те, що «завершує» та виповнює наше існування у світі. Основне питання такого переосмислення можна сформулювати так: чи можемо ми говорити про стосунок до Іншого в термінах інтенційності? Що є інтенційність як головна характеристика свідомості? Чи не виражає інтенційність насилля над Іншим?

Суть Гусерлевої інтенційності полягає в тому, що вона виражає факт: свідомість трансцендує себе, направляє на дещо, чим не є вона сама. Така дескрипція не влаштовує Левінаса, адже не виражає суть досвіду – ставлення до інакшості Іншого. Натомість Е. Левінас пропонує розширити поняття інтенційності й не зводити його до особливого типу чи виду інтенційності. Я направлене не на Іншого, а на інакшість Іншого, тобто на його нефеноменальність, що означає спрямованість на те, що принципово перевершує себе. Зрештою, інтенційність – це «виставлення для схоплення, для брання, для розуміння, для присвоєння» [136]. Отже, це насилля, що дає нам ілюзію об'єктивного та цілковитого пізнання Іншого, перетворення його на об'єкт теорії, тим самим нищення його інакшості.

Вирішення Левінас вбачає у наповненні інтенційності етичною глибиною й пропонує мислити стосунок до Іншого як «близькість» («la proximité»), що є особливою «пристрастю» [136]. Близькість – це ні відтворення чи тематизація, ні «думка» про Іншого. Це ставлення до Іншого є абсолютно безпосереднім, що передбачає особливу пасивність як структуру таких стосунків. Це структура, що аж ніяк не схожа на інтенційнийну спрямованість, тому у словнику Е. Левінаса подибуємо поняття «не-інтенційна свідомість», яка виведена як опозиція до Гусерлевого філософського словника. Вона не є свідомістю чогось і не вплетена в жодну предметність. Не-інтенційна свідомість «виражає передрефлекторне, позбавлене конкретної буттєвої визначеності ставлення до Іншого» [46, с. 98].

Феноменологічна теорія «досвіду чужого» завжди відсилає нас до проблеми існування Іншого, адже тільки зустрівши його, можна дізнатись чим є

чуже. Такими є засновки респонзивної феноменології Б. Вальденфельса. Але, на відміну від Е. Гусерля, який пропонує розпочинати шукати досвід чужого з редукції до власної самості або трансцендентального Я, Б. Вальденфельс заявляє, що відшукати справжнє чуже можна деінде, але не у власному. Так він розбудовує феноменологічну топографію досвіду Чужого, метою якої пошуки іншого не у часі, тобто історії, а у просторі [18]. Але для цього необхідно здійснити ряд уточнень та змін у межах самого феноменологічного методу, аби чуже могло відкритися для нас як справжнє чуже.

Він наполягає на тому, щоб у феноменології доповнити інтенційну раціональність раціональністю респонзивною, яка є новим видом раціональності й розміщується поряд з інтенційною. Чому Б. Вальденфельс не вважає за можливе говорити про досвід чужого в термінах інтенційності? На його думку, інтенційне витлумачення чужого не зберігає простір чужого як чужого [17, с. 128]. Це означає, що з самого початку чуже перед-розуміється та стає частиною сенсового цілого, а розуміння – це певна форма «присвоєння». Й створюється враження, що чуже може бути виражене в істинний спосіб. Але хибність та позірність, що в кінці-кінців перетворюється на тотальне домінування Я і відповідного свого, яке вихолощує простір та обживає його так, що там взагалі нічого й немає справжнього – всюди ідоли чужого. Таким чином, «досвід чужого» перекичується на «досвід самого себе» чи «досвід власного».

Для автентичного опису досвіду чужого потрібна інша структура – «домагання – відповідь», якому відповідає новий респонзивний тип раціональності. Більше того, саме такий спосіб існування людини як відповіді на домагання чужого, на думку Б. Вальденфельса є «вродженим» [17]. Лише у відповіді ми стверджуємо себе як особистості. Цей особливий досвіді відповіді і специфічно людським способом існування у світі. Але якщо відповідь чужому (речам, предметам чи явищам) є таким, що не викликає проблем (ну принаймні тяжких), то відповідь на домагання з боку Чужого як Іншого є серйозним досягненням. Ми його маємо прагнути, і не тільки в силу того, що ми всі є

люди, а тому, лише Інший показує нам нашу справжню сутність – наше справжнє Я. Тобто, Б. Вальденфельс у радикальний спосіб розвертає розуміння досвіду чужого та Іншого, що при певних заувагах може бути витлумачений як досвід етичного.

Отже, однією з тенденцій розвитку феноменології після Е. Гусерля є трансформація інтенційно-конститутивного опису, в якому саме поняття інтенційності та її значливість не просто підважується, але й замінюється аналізами іншого штибу: «респонзивності» у Б. Вальденфельса, «атмосфери» у Г. Шміца, «інтенційної дуги» у М. Мерло-Понті, «близькості» у Е. Левінаса. Як слушно зауважує В. Кебуладзе: «...виявляється, що інтенційність – це не універсальна властивість свідомості й навіть не універсальна властивість пізнавальної свідомості, а специфічна властивість свідомості, що судить» [49, с. 167]. Однією з причин такого підваження є відкриття сфери «чужого» («іншого») та Іншого у структурах досвіду й наголошення на його конститутивному статусі для специфічно людського способу існування у світі. Єдине, що зберігається у всіх послідовників феноменології – це настанова, згідно якої зміст речей й підхід до них нерозривно пов'язані.

Феноменологічне розуміння досвіду спочатку (принаймні у Е. Гусерля) є «досвідом мене самого» – плинністю моєї свідомості, універсальні структури якої «перетворюють» її на трансцендентальну свідомість. Це особлива єдність показує тотальність «живого теперішнього», в якому Я схоплює себе у всій повноті з аподектичною очевидністю. Але це життя – це існування самотнє, чи краще сказати анонімний потік власної свідомості, оскільки Я є самим «схоплюючим поглядом» [94]. Але ж на правду досвід нам показує «існування поряд» з нами або ми «існуємо серед», і це існування є відмінним від нашого, чужим для нас – воно інше. І наше вказування на нього, яким би правильним воно не було, хоч і побудоване за допомогою феноменологічного методу, показує неспроможність повного його пізнання. «Чуже» та «інше» завжди перевершує статичність нашого знання. «Інше» – це завжди лише можливість, яка є конститутивною для нашого існування «новизною».

Найперше, що вказує на існування такої сфери іншого та чужого – це наше тіло. Саме кінестези, які обумовлені тілесними рухами у світ відкривають нову лінію та можливості для феноменологічних описів досвіду. Воно буквально натикається на нерівності та твердості інших та чужих для нас тіл. Відтак, досвід може розумітися як відкритість та множину стосунків між своїм власним тілом («Leib») і фізичним тілом («Koerper»). Але в середині такого досвіду все одно досвід власного тіла, який проте відсилає до іншого живого тіла, але чужого та іншого для мене. Й інше живе тіло не просто об'єкт мого сприйняття, воно те, що руйнує його плинність, руйнує мій власний сконструйований простір. Отже, тема тілесного досвіду іншого та чужого вказує також і на інтерсуб'єктивність досвіду як такого [17].

Єдність Я або «габітуальна єдність» є умовою поставання особистості, але не як результат конституювання та самоконституювання, а лише у контексті або ситуації перебування й стосунків із іншими людьми. І лише в такому сенсі досвід є досвідом спільним, або мовою феноменології – інтерсуб'єктивним [122]. Але як тоді такий досвід може бути «узгоджений» (або «погоджений»), зважаючи на природу цього Іншого? Він завжди чужий для мене, закритий для мене, але ж я маю прагнути «вчувати» його? Як я можу мати такий досвід?

Досвід Іншого доповнює та розширює не тільки досвід речей та предметів, але й мене самого. Спочатку Інший постає як «світовий об'єкт», який передусім своєю тілесною активністю виказує свою «психофізичність» [122]. Але досвід речей – це не досвід Іншого. Й тому Е. Гусерль говорить не про «аппрезентацію», а про «вчування» як процес тематизації та виокремлення сенсу Іншого серед горизонту інших сенсів. Ці процедури вчування показують те, що їх предмети не подані у їх безпосередності та очевидності. У прямий спосіб життя Іншого для нас не подане, але за допомогою аналогічних процедур я можу приписати таке життя Іншому.

Попри свою принципово іншу структуру поданості Інший, зберігає свій зв'язок зі світом. Інший поданий нам поряд чи серед іншого у певній ситуації,

що вже у певний спосіб для нас здійсненна. Але завдяки чому? Виходить щось вже перед-подане у сприйнятті, але пасивно, а лиш потому активність інтенційності вмикається на повну. Щось вже постає для нас у допредикативній єдності світу. Структурою такого дорефлексивного (М. Мерло-Понті) чи допредикативного (Е. Гусерль) досвіду є стосунок «Я-Інший-світ».

Феноменологія ніколи не задовольняється «наївним» констатуванням того, що досвід є чимось таким, що нам добре відоме й знайоме, адже постійно апелюємо до нього у нашому житті. Справжня сутність такої філософії полягає у підваженні підстав або умов можливості того, що є конститутивним для власне людського існування. Відтак феноменологічна філософія у також трактуванні може розглядатися як особливого роду антропологія, яка має на меті здійснити описи специфічно людського досвіду – досвіду бути людиною. Але відмінність та унікальність від інших антропологій, зокрема «спеціальних» філософських антропологій (М. Шелер, Г. Плеснер) полягає у тому, що «феноменологічна» версія вчення про людину не є компенсаторного штибу. Адже показує як воно насправду бути людиною й говорить про усе інше живе й не живе я про умову її існування. Так феноменологія від простого «функціонування» досвіду прагне перейти до «тематизації», або потому у радикальний спосіб «проблематизувати» сам досвід [17].

Отже, витлумачення феноменології як філософії досвіду є не безпідставним. Досвід – це єдність та плинність переживань свідомості своїх змістів. Критика інтенційності як фундаментальної властивості свідомості призвела до викриття сфери «іншого» та «чужого» як наскрізної структури досвіду. Саме ж переживання цієї чужості та інакшості укорінене у людській фундаментальній ситуації. Феноменологія надалі прагне відшукати найбільш та найрадикальніше чуже та інше, й віднаходить вона його в Іншому, який «приховує» свою сутність від нас. Інший як найбільш чужий та інший є тим, що не просто доповнює, але виповнює моє існування. Такий досвід постає як цілісний, і говорить, що він є інтерсуб'єктивний. Але, водночас, цей концепт показує межі застосовності феноменологічного методу загалом. Тому слід далі

запитати про статус Іншого у структурі феноменологічного досвіду, а також дослідити специфіку його укоріненості в *conditio humana*.

2.2. Інший у структурах феноменологічного досвіду

Тема «іншого» та «чужого» показує перехід від субстанційного способу мислення як предметного, до нового – мислення стосунку та структур. Таке «мислення» розпочато феноменологією, але, може, найбільшого виповнення отримує в структуралізмі й постструктуралізмі (Ж. Дельоз, Ж. Деріда).

Загалом, можна виокремити та накреслити дві основні стратегії, що дозволяють увиразнити «інше» та «чуже» як конститутивні елементи досвіду. До першої стратегії слід віднести феноменологічну, що починається Е. Гусерлем, а потому продовжується М. Гайдгером, Ж.-П. Сартром, М. Мерло-Понті, П. Рікером та Б. Вальденфельсом. Натомість до іншої стратегії, яку умовно можна назвати як етико-релігійна, відносимо Г. Когена, М. Бубера та Е. Левінаса. Але «...Левінас, розробляючи поняття *autrui*³⁶, відновлює глибинну феноменологічну проблематику» [40, с. 293]. Таке «розвернення» до феноменологічного способу опису цієї сфери є не випадковим, адже уможливорює виявлення структур досвіду як такого, й при цьому, не замикаючись лише на одному «окремому досвіді».

В попередньому підрозділі було визначено (вслід за Б. Вальденфельсом) досвід як первинну очевидність індивідуальних предметів. Або ще так: досвід слід розуміти як процес віднаходження, тобто досвідчення самих речей. Це ситуація, в якій речі віднаходяться для мене як очевидні даності (самоданості). Феноменологічні аналізи є не просто «схопленням» такого роду очевидності, а переживання цієї первинної поданості як сенсу, і тому умовою будь-якого можливого судження взагалі є первинна предметна очевидність (Е. Гусерль). Отже, зорієнтованість феноменології на досвіді означає, окрім переходу від «монадної свідомості» до «інтерсуб'єктивності», ще й залучення сфери

³⁶ У перекладі з французької – «інший».

«іншого» та «чужого» до своїх розвідок. Таке тлумачення показує, що досвід є специфічно людський спосіб буття у світі. Й далі, в принципі, феноменологічний опис досвіду обертається навколо поняття «іншого» та «чужого». Але їх розуміння в межах самої ж феноменології різняться. Спільним моментом є лише, те, що феноменологія уникає опису *інакшості* та *чужості* як стосунку, а одразу зосереджується на Іншому як не-своєму (Е. Гусерль), радикальному іншому (Е. Левінас) чи екстремально чужому (Б. Вальденфельс), де *інакшість* та *чужість* виступають його якостями, й тому їх можливо описати саме у феноменологічний спосіб.

У самій феноменологічній традиції тема «чужого» та «іншого» з'являється не одразу. Так чи не найперші розвідки чужого подибуємо у V Картезіанській медитації Едмунда Гусерля. Проте для самого засновника феноменології «інший» і «чужий» виступають як синоніми, й вживання їх залежить від контексту, якого хоче надати Е. Гусерль своїм описам [18]. Хоча увага на різних аспектах вживання цих понять урухомлює й розганяє подальші феноменологічні дослідження (Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, Е. Левінас, Б. Вальденфельс).

Ситуація подібна й для інших представників феноменологічного руху – вживання чи то іншого чи то чужого має на меті скоріше за все увиразнювальну функцію, аби показати певні відтінки при описі умов можливості досвіду чи власне його перебігу: «... різниця між ними є всього лиш своєрідним корелятом міри «віддаленості» – чи йде мова про феномен, який трохи відмінний від звичного в обжитому світі, чи про те, що «прийшло» з якоїсь віддаленої країни» [35, с. 279]. Тому, якщо у звичайному слововжитку для людини не виявляється принципової різниці, то для феноменології, яка претендує дескрипцію засадничих очевидностей, що дозволяють орієнтуватися в світі, одного «слововжитку» не достатньо. Й тоді, феноменологія постає як «спеціальне» дослідження специфіки «іншого» та «чужого» в перебігу нашого досвіду.

Якщо феноменологи грають цими відтінками, про що було зазначено трохи вище, то мусимо тепер показати їх як мовленнєві розрізнення. Так все ж

«чужий» чи «інший»? Особливість німецького «fremd» («чужий») полягає в тому, що одночасно воно позначає: по-перше, те, що за межами власного, по-друге, те, що належить іншим, та, по-третє, те, що є чимось інакшим, незвичайним. Загалом, це три аспекти – місце, володіння, образ чи спосіб буття чужого [17]. У цьому відношенні, слухними видається слова Б. Вальденфельса, який говорить про чуже як найбільш ширшу сферу, порівнюючи з іншим, але повсякчас дошукується Іншого («Anderer»). Саме такою сферою й має перейматися феноменологія. Але чи первинним та фундаментальним є такий стосунок? До прикладу, Левінас вважає, що ні – сфера іншого («autre») є первинною, тобто такою, що уможлиблює саме людський світ, й тому слід розпочинати феноменологічні описи саме Іншого («autrui»), а не Чужого («étranger»). Коли йому йдеться про Іншого, то французький філософ вживає «Autrui», що не тільки є показовою грою слів, а й натякає на генезу Іншого. Левінасовий проект, у стосунку до феноменологічної традиції, у такому випадку виступає як доволі маргінальний, адже всі феноменологи традиційно починають зі сфери чужого, а не іншого, й далі рухаються до Іншого як не-Я, тобто радикального або екстремального чужого.

Загалом же, у французькій феноменологічній традиції домінує вживання «іншого», а не «чужого», на відміну від німецької, в якій перевагу надають «чужому». Спільним, як вже було сказано є апеляція до Іншого як певної суб'єктивності, генеза якої чи то в чужому, чи то в іншому [16]. Зважаючи на це часто-густо в українському філософському товаристві (та в інших «пострадянських») спостерігається синонімічне вживання чужого й іншого, що, з огляду на вище сказане, некоректно, ну принаймні для тих, то займається феноменологією чи близькими до неї філософіями. У свою чергу це тягне «перекручування» опису й розуміння власне Іншого.

Теоретична принциповість криється, окрім зазначеного вище, ще й у баченні мети та, відповідно, призначенні феноменології. Для Е. Гусерля – це намагання побудови концепції інтерсуб'єктивності як спільного світу (принаймні в пізній період його творчості). Для Б. Вальденфельса – це сфера

культури, і тому науки про чуже можна назвати феноменологією культури. Що ж до Е. Левінаса, то для нього філософія – це завжди етика, й тому, на його думку слід виходити з поняття інше, аби потому здійснити адекватний опис ставлення до Іншого. Як бачимо, таке розведення, окрім предметного, ґрунтується ще й на своєрідному розумінні феноменології, її завдань та можливостей їх вирішення. До більш детального розгляду цих двох екстремумів повернемося трохи пізніше.

Від початку феноменологія говорить про чуже та способи його досвідчення, а також його вплив на формування певної суб'єктивності. Питання про чуже – це не тільки запитування про джерела власного ставлення до світу й самостійності у висновуванні про цей світ, але, й що важливо, це запитування про наявність інших людей як джерел сенсу, що має конститутивну значливість. Е. Гусерль у Картезіанську медитацію розпочинає з того, що прагне зробити доступною ту інтенційність, в якій на ґрунті нашого трансцендентального Ego оголошує себе й підтверджує себе «alter ego»; й далі прослідкувати як і в яких інтенційних актах, сенс «іншого Ego» утворюється в мені, але під назвою «узгодженого досвіду чужого» засвідчує себе як суще й навіть як те, що саме тут підтверджує себе у свій специфічний спосіб [30, с. 118]. Отже, це є передусім гносеологічною проблематикою, оскільки Е. Гусерль запитує про умови можливості з'яви чогось чужого в свідомості як його знання, аби потому лише перейти до цілком чужого, тобто не-Я – Іншого. Такі «медитації» дозволяють говорити не лише про досвід у вузькому сенсі як «пізнавальний» досвід, але як про досвід інтерсуб'єктивний, тобто про досвід світу.

В цьому проекті Е. Гусерль здійснює спробу заперечити ті закиди, що його трансцендентальна феноменологія перетворюється на соліпсизм як граничну форму суб'єктивізму, й говорить про своє вчення як про «трансцендентальну інтерсуб'єктивність». Як слушно коментує це В. Кебуладзе: «Світ нашого досвіду є об'єктивним, оскільки має інтерсуб'єктивний характер» [49, с. 226]. І це ще одне підтвердження тези,

розгорнутої в попередньому підрозділі, про рух феноменології від «свідомості» до «досвіду», тобто до інтерсуб'єктивності. Далі, за задумом Е. Гусерля, ми маємо застосувати трансцендентально-феноменологічний метод до цієї інтерсуб'єктивності, тобто запитати про умови її можливості взагалі. Як здійснити таке запитування – це центральний мотив «Картезіанських медитацій».

Задля для вияву такої сфери досвіду Е. Гусерль пропонує здійснити ряд методологічних процедур, адже у природній настанові все є розрізненим, всі Інші вже є і Я вже протистоїть Іншим (чи навпаки). А ще й тому, що у природній настанові не виникає проблеми генези того різноманіття (культурного чи онтологічного). Найпершою з таких процедур пошуку чужого є феноменологічне епохе, в якому ми редукуємо до «абсолютно трансцендентального Его», чи як Е. Гусерль називає – «специфічно власної сфери», аби всередині такого горизонту «чистих переживань» виокремити межі «властивого мені», тобто виявити «Не-чуже» [122]. Це є своєрідне розчищення «свого» від усього «чужого», але таким, що не «розмиває» сенс власне чужості, принаймні на думку Е. Гусерля.

Серед такого не-чужого, тобто власне свого, я найперше віднаходжу своє власне тіло, а саме живе тіло («тіло-плоть»), яким я здатний діяти – спочатку безпосередньо, а потому опосередковано. Що означає діяти? Це означає психічно керувати власним тілом. Проте «віднаходження» такої сфери одразу ж показує, що я знаходжусь не тільки серед об'єктів як речей, що для Е. Гусерля цілком очевидно й непроблематично, оскільки природа феноменів полягає у їх поданості для мене як самоданості. Але, окрім цього, мені подані Інші й подані як дійсно існуючі, при чому як об'єкти світу, а не просто природні речі. І вони дані у досвіді як ті, хто психічно керує властивою їм «природньої тілесністю» [27, с. 118]. Тому, вони існують в світі, на думку Е. Гусерля як психофізичні об'єкти чи краще сказати – психофізичні єдності, але не лише як проста непроблематична наявність чи присутність, але як «умова» можливості об'єктивного досвіду світу. Саме через те, що вони – Інші, але такі як я, тобто

так само керують своїм і психічним, і фізичним; й так само як і я конституують «свій» сенсовий світ; які також конституують Інших (і нас так само).

Безпосереднім вказівником існування Іншого, як було зазначено вище стає феноменально очевидне тіло, яке виступає медією між Я та Іншим. Конституювання Іншого відбувається завдяки аналогії мого тіла з його тілом, яке за допомогою особливого «апперцептивного переносу з мого тіла» досвідчує мені іншу живу сутність. Інший, згідно сенсу свого конституювання, відсилає до мене самого, він є відображенням мене самого; і все ж не відображенням у строгому сенсі; він – аналог мене самого, і знову ж не аналог в звичайному розумінні [29, с. 122]. Поведінка має свій фізичний (феноменальний) бік і за допомогою аппрезентаційного переносу вказує на психічне, яке потому з'являється у первинному досвіді як інше Я (*alter ego*). І так постійно. Це є «співсхоплення» з тілом Іншого його самого, в якому Я переносить «сенса» власного тіла як живого («*Leib*») на інше тіло («*Körper*»), тим самим перетворюючи його на живе тіло. Й оце «переносить» слід розуміти як процедуру аналогічно-аппрезентативного переносу. Я його «співсхоплює» як іншого суб'єкта інтерсуб'єктивного конституювання спільного світу, а це означає, що його тіло для мене постає як живе тіло, яке не просто тіло з-поміж інших фізичних тіл світу. Утворену в такий спосіб інтерсуб'єктивну єдність Е. Гусерль називає «парою», утворення якої відбувається в пасивних синтезах. Утворена пара – це первинна форма того пасивної синтези, яку Е. Гусерль пропонує називати «асоціацією», на відміну від пасивної синтези «ідентифікації». Забезпечується така пасивна асоціація виокремленою єдністю свідомості, що споглядає (тобто Я), а потому взаємного перекривання й переносу сенсу (з Іншим). Але відбувається це лише тоді, коли Інший входить до сфери безпосереднього сприйняття Я. Це первинно виокремлене є ніщо інше як «тіло-плоть» («*LeibKörper*»), яке має специфічно власний сенс тілесності, й через свою «схожість» утворює пару як феномен. Такий досвід Е. Гусерль називає трансцендуючий, де кожний наступний досвід «прикріплюється» до подальших актів досвіду за допомогою «узгоджених нових аппрезентацій» [29,

с. 145]. Й кожен «новий» такий крок – це об'єктивна загальність більш вищого порядку.

Коли Е. Гусерль виписує оці «розчищення» чужого (тобто процедури феноменологічного епохе), то намагається показати, що сенс чужого не привноситься до нашої сенсової сфери оцим чужим ззовні, воно не нав'язується ним (але таке висновування буде піддане серйозній критиці й запереченні, передовсім Ж.-П. Сартром, М. Мерло-Понті, Б. Вальденфельсом та Е. Левінасом). Для самого ж засновника феноменології такі процедури є підтвердженням доступності того, що первинно не доступно, тобто Іншого як радикально чужого. Чуже – це те, що подане у досвіді як первинно нездійсненне і не як самоподане, але те, на що послідовно вказує досвід й що досвід засвідчує [29, с. 148].

Сенс чужого конституюється у нашій первинній сенсовій сфері, але те, що вже сконституйовано як чуже вже не є наше чи своє. Тому Е. Гусерль показує конституювання чужого через описи Іншого (не-Я або інше Ego), який безпосередньо недоступний нам. І питання чи він взагалі нам доступний? Його тілесна поведінка як те, що феноменально на себе вказує чи краще сказати виказує себе, тим самим показує не у прямий спосіб його психічне життя. І це всього лиш за аналогією як Я пересвідчується у психічній керованості своєї тілесності. Але на відміну від «фізичного» боку поведінки, що піддається феноменологічному опису у всій його повноті, психічне життя Іншого ніколи не дане у безпосередній очевидності. І якщо розуміти Іншого не як просто фізичну поведінку, а вже як певну психофізичну єдність чи деяку суб'єктивність, то така процедура як аперцепційний перенос показує свої ж вади. Чим такий переніс відрізняється від того, що можна назвати «вказуванням класичного суб'єкта»? То чи долає соліпсизм Е. Гусерль, якого у ньому небезпідставно звинувачують? Вочевидь, Е. Гусерль каже про те, що аппрезентація його психічного життя не може віднайти безпосереднього й очевидного підтвердження. Доступ до психічного життя Інших має непрямий характер, тобто через мову, міміку обличчя, різноманітні тілесні жести. І цей

доступ не може здійснюватися у всій його повноті, оскільки тіло вносить принципову антропологічну асиметрію, про що вказує приміром у вступі до «Феноменології сприйняття» М. Мерло-Понті. Поряд з цим така асиметрія уможлиблює власне людський спосіб буття в світі як подвоєність «видимого» й «невидимого» [150]. Така природа Іншого натякає на особливе ставлення до нього, відмінне від ставлення до будь-якого іншого суцього – нової етики.

Одна з найперших і найголовніших зауваг до Е. Гусерля полягає в тому, що при сприйнятті тіла Іншого аппрезентація не дає всієї повноти пізнання психічного життя Іншого. Про це зазначає в статті «Хто він, Інший?»³⁷ О. Шпарага [92]. Як бачимо, що ця заувага стосується не стільки статусу й опису чужого, але викликана вона можливістю опису появи саме Іншого в нашому досвіді. Більшою мірою постає питання автентичності Іншого: скільки в ньому лишається інакшості як чужості для розрізнення його з-поміж іншого феноменального світу? Так, є особливі об'єкти, які найбільш схожі на мене, але чи таке ж у них психічне як у мене? Чи можливе «схоплення» Іншого без усіляких модифікацій його, передовсім психічного та фізичного? Якщо ще в Е. Гусерля, а саме в «Картезіанських медитаціях» подибуємо уявлення про Чужого як «alter ego», де схоплення його чужості відбувається за допомогою аналогічно-аппрезентативних процедур та особливого вчування, то далі, у його послідовників (М. Гайдегер, М. Мерло-Понті, Б. Вальденфельс, Е. Левінас та інших) віднаходимо критику такого уявлення й зустрічаємо Іншого, який не піддається таким процедурам, а його інакшість постійно вислизає від «влади» Ego. У свою чергу, це говорить про нього як про особливий феномен, який не піддається так просто «логосу феноменів» [17, с. 125]. Тоді, можна визначити Іншого як границю феноменології взагалі, як способу опису того, що взагалі може досвідчуватися, адже його «психічне», на відміну від «фізичного» не дане у безпосередньому сприйнятті у всій його повноті.

Отже, ще раз: послідовники Е. Гусерля вважають, що аппрезентативно-перцепційний перенос не забезпечує очевидності того, чому Інший

³⁷ Повна назва «Хто він, Інший? (відкритість, ідентичність, плюральний світ)» [90].

схоплюється як дійсно Інший, а його інакшість не є продуктом або «наївним приписуванням» моєї суб'єктивності, тобто є простою «річчю поміж інших речей». Така радикальна чи абсолютна унікальність, що дозволяє розрізнення «свого» і «чужого» нівелюється в аналогічних процедурах. Феноменологи «після Гусерля» наполягають, що інакшість Іншого подана нам не у гносеологічних тематизуваннях та формалізаціях як проблема пізнання (що прочитується Е. Левінасом як насилля) чужого як Іншого. Хоча сам Е. Гусерль і увиразнює нам цю тезу, коли говорить: якщо я знаю лиш себе і тільки себе, то «справжній» Інший для мене принципово закритий, й все на, що ми здатні – це приписувати йому форму самого себе. Натомість «пізнання Іншого» – це ситуація зустрічі з ним в безпосередньому досвіді існування. Таке «нове» тлумачення цієї ситуації говорить і про антропологічне переорієнтування самої феноменології, про що, приміром, зазначає Б. Вальденфельс [18].

На думку О. Шпараги Е. Гусерль здійснює спочатку «другий крок звернення до Іншого», пропускаючи «перший крок», який полягає в онтологічному визнанні Іншого: Інший поданий мені безпосередньо, але не у досвіді пізнання, а як існування у «...досвіді первинного стосунку зі світом або у первинному чуттєвому досвіді світу» [93, с. 83]. Тобто, відбувається «генетичне слідування»: спочатку «онтологічного визнання», а потому «досвід мене самого». У свою чергу це дозволяє подолати подвоєння на світ Я та світ Інших, тобто це є можливість вирішення проблеми соліпсизму, яку закидали ще Е. Гусерлю. Але тоді постає питання, що таке «онтологічне визнання» як зустріч з Іншим. Попередньо це можна визначити як «...чуттєва зустріч двох поглядів і доторків, які одночасно є пізнанням цієї зустрічі» [93, с. 83]. І тут важливою є тілесність – як досвід власного тіла, що відсилає до Іншого, дозволяє йому досвідчуватись, та уможливорює досвід етичного як такий.

Жана-Поля Сартра як представника екзистенційної феноменологічної філософії цікавить конкретне існування людини, тому він говорить, що «Іншого зустрічають, його не конституюють» [80, с. 362], тим самим наголошуючи на ситуаційності та начебто випадковості зустрічі Іншого, а не «гносеологічній»

необхідності чи причиновості його з'яви. Яким чином тоді з'являється Інший в нашому досвіді? На перший погляд, пише в «Бутті і Ніщо» Ж.-П. Сартр, Інший – це просто «об'єкт серед інших об'єктів світу», а його існування ймовірно, тобто таке, що може ще може бути, а може не бути. Така його «об'єктність» долається рухом від «первинної самотності» до «сутнісного зв'язку з Іншим». Вочевидь такий рух не може бути сконструйованим й у подальшому повсякчас відтворюваний, тобто Ж.-П. Сартр говорить про його екзистенційну природу, а не гносеологічну штучність. Цей рух починається із самого світу, безпосередності нашого існування, а не певного роду методологічних процедур, про які говорить Е. Гусерль. Інший – це не просто концепт, що його ми подибуємо в теорії як «об'єкт-в-собі», а той з ким повсякчас стикаємося у реальному житті, це той з ким маємо реальні взаємини, це той хто змушує мене «соромитися» та «жахатися» власного існування.

Що за стосунок, який відкриває Іншого? На думку Ж.-П. Сартра ним є «погляд», що розгортає простір (як фон) та дистанцію, але які не мої, чужі мені [80]. Інший постає центром цього стосунку, але така відкритість для мене не означає повноти його пізнаваності – він завжди вислизає але не зникає повністю для мене. Він завжди лишає по собі сліди, і підтвердженням цьому є наші тілесні зворушення та зміни (сором, почервоніння, сміх). Ситуація погляду – це ситуація втрати мною центру світу, в якому мені було безпечно й від якого я отримував владу над цим світом. Натомість появу Іншого Ж.-П. Сартр називає «*дезінтеграцією* відношень, які я сприймаю між об'єктами мого універсуму» [80, с. 369].

Цілковита недетермінованість Іншого змушує говорити Ж.-П. Сартра про нього як про «пекло», що кожного моменту нависає над Я, володіє ним. Тло, що дозволяє розрізнення об'єктів, вислизає від мене, тому сенс речей відтепер надається Іншим: «Отже, поява серед об'єктів *мого* універсуму якогось елемента дезінтеграції цього універсуму означає, що я викликаю появу *якоїсь* людини у моєму універсумі» [80, с. 369]. Це є конфлікт, який полягає у постійному перегрупованні безпосереднього простору навколо мене, вибивання

грунту з під мене. Закони такого «перегрупування» недоступні для мого пізнання, оскільки вони належать Іншому, ба більше, мені не відомо як об'єкти світу подані для Іншого і чи подані взагалі. І цього не можна уникнути, на думку Ж.-П. Сартра, оскільки Інший для мене є «... одночасно крадій мого буття і той, завдяки якому «є» буття, що є моїм буттям» [159, с. 207].

Перебування під поглядом Іншого є безпосереднім здійсненням його можливості та потенційності, тобто він перетворюється із об'єкта серед об'єктів (який існує для нас) на суб'єкт (який керує своїм існуванням). Це погляд, який віддаляє від мене Іншого. Я належить Іншому, оскільки свідомість Я є можливістю бути під поглядом Іншого. Тому, наше існування – це співіснування у плюральному світі. Однак таке перебування під поглядом Іншого означає небезпеку для Ж.-П. Сартра, оскільки я стаю для нього об'єктом, яким він хоче розпоряджатися. Я є для себе тільки як чиста референція до Іншого. Але варто закинути в цьому моменті Ж.-П. Сартру наступне: мотиви його погляду на мене для мене ж закриті, й говорити, що це одразу його насилля та привласнення ним мене, видається поверховим. Те, що він відбирає одноосібну владну Я над світом робить його злим? Скоріш, якраз навпаки. Окрім цього, ця ситуація погляду Іншого говорить про неможливість не буди під його поглядом. В такому разі наявність Іншого в досвіді може бути витлумачена як неусувна антропологічна ситуація перебування у світі або фундаментальна людська ситуація.

Ж.-П. Сартр показує, яким чином долається «об'єктність Іншого», але тим самим констатує об'єктність Я. Тоді існування людини – це постійна тривога й страх перед поглядом Іншого, яка полягає в тому, що Я може бути побаченим наскрізь. Факт наявності чужої свободи для Ж.-П. Сартра означає загрозу свободі Я. Коли він говорить про ймовірність та можливість буття Іншого як суб'єкта, тобто про те, що він «виникає» у стосунку до мене, підкреслюється невідомість того, у що ж цей Інший власне й «перетвориться». За Ж.-П. Сартром це може бути раб або господар. Але як слушно зауважує йому М. Мерло-Понті у «Феноменології сприйняття» – це є лише два крайні

полюси серед плюральності світу: рабом є той, хто зустрічає Іншого як господаря світу, а господарем я стаю, коли дивлюся на Іншого як на спасителя [150]. Тобто Ж.-П. Сартр пропонує «сховатися» у своїй суб'єктивності, що призводить до повного відчаю, а з ним провокує й нову спробу асиміляції Іншого. Можна сказати, що це поновлює модерну концепцію людини, тобто суб'єкта, який має монополію на світ і керує всім, що у ньому відбувається. Так стається постійно й кожного разу, що змушує говорити про певний мазохізм, а не любов до Іншого. Тим самим Ж.-П. Сартр виступає опозиціонером поглядів Е. Левінаса на природу Іншого та шляхів співіснування з ним.

Моріс Мерло-Понті визнає за основу сприйняття тіло, що є «рух в бік світу». Він наполягає на неможливості конечної редукції взагалі, і до «чужого» зокрема. Так він говорить про сферу «живого досвіду» (життєсвіту), де і з'являється нам Інший. Більше того, М. Мерло-Понті відмовляється від поняття «чуже», натомість вводить поняття «досвід Іншого» («l'expérience d'autrui»), тому Інший для нього – це не сенс, який відкривається у досвіді чужого. Інший – це існування окремого існуючого, але існування яке є спів-існуванням: «...кожен інший існує для мене як стиль або середовище неусувного співіснування ...» [67, с. 421]. Відтак «досвід Іншого» – це завжди «між» мною та іншим (світом), а не те, що складається з чужості у мені самому, або «не мого» в чомусь чи комусь іншому.

Таке формулювання існування в світі як спів-існування можна розуміти як критику позиції свого друга (але потому опозиціонера) Ж.-П. Сартра, який говорить, що моє існування у світі цілком залежить від Іншого, оскільки «закони перебування у ньому» надані ним. У Ж.-П. Сартра Інший не тільки з'явлює мене у світ (що подібно до Гусерлевого «парування»), він визначає як мені існувати (і не у відповідності до власних висновувань чи тілесної конституції), а отже має цілковиту владу наді мною. Як бачимо М. Мерло-Понті про такий «мазохізм існування Я» не говорить, але й не зазначає як нам бути з цим Іншим. Мета його філософії здійснити феноменологічний опис специфічно людського способу існування.

У М. Мерло-Понті, у специфічний спосіб, проглядається переплетіння антропологічного й онтологічного: те що «є», залежить від неусувних антропологічних умов перебування у світі. Грубо кажучи, те, що «є», залежить чи пов'язано не тільки з тим, що «ми є», але й тим «як ми є». Ще простіше: наша тілесна конституція чи схема визначає стиль та сам характер нашого переживання світу, а отже спосіб перебування у світі. Світ є не просто умовою нашого існування, чи того де ми, власне існуємо. Світ – це також і спосіб буття у ньому, який вже залежний потому і від нашою тілесного стилю.

Хоча М. Мерло-Понті про це й не говорить, але таке розрізнення досвіду чужого і досвіду Іншого відкриває можливості до виокремлення такого специфічного досвіду як етичний. І цей досвід варто розглядати як один з поміж інших досвідів. Але специфічність того, що переживається у такому досвіді говорить про його конститутивну значливість для власне людського світу, де окрім природи й речей є ще й інші люди. Спів-існування у світі, про яке говорить означає не стільки існування серед речей та об'єктів світу, стільки про існування поряд з Іншим, який і увиразнює мене як дещо унікальне та відмінне від усього іншого розмаїття світу. Так вони може й «чужі» для мене, але передусім й у першу чергу вони «інші» (або інакші). Таку «несвідому», чи точніше сказати неувиражену в самостійні розвідки інтенцію підхоплює й починає розробляти у феноменологічний спосіб Е. Левінас, який, власне і вводить «новий» досвід – досвід етичного (або як він просто його називає – «етика»).

Отож, як ми є в світі? Тіло – це найперший «спосіб» присутності в світі. Але, водночас, наше тіло є не просто річчю серед інших речей світу, а є очевидним фактом нашого співіснування зі світом або фундаментальною ситуацією перебування у світі. Наше тіло забезпечує переплетіння зовнішнього «іншого», але передусім Іншого і внутрішнього «Я»: «Я розглядаю моє тіло, що є моїм поглядом на світ, як один із об'єктів цього світу» [150, с. 85]. Цей світ є спільним для нас, це є світ локалізований у сфері «між нами». Ми й інші, тобто усі разом подані у певній єдності, але у «єдності різноманітного». Я та Інші

хоча і є випадковими чи можливими ситуаціями світу, проте «скріплюють світ» у певну просторову й часову цілісність. Таке «скріплення», не означає рух до тотальної єдності світу, оскільки залишається «мінімальна відмінність іншого», що увиразнюється у просторовому розрізненні, не-порозумінні у мові чи не-здійсненості у бажанні [150, с. 85].

Моє тіло – це умова сприйняття іншого, але Іншого. «Найпершою» феноменально очевидною поведінкою Іншого є «жест», що є жестом до мене, а не «погляд», приміром, як у Ж.-П. Сартра. Більше того, ми потребуємо Іншого, адже існування посеред речей та об'єктів без інших людей, за М. Мерло-Понті є неповноцінним та незавершеним. Й по суті, без Іншого Я така ж сама річ як інші речі світу: «... мені завжди бракує повноти мого існування як речі, моя власна субстанція вглибині десь не покидає мене, і в мені завжди виникає якась інтенція» [66, с. 197]. Отже, Інший не просто з'явлює мене в світ, він органічно завершує моє прагнення віднайти своє місце у світі. Тобто, схематично такий рух можна позначити як «Я – Інший – Світ», що у певний спосіб може означати свободу з Іншим, а не його владарювання наді мною (як приміром у Ж.-П. Сартра). З Іншим світ тільки починається: «В справжньому діалозі я звільнююсь від самого себе, думки Іншого є його власними думками, я не формую їх, хоча й одразу вловлюю або навіть випереджаю їх; заперечення співрозмовника викликають у мене думки, яких, здавалося, у мене зовсім не було, я пропоную йому свої думки і він, в свою чергу змушує мене думати» [67, с. 410]. Таку ситуацію ми можемо назвати ситуацією «відкритої ідентичності». Й дійсно, Інший породжує для мене відкритість мого досвіду до усіх можливих досвідів, які потому можуть виповнюватися у єдності багатоманіття досвіду світу, але через унікальність наших різних досвідів. І унікальним, в такому випадку виступає досвід етичного як ситуація появи Іншого для мене, яка власне і являє мене світу, а світ мені.

Саме тілесність, уможлиблюючи антропологічну асиметрію, відкриває шлях до зустрічі з Іншим. Тіло як не-прозоре й не-рівне, має свої шорсткість, а це дозволяє не перетворити його на інші об'єкти світу, й «зачепитися» за нього,

аби Інший з'явився для мене. Але завдяки чому тілесність здатна на таке? М. Мерло-Понті говорить про «пра-розрізнення», а саме про тілесне пра-розрізнення. Тіло виступає не просто як фрагмент світу, а спосіб переживання цього світу. Тіло – це дещо, на що ми можемо вказати пальцем, оскільки воно саме є цим вказуванням [19, с. 383]. Тіло відкриває сферу «між нами», у якій розгортається простір світу, а в ньому ми віднаходимо не тільки себе й інші фізичні об'єкти, але й Інших як інших людей. А віднаходимо ми їх, ще раз мусимо наголосити, не завдяки методологічним процедурам віднаходження «власного», а потому й чужого, який виявляється Іншим, а завдяки особливому людському способі перебування у світі, що означає первинну й постійну зверненість на інше, на те, що є відмінне від нас самих – на Іншого.

Попри свою значливість для сучасного способу мислення, що саме означає мислити чуже? Так можна сформулювати основне питання всієї філософії Б. Вальденфельса. Доволі афористично, проте напрочуд влучно у цьому випадку виглядають перші рядки його «Топографії Чужого»³⁸: «Розмова про Чуже веде до вдавання. Про нього говорять і водночас прикидаються, ніби не знають про що говорять» [18, с. 5]. Такий «переливчастий» та невловимий характер «чужого» ніяк не означає лише неспроможність її опису будь-якою філософією, більше того – це є виклик для «справжнього нового мислення», яким, безперечно для Б. Вальденфельса є феноменологія. Мислити чуже, а тим більше Іншого неможливо у субстанційний спосіб, оскільки вона завжди вислизає, не піддається опису, і все, що про неї можна сказати, є висновуванням за аналогією із деякого «цілого» чи «єдиного», тобто ми виходимо не із розрізнення та плюральності світу, а із «уявлення» та «тотальності». У зв'язку з цим перепитаймо ще раз (в слід за Б. Вальденфельсом) – чи можемо ми тоді говорити про такий досвід у феноменологічний спосіб?

Починаючи свою феноменологічну розвідку чужого Б. Вальденфельс перепитує: чужість – чужий чи інакшість – Інший? Здавалось би доволі позірне питання, яке скоріше приховує саму суть способу буття людини в світі, ніж

³⁸ Повна назва «Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого» [18].

прояснює умови такого існування. Чи не є таке питання звуженням, а може навпаки занадто розширеним? Саме це розмежування слугує величезною теоретичною перевагою для Б. Вальденфельса, оскільки відкриває перспективи для подальших досліджень у царині наук про культуру (якщо ми говоримо про чуже) та етиці (якщо ми говоримо про інше), але якщо не руйнувати зв'язок із феноменологічною настановою [18]. Й для нього важливим передусім є чуже, а не інше. Чому так вважає Б. Вальденфельс?

Стосунок «своє – чуже» конститується в інший спосіб, ніж стосунок «Я – Інший»: якщо в останньому випадку це здійснюється за допомогою розмежування (*Abgrenzung*), тобто розділення на Я і не-Я, то конституювання стосунку «своє – чуже» є процесом постійного визначення меж (границь) – відчуження (*Ausgrenzung*) та прийняття (*Eingrenzung*). Тому, чужість – це те місце, де нас немає і не може бути, але де ми присутні у формі такої неможливості. Отже, «чуже» є більш ширшим поняттям, ніж Інший, бо чуже завжди є Інший, в той час як Інший далеко не завжди є Чужим [18].

Ще одним підкріпленням таких засновків слугують мовленнєві розвідки, що їх здійснює Б. Вальденфельс. Особливість німецького «fremd» («чуже») полягає в тому, що одночасно воно позначає «місце», «володіння», «образ» чи «спосіб буття чужого» [18]. Вальденфельс говорить про чуже як найбільш ширшу сферу, порівнюючи з інакшим. Сфера чужого більш ширшою у тому сенсі, що залучає до себе не тільки сферу «зустрічі з Іншим», але відкриває простір різноманітних культур. Тому й пропонує прочитувати «науку про Чужого» як «науки про культуру». Але перепитаймо – чи первинним є такий стосунок? З огляду на позицію М. Мерло-Понті (та й Е. Левінаса), то доволі сумнівними є вихідні інтенції Вальденфельсової феноменології. Слід сказати, що одразу щось постає як інше, яке вже потому можна «перетворити» на чуже, але пропонує Б. Вальденфельс шукати чуже, а не інше (й Іншого).

Б. Вальденфельс називає свою феноменологію «респонзивною»: «Респонзивною (*Responsiv*) я називаю таку форму феноменології, яка визначається за допомогою респонзивності, а не за допомогою тільки

інтенційності» [17, с. 123]. Він доповнює Гусерлеву концепцію афікування, «респонзивним» моментом. Тобто якщо для першого афікованість означає особливу зверненість до себе чи на себе, то для Б. Вальденфельса це ще й (і передусім) момент подразнення чимось зовнішнім – чужим. Й це подразнення та збудження вимагає відповіді чи краще сказати – відповіді у особливому реєстрі. «Відповідь» – це «вроджений образ дій, в рамках якого чуже як чуже зустрічається з нами» [17, с. 123]. Але як тоді витлумачити цей вислів «вроджений образ дій»? Тобто, оця «вродженість відповіді» належить до структури неусувної антропологічної фактичності? Чи це екзистенційна людська фактичність? Сумнівно, що взагалі феноменологія, не тільки Б. Вальденфельсова може дати відповідь на ці питання, аби не впадати у метафізичні спекуляції. Окрім того, є ж ще інший «реєстр» відповіді, стосовно якого німецький феноменолог не вживає такої дескрипції, адже цей рівень відповіді не відкриває нам справжнє чуже (чуже як чуже). Але, попри його статус вродженості, ця «відповідь» має означати, що ми її повинні прагнути. Вочевидь ця, скоріше, метафора вродженості показує приналежність «відповіді» до структури людської конституції. Тільки в такому разі можливі правильні інтерпретації Вальденфельсової респонзивної феноменології. Тим самим, а особливо у зв'язку з нашим дослідженням, німецький філософ оминає феноменологічні описи досвіду етичного, й пропонує досліджувати досвід чужого як досвід культури. Й досвід етичного, виходить у нього як частковий й можливий досвід, якого ми маємо прагнути, але який нічим не примітний з поміж інших.

При цьому Б. Вальденфельс не тільки вказує на мовленнєві розрізнення, які у повсякденному слововжитку виказують наявність чужого, але і вказує на різноманітні форми присутності його в нашому досвіді. Форми ці виокремлюються Б. Вальденфельсом за мірою зростання рівня чужості, у порівнянні з різними видами порядку та норми. З приводу цього у «Топографії Чужого» віднаходимо наступні рівні чужого:

- «повсякденна та нормальна чужість»: чужість сусідів по будинку чи перехожих на вулицях міста, з якими ми безпосередньо й не знайомі, але маємо деякі механізми розуміння їх поведінки. І ця чужість ще залишається в рамках якоїсь певної норми та порядку;

- «структурна чужість»: відсилає нас до того, що знаходиться поза межами нашого усталеного чи звичайного порядку (наприклад, чужа мова, чужий ритуал, «дух минулих часів»). До речі, саме розуміння чужості як структурної чужості лежить в розмежуванні «свого світу» та «чужого світу». В такій формі чужість дає нам розуміння, хоча й не зрозумілого нам, порядку на «чужій» території.

- «радикальна чужість»: гранична фора чужості, при зіткненні з якою виявляється немислимим саме порушення питання про можливість інтерпретації чи порозуміння (наприклад, ерос, сон, смерть). Тут все перебуває поза будь-яким із можливих порядків, все постає як гранична подія досвіду, адже порушується саме часово-просторовий порядок. Найбільш цікавою для Б. Вальденфельса є радикальна чужість, дослідженням якої і займається німецький філософ [18, с. 28-29].

От якраз на рівні екстремальної чужості й відбувається зустріч саме з Іншим, який домагається цієї відповіді, мова про яку біла трохи вище. Поняття «відповіді» («response») постає ключовим для опису ситуації зустрічі з чужим. І за Б. Вальденфельсом, ми не можемо уникнути відповіді на домагання з боку чужого. Сама структура домагання, тобто «запитання», з необхідністю вимагає певної відповіді. Теорія відповіді, яка розробляється Б. Вальденфельсом, реалізує такий стосунок до чужого, який дозволяє йому «заговорити» без позбавлення його чужості, без включення його в наявний сенсовий порядок. Відповідь розуміється не як відповідь на питання, а як спосіб присутності людини в світі. Навіть погляд і тілесний порух, вчинок і судження не є відповіддю на питання, але мають сенс як відповідь на «подрознення», як відповідь на те, що привертає увагу, дивує, домагається нас, що і потребує відповіді.

Чуже є не «що», а «на що» – те, на що я відповідаю. А людина є істота, яка відповідає. Б. Вальденфельс з цього приводу пише: «Старе висловлювання “Людина є жива істота, яка володіє мовою чи розумом” слід замінити так: “Людина є жива істота, яка відповідає”» [17, с. 134]. Відповідь на дещо – це відповідь-answer – є змістовною відповіддю, яка «заповнює прогалини в пропозиційному змісті питання чи прохання». Відповідь на заклик до мене є відповідь-response, або процес відповіді, який «не заповнює ніяких прогалин, а відповідає пропозиціям та домаганням *іншого*» [17, с. 133]. Відмітною ознакою «відповіді» є її подвійність: з одного боку, відповідь як подія, а з іншого, відповідь як зміст відповіді.

Вимога та виклик Чужого перевершують будь-яку інтенцію чи яке-небудь регулювання сенсу. Вимога Чужого не має жодного сенсу і не вписується під жодне з правил. Чуже радше провокує сенс внаслідок того, що порушує наявні сенсові та причинові зв'язки. Чуже руйнує систему правил. Саме так і в такій події Чуже показує нам себе справжнього. Чуже стає чужим лише в події відповіді. Це означає те, що воно ніколи не може бути повністю та однозначно визначене: «Те, на що ми відповідаємо, завжди перевищує те, що ми відповідаємо» [18, с. 43]. На домагання чужого не можна відповісти, як на якесь конкретне питання, і це домагання не може бути розв'язане, неначе якась конкретна проблема.

Зазвичай питання про Іншого філософи редукують до запитування про його сутність – інакшість. Зостаючись лише в такому горизонті запитування, втрачається можливість дослідження Іншого у всій повноті його інакшості, і тому, як наслідок, отримуємо різноманітні проблеми та передсуди у його розумінні. В залежності від того про що ми запитуємо, таку отримуємо і філософську стратегію подальшого дослідження сутності Іншого. Перший аспект чи мотив є питання про те, чим же власне є інакше, який його образ? Цю версію запитування можна назвати естетичною, вона оскільки зводиться до пошуку стосунку інакшого до буття, і показує неможливість та неспроможність редукувати його до буття. Слід шукати «щось іще», шпарину, невідповідність,

які й відкривається нам Інший з його інакшістю. Другий аспект полягає в питанні про стосунок чи краще сказати ставлення до Іншого. Це питання про умови можливості досвіду Іншого, а саме про опис інакшості Іншого як ставлення до нього. У загальному вигляді це питання можна назвати етичним, а також таким, що відкриває перспективу для досліджень антропологічного стибу.

Одним із варіантів феноменології, яка намагається здійснити опис іншого у структурі досвіду та, відповідно побудувати «нову» етику є спроба Е. Левінаса. Первинна людська ситуація перебування в світі ілюструє нам процес обживання людиною світу, показує спів-конституювання інтерсуб'єктивного світу: свідомість деякої суб'єктивності урухомлюється, тобто афікується з боку іншого, а не чужого. Первинною є афікованість Іншим як радикально інакшим, а вже похідним є ідентифікування свого і чужого. Чуже не вказує на своє (як не парадоксально), але вказує на радикально відмінне, тобто інше. Отже, первинним чи фундаментальним є стосунок «Я – інше», проте не слід заперечувати конститутивної ваги стосунку «своє – чуже». Але яким чином відбувається схоплення іншого як Іншого? Або що в цій первинній ситуації перебування у світі вказує на конституювання Іншого серед іншого як речей та явищ світу? Це важка проблема не тільки для Е. Левінаса, але вирішує він її у доволі цікавий та радикальний спосіб. Так, у своїй ранній роботі «Від існування до існуючого» [131] він говорить про те, що рівень етичного передує онтологічному рівні. Е. Левінас категорично розмежовує етику з онтологією й ставить її в основу всього – будь-якого можливого розрізнення. Умовою розрізнення є Інший, тому свою філософію Е. Левінас починає із критики Гайдегерової онтології. Етика, яку він намагається побудувати вимагає критики «буття», яке в силу нескінченності, тотальності є «абсолютним злом». Але під кінець своїх роздумів Левінас починає говорити про Іншого як про бога, а його появу у досвіді як епіфанію, що змушує сумніватися у феноменологічності його етики.

Еманюель Левінас прагне побудувати «нову» етику за допомогою феноменологічного методу, хоча й у доволі радикальний спосіб реформованого. Для цього слід ставити питання не про буття (якогось суцього), а запитувати про існування цього існуючого. Е. Левінас пропонує мисленнєвий експеримент, який оголює та показує справжній стосунок до світу. Цей стосунок може переживатися за допомогою тілесності, але про це Е. Левінас говорить якось «пошепки й невпевнено», хоча і вводить до свого філософського слововжитку поняття, що натякають на це.

Поява в моєму досвіді Іншого одразу є ставленням до нього. Тоді звідки береться оце «ставлення»? Вочевидь в нас самих присутні структури, які допредикативно синтезують «анонімне існування» суцього і дозволяють йому «говорити» до нас, з'являтися нам як абсолютно унікальна жива сутність. Тобто цей стосунок постає як сенсовий. По-справжньому зрозуміти означає існувати тут. Це «"тут" не має онтологічного привілею ні від аскези, яку допускає, ні від цивілізації, якої вимагає» [59, с. 6]. Перебування з Іншим означає не розуміння його, а ставлення до нього: «Людина – це єдина істота, яку я не можу зустріти, не виражаючи, водночас ставлення до цієї зустрічі» [59, с. 11]. Розуміння є вторинним у стосунку до ставлення. Ставлення як звертання до Іншого передуює розумінню, тобто до репрезентації його інакшості. Тож, завважимо, що оце «звертання» фундаментальною структурою досвіду. Ось ще одні підтвердження наявності релігійних мотивів у філософії Е. Левінаса.

Стосунок «Я – Інший» як ставлення не може бути симетричним чи зворотнім, що уможлиблює таку пару. Асиметричність створює можливість для «справжнього» розрізнення на підставі радикальної інакшості, а не аналогічної подібності. Це – справжній первинний досвід розрізнення. Але цей досвід можливий не завдяки «божественній сутності» Іншого, але так стається у силу людської конституції світу. Й наше тіло вказуючи на свої границі, тим самим показує радикальну відмінність речей світу – вони «інші», в силу своєї інакшості у стосунку до мене. Тому людське існування – це відкрите існування у світі, й досвід означає входження у світ – у світ речей та явищ, а також

людей. Стосунок вибудовується не із свідомості Я у акті ідентифікації, а із «самих речей», що своєю інакшістю руйнують узвичаєний простір Я, провокуючи його, вимагаючи «відповіді».

Традиційна аксіома, що пізнання світу чи краще сказати досвід розпочинається з власного Я, що прирівнюється до майже абсолютної цілості, ставиться під сумнів «новою» метафізикою інакшого. Пізнання націлене на інакшість, унікальність, що афікує нас, збуджує, а не на певний об'єкт, що є елементом Тотожності і виснований з Его. В такому випадку розрізнення відбувається не з розрахунку чи уявлення певного цілого, що є імітацією, а навпаки з радикальної відмінності – інакшості, що у такий спосіб себе і маніфестує.

Розуміння інакшості, насправду відбувається подвійно: по-перше, інакшість як абсолютність, та, по-друге, як множинність іншого. Перший момент означає його «радикальність», тобто коли інакшість не є відносною категорією, вона не утворює цілісності з «тотальним», й не є виведенням з неї. Цим вона виявляє свою радикальність. Абсолютність іншого визначає апофатичний спосіб опису такого досвіду. Це означає подолання онтологічного визначення Іншого. В такому випадку його інакшість не є його сутністю або буттям. Приклади такого розуміння подибуємо у Е. Левінаса, а саме раннього періоду творчості. Апофатичність Іншого натякає також і на покладання «межі іншого», й тоді у Е. Левінаса отримуємо статус – «поза межове» як «по той бік буття». Якщо мислити інакше в таких рамках, то неможливим видається його розуміння – це завжди «нескінченне наближення», тому варто говорити в слід за Е. Левінасом про інакшість як ставлення до Іншого.

Інший момент розуміння іншого є його принципова множинність та розпорошеність. Навіть саме інше є таким у стосунку до себе, й показує свою надлишковість, тобто інакшість іншого завжди перевершує будь-яку думку про іншого. Інший – це завжди «більше ніж» чим ми є, і мис можемо бути. Ще одним важливим висновком із ідеї надлишковості є неможливість редукування інакшості іншого чи то якоїсь ідеї, чи то феноменальної даності. І цей момент є

підваженням не тільки феноменологічного способу дослідження, а й будь-якої філософії, яка прагне до вияву та опису такого досвіду. Таке виказує нам не тільки статус застороги чи капітулювання, але перспективу й налаштованість на пошуки нової не-дискурсивної та не-діалектичної мови задля автентичного опису досвіду іншого чи принаймні наближення до дескрипції такого штибу. Постає важливим для такого заходу й залучення безпосереднього й повсякденного досвіду, мова якого збагачує власне філософський досвід.

Отже, включення теми Іншого як «екстремально чужого» та «радикально іншого» одразу показує нову настанову у мисленні – пошуки особливого ставлення до нього. Цей особливий досвід Іншого вимагає нової мови, задля опису. Чуже чи інше виступають умовою досвідчення світу, але наше існування виповнюється у Іншому. Феноменологічне запитування про умови можливості конституювання Іншого в досвіді порушується саме у стосунку до фундаментальної людської ситуації, яку можна експлікувати як ситуацію зустрічі з іншим або чужим. Відтак, досвід Іншого є частковим та унікальним випадком досвіду як такого, але має специфічний та унікальний статус для власне людського світу. Проте постають проблеми у феноменологічному описі цієї ситуації, коли йде мова про з'яву Іншого як «живої» суб'єктивності в нашому досвіді, оскільки, на відміну від феноменального світу речей (фізичних тіл), які подані так як вони є, інакшість Іншого, тобто завдяки чому він постає для нас, навпаки приховує себе, тобто екранує? І тоді, власне взагалі постає питання про доступ до такого досвіду, тобто можливість переживання оцієї інакшості Іншого? Наші інтенції до нього вимагають особливого ставлення, підставою якого є особлива чутливість та близькість. А, отже ситуація появи Іншого може бути витлумачена як досвідом етичного.

2.3. Левінас про досвід етичного як ситуацію появи Іншого

У феноменологічному досвіді відкривається трансцендентальна сфера, що уможливорює будь-які судження про світ. Занурення до сфери досвіду

сутностей вимагає особливого настрою, тобто за умови утримання від усіх суджень про суб'єкти, які їх мислять, про реальні природні властивості цих суб'єктів, а також за умови утримання від усіх суджень про предмет, до якого вони могли б бути застосовані» [86]. Виходить, що феноменологічний досвід не залежить від просторово-часової укоріненості того, кому світ досвідчується? Чи як наполягає М. Шелер, досвід сутностей є загальною необхідністю для будь-якого розуму, незалежно від його укоріненості та способі існування в світі? Цей настрій є результатом специфічних феноменологічних «практик налаштування оптики», і водночас, тим чого ми маємо досягнути аби дійсно втрапити до сфери сутностей. Феноменологічне споглядання сутностей є специфічною філософською настановою.

У межах феноменологічного досвіду відбувається схоплення сутностей речей, завдяки безпосередньому спогляданню. Зважаючи на те, що спосіб існування людини у світі визначається присутністю у світі людини багатоманітності й плуральності, які відкриваються їй у феноменологічному спогляданні й до яких, безперечно, належить сфера етичного, можемо заявити, що досвід етичного особливим чином укорінений у *conditio humana*. Це є особливий досвід перебування серед людей.

Феноменологічні практики споглядання цінностей, напрацювання й формулювання етики не прояснює умови споглядання сутностей виходячи із людської фундаментальної ситуації. Проекти феноменологічної етики М. Шелера, Д. фон Гільдебранда, Н. Гартмана хоча й говорять про безпосередній феноменологічний досвід, але він є монологічний, «правильність» споглядання цінностей забезпечується трансцендентальними структурами свідомості як певної єдності переживань. Але чи є це справжній досвід етичного, в якому переживається Інший у всій повноті його інакшості? Вочевидь, ліній цінностей ще залишається в класичній новоевропейській філософській настанові, де центральним концептом постає суб'єкт з його пізнавальними здатностями. Тут же місце суб'єкта замінює «свідомість», яка зациклена на своїх переживаннях та проясненям умов їх істинності. Це «пуста

свідомість», але не людина, ка у специфічний для неї спосіб, тобто відповідно до її тілесної схеми входить у цей світ й живе у ньому. Свідомості ж, нічого окрім себе самої не потрібно.

Натомість інша лінія – лінія етичної вимоги якраз і наполягає, що безпосереднє існування у світі вже указує та певним чином визначає сам стиль споглядання як такого, й схоплення цінностей зокрема. Не «цінність», а «відповідь» є головним концептом такого феноменологічного способу обґрунтування досвіду етичного й подальшої розбудови нової етики. Й відповідь стверджує у нас наше справжнє людське. Відповідь передбачає особливу чутливість до іншого й чужого загалом та Іншого зокрема. Етична феноменологія Еманюеля Левінаса і має на меті ствердити таке ставлення до Іншого як фундаментальне для людського існування.

Феноменологія Еманюеля Левінаса (1906-1995) є чи не найвиразнішим прикладом розбудови лінії етичної вимоги, про що було зазначено раніше. Вона не тільки у певний спосіб відмінна від започаткованої М. Шелером феноменологічної лінії цінностей, але радикальним чином не вписується до звичного для класичної філософії розуміння етики, її цілей та завдань. Багато дослідників підважує претензію французького феноменолога називати свою філософію етикою [16].

То що ж означає тоді для Левінаса етика? Й чим вона відрізняється від усіх класичних варіантів етики, й не тільки феноменологічно орієнтованих? Етика – це відкритість та особливе ставлення до Іншого. Зрештою – це любов до Іншого, тому й не безпідставними є закиди, приміром А. Бадью про Левінасову етику як особливу релігію, хоча й філософську [4]. Досвід Іншого для Левінаса означає особливе ставлення до нього, якого нам усім слід прагнути, аби ствердити його інакшість й не чинити насилля над ним. Відтак його етика – це особлива філософія, тобто феноменологія «чутливості» до Іншого. А ще – це передусім етична настанова до Іншого.

Феноменологічна теорія досвіду чужого завжди у той чи інший спосіб відсилає нас до проблеми Іншого. Більше того, у цій традиції досвід чужого

певним чином фундує теорію існування Іншого. Так, у досвіді чужого, на думку Е. Гусерля, Інший досвідчує своє існування – тільки зустрівши Іншого, можна дізнатись, що таке «справжнє» чуже. Змістом такого досвіду можуть бути різноманітні стратегії визнання Іншого (Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті). Одна з таких стратегій – етична феноменологія Е. Левінаса. Етичний наголос його філософії був спрямований не стільки на подолання дихотомії «своє – чуже», скільки на інакшість Іншого. Натомість чуже постає для Левінаса одним із моментів насилля, тому він і відмовляється від цього поняття на користь іншого, де його радикальним втіленням є Інший: «Радикально інше (Autre) – це Інший (Autrui)» [136, с. 28]. Тим самим Е. Левінас вказує на генезу та походження Іншого – зі сфери існування, зі світу, в якому ми живемо і який нам досвідчується у своїй множинності й плюральності, але завдяки іншому.

Левінасова феноменологія є прикладом побудови етики, підставами та основоположеннями якої є неусувні антропологічні обставини. Її не просто антропологічна фактичність, умови її можливості – життєсвіт. Її завданням є опис появи у нашому досвіді Іншого як радикальної інакшості та наголос на етичній сутності такої конститутивної для людського світу ситуації. Французький філософ обстоює позицію, що етичне як таке передує не тільки фактичному, але й онтологічному. Сама ж можливість такої «радикальної» думки якраз і виходить із неусувних, тобто антропологічних обставин нашого існування. Тобто, Е. Левінас хоча безпосередньо цього й не вказує, але апелює до фундаментальної вкоріненості етичного у *conditio humana*.

З таких засновків виходить Е. Левінас, який на сторінках «Тотальності й нескінченності» (1961) [136] здійснює послідовну ревізію, можна навіть сказати деконструкцію класичної раціональності, викриває основні її хиби та позірності, аби показати справжнє етичне, його сутність. За методологію французькому філософу слугує феноменологія, хоча й сама вона піддається нищівній критиці з боку Е. Левінаса (так особливої критики дістають феноменології М. Гайдегера та Е. Гусерля). Весь цей проект ревізії французьким філософом здійснюється з метою побудови нової етики –

феноменологічної етики. Це своєрідний «проект етичного переосмислення всієї феноменології» [65]. Як і М. Шелер, Е. Левінас також вбачає у феноменологічній філософії великі теоретико-методологічні перспективи для побудови нової етики. Але для цього Е. Левінасу потрібно доволі радикально змінити цей метод.

На думку Е. Левінаса засновки та основні моменти класичної раціональності, як він її називає «західної думки» формуються ще за часів Античності й найбільшої сили та ваги отримують в часи І. Канта та Г.В.Ф. Гегеля [136]. Проголошений Е. Гусерлем заклик «Назад до самих речей!», хоча й спричинив різноманітні спроби «нового мислення», все ж, на думку Е. Левінаса сам засновник феноменології залишається в омані класичної раціональності й субстанційного способу мислення.

Спроби виокремлення та розгляду досвіду як такого, з якого й розпочинається філософування, на думку Е. Левінаса характеризують новий, не-класичний спосіб мислення. Тому його й зацікавила феноменологія як нова філософія досвіду – реального життєвого «досвіду існування існуючого» [131]. Але Левінас йде далі, або точніше поглиблює та спеціалізує свою феноменологію з конкретною й чіткою метою. Так, французького філософа цікавить «новий» вид досвіду – досвід етичного. І такий вибір продиктований духом часу та нагальний в силу тих жахів, що відбулися у ХХ столітті, про що неодноразово пише Е. Левінас на сторінках своїх робіт. Спроби подібних розвідок метою яких була розбудова нової етики на задах феноменологічного методу були й до Е. Левінаса, про що детальніше було написано у першому розділі. Були й після, але ніхто з такою силою та впевненістю заклику, а поряд з тим і болем та смутком (а цими переживаннями переповнені його праці) не говорив про етику як «першу філософію». І це ще раз підтверджує радикальність та специфічність Левінасового проекту феноменологічної етики. Багато його ідей та запитувальних питань можемо віднайти у багатьох філософів (не тільки феноменологічного спрямування) й зараз. Особливо варто відмітити жвавий інтерес до Левінасових ідей у вітчизняній філософії серед молодих

науковців, і не тільки, оскільки прагнуть ними послуговуються та вважають їх нагальними саме в Україні.

Позбавлення наданої автономії розуму, що ним послуговується суб'єкт показало для філософів значно більшу і важливішу сферу – сферу досвіду. Де основною структурою «цього» досвіду є «інше». Це особливий горизонт нашого перебування у світі, де існують інші люди, природа, предмети, ідеї, можливості. І в цьому всьому треба якимось чином обживатися, віднаходити себе. Сутність людини, за Е. Левінасом проявляється у зустрічі з Іншим, тобто із особливого стосунку до його інакшості. Тому «найголовнішим» досвідом є досвід етичного – досвід Іншого. Слід виходити не з «буття», яке дарує нам наше буття, а з «анонімного горизонту», який показує нам нашу власну сутність [129]. А це означає ні що інше, як особлива відкритість та чутливість до світу. Наша «метафізична жага» завжди спрямована назовні, у щось невідоме, відмінне від нас самих, що і є, на думку Е. Левінаса умовою досвіду.

Важко перерахувати всі філософські напрями та традиції, які виповнилися у філософії Е. Левінаса. Його безпосередні вчителі у філософії та натхненники – Е. Гусерль та М. Гайдегер, і вони ж його найнепримиренніші опоненти та співрозмовники, поряд із Ж.-П. Сартром, М. Бланшо, М. Бубером, Ж. Деріда. Поряд із його сучасниками, Левінас часто-густо звертається до філософії Платона, І. Канта, Г.В.Ф. Гегеля. Але, мабуть, найбільшого впливу він зазнає від юдейської релігійної традиції, мотиви якої доволі часто вигулькують у його феноменології (особливо у післявоєнний період творчості)³⁹.

Поряд із цим варто сказати, що до кінця 60-х років ХХ ст. Е. Левінас не був таким вже й загальновідомим філософом, а скоріше був цікавий для невеликого кола прихильників феноменології, бо окрім безпосереднього знайомства із засновниками феноменологічного руху, був ще й перекладачем частини «Картезіанських медитацій» Е. Гусерля французькою (зокрема 5-ї

³⁹ Й взагалі Левінас може й більше відомий на Заході як серйозний дослідник юдейської традиції та знавець її сакральних текстів.

медитації і за запрошенням самого ж Е. Гусерля⁴⁰). Якби не відома праця Жака Деріда «Насилля й метафізика. Есей про думку Еманюеля Левінаса» (1967) [34], то Левінасова найголовніша й найбільша книжка «Тотальність і Нескінченне. Есей на тему екстеріорності» (1961) [136] залишилась би докторською дисертацією з-поміж інших, тобто книжкою для вузького кола фахівців з феноменологічної філософії чи історії філософії загалом, й «завершенням» його філософського життя. Хоча Е. Левінас назвав в одному з інтерв'ю есей Ж. Деріда, у якому було викладено головні ідеї його філософії, «вбивством під наркозом» [97].

Знайомство Е. Левінаса з феноменологією розпочалося ще наприкінці 20-х років ХХ ст., коли він приїздить до Фрайбурга (Німеччина) слухати Е. Гусерля, в один з останніх семестрів його викладання (1927-1928 р.). Тематикою цих семінарів була феноменологічна теорія інтерсуб'єктивності. Е. Гусерль дуже схвально відгукувався про Е. Левінаса, й навіть дозволив йому виголосити останню доповідь на останньому семінарі перед своїм виходом на пенсію. Але в ті часи, на висхідному етапі своєї слави до Фрайбургу приїздить Мартин Гайдегер, і звичайно ж Еманюель Левінас записується на його курси також, подовжуючи тим своє наукове стажування в Німеччині. Молодий та недосвідчений філософ одразу ж захопився ідеями М. Гайдегера, тому майже всі твори раннього періоду Е. Левінаса – це полеміка з М. Гайдегером, а лише потому з Е. Гусерлем. Пізніше, правда Е. Левінас покаявся в цьому юнацькому захопленні.

Був Е. Левінас свідком чи не найважливішої для французької філософії події (принаймні у ХХ ст.), може після якої власне й розпочинається бурхливий розвиток феноменології саме у Франції. Це знамениті «Паризькі доповіді», що їх Е. Гусерль виголошує на початку 1929 року під назвою «Вступ до трансцендентальної феноменології» у Соброні. Потому Е. Гусерль задумує перекласти й видати їх французькою і пропонує переклад Габріель Пфейфер (переклала з 1-ї по 4-ту медитації) та Еманюелю Левінасу. Останньому випала

⁴⁰ Йому порадив молодого француза знаний на той час феноменолог і психіатр Герінг.

честь перекласти тільки 5-ту медитацію, але найбільш складну й важливішу. Проте сам Е. Гусерль залишився невдоволений перекладом, про що пізніше писав у своїх нотатках [16]. Та й Ж. Деріда у «Насилля й метафізика» також підтверджує невдалий переклад деяких місць «Медитацій». Хибність перекладу, на думку того ж Ж. Деріда ґрунтується деякому нерозумінні феноменології, й у наслідку – перекрученні деяких положень [34]. Але чи то було нерозуміння, або ж специфічне власне тлумачення цілей і завдань феноменології? Сумнівно, що деякі перекладацькі проколи можна списати на це.

Наступним кроком у феноменології був захист дисертації у 1930 році під назвою «Теорія інтуїції у феноменології Гусерля», в якій здійснюється критика Гусерлевого поняття «теоретична свідомість», а також віднаходимо у ній позитивну полеміку з М. Гайдегером. Ця робота, окрім своєї теоретичної філософської значливості, цікава й тим, що була однією з перших феноменологічних робіт французькою мовою, і до речі, яку з величезним захопленням читає не хто інший як Жан-Поль Сартр. Там він власне й дізнається про феноменологічну філософію, якою потому буде займатися все своє подальше життя.

В ті часи (кінець 30-х років ХХ ст.) розпочинається починається мабуть чи не найважчий етап в житті Е. Левінаса – розчарування філософією М. Гайдегера, а також прихід нацистів до влади в Німеччині. З цього приводу Е. Левінас пише кілька доволі радикальних критичних статей-есеїв присвячених Гайдегеровій філософії, в яких викриває німецького феноменолога у «гітлеризмі» [97]. Потому численні переїзди й втечі від нацистів, війна й концтабори. Саме цей період змусив його переглянути свою філософію, яку він починає називати ніяк не інакше як етикою. І тому, для нього це завжди «перша» та найголовніша – єдина філософія, але звичайно ж у феноменологічному стилі (хоча й з суттєвими модифікаціями).

Еманюєль Левінас має великий й суттєвий теоретичний вплив не тільки на феноменологію (приміром у Франції), але й на обличчя філософії загалом,

адже спробував показати фундаментальну значливість етичного ставлення до іншої людини для власного Я. І не просто, аби здійснити «виправдання» Я, чи показати чому Інший може бути «економічно» значливий для Я [136]. Теоретична діяльність Е. Левінаса може бути витлумачена як етичний варіант феноменології чи етична феноменологія, хоча сам він її називає просто – етика або ж метафізика. Вчення Е. Левінаса відрізняється етичною націленістю на обґрунтування принципової значущості Іншого як такого, якого не можна просто редукувати до світу об'єктів та явищ. Зустріч з Іншим, пропри свою метафоричність та поетичність є досвідом Іншого. Поняття зустрічі, мабуть одне з нечисленних «запозичень» у М. Гайдегера, яке він використовує протягом всього свого філософського шляху.

Так Е. Левінас повсякчас говорить про феноменологію і вважає себе представником цієї філософії, але про яку феноменологію йому йдеться? І, власне як він її розуміє? Адже пропри свою обізнаність та ангажованість феноменологією, подекуди зовсім не феноменологічною видається його філософія. Можна говорити навіть про його феноменологію як про «дуже неортодоксальний її різновид» [97]. Хоча підважити можна й тлумачення всієї феноменології як єдиної методології дослідження чи філософського напрямку або руху⁴¹. Звичайно, Е. Левінас суттєво змінює свій метод, надавши йому «етичної глибини», якої не було, приміром, у Е. Гусерля чи М. Гайдегера. Е. Левінас лишається феноменологом й у виборі тем дослідження – це досвід, суб'єктивність та сенс, які стають не просто скріпами його філософії. У своїй єдності вони складають феноменологічне тло його власної філософської проблематики, яку він називає етикою. Сам Е. Левінас неодноразово наголошував, що його метод філософування феноменологічний, а саме є її трансцендентальним варіантом. Упевнено можна сказати, що його філософія значно перевершує чи то феноменологію, чи то аналітичну філософію, чи будь-які інші напрями. Відомий американський дослідник Левінасової філософії М. Морган характеризує її так: «...його філософія більше схожа на Платонову

⁴¹ Про це було зазначено на початку цього розділу (Розділ 2.1)

та неоплатонізм, ніж Аристотелеву, схоластичні системи, Спінозову, Лябніцеву, Гегелеву та Фіхтеанську; це більше схоже на Августина, Якобі, Кіркегарда, Барта та Розенцвайга» [151, с. 56-57].

За словами одного з відомих дослідників Левінасової думки Джері Пола Сербера⁴², «здається, що для деяких сучасних філософів, які пов'язані з континентальною традицією, Левінасова думка змогла б постати життєздатною альтернативою, з одного боку, політично підозрілому «смирінню» пізнього М. Гайдегера перед співом сирен буття, з другого – нескінченно поширюваній і, зрештою, нігілістичній грі розрізнення («differences») постструктуралізму Ж. Деріда» [168, с. 294]. Тобто, ще раз підтверджуємо важливість Е. Левінаса для сучасної філософії. Тож тепер розгляньмо основні ідеї його етики яка описує такий специфічний для людського світу досвід – «зустріч з Іншим».

Левінасова феноменологія значно розширює межі своїх розвідок – тепер предметом філософії є й не-феноменальний світ, тобто «зустріч з Іншим». Розширення це відбувається тому, що французький філософ прагне досліджувати стосунок до Іншого через генезу «іншого» у досвіді, аби по тому витлумачити стосунок до Іншого як «ставлення», що одразу натякає на його етичну сутність. Дослідниця Левінасової філософії І. Вдовіна так тлумачить його філософію: «Для Левінаса феноменологія – це, насамперед, етична дисципліна, в якій обґрунтовується позиція людини у стосунку до власного існування, яка нерозривно пов'язана з існуванням іншої людини, а філософія співпадає з етикою: етика – ось перша філософія» [10, с. 188]. Саме тема досвідчення Іншого стає центральною для Левінаса. Завданням його філософії є етичне обґрунтування досвіду Іншого засобами феноменології. Для Е. Левінаса такий досвід – це досвід якого ми маємо прагнути. Перебіг досвіду Іншого, за Левінасом, не є «знанням» чи «володінням», але особливим станом близькості однієї суб'єктивності з іншою. І це ще раз підтверджує прагнення цього дослідження – переформулювати «досвід Іншого» на «досвід етичного».

⁴² Jere Paul Surber

Еманюель Левінас підважує і «традиційне» розуміння досвіду у феноменології, аж до повної відмови від такого тлумачення. Але основні моменти опису появи Іншого в досвіді варто й слід розуміти як досвід. Скоріше цим він показує специфічність та унікальність такого досвіду й особливу природу Іншого. І відмінність даності у досвіді Іншого від даності речей та явищ. Але чи весь досвід Іншого є етичним досвідом? Чи вичерпує, відтак він усю етичну сферу? Якщо відповідь ствердна, то ми потрапляємо (вслід за Е. Левінасом) у силу-силенну метафізичних пасток, які зводять нанівець строгість феноменологічної філософії. І французький феноменолог наважується на такі кроки в обґрунтування досвіду Іншого, адже залучає релігійну метафорику у спробі показати значущість етичного ставлення у стосунку до Іншого. Такі його заяви викликали чималий супротив серед інших феноменологів, аж до повного несприйняття його ідей. Левінасова філософія не шукає обґрунтування етичного на підставі онтологічних аргументів, тобто не будує своє вчення про належне за формальними принципами (як то приміром робить І. Кант чи будь-які інші класичні модерні філософи). Це прагнення усунути формальне зі сфери етичного й показати специфіку його укоріненості у феноменологічному досвіді. Французький мислитель визнає цінність Іншого більшою за існування кожної окремої людини-для-себе. Більше того, Е. Левінас показує, що рівень етичного передує онтологічному. Лише у «бутті-для-Іншого» ми в змозі зрозуміти сенс та призначення власного життя. Ми можемо бути Я лише стосовно Іншого.

Майже кожную свою працю Е. Левінас розпочинає з емоційної критики та деструкції попередньої йому філософії. Він визначає її як «насильницьку» й називає «егологією». Саме тому французький мислитель говорить про можливість та необхідність побудови нової філософії, яка б відкинула платонівську традицію з її логосом Тотожності. З часів Платона справжнє буття або ейдос – це Тотожність, яка не причетна ні до «становлення» чи будь-яких змін взагалі. Не має ніякого відношення Тотожність і до, що більш важливіше, «новизни» як умови набуття досвіду. Наслідками цієї традиції були теоретичні

пошуки закономірностей як фактів, що підтверджують й ніби унаочнюють таку тотожність. «Сліди» такого ставлення Левінаса віднаходить, наприклад, у пошуку «єдиного», «першоджерела», «архе», від якого все походить чи веде свій початок [136]. Такі начала уніфікують, нехтують інакшістю та розчиняють все у єдиному горизонті нерозрізненості. У решті-решт, це призводить до утворення певної Тотальності, з якої немає виходу до «іншого», радикально відмінного від власного Я. Це – тотальність Его.

Феноменологія, на думку Е. Левінаса може постати тією філософією, яка насправді відкриє шлях до Іншого. Але для цього варто певним чином модифікувати сам її метод, оскільки феноменології Е. Гусерля чи М. Гайдегера, які є «філософіями онтології» чи «філософіями влади» [59]. Звідси й критика майже всіх центральних понять феноменологічної філософії (принаймні цих двох її варіантів). Е. Левінас не сприймає поняття «горизонт» у Е. Гусерля, адже «набуваючи обрисів» в інтерпретаційному полі горизонту, суще «втрачає обличчя», стаючи не більш ніж об'єктом розуміння (пізнання) [136]. Фундаментальна онтологія М. Гайдегера, коли говорить про «ставлення до буття», насправді, тим самим «нейтралізує» суще з метою зрозуміти та «вловити» його, вона нищить його інакшість. Відповідно до цього, ці два найвідоміші варіанти феноменології (у німецькій традиції) проголошують пріоритет Я над Іншим, де свобода цього Я не підважується й не піддається сумніву. А це в кінці кінців призводить до влади Тотожності на Іншим. Тобто, німецька традиція феноменологічної філософії все ще залишається в гносеологічних рамцях «тематизації» та «виведення із загального». Іншими словами це можна назвати «винаходженням» та «конструюванням» Іншого, але такий «винахід» не має своєї інакшості, немає «Обличчя» («visage»). Це теоретичний покруч, симулякр. Інший – це всього-на-всього подібне мені Я, але справжнє розрізнення сущого – це не розрізнення Я, тобто Я як Інший не є Іншим. Е. Левінас (і в цьому він слідує за Ж.-П. Сартром, М. Мерло-Понті), на відміну від Е. Гусерля, відмовляється розуміти Іншого як alter ego.

Поряд з цим, феноменологія з поміж іншої філософії, на думку Е. Левінаса, найближче підійшла до осмислення дійсно людського, яке не сконструйоване у спекулятивний спосіб силою розуму. Феноменологія відкриває сферу трансцендентальної інакшості, яка є умовою перебігу досвіду як такого. Такий досвід можна назвати первинним та безпосереднім.

Концепція досвіду Іншого у Е. Левінаса виростає на тлі Е. Гусерля та М. Гайдегера, але в етичному вимірі набагато перевершує ці класичні варіанти феноменології. Сам Е. Левінас зазначає, що Гусерлева феноменологія лише «прочинила стосунок з Іншим» [136]. Згідно з Е. Гусерлем, первинний досвід «справжнього чужого» даний нам в Іншому, тобто іншій людині. Ми здатні вперше зрозуміти, що таке «справжнє чуже» тільки зустрівшись з Іншим. Як і Е. Гусерль, Е. Левінас розглядає іншу людину як «абсолютний полюс інакшості», але зміщує акцент від недоступності для мене актів свідомості та даності фізично схоплюваної поведінки Іншого до його вразливості, смертності. А це сфери його безпосереднього існування поряд з іншими людьми. Свою етику Е. Левінас визначає як новий спосіб осмислення людського існування в світі, проте «... він не каже, що перший, хто побачив це у такий спосіб, але вірить, що таке його розуміння, до речі точно та істинне, було закрите, викривлене й знаходилось в тіні, й має бути викрите та відновлене» [178, с. 57]. З огляду на це й розпочинає свій, треба сказати, неоднозначний проект Еманюель Левінас, але разом з тим надзвичайно цікавий та повчальний для нас і сьогодні.

Еманюель Левінас категорично розмежовує етику з онтологією, чим не тільки у свій унікальний спосіб доводить «стару» філософську істину про те, що судження про належне не виводяться з необхідністю із суджень про суще, але й ставить етику в основу буття: «...плану онтології передуює етичний план» [136, с. 220]. Етичне зв'язує «тотожність» та «інакшість»: стосунок до іншого, за задумом Е. Левінаса, здійснюється як ставлення до Іншого. Останній постає як конкретна людина чи радше конкретне суще. Горизонт «радикальної інакшості» лишається за межами «тотожності», яка на перший погляд є

горизонтом можливостей та потенційностей Я. Направду ж, всі вони чітко визначені та детерміновані ним же самим. Потрапляючи до пастки горизонту «тотожності», об'єкти в той чи інший спосіб «інші» у стосунку до Я. Але в такій ситуації Я визначає їх: «інше» не має характеру «абсолютного» чи взагалі будь-якого «іншого» в силу того, що наявним є сам цей стосунок – сама ситуаційність: «... тим самим їх інакшість розчиняється в моїй ідентичності як того, хто мислить та володіє» [136, с. 21]. Отже, Я робить «інакшість» об'єктів навколишнього середовища релятивною та залежною відносно себе. Такого роду інакшість ґрунтується на попередній подібності, схожості до себе. Досвід природної настанови показує нам, що Іншим направду є дуже схожим на нас, аби мати таку «трансцендентальну інакшість». Яким же чином виникає Інший як «радикально» чи «абсолютно інше»? І тоді – як нам досвідчується така інакшість Іншого і чи може взагалі? Ось головні питання, які порушує Левінас у своїй етиці, аби спробувати показати чи здійснити описи такої з'яви у нашому досвіді й показати його визначальний статус для власне людського світу.

Для Еманюеля Левінаса етика є шляхом до іншої людини, яка розуміється не просто як «подібна мені жива істота» (М. Гайдегер) чи «психофізична єдність» (Е. Гусерль), але як «безмежно трансцендентна мені особистість»: «Радикально інакше – це Інший. Він не складає чисельності зі мною. Колективність, яку Я називає “ти” чи “ми”, не є множиною “я”» [136, с. 28]. Зрозуміти такий стосунок не можна, його лише можна переживати безпосередньо у досвіді. Але яким чином нам подана у перебігу досвіду ця інакшість? Питання конституювання інакшості в досвіді є центральним для Левінасової ранньої роботи «Від існування до існуючого» (1947) [131]. Характерним для Левінасової думки цього періоду було намагання здійснити опис іншого саме як стосунку, а саме стосунку «тотального» та «іншого». Але в цей період зовсім не розробляє цей стосунок як ставлення до Іншого, що характеризує «зрілий» період його філософії. В «ранній» період його філософська мова найбільш складна, бо Е. Левінас ще знаходився у пошуках способу та стилю опису досліджуваної предметності. Подекуди його тексти

підкорюють своєю літературністю та поетичністю, тим самим у непрямий спосіб підводячи до та натякаючи на те, про що йдеться у тексті, але про що важко сказати напрому⁴³.

В цей час ще не так голосно артикульовано фундаментальний статус досвіду етичного та примат етичного над онтологічним. Також дається взнаки і недостатня розробленість мовленнєвих засобів, задля розлогого показу цього. Центральними на той час для нього були поняття «інше», «існування існуючого», «анонімне існування (il y a)» та «іпостась» («гіпостазування»). Важливим моментом до розуміння специфіки Левінасової етики цього періоду може стати усвідомлення того, що будується вона на основі долання «онтологічної точки зору» на природу буття (тут передовсім криється критика М. Гайдегера). Так Е. Левінас розрізняє «інше в загальному вигляді» та «інше як конкретно існуюче» [131]. Перше є онтологічним висновком як загальний факт існування всього, але як тотальності світу. А друге – етичним як конкретне та граничне існування існуючого, що має свою виняткову унікальність й відтак цінність для нас. Яким чином із загального факту існування, тобто анонімного існування, щось може бути подане нам у досвіді як існування існуючого, тобто Іншого? Для цього слід спочатку запитати про буття, але аби говорити про це, потужностей та інструментів природньої мови недостатньо. Відтак, якщо таке запитування й здійснювати, то «...виникає хибна субстантивация, тобто буття стає іменем, яке називає суще» [131, с. 22]. Для М. Гайдегера це означає, що буттєве розрізнення в межах мови підмінюється розрізненням сущого із сущого. Таким шляхом просувається й Е. Левінас, адже пропонує формулювання про буття в площині «подієвості», але над якою не тяжіє суб'єкт-об'єктний стосунок.

Мартин Гайдегер ставить питання «що є Буття?». Яким чином буття дає буття сущому, але саме не є цим сущим? Виходить, що воно саме не «є», оскільки завжди вже «дане» в цьому «є». В цьому на думку німецького філософа й полягає головна проблема запитування про те, що є буття, оскільки

⁴³ Власне така риса та схильність притаманна майже всій французькій традиції філософування.

воно завжди імпліцитно припускається самим цим питанням, а отже, вже виходить з деякого «перед-розуміння самого буття». Тоді конкретність та унікальність певного суцього є довільним випадком деякої загальної категорії, з якої в аналітичний спосіб висновується все одиничне та унікальне існування конкретного існуючого. Це Е. Левінас тлумачить як «онтологічну наївність», і протиставляє буттю суцього його конкретність – його існування [59]. Не слід підміняти «те, що існує» загальним фактом існування, адже це породжує «онтологічне насилля».

Що ж означає для Е. Левінаса фундаментальна онтологія і чому вона, за його словами є насиллям? Розпочати слід з головного для такої філософії питання – що є буття як таке або «що» існує. Французький філософ дає наступне визначення, в якому й показує разом з тим основну її хибу: «Філософська розвідка з однаковою легкістю схоплює та упускає різницю між тим, що існує, та самим існуванням, між індивідом, видом, спільнотою, Богом – сутностями, що позначаються іменником, – та подією чи актом їх існування» [131, с. 7]. Філософія завжди намагалась пізнати буття як таке, але завжди потрапляє в «тенета» суцього. Постійне споглядання буття, що нагадує медитацію-вдивляння в порожнечу дієслова «бути», про яке майже нічого не можна сказати, «його можна зрозуміти лише завдяки утвореному від нього дієприкметника “існуюче”, завдяки тому, що існує» [131, с. 7-8]. Онтологія свідомо чи ні, але так стається, рухається від поняття буття як такого до ідеї причини існування – суцього взагалі: «Якщо ”є” без більш детального витлумачення повідомляє про буття, то буття занадто просто уявити у вигляді ”суцього” начебто всім відомого суцього, яке діє як причина і конструюється як наслідок» [86, с. 204]. Тобто відбувається те, що М. Гайдегер називав «забуттям буття» або підміна буття суцим, але «буття «є» як раз і не «сущє».

Продовжуючи свою критику Еманюель Левінас акцентує велику увагу на одиничності конкретно існуючого. Первинний факт існування існуючого – це не жах перед Ніщо, який змушує усвідомити власну скінченність, тобто уможлиблює народження суб’єктивності. Страх буття («бути») чи страх за

буття? Що первинно? З цього приводу Левінас пише: «Страх бути ... є більш початковим, оскільки друге може бути усвідомлене через перше» [131, с. 10]. Тому буття і ніщо є фазами більш загального факту існування, яке не конститується за допомогою ніщо. Ми одразу «вже є» в бутті, але не в світі, тобто не в горизонті сущого. Досвід – це основний спосіб існування в світі, де ми існуємо поряд з іншими людьми, і тільки так нам поданий світ у його безкінечних можливостях та потенційностях. Ми лише маємо тільки зробити рух у бік світу, аби побачити його на правду. Що це за порух і в яких практиках він здійснюється? Для цього Е. Левінас пропонує здійснити мисленнєвий експеримент (і так вчиняє Е. Гусерль, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті), опис якого показує особливу напругу, з якої потому (з «анонімного факту») «виникають» спочатку речі, а потому й інші суб'єктивності.

Хоча Еманюель Левінас називає поняття Іншого головною темою своєї філософії, але окрім цього значливою також є й інша основа – «анонімне існування» («анонімне є») або французькою – «il y a»⁴⁴. Ця онто-граматична фігура має не меншу теоретичну вагу ніж Інший. Цю конструкцію доволі складно перекласти українською, оскільки цей безособовий зворот французької мови при перекладі або взагалі не перекладається, або варто перекладати як «є», «існує», «наявне». Для опису такого факту анонімного існування Левінас пропонує здійснити феноменологічне епохе – слід уявити цілковите небуття світу та речей: «Нумо уявімо, що всі речі, сутності, особистості обернулись в ніщо» [131, с. 34]. Слушно запитати, а чи можливий такий досвід? Левінас дає стверджувальну відповідь. Але що ж тоді лишається? Залишається факт «безособового є» («il y a»), чиста напруга буття. Така процедура дозволить, на думку Левінаса, оголити той первинний фундаментальний стосунок до буття, в якому щось постає як існування конкретного існуючого. І цим первинним стосунком є інакшість. Ми утримуємося від того, що існує, задля того, щоб «уявити» собі акт, в якому існуюче оволодіває своїм існуванням. Відбувається

⁴⁴ Зворот «il y a» складається з особового займенника (*il*), дієслова (*avoir*) в 3-й особі однини та допоміжного прислівника (*a*). Такий зворот вказує на наявність одного або декількох предметів, і зазвичай після нього перед іменником ставиться неозначений артикль.

це не за допомогою аналогічних процедур чи тавтологій, що їх продукує свідомість суб'єкта: «Сполука існування з існуючим постає як розшарування» [131, с. 11]. Тобто це є первинним розрізненням – це мить, яка є простим відчуттям, де сенс у природній, непроблематичний спосіб і з очевидністю конститується із анонімного буття. Проте, таке перебування у владі «іІ у а» є нестерпним та болісним. Така атмосфера чи специфічна тенційність змушує до активності, до вмикання свідомості Я. Весь час не полишає думка щось зробити, здійснити, кудись прямувати. Буття «душить» нас. В цьому анонімному існуванні щось все ж відбувається, але ми не в змозі цього дізнатись – воно ще приховане для нас як наша тема. Ця невизначеність «щось відбувається» ніяким чином не вказує на дієвця, а лише на сам характер дії. Дія анонімна, але за допомогою терміну «іІ у а» ми фіксуємо його безособовість, анонімність. І, зрештою наявність чогось. Все розчиняється у всьому: немає «форми», відсутня «перспектива» як умова просторового розрізнення. Це «дике буття», як нам би підказав М. Мерло-Понті показує нам «чисту відсутність»: «Зникнення всіх речей та зникнення Я відсилає до того, що не може зникнути, до самого факту буття, в якому ми не за власної волі, без ініціативи, анонімно» [131, с. 35]. Як же в цій нерозрізненій анонімності виникає певна суб'єктивність? І завдяки чому? Що домагається у такий спосіб, аби ми звернули на нього увагу й тим самим ствердили й увиразнили власне існування? Все ж щось афікує нас, щось збуджує до своєї появи. Це вимагає особливої пасивності – не інтенційності, але тенційності, про яку проте поки Еманюель Левінас ніяк не згадує, лише у пізніших роботах розробляє й називає «близькість» («la proximité»). Будь-який «найменший» акт свідомості – це кінець анонімності, це мить, коли свідомість захоплює «іІ у а» й наповнює його іншим. Так народжується «нове» Я – «мою» присутність у світі. Гіпостазування як народження цього Я означає виникнення субстантиву з анонімного дієслова «бути». Іпостась – це досвід самосвідомості, але це й досвід самотності, цілковитої самотності. Свідомість не в змозі зачепитись за щось, щоби вибратись із полону анонімного буття.

Дике буття тисне на нас, ми ниємо від спазмів й так віднаходимо своє тіло, яке і вказує на це. Спричинює найменший порух свідомості наше тіло, тому це дике й анонімне існування – це передусім тілесне існування. Воно має «наївний» доступ до нього. Аби це показати, Е. Левінас вдається до застосування до опису таких станів як безсоння чи неспання, які в нього постають своєрідними метафорами, що ілюструють такого роду існування [131]. Сам факт подразнення, збентеженості, стурбованості чимось ще, але поки невідомо чим є ознакою наявності тілесного способу існування. Як бачимо Е. Левінас про це майже прозора натякає, але воліє не акцентувати на цьому увагу. Чому? Нажаль, достеменно не відомо. Проте вказує на тіло як медію, що має конститутивний характер, і з цього приводу каже наступне: «Тіло постійно оскаржує привілей, який приписують свідомості, привілей «визначати (*prêter*) сенс» усього на світі» [136, с. 136]. Натомість він метафору тіла, можна сказати ховає в особливих, але повсякденних людських діях та практиках: неспання, безсоння, сон, слід, втома, їжа, близькість, дотик, бажання та інші. Наше тіло є тим медіатором, що зв'язує нас зі світом, є тим, що «визволяє нас із полону буття». З анонімного факту буття, за допомогою того, що нагадує «очікування», виникає існування існуючого.

Як бачимо розвідки Еманюеля Левінаса наближаються до меж феноменологічного опису, про те цілком у стилістиці екзистенційної філософії. Йому бракує «класичної» феноменологічної термінології та інструментарію. у пізніших роботах, він переглядає й залучає до своєї етики окрім власне концепту Іншого, ще й наступні: Обличчя, близькість, бажання, і все це поєднує особливою темпоральністю Іншого.

Свій головний твір «Тотальність і Нескінченне» (1961) розпочинає із запитування про способи поданості «абсолютної інакшості» у досвіді та яким чином вона ж втілюється в Іншому. Так він звертається до безпосереднього досвіду або переживання світу, або до того, що він називає повсякденним досвідом. Проте показує, що зорієнтованість на інакше є нічим іншим як «метафізичним бажанням»: «...ми існуємо в світі. Метафізика виникає та

тримається на цьому алібі. Вона звернена на “інше місце”, на “інакше” та до “іншого”» [136, с. 73]. Таке бажання є «по той бік існування», і воно власне й визначає наше існування.

Яким же чином ми можемо уникнути влади Тотожності як тотальності? Де нам шукати тої інакшості, яка вислизає, не вписується в порядок буття? Завданням для нас є віднайти інакше, яке не може бути помислене як елемент чи частина системи: «Метафізичний Інше є іншим такою інакшістю, яка не являється формальною, не є й простим виворотом ідентичності, не спротив Тотожньому ... Інше, інакшістю якого є самий зміст цього Іншого» [136, с. 28]. Унікальність Левінасової думки в тому, що він пропонує шукати не «особливе інакше», а той стосунок, що встановлюється між тотожністю та інакшим. Такий стосунок не може бути симетричним чи зворотнім, що уможлиблює таку пару. Асиметричність створює можливість для «справжнього» розрізнення на підставі радикальної інакшості, а не аналогічної подібності: «Зворотність взаємостосунку, у якому його члени, як у рівнянні, можна було б читати справа наліво й зліва направо, робила б із них пару, одного та іншого. Тоді вони доповнювали б один одного до системи, яка спостерігається ззовні. Трансцендентність, на яку б претендував цей стосунок, розчинялась би у єдності цієї системи, яка тим самим зруйнувала б радикальну інакшість Іншого. Незворотність не означає того лише, що Тотожне рухається в бік Іншого відмінно, від того як Інший рухається в бік Тотожнього. Така подія просто не береться до уваги» [136, с. 24]. В пошуках Іншого слід виходити із того, що існує конкретне Я, яке відчуває, переживає, думає й просто живе у світі. Це інше є не просто таке, що не «інше взагалі» – воно інше у стосунку до мене. Й тут вступає фундаментальна антропологічна асиметрія, яка не дозволяє човниковому руху Тотожнього до Іншого, і навпаки, адже «... якщо б це не було так, то Тотожне й Інше виявились би знову об'єднані цим поглядом спостерігача, і абсолютна відстань, що розділяє їх, виявилась би заповненою» [136, с. 24]. Але для того, щоб іще увиразнити це, Е. Левінас наполягає на тому,

аби підступитися до Іншого як абсолютно недоступного для Я, й проголошує його екранованість своєю ідентичною його святістю.

Стосунок вибудовується не із свідомості Я у акті ідентифікації, а із «самих речей», що своєю інакшістю руйнують узвичаєний простір Я, провокуючи його, вимагаючи «відповіді». Ніякі теоретичні тематизування не можуть забезпечити для Я абсолютної інакшості Іншого. Слід шукати інше та Іншого у досвіді, що є нашим специфічним способом існування у світі. Але досвід світу може означати просте пізнання (Е. Гусерль) чи використання (М. Гайдегер), тому слід зробити ще один крок у бік Іншого – здійснити своєрідну «етичну редукцію» [96]. Це означає, що слід залучити у дужки те, що Інший як «інше я» якимось чином відповідальний за мене. Його відповідальність ніяким чином для нас не має бути значливою у ставленні до Іншого. Проте, аби наблизитися до Іншого треба мати досвіду світу, необхідно «твердо стати на ноги», або як сказали би герменевти – у певний спосіб змінювати свої практики: тільки той, хто має дім, може прийняти у домі стомленого мандрівника, той хто пізнав горе, може дійсно співчувати тому, у кого воно наразі сталося. Тобто, чим більше ми є в світі або чим глибший досвід світу ми маємо, тим «чутливіші» до Іншого. Відтак досвід Іншого – це особливий досвід, якого слід прагнути аби віднайти справжнє людське.

Багатоманітність та множинність світу несе в собі інакшість, але так чи інакше може бути редукована у пізнання та спогляданні чи користуванні. Натомість інакшість Іншого має принципово нередукований характер – етичний характер, завдяки чому ставлення до Іншого не може бути описане у інтенційно-конститутивний спосіб: «Інший – це не частковий випадок чи вид інакшості, а висхідне виключення з правила. Не тому, що Інший є новизною, він «дає місце» стосунку з трансцендентністю – ні, оскільки відповідальність за Іншого є трансценденція, тобто нове під сонцем» [59, с. 32].

Як було зазначено раніше, Еманюель Левінас є завзятим критиком класичної модерної філософії, яка розглядає досвід як активну діяльність Я, що певним чином упорядковує наше існування в світі. Таке тлумачення цього

поняття його не влаштовує, і якщо в ранній період ми бачимо лише його критику, то в пізній період Левінас взагалі намагається уникнути та відмовитися від поняття «досвід» та ряду інших концептів класичної філософії. Тлом такого повороту в розумінні «досвіду» є критика інтенційності як засадничої властивості свідомості.

Перебіг досвіду Іншого, на думку Е. Левінаса передбачає перегляд головної феноменологічної аксіоми, яка визначає інтенційність як засадничу характеристику свідомості. Е. Левінас пропонує мислити стосунок до Іншого як «близькість» (*la proximité*). Е. Левінас радикалізує аж того, що говорить про «не-інтенційну свідомість» [59]. Він зауважує, що ініціатива, присутня в інтенційності у вигляді телеології чи волі, зумовлює насилля над Іншим. Вона дає нам ілюзію пізнаваності Іншого, перетворюючи його на об'єкт теоретичних аналізів, тим самим об'єктивуючи до «порожнього поняття», яке позбавлене справжнього існування. Слід наповнити інтенційність етичним змістом, що полягає у сприйнятті Іншого як безмежної духовної реальності, яка виходить далеко за межі теоретичних тематизувань. Альтернативою таким «пустим» стосункам є близькість. Близькість – це ані відтворення (ре-презентація) чи тематизація, ані думка про Іншого. Таке ставлення до Іншого є абсолютно безпосереднім – «...близькість Іншого, близькість ближнього є необхідним моментом одкровення (тобто звільнення від будь-яких стосунків), абсолютної присутності...» [136, с. 76]. Така близькість означає не просту дистанційну наближеність або присутність Іншого, натомість він наближається до мене сутнісно, і в цьому проявляється наша відповідальність за нього. Наблизитись означає прийняти Іншого за принципом «один для іншого», тобто передбачає і відповідальність за нього. Ось справжнє ставлення до Іншого, яке має на меті показати як фундаментальний стосунок Левінасова феноменологічна етика.

Як завжди, коли Еманюель Левінас описує свої «неоднозначно» вжиті поняття, то звертається до безпосереднього досвіду світу. Близькість є «радикальною пасивністю», і тут Е. Левінас продовжує ідею Е. Гусерля про фундаментальну рецептивність як умову досвідчення первинної очевидності.

Близькість виступає структурою такого ставлення до Іншого, в якому сенс йде від нього, а не продукується моєю свідомістю. Інший перестає бути інтенційним предметом, а відкривається мені як «нав'язлива ідея», як одержимість.

Ставлення Я до Іншого принципово не-подібне ставленню Іншого до Я. Доступ до іншої людини як такої не може бути здійснено ні шляхом вчування, ні за аналогією до власного Я, ні, тим більше, шляхом пізнання. Інший проголошується Е. Левінасом абсолютно неприступним та непроникним, його інакшість полягає в його «святості», що для французького філософа означає радикальну відокремленість чи трансцендентність. Принципова асиметрія, що її описує Левінас уможливорює етику й вказує на більш фундаментальні речі, аніж просту просторову й тілесну, чи часову та психічну нерівність. Ствердження цієї нерівності якраз і є етикою, на думку Е. Левінаса. Тут йдеться не про якийсь містичний досвід, для переживання якого ми маємо дотримуватись особливих практик та медитацій, а про прості речі, що доступні кожному.

Погляди Еманюеля Левінаса стосуються «дива» визнання та прийняття Іншого, аж до порятунку та підтримання його життя: «Супротив Іншого не є насиллям у стосунку до мене, це – не заперечення: він має позитивну структуру – етику» [136, с. 215]. Ставлення до Іншого – поза всякою повинністю й належністю. Етика перевершує будь-який моральний закон, але разом з тим і фундує його. У такий спосіб французький філософ здавалось би знімає цю проблему, проте не вирішує її (як це багатьом здається). Проте, будь-які прагматичні раціоналізації цієї міри призводять до руйнування дива моральності та етичного стосунку між Я та Іншим. Інший встановлює «розумний порядок» через зверненість до мене. У його присутності конститується й моя ідентичність: вона отримує завершеність, але позбавляється скінченності. Це відбувається в сфері «чистої присутності», в якій людина ніколи не подібна самій собі. Такими проясненнями сутності дива етичного Е. Левінас доходить межі власне феноменологічності цієї

ситуаційності, й суттєво наближує її до того, що А. Бадью називає релігійним одкровенням та «пришестям Іншого» [4].

Цю сферу чистої присутності Е. Левінас називає ситуація Обличчя-до-обличчя, й підводить нас до важливого для його філософії пізнього періоду концепту – «Обличчя» (*visage*). Цей концепт позначає особливий спосіб безпосередньої присутності Іншого для Я. Е. Левінасу передовсім йдеться ніби про зовнішність, про те як ми сприймаємо зовнішність іншої людини, проте, водночас, це те, що заперечує зовнішні абриси. Е. Левінас говорить про «одкровення» Обличчя, яке являє нам Іншого в його абсолютній унікальності та радикальній інакшості. В Обличчі ми бачимо Іншого поза будь-якою теоретичною і поняттєвою загальністю, це «значення без контексту». Інший постає як «вираз Обличчя Іншого», що «...не маніфестує присутність буття, йдучи від знаку до означуваного. Він представляє означник («*signifiant*»). Означник повинен представити («*présenter*») Обличчя» [136, с. 198]. Обличчя порушує анонімність буття й дозволяє «мовити» Іншому як живому. Інший постає переді мною і ставить мене під питання, зобов'язуючи мене всією своєю сутністю нескінченного.

Інший є не просто чимось, на що спрямовані наші заклики та дії, натомість він є тим, із чого вони походять. Вимога Іншого, з одного боку, перевершує будь-яку інтенцію чи яке-небудь регулювання сенсу, а з іншого – ця вимога не має жодного сенсу й не підводиться під жодне з правил. Інший радше провокує сенс внаслідок того, що порушує наявні сенсові та причинові зв'язки. Саме так і в такий спосіб відбувається зустріч з Іншим, де він показує себе справжнього. Інший вже завжди є, навіть до «народження» якоїсь суб'єктивності, але спосіб його існування є відчуженість та ізольованість. Способом же буття суб'єктивності Я є наближення чи долання відчуженості Іншого. Ця наша «метафізична жага» може набувати різних форм. Лиш полишаючи межі власної суб'єктивності, екзистуючи, ми не тільки бачимо ілюзорність власного Я, а й надибуємо Іншого. Він і в змозі встановити нашу, але вже не ілюзорну, цілісність. Принаймні на мить. Відбувається це у мові,

адже промовляння передбачає того, до кого воно промовляється. Мова завжди передбачає Іншого. Саме тут «метафізичне» зустрічається та зливається з антропологічним. Мислити абстрактну людину вже не можна, оскільки це пусті медитації. Людина завжди перебуває у світі як реальна й конкретна. Вона обживає певний простір, поділяючи його з Іншим, тому світ є неможливий без Іншого.

Отже, Левінасовий проект етики або етичної феноменології показує водночас і межі феноменології як такої. Центральним мотивом такої філософії є опис досвіду Іншого, тобто умов можливості його досвідчення нам. Йому ситуацію зустрічі з іншим слід тлумачити як фундаментальну людську ситуацію. Складність опису такого досвіду бачимо в тому словнику, що ним користується Е. Левінас, а також у метафоричності та художності його філософської мови. Але, попри, це лишає перспективи узгодження проблемних місць опису такого досвіду. А саме, якщо залучити тему тілесності, як того, що уможливує найпершу асиметрію та розрізнення, що має принципово етичний характер. І від так близькість з Іншим можлива завдяки особливій чутливості до світу як такого у його унікальності та розмаїтті. Це є все можливе як феноменологічний досвід чутливості. Подальшою перспективою є спроба обґрунтувати досвід Іншого як досвід етичного у термінах допредикативності.

Висновки до другого розділу

Проблема «Іншого», «іншого» та «чужого» як центральна тема всієї гуманітаристики XX і XXI століття особливого значливості отримує у феноменологічній філософії, адже саме вона проводить такі дескрипції, які показують «справжнє» чуже в нас самих і для нас самих. Феноменологія у своїх описах «не продукує» й «не конструює» чуже, а лиш намагається показати конститутивну значливість такої з'яви для людини. Тому й звертається вона у таких описах до досвіду як способу доступу та можливості переживання «чужого» чи «іншого».

Описи досвіду «показують» орієнтованість на ті очевидності, що лежать в основі, тобто утворюють наш людський світ. Тому досвід є не тільки моментом пізнання чи те, що його фундує, з чого будь-яке пізнання й розпочинається. «Мати» досвід означає у певний спосіб бути в світі. В такому разі феноменологія певною мірою може постати як антропологія, оскільки в описах перебігу досвіду водночас здійснюється й прояснення «того», кому досвідчується світ.

Однією з тем феноменології, до яких вона з особливою увагою звертається є опис досвіду, а саме досвіду чужого. Тому порушене Едмундом Гусерлем питання «Як у досвіді з'являється чуже?» відкриває новий етап феноменологічного руху, наріжним питанням якого відтепер є пошуки можливостей не тільки опису, а доступу до такого досвіду.

Феноменологія наполягає на тому, що слід говорити про досвід в найширшому сенсі, тобто як про первинну очевидність індивідуальних предметів. Або ж подію, в якій віднаходяться самі речі. Якщо для феноменології досвідчення фізичних об'єктів світу та явищ, тобто феноменів, а потому їх пізнання, не викликає «важких» теоретичних проблем. Загалом фундаментальна антропологічна ситуація й може бути витлумачена як ситуація появи іншого у досвіді. То досвідчення Іншого є «важкою» проблемою феноменології. Яким чином ми маємо у досвіді те, що є «неданою самоданістю» (Е. Гусерль)? Тобто те, що постійно вислизає з-під мого погляду (Ж.-П. Сартр)? Простіше кажучи, феноменологія говорить про те, що інакшість Іншого є принципово несхоплюваною, Інший завжди ховається, екранує себе. Тобто, Інший потребує особливого ставлення до себе – «нової» етики Іншого. Відтак, досвід Іншого можна витлумачити як досвід етичного.

Левінасова феноменологічна етика вказує на те, що аби на правду ствердити Іншого, тобто «побачити» його інакшість, маємо у тілесний спосіб розмічати сферу «між», в якій і можлива зустріч з ним. Е. Левінас говорить про «близькість» як про особливу пасивність, очікування чи заціпеніння перед світом, але яка власне і відкриває цей світ. Цей момент пасивності означає

«зазнавання світу», що змінює нашу тілесність, але тим самим і формує її стиль, тобто відкриває можливість для «новизни». Це є особливий досвід пасивності – дорефлексійності й допредикативності. Окрім цього таке перетлумачення досвіду показує не тільки зовнішнє домагання Іншого, а й неможливість уникнути відповіді на це оскарження існування Я. Отже, це відкриває перспективу до етичного прояснення фундаментальної людської ситуації перебування у світі.

РОЗДІЛ 3. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ХАРАКТЕР ДОПРЕДИКАТИВНОГО ДОСВІДУ ЕТИЧНОГО

3.1. Антропологічне прояснення досвіду етичного

Поширеною у сучасній філософії є уявлення що, етичне не можна визначати поза конституцією людського світу [76]. Але що насправду тоді означає мислити етичне? Чи не є судження про етичне «звуженням», а значить всього лиш випадком мовленнєвого слововжитку? І що є підставою або умовою такого судження? Одразу й можемо відповісти, що судження про етичне як належне мають висновуватись із переживання первинної самоподаності світу про яку йдеться феноменології. Тоді ми в змозі вести мову про етичне не тільки як про висловлювання про нього за правилами мови, а як про граничні умови практик взагалі, що висновуються з очевидністю із життєсвіту.

Здійснення філософсько-антропологічних експлікацій засад можливих людських практик видається більш ніж важливим в контексті сучасного етичного знання. Апеляція до нормативності, що висновується з «доцільності» та чогось, що нагадує здоровий глузд, призводить до витіснення з етики філософії. Все це є наслідками недостатніх антропологічних прояснень людських практик. Тому важливим є повернення до «філософії досвіду», задля вияву та прояснення конституції моральності. Дане дослідження має характер прояснення «досвіду», а саме специфічного для людини досвіду етичного.

У свою чергу це також спричинено загальними тенденціями, принаймні в межах вітчизняного філософського дискурсу, до дослідження досвіду з огляду на різні філософські напрями та школи, що й визначає розуміння етичного. Загальним для українських філософів є обґрунтування онтологічних засад досвіду як такого за допомогою історико-філософських реконструювань, що накладає відбиток і на розумінні етичного та його статусу у структурі філософського знання.

Наші судження про етичне як особливого роду належне мають висновуватись із допредикативного переживання первинної очевидності, про яку йдеться феноменології (а саме таке розуміння досвіду ми віднаходимо у Гусерля). Тоді ми в змозі вести мову про етичне не як про висловлювання на тлі звичаєвості чи особливу риторику щодо напрацювання «кращого рішення», яке матиме універсальний характер (принаймні для обмеженої спільноти, з межах якої власне і відбувається це «напрацювання»), а як висловлювання про граничні умови практики взагалі, що висновуються з очевидністю із життєсвіту. Загалом це можна назвати «досвідом світу», а підтримує його тілесність як первинна медіація. Отже, прояснення етичного та його конституції пов'язане із реконструкцією нашого світу, а саме людської фундаментальної ситуації.

Condition humaine – це ситуація не просто «перебування у світу» чи «серед світу», а подія в якій нам відкриваються речі у своїй даності – у їх «як». Але така ситуація була би неповною, і безпосередній досвід нам це чудово і яскраво показує, бо ми живемо не тільки і стільки серед природи. Ми живемо у світі культури, а це світ, де ми спів-живемо із іншими людьми. І так було в минулому, і зараз, і буде надалі. Гіпотетична інша людина або та, що знаходиться у безпосередньому й актуальному просторі сприйняття, завжди наявна у нашому житті. Більше того, ми і створюємо наше спільне життя у світі.

Присутність Іншого надзвичайно важлива для нашого життя. Чи то вона втілена власне у деякій суб'єктивності, тобто іншій людині чи то вона втілена як образ у речах та предметах нашого життя. Як бачимо, присутність Іншого не завжди означає актуальну його наявність. Більше того, той Інший, якого немає є чи не вирішальним для наших дій, вчинків чи іншої активності. Відтак, спосіб існування Іншого це не стільки присутність, скільки відсутність. Тому, він стає не просто сусідом мого простору життя, а моментом мислення, з якого власне моє життя і «розпочинається». Приміром так прагне говорити про Іншого

Еманюель Левінас, який і присвятив свою філософію пошукам місця Іншого у нашому житті й прагнув побудувати специфічну етику Іншого.

Визначивши за спосіб існування Іншого його відсутність, виникає наступне питання – чи має якусь укоріненість його конституювання у нашому досвіді із «переживанням» первинної ситуації віднаходження речей у світі? Тобто, чи настільки радикально відмінне сприйняття Іншого від пізнання речей та явищ світу, аби говорити про якусь етику чи специфічну настанову на його пізнання? Зазвичай, коли говорять про первинний досвід (і насамперед феноменологія), то розпочинають із описів того, як для нас постають речі і у яких явищах. Тоді говорять про чуже: про чужі для нас речі, предмети та інше. Але для того, аби воно постало як чуже, мусить бути «розуміння» свого, хай навіть шляхом «трансцендентальної редукції до чистого Я» (як це пропонує Е. Гусерль у «Картезіанських медитаціях» [122]). То все одно, для цього вже має бути Інший, який своєю інакшістю, а не чужістю домагався моє появи. І лиш по тому ми можемо говорити, що є для нас насправду чужим. Тобто, «первиннішим» є стосунок інакшості чи відмінності, а лиш потому чужості. Щось інше, але не щось чуже. Мене домагається у ситуації цілковитої пасивності, з-за моєї спини і без моєї на те згоди щось інше, а не чуже. Чужим воно вже стає після відповіді на ці домагання. Власне ця структура іншого передбачає прояснення первинного простору сприйняття, тобто яким чином для нас досвідчуються речі у певний спосіб. Але потому слід показати, у чому унікальність конституції Іншого? Чому досвід речей не є досвідом Іншого? І найголовніше питання: який стосунок між цим досвідами? Тобто завданням є показати специфіку доступності речей та не-доступності Іншого.

Найперша заувага полягає в тому, чи доцільно говорити про досвід етичного? У чому його унікальність, що дозволяє виокремити посеред «інших досвідів»? Чи варто говорити у феноменологічний спосіб про різні досвіди і які теоретичні наслідки такого «розпорошення»? І нарешті, чи не звужуємо ми досвід як такий до досвіду етичного, тим самим хибуючи у феноменологічному плані, адже філософія має говорити про умови досвіду як такого, без усіяких

теоретичних спекуляцій з ним. Одразу про множинність досвіду: коли спочатку феноменологія говорила про досвід як такий чи про досвід у найширшому сенсі, то це вказувало в ній рештки класичного модерного мислення, де є суб'єкт та об'єкт пізнання: «Тим, чим ми є, ми ніколи не є цілковито і повністю. “Суб'єкт”, котрий, здавалося, є основою всього, що є, і котрого розглядали як місце або носій розуму, зазнає втрати себе, яку не можна відшкодувати ніяким рефлексивним “поверненням до самого себе”» [18, с. 7]. Феноменологія ніби й прагне позбутися цього, але продовжує говорити про одиничну свідомість як таку та про змісти її актів. Але чим це поняття насправду відрізняється від поняття суб'єкта? Тільки тим, що більшою мірою феноменологія приділяє уваги проясненню чим є речі і як вони нам подані у досвіді. І лише коли, феноменологія відкриває сферу іншого, стає можливим говорити про досвіди. Різні переживання та їх специфіка перебігу вказує на різні досвіди, які неможливо редукувати до досвіду як такого, хоча можна, але лише як до пустого метафізичного поняття. Ці різні досвіди мають різні простори свого розгортання, але це не різні топоси суб'єкта, але множинність топосів, в який нема його, є лиш «конкретне існування існуючого». Й це позбавляє абсолютного права суб'єкта судити про все на світі – про сам світ. Відтак, феноменологія дійсно дає слово тому, що про себе не може казати у прямий спосіб. Але може через різні досвіди, що пронизують наше існування. Продовжуючи цю лінію, ми побачимо, що виокремлення досвіду етичного не є теоретичною хитрістю, адже переживання інакшості як перебіг досвіду є фундаментальним та конститутивним для людського існування. Це можна й треба назвати первинною очевидністю, про яку говорить феноменологія. Але як бути зі специфічною даністю не-даного, тобто Іншим? І це дійсно величезна проблема, й не тільки для феноменології.

Тоді наступне правомірне питання, що напрошується можна сформулювати у наступний спосіб: яка філософія чи методологічна настанова здатна здійснити у адекватний та автентичний спосіб опис стосунку «своє – чуже» або «Я – Інший» і тим самим показати його конститутивний характер?

Ми вже почасти відповіли, що феноменологічна філософія виходить із претензії здійснення такого опису. А здійснює вона такий опис у сфері безпосереднього досвіду світу, й тим самим показує структури або умови можливості будь-якого людського досвіду (чи досвідів). Феноменологія як філософія досвіду здійснює опис переживання іншого людиною, тим самим виявляючи та увиразнюючи способи досвідченості цієї ж інакшості для людини. Але окрім цього, вона показує конститутивний статус іншого та інакшості для перебігу досвіду. Й тим самим здійснює антропологічні прояснення умов можливості досвіду бути людиною.

«Інше» завжди проявляє себе в той чи інший спосіб. Коли говорять про «інше», зазвичай апелюють до чогось давно знайомого, самозрозумілого, повсякденного, мовляв, це ніби завжди було й буде. На перший погляд, тобто перебуваючи у природній настанові можна легко вказати на те, що є «іншим» саме для нас. А завдяки чому воно «інше»? Таку оману створює фундаментальна включеність людини у певну ситуацію, унікальність та особливість просторово-часової конфігурації вказує на майбутній можливий перебіг подій. Якщо провадити філософське дослідження, то такого наївного розуміння замало, оскільки є апофантичним судженням, від якого справжня філософія, і феноменологія зокрема має утримуватись.

Тепер варто запитати: етичний досвід чи досвід етичного? Передусім таке розрізнення є перевагою української мови, оскільки в європейських мовах такої можливості й переваги немає. Йдеться тут про те, що формулювання «досвід етичного» є більш точним, з огляду на феноменологічну термінологію й методологію, оскільки показує, що етичне уможливорює унікальний людський досвід. Принаймні ми спробуємо це підтвердити. В той же час вживання «етичний досвід» може бути переобтяжено натяками на спробу оцінки досвіду загалом та усілякі його перевірки на істинність. Те саме стосується і словосполучки «моральний досвід», який показує конституцію моралі відповідно до певного уявлення й розрізнення добра і зла. Натомість досвід етичного показує лише принципову та унікальну природу Іншого, яка вимагає

відповідального ставлення до нього. Й відтак етика, що вибудовується із прояснень такого досвіду – це особлива настанова у ставленні до Іншого, де «правила» такого стосунку до нього не вибудовуються історично, конвенційно чи у політичний спосіб, а схоплюються із безпосереднього досвіду існування у світі. Етика – це «прорив» до справжнього Іншого, а не відтворення вже готових наявних моделей спів-життя з ним. Відтак, головне питання, яке увиразнює дескрипції досвіду етичного – яке воно «справжнє» ставлення до Іншого, що дозволяє уникнути насилля над ним? А головне – як його досягти, тобто які «техніки» такого досвіду?

Світ є не просто простором нашого існування чи місцем нашого життя, він є умовою специфіки нашого існування. Влучними є слова Г. Арндт про світ як обумовленість нашого існування [101]. Все, що нас оточує явно і не явно є нашою обумовленістю – воно витворює нас як деяку унікальну сутність, яка потому освоює й обживає цей простір, перетворюючи його на світ нашого спільного життя. Відтак, що є в нас самих, що дозволяє цю обумовленість і тим самим уникаючи «сліпого» розумного конструювання такого простору? Або мовою Г. Плеснера: які структури в нас дозволяють переживати границю зовнішнього і внутрішнього? [73] Такою «зв'язкою» і сполукою зі світом є наше тіло. Воно дозволяє переживати конститутивну напругу зовнішнього і внутрішнього як особливого «досвіду Я». Але наше тіло і не там, і не там – воно є переплетінням зовнішнього (іншого) й внутрішнього (Я), але не злиттям його. Обумовленість зовнішнім переживається внутрішньо у такий спосіб, що все ж залишається певна стала конституція та сталість нас самих. Відтак такий досвід – це передусім досвід «діяльності» у світі. Тіло – це постійний рух у бік світу, це відкритість для сприйняття світу.

У пізній період творчості Е. Гусерля з'являється концепція «допредикативного», який формує «горизонт первинної очевидності світу» [26]. Головне питання тоді, наступне: який стосунок має безпосереднє переживання світу до самого судження, в якому артикулюється цей світ? Тобто, чи передує мовному судженню про світ щось до-мовне, тобто те, що

уможливило його? І Гусерль стверджує, що для того аби про щось «судити», це суще має бути у певний спосіб даний, тобто судження про «щось» неможливе без того, аби його «як» не було феноменально даним, тобто з очевидністю. Отже, почасти це дослідження є проясненням умов існування у світі. Тоді постає питання про умови доступу до такого досвіду. Чим є та «особлива рецептивність», яка дозволяє розрізнення як таке і орієнтування у світі? Е. Гусерль не надто переймається саме цим питанням, адже для нього спосіб існування і його прояснення не є феноменологічною проблемою. Наше існування у світі, на думку засновника феноменології є безпосередньою очевидністю. Питання лиш у тому як прояснити та показати умови набуття досвіду світу. Але це питання гносеологічного штибу. Хоча як пояснює приміром той же М. Мерло-Понті, дескрипція умов існування у світі є одним із найважливіших завдань феноменології. Йому йдеться про пра-розрізнення як умову первинного орієнтування у світі.

Відтак, умовою такої рецептивності є наше тіло, яке забезпечує переплетіння зовнішнього («іншого») й внутрішнього («Я»), і є способом переживання цієї подвоєності: вертикальної – природи й культури та горизонтальної – мене та інших [67]. Але тіло – це подвоєність без дуалізму, співпадіння з собою всередині неспівпадіння. Це те, що віднаходить себе, віднаходить себе у своїй в-тіленості, навіть якщо тому воно відступає у свою втілену відсутність. Тілесне розрізнення і є найпершим розрізненням. М. Мерло-Понті визначає це як фундаментальний досвід «спів-існування» – це досвід «між», в якому поміж речей зовнішнього світу постає щось, що хоча й подібне до мене, схоже на мене, рухається подібно мені, але принципово інше – Інший.

Схожість та подібність Іншого зі мною є чи не найпершою перепоною у побудові такої етики, де центральним є особливий стосунок до нього. Це ставлення має бути не від подібності, але від радикальної відмінності. Як цього досягти? Яким чином бути у світі, аби на правду здійснити таке ставлення до Іншого? Це ж не може бути всього лиш теоретичним приписом, бо в такому

випадку це ставлення не буде феноменологічним описом, а лиш наївністю. Має щось у самому досвіді, що б вказувало на такого роду ставлення до Іншого, у прямий або непрямий спосіб. Таким, що вказує на це є сама природа Іншого серед світу іншого та чужого для нас.

Еманюель Левінас, продовжує ці інтуїції, хоча безпосередньо не вказуючи на це, проводить опис досвіду етичного саме як допредикативного. Завданням є опис практик, які мають неусувний характер для людського світу – появу «іншого» (а саме як Іншого) в досвіді, що є етичним за своєю сутністю. Стосунок «Я – Інший» Левінас витлумачує як «ставлення до» (а не «ставлення з»), що ґрунтується на неусувній антропологічній асиметрії. Це розрізнення у самій мові, але якому передуює пра-розрізнення тілесне: «Тіло постійно оскаржує привілей, який приписують свідомості, привілей «визначати сенс» усього на світі» [136, с. 136]. Це ситуація особливої «близькості» («proximité»), яка унеможливорює «насилля інтенції» з боку Я, це «абсолютна присутність». Але, знову ж – чи насправду є такий досвід Іншого чи це просто особисте намагання та наставляння самого Е. Левінаса, які ґрунтуються на власному жахливому досвіді пережитого ним під час Другої світової війни? Мінімою такого ставлення безперечно має стати саме прагнення людини у такий спосіб ствердити Іншого. Й дійсно може феноменологія не здатна описати чому у досвіді виникає таке над зусилля, але воно має конститутивний характер для утворення справді людського світу. Відтак такий досвід має постати метою нашого життя, й досягти його – це дійсно ствердити себе як людини, тим самим даючи слово Іншому.

Ось що є передумовою і фундаментом «справжньої» етики та досвіду етичного. Не предикативне судження виражене у мовленнєвих пропозиціях за правилами логіки та граматики, а особлива ситуація перебування у світі з Іншим, яка принципово не може бути викарбувана й закріплена у словах. Це досвід до-предикативний, але такий, що уможливорює будь-які висловлювання, хоча і як часткові й можливі події досвіду. Але такі описи показують можливість дескрипцій різних і унікальних досвідів, які мають для нас

важливість. Отже, феноменологія говорить про первинну очевидність індивідуальних предметів, яка не просто темпорально передує мовленнєвому виразу, а й уможлиблює його. Особлива чутливість у пасивній ситуації близькості – умова сприйняття Іншого, аби дати йому слово та відповіді на його домагання.

3.2. Тілесність як антропологічна умова досвіду етичного

Тілесність постаючи поруч із таким поняттями (чи мовою М. Гайдегера «екзистенціалами») як мова, час, буття, Інший може бути визначене за специфічно людський спосіб існування. Феноменологічна традиція дозволяє здійснювати описи людського досвіду й, водночас, прояснюючи умови можливості такого існування. Відповідно, феноменологічна філософія здатна подолати редукцію людини до суб'єкта як метафізичної всеохопної сутності (класична новоєвропейська метафізика).

Тіло це не просто те, що належить до фізичного світу речей, тобто є природним чи біологічним субстратом. На думку Ж.-П. Сартра хибною є настанова, що «...тіло з самого початку постулюють як певну річ, яка має власні закони і яку можна визначити зовні...» [80, с. 432]. Водночас, тіло не є і всього лише теоретичним концептом, який у зручний спосіб дозволяє описати «природу» людини або інші питання пізнавального штибу. Й саме тілесність як унікальний спосіб існування у світі постає найпершою медією – я віднаходжу себе у світі передусім тілесно. Навіть для-себе буття є само по собі зв'язок зі світом. Але це не просто «вихід до світу», а те, що постійно вказує на та увиразнює стосунок до цього світу й ставлення до інших (Іншого), і в кінці кінців до самого себе: «...моя рука відкриває для мене опір об'єктів, їхню твердість чи м'якість, але не саму себе» [80, с. 432].

Тема тіла й тілесності є тим компонентом, який дозволяє говорити про наявність антропологічних ідей у складі феноменологічної методології. Більше того ця проблематика показує органічну взаємодоповнюваність антропології (у

її «спеціальному» варіанті) з феноменологією (зокрема французької традиції)⁴⁵. Втілення цих ідей віднаходимо у таких знамих французьких феноменологів: в Ж.-П. Сартра, в якого це «марксистська антропологія»; в М. Мерло-Понті, в якого це «структурна антропологія», і в Е. Левінаса це «антропологічна етика» [16, с. 54]. Ці напрями пов'язані передусім з феноменологією, і для них вона постає тим, що дозволяє досліджувати з ясністю та очевидністю ті сфери нашого життя, які приміром для того ж Е. Гусерля не були настільки принципними. Окрім цього французька феноменологічна традиція тісно пов'язана з екзистенціалістською філософією, гегельянством та марксизмом, психоаналізом та психіатрією, і багато з чим ще. Але, ці три «класичні» феноменологи продовжили справу Едмунда Гусерля, й пробували виконати його «заповіт», тобто залучити цей метод до різних сфер нашого життя, розповсюдити його на різні сфери наукового «строного» пізнання.

Едмунд Гусерль з великою енергійністю та продуктивністю переймався тим, аби досліджувати різні сенсові виміри свідомості: конститутивні переживання свідомості, численні рефлексії щодо речей і їх значливість для нашого існування, пізнання цих речей світу, інтерсуб'єктивність та пасивні синтези досвіду, умови можливості судження як такого та роль допредикативного досвіду у цих актах. Й наприкінці свого творчого філософського шляху німецький феноменолог приходить до висновку, що свідомість не є узвичаєним та спокійним місцем, де можна перебувати у абсолютній безпеці, але якраз навпаки – це пастка, яка потому викликає неспокій, який з ентропійною силою розповсюджується на все. У цьому стосунку влучними згадуються дескрипції і критика Гусерлевого розуміння свідомості Сартром, який поетично називає таку свідомість «інтенційним болотом», яке засмотує в себе все, що тільки в нього потрапляє [80]. Головне заперечення Гусерлевому розумінню полягає ще і в тому, що свідомість, яка «виникає» із досвіду стосунків з речами світу, із іншими людьми чи самого себе

⁴⁵ Про таку взаємодоповнюваність з боку «спеціальної» філософської антропології вказує М. Шелер та Г. Плеснер (див. 1.1).

не може бути «чистою», а саме її намагався віднайти засновник феноменологічної філософії (продовжуючи західну модерну традицію).

Феноменологічна теорія досвіду показує різноманітні варіанти даності речей для нас, тим самим наголошуючи на конститутивній значливості такої «вплетеності» свідомості із тим, що у ній переживається. СENS або сутності, яких дошукується феноменологічна філософія показує взаємозалежність та доповнюваність досвіду речей, досвіду іншого та досвіду самого себе. Цю тезу прекрасно і зі всією скрупульозністю виписує Моріс Мерло-Понті на сторінках «Феноменології сприйняття». Здійснюється це виповнення сенсу у ситуаційності, яка відтак має принципово відкритий характер. Усі три «виміри» досвіду (речей, себе, Іншого) не можна уявити та феноменологічно описувати без тілесності, яка має конститутивну значущість досвіду як такого. Мерло-Понті пише, що тіло відкриває перспективу та рух у бік світу. Тілесність має силу зламувати, зв'язувати й розділяти все водночас. Воно є необхідною умовою розкриття та переживання усього багатоманіття досвіду. Це «нульова точка», з якої починається усе: просторово-часова орієнтація. Але варто розуміти словосполучку «нульова точка» не як метафізичний початок усіх початків, а постійно рухливе та мобільне поле сприйняття, навколо якого «вибудовується» світ. Такий рух є саморухом, в якому ми віднаходимо щось інше, що подразнює (афікує) нас, порушує нашу ідеальну самотність та всесильну могуть. Наше тіло є живим: воно потрапляє до процесу спів-конституювання речей чи до перцепційного поля Іншого, але і до нас самих, тим самим «відповідаючи» на недосконалість такого спів-конституювання. Світ спів-конституювання – це сфера інтерсуб'єктивного досвіду, у кому поряд зі мною у світі є інші люди, які так само спів-конституують цей світ. Отже, Моріс Мерло-Понті був одним із перших, хто розвивав феноменологію, в якій тілесність не тільки окреслює фактичну здійсненність та межі людських проєктів. Він прагнув показати, що тіло є «центром» умови їх можливості, таким, що надає їм вігальної сили на здійснення. Одним із завдань, яке вирішує М. Мерло-Понті, є виокремлення та увиразнення «первісних структур

екзистенції», які подані ще до будь-якого рефлексійного стосунку «Я-Інший-світ».

Таке феноменологічне переосмислення тіла, було викликане і самими мовними відмінностями. Так, французька мова, на відміну німецької, к якій є *Leib* та *Korper*, не має справи з такою «подвоєністю» поняття тіла. Відтак, Мерло-Понті був вимушений доповнити французьке «*corps*» (еквівалент німецького *Korper*) такими прикметниками як «власне (*propre*) тіло»⁴⁶, «живе (*vivant*) тіло», «функціональне (*fonctionnel*) тіло», аби наблизитися до значення німецького *Leib*. Тим самим він різко не сприймає Сартрового розподілу на «тіло-об'єкт» (*corps objet*) та «тіло-суб'єкт» (*corps sujet*). І лише в пізніх своїх роботах М. Мерло-Понті вводить поняття «плоть» (*chair*), яке не просто є адекватним еквівалентом німецького «живого тіла», але й відкриває більше ширше семантичне поле для його застосування [19, с. 394].

Розвинута М. Мерло-Понті теза про конститутивну значливість безпосереднього сприйняття для набуття досвіду означає те, що людина перебуває у світі як така, що у тілесний спосіб зіставляє та протиставляє себе світу. Але при цьому вона вкорінена у світ передусім тілесно. Тому такими важливим для феноменології постають описи первинного або «наївного» досвіду світу. М. Мерло-Понті будучи свідомим цього, задумав здійснити феноменологічні описи сприйняття у дуже відомій книзі з такою ж назвою «Феноменологія сприйняття». Сприйняття засвідчує присутність людини у світі завдяки тілесності, але ця присутність є «давнішою за сам розум» [67].

Водночас М. Мерло-Понті вказує на натуралістичну хибність редукції сприйняття до простих чуттєвих даних або дат. Це означає, що насправду сприйняття є плінністю, яке не має кінця. Більше того, хибно сумувати у деяку сталу сукупність сприйняття даних відчуттів, адже сама мінливість світу виказує неможливість такого завершення – це постійне «зазнавання» світу. Натомість єдність чуттєвих здатностей – слуху, зору, дотику, смаку, нюху

⁴⁶ За прикладом Габрієля Марселя.

М. Мерло-Понті називає «перцепційним полем»⁴⁷, в якому ці здатності і узгоджуються. Перцепційне поле – це таке поле, яке «...утворене “речами” та “пустотами між речами”» [67, с. 32]. Хоча саме це «узгодження» має спонтанний та принципово відкритий характер, і узалежене певними тілесними просторово-часовими конфігураціями⁴⁸.

Плинність та незавершеність сприйняття означає і те, що воно чим далі, тим більшої загальності (понятійної) дістається, що тому й називають досвідом. Феноменологічною мовою це означає наступне: дані різних відчуттів доповнюються одне одним, що виявляється у таких банальних для кожної людини досвідах, коли під час бачення або пригадування лимону виникає смак кислого. Чи ще таке: бачимо теплі кольори або шершаві поверхні (але без дотику до них). Таких ситуацій надзвичайно багато, а разом вони й називаються досвідом. Ба більше, так насправду досвід і працює: не можна тільки бачити, і більше нічого не сприймати. Отже, сприйняття не є простою сумою візуальних, тактильних, слухових даних, які Я сприймає як деяку цілісність. Сприйняття дозволяє мені схоплювати унікальну структуру речі у ситуації афікованості цим світом цілком і повністю.

Такого роду єдність сприйняття залежить від матеріально-речевого субстрату, тобто його носія чи предмету. У такий спосіб М. Мерло-Понті проводить місток між світом і людиною, показуючи тим самим їхню взаємозалежність. Але разом з тим, французький феноменолог свідомий і того, що неприйнятно тлумачити сприйняття деякого предмета як певне насилля чи нав'язування значення певними чуттєвими даними, адже вони можуть і не відсилати напряму до предмету. Але, що цікаво, ми сприймаємо предмети світу у певних явищах чи перцепційних полях: нам даний у відчуттях не просто і не стільки чистий білий колір, а, наприклад, білий аркуш паперу. Загальність «біле» досягається у певній тотожності сприйняття та матеріального носія-субстрату.

⁴⁷ В українському перекладі «Феноменології сприйняття» [66] вжито «перцептивне поле».

⁴⁸ І це ще більшою мірою нагадує те, що потім можемо віднайти у структуралістів та постструктуралістів (зокрема у Ж. Дельоза).

Геніальність французького феноменолога полягає в тому, що він показує і «доводить» описами те, що для такого сприйняття і досвіду зовсім не потрібен розум як того, що визначає і назначає чому й кому бути, а головне як бути. Безпосередність та наївність досвіду означає те, що світ самоорганізується навколо мене (а не переді мною як це тлумачила класична філософія) і досвідчується нам передусім тілесно. А це значить – пасивно, адже світ вже не неначе одразу є, та анонімно – відомим щось стає у інтенційних та активних актах звертання уваги. Це формує певний горизонт сприйняття світу, який визначає специфіку її індивідуального переживання. Відтак, тіло визначає і те, що М. Мерло-Понті називає «перспективою», яка є множиною можливих здійснень різного роду ситуацій досвіду.

На відміну від Е. Гусерля, цих структур М. Мерло-Понті дошукується поза межами одиничної свідомості Я. М. Мерло-Понті переосмислює й переконфігурує всю феноменологічну традицію загалом, коли розміщує суб'єкта не у мисленні чи у свідомості, а в тілі. Відтак, М. Мерло-Понті надає онтологічного статусу живому тілу. Саме тіло є «чистою присутністю» у світі та відкритістю до численних можливостей та потенційностей. Найпершим рухом «тіла-суб'єкта» є рух у власному, обжитому ним просторі. Воно пристосовується до нього – змінюючи не тільки його, але себе, коли узвичаєний спокій порушує інше живе тіло – Інший. Тіло перетворюється на тілесну екзистенцію. М. Мерло-Понті показує, що тілесність людини подає їй первісний досвід перебування у світі. Й тому феноменологія М. Мерло-Понті – це особлива антропологія, що прояснює умови перебування людини у світі, без усіяких позірностей та хибностей, що накидає природна настанова (тим самим уникаючи тенетів натуралізму).

Як відомо М. Мерло-Понті був радикально проти Гусерлевого редуccionізму до сутності, й завжди вказував на відкритість світові, що в свою чергу означає модальність горизонту фактичного здійснення деякої ситуації. Й указує, що повна визначеність та передбачуваність суперечить «законам» досвіду. Наш досвід відкритий та принципово незавершений, й завжди «шукає»

новизни, яка доступна у сприйнятті за допомогою нашого тіла. Отже, тіло й відкриває нам різні виміри та різні досвіди (серед яких важливим для нас є досвід етичного). Відтак немає досвіду як такого, є різні досвіди, які пронизують наше життя повсякчас, постаючи для нас у актуальному перебігу, натомість інші виступають тлом та доповнюють цей актуальний перебіг. Якийсь певний досвід лише вказує на певну просторово-часову уміцєвленість актуального перебігу переживань. Чому тоді або завдяки чому одні переживання постають у актуальному перебігу безпосередньо, а інші ні? І при цьому це все постає як певна єдність досвіду Я? Відповідь на це питання передбачає антропологічного прояснення середовища й ландшафту, як тла для наших переживань. А отже звернення до теми пасивних синтез та допредикативності (чи в термінах М. Мерло-Понті – «дореклексивності»). Моріс Мерло-Понті висновує тілесну структуру сприйняття світу, а не рефлективну, оскільки «тіло-суб'єкт» сприймає буття таким, яке воно є насправду: «Ми побачимо, що власне тіло вислизає від формулювання, яке йому намагається нав'язати наука. Оскільки генеза об'єктивного тіла є лише моментом у конституюванні об'єкта, тіло, відступаючи в об'єктивний світ, потягне за собою інтенціональні нитки, якими воно пов'язане зі своїм оточенням, і, нарешті, репрезентує нам як суб'єкта, що сприймає, так і видимий світ» [67, с. 93].

На думку М. Мерло-Понті рефлексія та редукція обмежують сприйняття буття у його повноті, серед якого ми вже одразу. Вони – вторинні, натомість первинною є «перцепційна віра», яка «вплетена у видимість». Суб'єкт і об'єкт як два полюси пізнавальної діяльності – переплетені й переходять одне в одного. Повна редукція неможлива, адже людське сприйняття тілесне – воно у «тілі-суб'єктові». Це не свідомість, наділена інтенційністю, а тіло-суб'єкт. Тіло дозволяє мені орієнтуватися у світі. Це означає, у свою чергу, повернення до самих феноменів (сутностей), які вкорінені у «життєсвіт», бо «досвід феноменів – це експлікація, або висвітлення донаукового життя свідомості, яке й надає науковим операціям повноти сенсу» [67, с. 80]. Первинне сприйняття себе та світу й себе у світі не можна відділити від нього, тому людина має повернутися

до життєсвіту й відмовитися від об'єктивного, бо саме завдяки ньому вона може віднайти феномени, тобто «той прошарок живого досвіду, в якому нам уперше даються інший, речі та вся система Я-інший-речі у стані народження» [67, с. 78]. Тому хибними є тлумачення Е. Гусерлем свідомості як потоку інтенційних переживань, і що саме вона «керує» тілом. М. Мерло-Понті не має жодного сумніву в тому, що свідомість існує, що ментальні процеси насправду відбуваються, але він наполягає на тому, що думки й відчуття з'являються на тлі перцепційної активності тіла. І не просто з'являються на тлі, проте узалежнені ним. Навіть «психічне» є тілесним, бо усвідомлюється як «досвід через тіло». Цей досвід засвоюється через відчуття, через тіло, а тіло не може сприймати те, що не є чуттєво поданим «тут і тепер». Мислення – це «чисте» сприйняття, в якому немає жодної думки, породженої рефлексією. Тому мислення дорефлексійне, але воно чуттєве. Перцепційне мислення фіксує певне «дооб'єктивно-суб'єктивне-буття» як їхню єдність. «Дике» або «сире» буття протікає у неподільності духу і матерії, бо самі «ідеї», є чуттєвими. «Сире» буття – це хіазм духу і матерії [67]. Моріс Мерло-Понті реабілітує тему дорефлексійності у феноменології, аби показати укоріненість всякої рефлексії як простору «випадку», ситуаційного, тілесного, людського та між-людського існування, засадничою структурою якого є стосунок «Я-Інший-світ».

Все це вказує на те, що тілесність – це умова розрізнення суцього, що в той же час не тільки розділяє все, а й зв'язує: «Тіло – це щось, на що ми можемо вказати пальцем, тому що воно саме і є цим вказуванням» [19]. І це є важливим, оскільки це дозволяє не тільки будь-яке розрізнення взагалі, а й залишає можливість іншому бути іншим (або чужому – чужим). Тілесність дозволяє побачити в «радикальній інакшості» (Іншого) певну суб'єктивність – іншу людину. Лише М. Мерло-Понті разом із Е. Левінасом зуміли показати, яким чином тіло зв'язує нас з Іншим. До цього «традиційно» вважалося, що тіло відсилає передусім до себе ж, навіть якщо і відбулося зовнішнє подразнення. Чи не найвиразніше ця теза подибується у іншого французького феноменолога Ж.-П. Сартра, коли у він «Буття і ніщо» описує ситуацію сорому,

яка спричинений уявним Іншим, але відсилає до мене самого – вона вказує на мою недосконалість. Це сором мене за мене самого і переді мною самим, адже цим Іншим можу бути я сам [80]. Натомість М. Мерло-Понті бажає говорити про ситуацію включеності людини в світ, саме завдяки тілу як його продовженню. Так тіло відсилає до мене самого, але окрім само-афікування є афікування іншим чи гетеро-афікування (як у Е. Левінаса). А звернення до себе означає неможливість уникнути відповіді на ці домагання.

Без сумніву, що тіло виступає умовою набуття різних досвідів, але чи може воно постати умовою набуття не тільки досвіду як такого, але й досвіду етичного і, потому, етичного досвіду? Так, існування людини неможливе без іншої людини, але чи з необхідністю ця ситуація постає як етичний досвід? Ж.-П. Сартр влучно вказує на те, що онтологія (а для нього це і феноменологія) не може сама сформулювати моральних приписів, але «...вона дає нам змогу побачити, якою буде етика, що візьме на себе відповідальність, зіткнувшись із людською-реальністю в ситуації» [80, с. 843]. Тому з необхідністю виникає питання про досвід етичного як переживання ситуації зустрічі з Іншим. Чи «тілесність» є тією основою, що дозволить описати такий досвід? На наш погляд видається що так, якщо вказати на певну настановчу заувагу. Сформулювати її можна так – етичне передує онтологічному. Так вчиняє і Е. Левінас, при спробі показати яким чином уникнути пастки Тотальності й ствердити справжнє інше – Іншого. Багато кому вона може видатись наївною, обумовленою лише теоретичною вигодою або позірним манівцем для виходу із «пастки етики», в яку втрапляє дослідник.

Зрозуміти буття як таке не означає дослідити дійсний (справжній) стан духу, який пізнає. По-справжньому його зрозуміти означає *існувати тут*, тому важливим було прояснити ситуацію перебування у світі або *condition humana*. Це «”тут” не має онтологічного привілею ні від аскези, яку допускає, ні від цивілізації, якої вимагає» [131, с. 6]. Вже в самому промовлянні по складах «буття» розкривається його справжня сутність, яка полягає в особливій напрузі – тенційності. Ми в світі від самої цієї напруги, кожна дія має невиправний

характер, і за неї ми відповідальні. Перебування з Іншим означає не *розуміння* його, а *ставлення* до нього: «Людина – це єдина істота, яку я не можу зустріти, не виражаючи, водночас ставлення до цієї зустрічі» [131, с. 11]. Розуміння є вторинним у стосунку до ставлення. Ставлення як звертання до Іншого передуює розумінню, тобто до репрезентації його інакшості. От оце «звертання» і є етикою, тому взаємини з Іншим не є фундаментальною онтологією⁴⁹. Фундаментальною постає етика, яка показує ставлення до сущого ще до будь-якої участі з цим сущим. І відкривається це ставлення у тілесному виразі у ситуації перед Обличчям Іншого. Отже, тілесність має велике значення у співконституюванні з іншими людьми нашого спільного світу «між».

Сенс інакшості Іншого, що відкривається у досвіді, завжди лишається непрямим, переповненим натяків, тобто таким, що ухиляється від будь-якого прямого й активного наближення. Осягнути його можна лише як певну порожнечу, яку слід наповнити Словом. І найперше слово, що розриває цю анонімність дикого буття – є відповідь на домагання з боку Іншого. І тут згадується заклик Е. Гусерля надати можливості «висловитися ще німому досвіду щодо свого смислу». Відтак, сенс у досвіді конститується у вигляді відхилення чи покручу, внаслідок пра-розрізнення: щось дане для нас тоді, коли воно вирізняється від іншого, бо відмінне від мене. Тіло (*corps*) стає плоттю (*chair*), яка накриває речі, Інших і все інше. Плоть – це плотть світу. Ця плотть світу не є матерією. «Вона є нашаруванням *видимого* на тіло споглядаюче й *відчутного* на тіло, що торкається, що засвідчується, зокрема, коли тіло бачить себе, торкається себе в той час, коли воно бачить і торкається речей...» [66, с. 130]. Буття відтепер навколо нас, а не переді мною як суб'єктом, який його власне й вибудовує та конструює: «Те, що ми зємо плоттю, ця маса, оброблювана зсередини, не має назви в жодній філософії. Середовище, яке формує об'єкт і суб'єкт, – це не атом буття, тверде “в собі”, що перебуває у єдиному місці і в одну мить; можна, звичайно, сказати, що моє тіло, що воно не є десь, але не можна сказати, що воно тут і тепер у розумінні об'єктів... Треба

⁴⁹ Принаймні так це розуміє Е. Левінас і пише про це у «Від існування до існуючого» [131].

мислити плоть не від субстанції, тіла й розуму, адже тоді вона стала б союзом суперечних, а, як ми вже казали, як стихію, конкретну емблему загального способу буття» [66, с. 137]. Тілесний досвід, відтак означає особливу техніку «вироблення» цього світу. Особливість її полягає у певній тілесній конфігурації, яка у свій унікальний спосіб розгортає для нас світ, утворюючи «дистанції» та «розриви» – можливості обживання цього світу. Й техніку тут варто розуміти не просто як сукупність прийомів, які застосовуються у якійсь справі, але й процес самого виготовлення. В такому разі можемо переформулювати оце «виготовлення» на «досвідчування» світу. Моє тіло, окрім цього постає умовою сприйняття Іншого, як певної поведінки, яка схоплюється в його феноменальному тілі й виказує наявність його психічного життя, а отже виявляє в ньому деяку суб'єктивність.

Речі самі по собі завжди вже є, і не просто наявні, вони завжди є іншими й десь деінде – у іншому місці. Відтак «завданням» є виявити цю «інакшість», не підводячи її до наперед заданого порядку буття чи іншими формально-логічними приписами розуму. Оскільки Тотальність передбачає цілісний порядок своєї структури, який є насиллям у стосунку до одиничного і вимірюється своїм внеском до цілого. Егоїзм «самотнього буття» тут не долається, натомість простягається далі й далі на все буття. «Прорватися» крізь нього до іншого можна лише через Нескінченне, що перевершує нашу ідею про нього, уникаючи втручання Тотальності.

Точкою відліку й сходження є Інший. Ми зустрічаємося з ним не поза світом, але й він сам є також, так би мовити «не з цього світу». Те, що у ситуації зустрічі постає як людське обличчя (*visage*), є не звичайним феноменом серед розмаїття інших, а «епіфанією» Іншого, який у своїй екстериторіальності, інакшості й чужості викликає нескінченне бажання (*desir*). Він викликає таке домагання, задовольнити яке ми здатні лише через «дар» мовлення, займаючи при цьому позицію гостинності, але не господаря його. Це домагання «знезброює», оскільки воно не просто передує у деякій послідовності, а «випереджає» будь-які наші інтенції, покладання та проекти. Я

вже знаходиться у позиції перед Обличчям Іншого, ще до того як підняло очі, аби подивитись на нього, звернути увагу.

Інший як Інший відкривається мені «обличчям» (*visage*). «Обличчя» як феномен Іншого вводить в оману тим, що тут мова йде ніби про зовнішність, про те як ми сприймаємо зовнішність іншої людини. Але Е. Левінас якраз і намагається заперечувати зовнішній прояв, тобто будь-яке розуміння Обличчя як частини нашого об'єктивного досвіду. Е. Левінас говорить про «одкровення» Обличчя, яке являє нам Іншого в його абсолютній унікальності та радикальній інакшості. Обличчя Іншого не є просто обличчям Іншого – його очі, ніс, уста – все, що складає зовнішність будь-якої людини, однак, Обличчя не є й теоретичною схемою для опису ставлення до Іншого. В Обличчі ми бачимо Іншого поза будь-якою загальністю (поняттєвою), це значення без контексту. Інший постає як «вираз Обличчя Іншого», що «... не маніфестує присутність буття, йдучи від знаку до означуваного. Він представляє означник («*signifiant*»). Означник повинен представити («*présenter*») Обличчя» [136, с. 198]. Обличчя порушує анонімність фізичного буття і дозволяє «говорити» Іншому як живому. Обличчя – це плоть (у сенсі М. Мерло-Понті).

Еманюель Левінас неодноразово підкреслює, що Обличчя Іншого дає мені заповідь «НЕ ВБИЙ!». Слухання заповіді є не просто підкоренням грубій силі чи насиллю Іншого. У цій заповіді Обличчя говорить і дещо про мене, воно несе новий сенс, який полягає у свободі того, кому проголошується заповідь. Таке знання відрізняється від будь-якого іншого, оскільки ми говоримо про «одкровення незбагненого». Інший перебуває у повній беззахисності, в повній відкритості, проте він чинить певний супротив. Але тут супротив зовсім іншого гатунку – це супротив того, що відмовляється від супротиву. Це – етичний супротив, який «пасивно вимагає» відповідального ставлення до Іншого. Обличчя замість того, щоб обмежувати нашу свободу (як це робить Я), закликає до відповідальності.

Обличчя Іншого конститує «порядок сенсу». Граничною умовою можливості «сенсу», як намагається показати Е. Левінас, є етика – ставлення до

Іншого. Інший встановлює «розумний порядок» через зверненість до мене. Тобто завдяки своїй екстеріорній природі Інший робить можливою відповідь. Явлення Обличчя – задалегідь завжди відповідь, що відновлює світ, тобто систему сенсу, але будучи родом з «по той бік буття». У присутності Іншого конститується і моя ідентичність: вона отримує завершеність, але позбавляється скінченності. Це відбувається в сфері «чистої присутності», в якій людина ніколи не подібна самій собі. Підтримання ж ідентичності є її «перманентним оскарженням», тобто домаганням відповіді Іншого. Інший постає переді мною обличчям-до-обличчя і ставить мене під питання, зобов'язуючи мене всією своєю сутністю нескінченного.

Інакшість та людського обличчя, яку Е. Левінас розуміє не просто як найбезпосередніший досвід, а як «надмір» (або «надлишок») (*exces, excédant*), є завжди чимось понад-звичайним, й цим змушує звернути на себе увагу. Ми не можемо від нього «відвернутися», бо це ситуація «порівняння непорівняного». І так виникає особливий досвід – досвід етичного із «етичного розрізнення», умовою (але не безумовною) якого є тілесне розрізнення. Тіло «показує» нам стосунок до того, чим ми не є – з Іншим, який з'являється без нашої на те згоди. Більш того – його поява, як дехто вказує, є насиллям у стосунку до нас (Ж.-П. Сартр). Дистанція, що вводиться тілом, означає не просту присутність людини чи об'єктів природи (та культури) у горизонті нашого бачення. Це дистанція, що водночас є «близькістю», яка відмінна від репрезентації чи тематизації, але є абсолютною безпосередністю.

Близькість є «радикальною пасивністю» перед Обличчям Іншого, що є особливою тілесною рецептивністю. Це особлива тілесна гетеро-афікованість, коли Інший відкривається мені як нав'язлива ідея, як одержимість, яка домагається відповіді. Що забезпечує таку «присутність»? Тіло «чутливе» до афікування Іншим: спочатку як невідомим, але одразу ж вже як відомим, тобто як «якістю», яка не є сконструйованою Я, а належить йому – Іншому: «Чутливість зв'язує нас із чистою якістю (*qualité*), яка не має основи...» [136, с. 144]. І поява Іншого є одразу ставленням до нього, тобто етикою.

Ця «близькість» є передусім тілесною. Тому, аби насправду ствердити Іншого, тобто «побачити» його інакшість, маємо у тілесний спосіб розмічати сферу «між», в якій і можлива зустріч з ним. Феноменологічна етика говорить про близькість як про особливу пасивність, очікування чи заціпеніння перед світом, але яка власне і відкриває цей світ. Близькість вказує на феноменологічну чутливість до всього іншого й чужого. Цей момент пасивності означає «зазнавання світу». Все це змінює нашу тілесність, але тим самим і формує стиль перебування в світі, відкриває можливість для «нового». Й «нове» починає ще один виток змін – це постійне зазнавання й уникнути його неможливо, адже ми є люди. Воно провокує до відповіді й відповідальності за Іншого.

З анонімного факту буття, за допомогою того, що нагадує «очікування», виникає «існування існуючого». Таке пасивне очікування можливе тому, що ми «тілесно» існуємо в світі. Проте не варто такий стан повністю ототожнювати з перцепційністю, оскільки чуттєвість є ініціативною дією. Пасивність дозволяє переживати Іншого як первинну конститутивну для нашого світу даність. Тіло як особливий спосіб існування в світі забезпечує такий досвід. Унікальність тілесної конституції забезпечує різноманіття світу, що нас оточує. Фактична тілесність дозволяє переживати той стосунок з буттям. Тілесність – це особливий феномен, який лежить в основі всього нашого досвіду і вибудовує наш стосунок до світу, до Іншого та самого себе. «Контури» людської тілесності є тим, що стикається із зовнішнім, культурним та природним, тому слід розглядати такий стосунок як етичний, фундаментальний стосунок до світу, до Іншого. Тілесність людини розкривається у зустрічі зі світом та Іншим. Тіло при зустрічі з Іншим перестає бути просто фізичним, про нього вже слід говорити як про етичну тілесність. «Етична» тілесність – це спосіб, у який людина переживає ситуацію свого існування в світі. Отже, тілесність – це те, що уможлиблює таку ситуацію.

Тілесне існування є умовою людської ситуації перебування у світі. Завдяки тілу ми можемо набувати різних досвідів, і досвіду етичного зокрема.

Поява в моєму досвіді Іншого одразу є ставленням до нього. Тоді звідки береться оце «ставлення»? Вочевидь в нас самих присутні структури, які пасивно синтезують «анонімне існування» суцього і дозволяють йому говорити до нас, з'являтися нам як абсолютно унікальна жива сутність. Тобто цей стосунок постає як сенсовий. Відтак, досвід етичного можна спробувати витлумачити як допредикативний досвід.

3.3. Досвід етичного як допредикативний досвід

У стосунку до нашого дослідження, можемо сказати, що людина починає «винаходити» нормативність не з її особливої позиційності у світі, а конструює правила поведінки, і часто-густо навіть не за допомогою здорового глузду. Наші судження про етичне як належне мають висновуватись із допредикативного переживання первинної очевидності, про яку йдеться феноменології. Тоді ми в змозі вести мову про етичне не як про висловлювання на тлі звичаєвості, а як висловлювання про граничні умови практики взагалі, що висновуються з очевидністю із життєсвіту. Загалом це можна назвати «досвідом світу», а підтримує його тілесність як первинна медіація.

Концепція до предикативного досвіду є спробою відповісти на традиційне філософське питання – чи будь-який людський досвід опосередковано або узалежнено мовою? Ще точніше це питання виглядає наступним чином: чи визначають структури судження можливий людський досвід? Феноменологічна філософія накидає ще кілька проблем у цьому стосунку, серед яких чи не головна полягає у тому чи можна виокремити «чисте» споглядання, тобто таке споглядання, яке б не було «зконтекстоване» чи «забарвлене» загальними структурами судження? Отже, феноменологічна концепція до предикативного досвіду підважує тезу про те, що будь-яке споглядання передбачає судження. Але разом із цим виникає питання про яке судження в такому разі йдеться в таких феноменологічних дослідженнях? І на

сам кінець – до яких феноменологічних перетлумачень поняття досвіду призводить ця концепція?

Наше дослідження ми будемо здійснювати у межах феноменологічної методології Е. Гусерля та його учня Е. Левінаса, й з допомоги М. Мерло-Понті, аби описати досвід етичного у термінах допредикативного та наголосити на конститутивній значливості його для людського світу. Едмунд Гусерль пропонує концепцію допредикативного досвіду, що формує горизонт первинної очевидності світу. Еманюель Левінас, продовжуючи ці інтуїції (хоча безпосередньо і не вказує на це), проводить опис досвіду етичного саме як допредикативного. І на сам кінець, Моріс Мерло-Понті наводить «феноменологічні докази» можливості такого судження, яке виникає із переживання первинної очевидності.

Цей проект є доволі провокативним (навіть у межах самої феноменології), оскільки Е. Левінас не приймає Гусерлеву концепцію досвіду, яку бере за зразок, й пропонує свою, при цьому не вживаючи означення «допредикативний», коли говорить про досвід Іншого. Така інтерпретація є більш повною у випадку антропологічного прояснення не тільки поняття досвіду, але й умов його можливості. Своєрідна «антропологізація феноменології»⁵⁰ викликана вже самим стилем дескрипції досвіду чи то Е. Гусерлем, чи то Е. Левінасом, чи то будь-яким іншим їх послідовником. І у відповідності до мети цього дослідження, переформулювання «досвід Іншого» на «досвід етичного» видається більш повним та виваженим, коли здійснювати його описи у термінах до предикативності.

Перед тим хотілось би сказати ще кілька слів про неоднозначність зіставлення цих концепцій. По-перше, Е. Левінас хоч і був учнем Е. Гусерля, але розбудову своєї феноменології починає з доволі радикальної критики й усунення майже всіх ключових понять свого вчителя. Більше того, Е. Левінас наголошує на тому, що така «революція» у феноменології наразі є необхідною, задля побудови нової феноменології. На його думку така «перша філософія»

⁵⁰ Це вислів Б. Вальденфельса, який знаходимо у «Вступ до феноменології» (1992) [16].

(так він її називає) постає етикою, але вона нічого спільного не має з класичною моральною філософією, насамперед тією, що сформульована І. Кантом. Тому, Е. Левінас перетворює феноменологію на етику, в якій центральним концептом являється «ситуація зустрічі з Іншим» або «досвід Іншого». По-друге, ця критика Гусерлевої феноменології та розбудова нової здійснюється Е. Левінасом під величезним впливом М. Гайдегера, чимало ідей якого можемо вчитати у французького феноменолога.⁵¹ Але, і це по-третє, Е. Левінас говорить про феноменологічну філософію чи не як про єдину можливість побудови етики як «науки про Іншого», тим самим критикуючи і відмежовуючи її від науки про «чуже», тобто німецької феноменологічної традиції⁵².

Для феноменологічної філософії поняття досвіду означає безпосереднє переживання будь-чого іншого або чужого в актах свідомості. Тобто, йдеться також і про очевидність такого переживання. Феноменологічні аналізи є не просто «схопленням» такого роду очевидності, а переживання цієї первинної даності як сенсу. Тому важливою у проясненні такого феноменологічного розуміння досвіду є концепція допредикативного досвіду.

Головою темою Гусерлевого «Досвіду і судження. Дослідження генеалогії логіки» [26] є спроба прояснити умови можливості досвіду, на основі якого будуються усі можливі судження. Або ще точніше – який стосунок має безпосереднє переживання світу до судження, в якому артикулюється цей світ? Умовою можливого судження взагалі є первинна предметна очевидність. Для того аби про щось «судити», це суще має бути у певний спосіб дане, тобто судження про «щось» неможливе без того, аби це «щось» не було феноменально даним, тобто з очевидністю. У такому випадку, це твердження вимагає антропологічних прояснень умов можливості такого досвіду. Тому далі слід запитати про спосіб вираження такого досвіду: що є в людині (окрім свідомості), що взагалі дозволяє переживати світ? Ми перебуваємо «одразу в

⁵¹ Проте захоплення Гайдегером з часом змінюється на критичну позицію, можливо жорсткішу за ставленням до Гусерлевої філософії.

⁵² Класичним прикладом такої полеміки (але заочної) є концепції *іншого* у Е. Левінаса та *чужого* у Б. Вальденфельса.

світі», але все ж, завдяки чому «якесь» суще нам досвідчується як «певне» суще, що має свою «автономію»? Це питання антропологічного гатунку, але за тло має феноменологічну методологію. Окрім цього виникає питання і про середовище: яким чином із перцепційного тла, тобто на периферії щось потрапляє у фазу активного сприйняття, тобто подразнення «змушує» звернути на себе увагу? І яким чином перейти від опису середовища передданостей до артикулювання сприйнятого у судженні?

Отож, давайте повернемося до Е. Гусерля, аби прояснити яким чином із загального горизонту передданостей конститується «щось»? Сприймання окремих зовнішніх предметів, а потому варіація їх у судженні є активною дією свідомості Я. Загалом це і є досвідом (у класичному розумінні). Але саме досвідчення вже передбачає «щось», до чого можна звернутись у простому сприйнятті, так би мовити, обернутись та поглянути на нього: «... поле передданого, на тлі якого постає щось окреме і, так би мовити, “збуджує” сприйняття, сприймальне споглядання» [26, с. 49]. Таким «передданим» тлом є не просто ціла купа, хаотичного розташованих у просторі речей та об'єктів, які ніяк поміж собою не пов'язані: щось афікує наше Я, «спонукає» нас до того, щоб звернути увагу, і цього не можна уникнути. Це особливий простір, гетерогенний за своєю суттю: «Середовище є тут як царина передданості, пасивної передданості, тобто такої, яка без жодної дії, без привертання погляду, що схоплює, без збудження інтересу вже завжди є тут» [26, с. 16]. Отже, збудження не є одиничним, а таким, що є завжди на тлі середовища і ним зконтекстована. Простому схопленню передує збудження, а це означає, що «дещо» виокремлюється із нерозрізненого тла і постає перед нами у активній відповіді. Це ситуація пасивного зазнавання і одночасно активної спонтанності пізнавального суб'єкта.

«Спонтанність» сущого у нав'язуванні себе вимагає відповіді у найширшому розумінні. Те, що «спочатку» виглядає як тотальна єдність, як те що «є» без натяку на те, чим воно «є», починає привертати увагу, афікувати, але одразу ж, при «зверненні», розпадається (розшаровується) у інтенційних актах

на окремі змісти про тематизоване «щось» – на образи чи структури. Виокремлене «щось» перебуває у ситуації «перед-Я», «перекриваючи» собою все інше, аби «показати себе». На тлі залишається це інше й «чекає» свого моменту. Відбувається зміщення статусу від «анонімного тла-для-Я» до «іншого перед-Я», за допомогою «тенденції» як особливого зв'язку між феноменами. Починає «вмикатися» Я, набирати обертів «активність» свідомості. Таким чином від простого схоплення через переживання одиничних очевидностей як активних актів свідомості відбуваються модифікації до рівня загальностей чи понять, які артикулюються у судженні [26].

Свідомість як плинність, або потік, є безупинним процесом становлення «нових» сенсів. Однак їх конституювання залежить від пра-горизонту передданостей, тобто того, що сприйняте свідомістю, але ще не трансформоване у знання на «активному» рівні. Цей особливий рівень рецептивної пасивності уможливорює активні або діяльні акти свідомості, тобто досвід як такий. Однак, пасивне – це те, що поки ще не стало активним. У свідомості немає цілком пасивних чи активних актів, і всі синтези перекивання, на основі яких відбувається виокремлення з тла передданості «чогось», мають афективну силу. «Увага», яка дозволяє чомусь виокремитись, для Е. Гусерля – це «належна до суттєвої структури специфічного акту Я (Я-акту в точному сенсі слова) тенденція Я до інтенційного предмета, до єдності...» [26, с. 56]. Такий горизонт пасивної передданості є передумовою впізнання окремого предмету, тобто ідентичність об'єкта. Щось нове, що з'являється перед Я має певний «невидимий» бік, «якийсь змістовно невизначений горизонт напередзначушості» [68, с. 250]. Це відбувається за допомоги того, що Е. Гусерль називає «тип». В ньому наперед закладена схема сприйняття окремого об'єкта середовища. Тобто те, що афікує має таку структуру, що воно дане не просто як безликий предмет, але як таке, що має своє «обличчя»⁵³. Те, що на тлі зобов'язує до відповіді спочатку невідоме, але у

⁵³ Цей момент у Гусерля цілком перекикається із Левінасовим концептом «обличчя до Обличчя» («en face de visage»).

зверненні до нього виявляється як конкретно присутнє, тобто відоме і ще вимагає відповіді.

Відповідь на домагання також підпадає під те, що можна назвати судженням у найширшому сенсі. Як пояснює Д. Ломар, який є знаним дослідником Гусерлевої концепції допредикативного досвіду, то сама ця концепція вимагає перетлумачення й розширення класичного поняття «судження». Загалом він вказує на те, що «...навіть просте сприйняття реального предмета є “судженням у цьому широкому сенсі”» [49, с. 207]. Відтак, судження – це первинна пасивність, як у М. Мерло-Понті.

Яким чином можливе конструювання такого судження з до предикативного досвіду? Для прояснення цього Д. Ломар висновує троїсту структуру допредикативного досвіду у Е. Гусерля: 1) просте схоплення як спрямування на об'єкт вцілому (апперцепція); 2) експлікувальне споглядання у внутрішньому горизонті, тобто звертання до типових наперед тлумачень (експлікація); 3) експлікація зовнішнього горизонту, тобто предикативне визначення (відповідь на домагання з боку іншого або чужого) [49, с. 201-202]. І тут ще раз наголосимо, що сама можливість будь-якого судження на думку Е. Гусерля від допредикативного досвіду. Але зовсім не варто робити якогось теоретичного розмежування на допредикативний досвід та предикативне судження, оскільки феноменологічна концепція досвіду вказує і наголошує на плинності, а не дискретності переживань. Предикативне судження не виникає від одного тільки пра-подразнення чи враження (Іншим), це є постійне звернення до об'єкту, яке потому буде виражене у судженні. Переживання актуально схопленого має постійно поглиблюватися й «удосконалюватися». Досвід – це потенційний горизонт можливостей та активностей, який узалежненний від простору передданостей та тілесної конфігурації.

Тут у Е. Гусерля з'являється цікава та значуща для сучасної філософії інтуїція, проте яку він далі не прояснює (далі її розвиває Е. Левінас), але яка є перспективою для побудови етики на засадах феноменології. Людська ситуація полягає у переживанні інакшості світу, тобто коли людині досвідчується цей

світ у всьому його розмаїтті та унікальності. Цей досвід починається з допредикативного, на основі якого можливі будь-які людські практики й висловлювання чи оцінки про них. А отже, можливі і судження про етичне як таке, але не таке, що спекулятивно висноване із теоретичних описів, а таке, що експліковане із самого існування. Вплив, що мали праці пізнього періоду творчості Е. Гусерля на розвиток ідей Е. Левінаса та М. Мерло-Понті (та й у Франції загалом) видається більш ніж очевидним. І тим цікавішим є їх зіставлення та інтерпретації.

Еманюель Левінас як учень Едмунда Гусерля продовжує його справу, але й привносить багато радикально нових ідей у філософію загалом. Ці ідеї актуальні й сьогодні, але за умови адекватної їх реконструкції. Е. Левінас є автором філософії, яка володіє потужним потенціалом, адже дозволяє дослідити риси досвіду етичного як допредикативного та здійснити його опис за допомогою феноменології. Більше того, Е. Левінас говорить, що такий досвід є фундаментальним, тобто первинним та конститутивним для справжнього людського світу.

Свою філософію Е. Левінас називає етикою, але мету її вбачає не стільки в тому, аби обґрунтувати те, чому людина має вести належний (добрий) спосіб життя, адже це вже похідне судження. І тут французький феноменолог долучається до Ж.-П. Сартра, вказуючи, що з дескрипцій того «що є» марно висновувати якість настанови етичного стибу. Але навіщо тоді феноменологічні дослідження з претензією на статус «етики»? Мабуть, не тільки Е. Левінасу, але й іншим таким дослідникам йдеться про відмінну від традиційного уявлення етику. Так, Левінас вбачає в етиці мислення, що «вислизає» із тенет традиційної логіки з її принципом тотожності. Тому він здійснює феноменологічні описи таких практик, що мають фундаментальний та неусувний характер для людського світу. І найперша така ситуація-практика – «зустріч з Іншим». Така ситуація є етичною або становить ядро його Левінасової феноменологічної етики.

Чому це передусім етична ситуація? Питання про Іншого це питання про його сутність, але залишаючись лише в такому горизонті запитування, втрачається можливість дослідження Іншого у всій «повноті» його інакшості. Простіше кажучи втрачається етичний рівень, адже далі ніж постулювання специфічної або не-феноменальної природи Іншого ми просунулися у феноменологічних дослідженнях не можемо. Тобто, ми залишаємося на рівні інтерсуб'єктивності або особливого штибу феноменологічної філософії культури (найвиразніший приклад такого віднаходимо у Бернгарда Вальденфельса). Натомість слід запитувати про «стосунок» або «ставлення у відповіді» до Іншого, адже саме в такому розгляді можливим є автентичний опис етичної сфери загалом та досвіду етичного зокрема. У загальному вигляді це питання можна назвати антропологічним, проте яке відкриває доступ і до етичної проблематики через описи стосунку досвіду Іншого, тобто досвіду етичного до людської ситуації або *condition humana*.

Тож тепер мусимо запитати – чи можна описати близькість до Іншого (Е. Левінас) у термінах допредикативності? Безперечно, що така розвідка видається небезпідставною. У підтвердження цій тезі, скористаймося іншим Левінасовим поняттям, мабуть не менш значливим для нього⁵⁴ – «анонімне існування» («анонімне є») або французькою – «il y a». Цей фундаментальний факт існування є тлом, на якому «щось» постає як «існуюче». Суголосними описи цього поняття або стану його переживання є Гусерлева до предикативна передданість або середовище. Левінас вдається до описів такого існування задля того, щоб «уявити» собі акт, в якому існуюче «оволодіває» своїм існуванням, а не отримує його в дар (і це відрізняє його від М. Гайдегера). Відбувається це не в активних актах свідомості, а як пасивне синтезування: «Сполука існування з існуючим постає як розшарування» [131, с. 11]. Це мить, яка є простим сприйняттям, очевидністю, «народженням» сенсу. Це – зрозумілість, яка є в самому факті існування Іншого. У цьому такому існуванні щось все ж відбувається, але ми не в змозі цього дізнатись, адже невизначене

⁵⁴ Принаймні значливим це поняття є для французького мислителя у ранній період його творчості.

«щось відбувається» ніяким чином не вказує на дієвця, а лише на сам характер дії. Пасивність очікування, заціпеніння дозволяє «чомусь» постати як зміст (якість). Загалом це є феноменологічним епохе, але Левінас відкриває за допомоги цього поняття етичний вимір людського існування.

Близькість є «радикальною пасивністю», і тут Е. Левінас продовжує ідею Е. Гусерля про рецептивність як умову досвідчення первинної очевидності. Близькість виступає структурою такого ставлення до Іншого, в якому сенс йде від нього, а не продукується чи конструюється моєю свідомістю. Але на відміну від «звичайної предметної» пасивності Левінас вводить означення «радикальна», аби тим самим увиразнити й підкреслити специфіку даності інакшості Іншого у досвіді. Інший припиняє бути інтенційним предметом, а відкривається мені як «нав'язлива ідея», як одержимість: «Я вже перед Іншим, незважаючи на себе – пасивно» [120, 23]. Він афішує мене таким чином, що неможливо не звернути на нього уваги. Такий досвід можна було би назвати «*érgueuve*»⁵⁵, що можна перекласти як «зазнавання» й передбачає цілковиту пасивність та уразливість. Проте цей концепт показує не тільки чиєсь зовнішнє домагання, а й неможливість уникнути відповіді на нього, яка ствердженням інакшості Іншого. І ця відповідь особливим чином укорінена у до предикативну перед даність, але вимагає і певної ментальної сили аби дати етичну відповідь на домагання Іншого. Між домаганням і відповіддю не маю чіткої і строгої причиновості у змістовному плані. Левінас вказує на те, що ми зазвичай якраз, навпаки – не відповідаємо. Не відповідаємо у тому сенсі, що «чуємо» Іншого, а конструємо ставлення у відповідності до власного Я. А це, на думку Левінаса якраз і є насиллям. Це насилля симетрії й Тотальності, механізми яких «нав'язують» тип ставлення до Іншого. Направду ж етичне ставлення або відповідь базується на радикальній асиметрії Я та Іншого.

Найпершим свідоцтвом наявності таких стосунків є мова. На думку Е. Левінаса мовленнєве розрізнення показує цю асиметрію як етичну.

⁵⁵ Хоча сам Левінас не використовує це слово як поняття. Тут очевидна паралель із М. Арні, який пропонує замінити «*exrégence*» на «*érgueuve*», і тим самим показати його пасивність.

Розрізнення «Я – Інший» Е. Левінас називає «абсолютним», аби показати неможливість віднайти ту подібність, на основі якої проводиться власно це розрізнення. Полягає це зміщенні сенсу від «стосунку з Іншим» до «стосунку (ставлення) до Іншого». Важливо, що «стосунок до Іншого», а не, приміром, «з Іншим» чи «для Іншого». Між Я і Ти⁵⁶, як формулюванням класичної філософії, панує взаємність (при чому позірна й хибна), що поступово трансформується в тотальність Ми. Неусувна етична асиметрія фундує «розрив», що відкриває плюральність світу і можливість розрізнення як такого. Тому такою важливою є близькість як особлива пасивність, очікування чи заціпеніння перед світом. Людська ситуація – це ситуація «між нами», яка одразу передбачає асиметричність, адже ставлення Я до Іншого принципово не-подібне ставленню Іншого до Я. Його інакшість несе сенс, який я не в змозі редукувати до змісту актів моєї свідомості. Кожна людина має приймати Іншого без усіляких спроб модифікації його інакшості, хоча б як наївно це не здавалось. Така позиція Е. Левінаса.

Як було зазначено вище, свідомість є тим, що може переживати «щось», але у такий спосіб, як воно нам себе відкриває. Саму цю «даність» може відкривати тіло як продовження плоти світу. Але Е. Гусерль та Е. Левінас майже оминають тему тілесності, яка на нашу думку є вихідною пра-очевидністю Світу. Наше тіло є умовою досвіду світу, але «умову» варто розуміти як звільнену від причиново-наслідкових кайданів, що їх нав'язує свідомість: «Тіло постійно оскаржує привілей, який приписують свідомості, привілей «визначати (prêter) сенс» усього на світі» [136, с. 136]. Первинна пасивність показує нам стосунок до того, чим ми не є – з інакшістю, що з'являється на без нашої на те згоди, але наша рецептивність як чуттєвість дозволяє переживати зовнішнє та чуже, як конститутивне для нас. Це є неусувна антропологічна ситуація асиметричності перебування «одразу в світі». Виходить, що не Его продукує підстави наявності світу, адже він неначе вже «є» для нас, до того як свідомість спрямована на нього. Тіло – найперша медія, що має конститутивний характер,

⁵⁶ І тут прочитується критика філософії діалогу М. Бубера та його послідовників.

адже є можливістю очевидності досвіду світу: «Чутливість (la sensibilité) зв'язує нас із чистою якістю (qualité), яка не має основи ...» [136, с. 144]. Тому те, що афікує як невідоме, постає вже як відоме, тобто як «якість», яка не є сконструйованою Я, а належить Іншому. Тому поява Іншого є одразу ставленням до нього, тобто етикою.

Отож, феноменологічна концепція допредикативного досвіду у викладі Едмунда Гусерля показує яким чином із первинної очевидності передданого можливе предикативне судження. Якщо ширше, то це прояснює безпосередній стосунок із світом та Я, і в свою чергу відкриває шлях для побудови феноменологічної етики. Цю перспективу бачить Е. Левінас, і тому говорить про особливу «відкритість» людського існування – особливу позиційність «між», яка дозволяє «почути» Іншого та «відповісти» йому. Концепти, що застосовує французький філософ уможливають розгляд нових аспектів заради узгодження допредикативного та «поняттєвого» рівнів існування людини. Хоча безпосередньо Е. Левінас і не користується Гусерлевою термінологією (принаймні у строгому їх визначенні), але можна сказати, що той досвід, про який пише французький філософ, не безпідставно називати як допредикативний. Допредикативний тілесний досвід є переживанням стосунку до Іншого. Тому філософія, яка прагне до вияву та дескрипції фундаментальної людської ситуації має передусім запитувати про такий досвід, а саме про досвід етичного.

3.4. Перспективи феноменологічно-антропологічного прояснення досвіду етичного у побудові етики

Значливою рисою феноменологічного підходу є те, що він завжди має за свою «точку відліку» безпосередній життєвий досвід. Всі феноменологічні висновування – це висновування досвіду. Феноменологія утримується, наприклад, від різноманітних метафізичних постулатів, які не є висловлюваннями досвіду. Відповідно, феноменолог не звертає уваги на те, чи

існує інша реальність поза реальністю, яку ми переживаємо з наших відчуттях; він не дошукується реальності, «більш реальною», ніж реальність подана у досвіді. Те саме стосується, відповідно і всіх видів явищ, які можуть бути подані у відчуттях як різноманітні форми досвіду – релігійний, мистецький, художній, і на сам кінець – етичний. Відповідно, феноменолог не має стосунку до «картини світу», але працює з живим досвідом світу, не з етичними системами та теоріями, але з досвідом етичного. Відтак, завданням феноменологічного методу є не довести у логічно несуперечливий спосіб, тобто підвести під поняття істини, а показати сам перебіг такого досвіду. Феноменологічний досвід показує до-предикативний чи дорефлексійний «рівень», який передує і тому передбачений (принаймні має таким бути) у будь-якому теоретичному дискурсі. Тим самим феноменологічний метод уникає спекулятивних конструкцій та герменевтичних побудов, і виступає як своєрідне теоретичне прояснення, а не пояснення.

Отож, у цьому дослідженні ми спробували здійснити дескрипції досвіду етичного як специфічного та конститутивного для нас. Для цього попередньо визначили основні моменти феноменологічного розуміння досвіду як такого, а потому увиразнити статус іншого та чужого у структурах досвіду. І на сам кінець, прояснили умови можливості з'яви Іншого у нашому досвіді й показали «проблемність» ставлення до нього, що й відкриває простір досвіду етичного, а значить і перспективу для побудови феноменологічної етики. Всі описи феноменологічного штибу в кінці кінців мають стати фундаментом нової етики – нового мислення у ставленні до Іншого.

Феноменологія філософія показує, що не існує ніякої чистої теорії без прояснення досвіду, а відтак – не існує ніякої етики «взагалі». Натомість етичне відкривається у конкретній антропологічній ситуаційності, що і можна назвати досвідом як таким. Всі ці ситуаційності у їх фактичній звершеності, здавалось би можуть бути використані як можливість для прояснення наступних важливих для нас ситуацій. Так воно, в принципі й працює у природній, але не феноменологічній настанові. Відкритість до Іншого та сама його природа

вказують на принципову граничність такого роду ситуаційності. Отже, основне завдання феноменологічної етики, як ми його собі вбачаємо полягає у описі тієї специфічної настанови у стосунку до всього іншого, яка стверджує його інакшість та відмінність. І за це ми маємо відповідати. Відтак феноменологічні описи досвіду етичного засвідчують нашу від-даність Іншому [4, с. 92]. Тому Левінасова філософія й прагне шукати начала не у грецькому логосі, що веде не до інакшості, а «того самого», аби показати справжній досвід іншого, який відкриває шлях етичної відкритості до Іншого. Е. Левінас пропонує «теорію» первинної, фундаментальної й радикальної відкритості до Іншого, що в онтологічному плані передує будь-якій конструкції Тотожнього. Але шукає ці шляхи французький мислитель в юдейській традиції. Завданням же поданого дослідження було прояснити феноменологічні «підстави» такого ставлення до Іншого. Й підстави до такого дослідження є.

Левінасова етика відмінності прагне постати визнанням інакшості Іншого. Це доволі проблемний та радикальний проект для феноменології, оскільки досвід природної настанови показує якраз зовсім іншу настанову у стосунку до Іншого. Більше того, самі ж феноменологи часто-густо (найвиразнішою є думка Ж.-П. Сартра) вбачають в Іншому «зло», і чого тоді, власне ми маємо стверджувати його інакшість? Чи можна бути відкритим до Іншого, якщо його інакшість нас прагматично влаштовує чи не зачіпає надто? Але тут одразу треба завважити, що йдеться про «культурну інакшість», тобто віддаленість у просторі й часі [76]. Натомість інакшість, про яку говорить Левінас є сутнісною дистанцією чи нетотожністю [136]. Власне подолання цієї дистанції і є досвідом етичного. Як бачимо у досвіді культурної інакшості немає нічого подібного, бо Інший вже занадто схожий на нас. Радикальна інакшість Іншого – це інакшість сам по собі він не має, адже це те, що відкривається при зустрічі з ним. Ситуація з'яви Іншого є безпосередньою й до-культурною, але такою, що фундує її. Для Левінаса тим, що забезпечує таку дистанцію є Бог. Тоді як феноменологічно описати таку з'яву без залучення релігійного інструментарію? Чи достатньо лише антропологічної асиметрії, аби

говорити про таку сутнісну дистанцію? Слушною є заувага А. Бадью: «...Левінасовий задум з особливою гостротою нагадує нам, що будь-яка спроба покласти в основу думок і вчинків етику є, по суті, релігійною» [4, с. 94].

Лінія «етичного домагання», чи не найвідомішим представником якої є Еманюель Левінас показує нам як власне нам буди перед Обличчям Іншого, аби ствердити його. Тут зовсім не йде мова про благо чи добродієність у стосунку до Іншого. Важливою є «найперша» відповідь на домагання з його боку, а як ми вже будемо далі феноменологічна етика відповісти не в змозі. Вона показує як ми є в світі, як стати чутливішим до будь-якої інакшості. А конкретні правила поведінки з Іншим наявні як сенс нашої з ним зустрічі, і тільки це є важливим. Феноменологія загалом, і феноменологічна етика може тільки сказати: «Дивись!».

Висновки до третього розділу

Феноменологія як філософія досвіду постає як особливого роду антропологією, адже здійснює описи конститутивно значливих для власне людського життя ситуацій досвіду. Водночас, це дає перспективу опису досвіду етичного. Окрім цього, такі описи показують специфічну вкоріненість сфери етичного у фундаментальній антропологічній ситуації перебування у світі. Відтак феноменологічна філософія досвіду уможлиблює прояснення конституції моральності з неусувних антропологічних умов перебування у світі.

Судження про етичне або описи цієї сфери як особливого роду належності висновуються із переживання первинної (допредикативної) очевидності, на що вказує феноменологія. Тоді ми можемо говорити не тільки про умови можливості судження як такого, а і про граничні умови практик. Загалом це можна назвати досвідом світу, для описів якого слід повернутися до прояснень наших сприйнятів як здатностей переживати цей світ (М. Мерло-Понті). Безпосередній або «наївний» досвід перебування у світі «спричинений» нашим тілесним (пасивним) існуванням. Іншими словами – ми зазнаємо світ.

Отже тілесна медіація є первинною та конститутивною для власне людського існування. Наше тіло забезпечує переплетіння зовнішнього для нас «іншого» й внутрішнього «Я». Тому, тілесне розрізнення є найпершим розрізненням. М. Мерло-Понті говорить, що фундаментальний досвід існування – це досвід спів-існування «між», в якому з-поміж речей світу постає щось, що хоча й схоже на мене, але принципово інше – Інший. І тіло вказує на таку асиметрію. Отже, тіло є умовою і досвіду етичного.

Тіло уможлиблює ту саму зустріч з Іншим, про яку пише Е. Левінас. Тіло при зустрічі з Іншим перестає бути просто фізичним, про нього вже слід говорити як про етичну тілесність. Це досвід до-предикативний, але такий, що уможлиблює будь-які висловлювання про етичне. Це передбачає і певне розширення не тільки розуміння досвіду загалом, але і поняття судження зокрема. Феноменологія говорить про первинну очевидність індивідуальних предметів, яка не просто передує у часі мовленнєвому виразу, а уможлиблює його. Відтак, судження може означати і єдність сприйняття, і відповідь (на домагання з боку Іншого). Це ситуація особливої пасивності перед Обличчям Іншого, де його погляд-домагання подразнює й вимагає відповіді, але не будь-якої. Ця відповідь не впливає із загального контексту (Тотального), але впливає із домагання Іншого. Сама ж постання Іншого у досвіді певним чином улаштоване середовищем або світом загалом. Особлива чутливість у пасивній ситуації близькості – умова сприйняття Іншого, аби дати йому слово та відповіді на його домагання. Ця відповідь і є ставленням до Іншого. Отже, досвід етичного належить до структури феноменологічної етики, яка особливим чином укорінена у людську ситуацію.

ВИСНОВКИ

У цьому дослідженні було здійснено феноменологічно-антропологічне прояснення досвіду етичного, що дозволило показати яким чином сфера етичного загалом укорінена в *conditio humana*, завдяки залученню феноменологічної методології у дослідженні такого специфічного для людини досвіду – досвіду етичного.

Філософія ХХ століття характеризується великим зацікавленням до поняття досвіду аж до того, що проголошує його специфічно людським способом існування у світі. Мати досвід може тільки людини, власне тому вона і людина – унікальна істота з-поміж інших живих організмів. Й тому будь-яка філософія, що прагне описувати досвіт є свого роду антропологією, як про це зазначає О. Больнов. Поширюється така «експансія» антропології і у сферу етики, й відтепер філософи прагнуть шукати її фундамент у безпосередньому етичному досвіді.

Поширеними є спроби показати конституцію моралі з людського способу буття у світі, що тягне за собою питання про стосунок етичного до *conditio humana*. Методологія «спеціальної» філософської антропології здатна показати та увиразнити такий фундаментальний для людини стосунок. Так, приміром, ми це вбачаємо передусім у концепціях М. Шелера, Г. Плеснера, Т. Ренча та О. Больнова, які можуть прояснити вкоріненість досвіду етичного у людській ситуації. Проте, окрім спеціальних досліджень М. Шелера й Т. Ренча немає таких, які б виокремили та показали це. Натомість М. Шелер ілюструє як можливе таке дослідження, але із залученням феноменологічної методології.

Феноменологія, як метод, що дозволяє споглядати сутностей є тією настановою, яка здатна показати справжнє етичне у межах самого й безпосереднього досвіду. Здійснити описи такого досвіду феноменологія може двома способами: перший – через описи яким чином можна споглядати цінності, а другий – описавши «етичне домагання» та «відповідь» як специфічні способи існування. Феноменологічне споглядання сутностей дозволяє

«схопити» у перебігу первинного досвіду цінності (М. Шелер, Д. фон Гільдебранд, Н. Гартман), але сама здатність до цього споглядання нічим не узалежнена та не обумовлена. Інший спосіб прояснює поняття «домагання» та «відповіді» (Е. Гусерль, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, Е. Левінас, Б. Вальденфельс). Відповідь на домагання з боку іншого чи чужого показує особливу обумовленість нашого існування й відповідно вимагає її антропологічного прояснення. Світ, в якому ми існуємо є специфічною обумовленістю нашого досвіду як такого, і досвіду етичного зокрема. Відтак, ця лінія «етичної вимоги» може вказати на специфічну вкоріненість моралі у людській фундаментальній ситуації або краще сказати, така стратегія може прояснити у чому суть такої вкоріненості на правду. Окрім цього, вона дозволяє здійснити описи та показати умови можливості таких переживань, які можна назвати досвідом етичного.

Проблема досвіду іншого або чужого є чи не центральною темою феноменологічної філософії, адже вона намагається проводити такі дескрипції досвіду, які показують справжнє чуже в нас самих й інше для нас самих. Феноменологія у своїх описах «не продукує» інше й «не конструює» чуже, а лиш намагається показати конститутивну значливість такої з'яви для людини. Тому й звертається вона у таких описах до досвіду як способу доступу та можливості переживання чужого чи іншого. Отже, ці описи орієнтують нас на ті очевидності, що утворюють наш спільний світ, в якому ми живемо. В такому разі феноменологія певною мірою може постати і як антропологія, оскільки в описах перебігу досвіду водночас здійснюється й прояснення «того», кому досвідчується світ.

Феноменологія досліджує як у досвіді з'являється чуже і перепитує про його статус для перебігу досвіду. А це вже питання не стільки опису перебігу досвіду, а прояснення умов можливості доступу до світу. Але здійснюється це через описи Іншого як «справжнього чужого». Тобто, феноменологію цікавить яким чином у досвіді подані інші людини, і чому ми маємо спільний або «погоджений» досвід. Такий досвід Е. Гусерль називає інтерсуб'єктивним.

Феноменологія наполягає на тому, що слід говорити про досвід в найширшому сенсі, тобто як про первинну очевидність індивідуальних предметів. Це особлива подія, в якій віднаходяться самі речі у їх специфічній поданості. Це означає те, що ми зосереджуємося на «самих речах» як на такому фундаменті, який визначає свій статус та методи доступу до них, а це в свою чергу потребує напрацювання адекватної та дієвої методології аналізу та опису первинного досвіду світу, як простору де ми ці речі віднаходимо.

Дійсно, феноменологія виходить у своїх розвідках, так би мовити з «самих речей». Для феноменології емпірія означає поступове збагачуване звернення до речей, яке дозволяє нам набувати чи зазнавати досвіду. Відтак, феноменологія показує конституцію досвіду. Досвід – це процес конституювання сенсу, який «надається» речами. Тому феноменологічне дослідження є описом або дескрипцією, а не поясненням чи дедукцією, і такий опис є розгортанням сенсу. Відтак до структури такого досвіду або ж умовою перебігу досвіду є чуже та інше. Найперше, що вказує на існування сфери іншого та чужого – це наше тіло. Кінестези обумовлені тілесними рухами у світ відкривають нову лінію та можливості для феноменологічного опису досвіду. Тілесність буквально «натикається» на нерівності та твердості інших та чужих для нас фізичних чи живих тіл. Відтак, досвід може розумітися як відкритість до світу. Але це досвід власного тіла, який проте відсилає до іншого живого тіла, але чужого та іншого для мене. Й інше живе тіло не просто об'єкт мого сприйняття, воно те, що руйнує його плинність, руйнує мій власний обжитий простір.

Тема іншого та чужого показує перехід від субстанційного способу мислення як понятійно-предметного, до нового – мислення стосунку чи структурного. Таке «мислення» розпочато феноменологією, але, може, найбільшого виповнення отримує в структуралізмі й постструктуралізмі (Ж. Дельоз, Ж. Деріда). Такий рух феноменологічного способу опису цієї сфери є не випадковим, адже уможлиблює виявлення структур досвіду як такого.

Таке тлумачення показує, що досвід – це специфічно людський спосіб існування у світі. Й надалі, феноменологічний опис досвіду обертається навколо поняття іншого та чужого, але їх розуміння в межах самої ж феноменології різняться. Але воно є доволі показовим і важливим для нашого дослідження, адже показує специфічну налаштованість та чутливість самої феноменології. «Феноменологія чужого» (умовно цю лінію можна назвати німецькою) залишається у класичній модерній філософській стратегії, яка світ прояснює із «свого» або «власного». «Феноменологія іншого» (умовно цю лінію можна назвати французькою) показує нам світ у його інакшості, а також указує специфіку досвіду як людського способу існування у світі. Тим самим, «французька лінія» розвертає класичну модерну пояснювальну модель, і зосереджується на проясненні іншого як тієї структури, завдяки якій власне ми і можемо мати свій унікальний досвід. Загалом же, у французькій феноменологічній традиції домінує вживання «іншого», а не «чужого», на відміну від німецької, в якій перевагу надають «чужому». Спільним, як вже було сказано є апеляція до Іншого як певної суб'єктивності.

Феноменологія говорить про чуже та способи його досвідчення, а також його вплив на формування певної суб'єктивності. Запитувати про чуже та інше – означає не тільки запитувати про джерела власного існування у світі й самостійного продукування знання про цей світ, але це, передусім, запитувати про присутність інших людей як джерела сенсу, що має конститутивну значливість.

Якщо для феноменології досвідчення фізичних об'єктів світу та явищ, тобто феноменів, а потому їх пізнання, не викликає «важких» теоретичних проблем (загалом фундаментальна антропологічна ситуація й може бути витлумачена як ситуація появи іншого у досвіді), то досвідчення Іншого є «важкою» проблемою феноменології. Сама природа Іншого вказує на специфічну, відмінну від речей світу даність у досвіді, й тим самим підкреслюється надзвичайна важливість такого досвіду для нашого існування. Яким чином ми маємо у досвіді те, що є «неданою самоданістю» (Е. Гусерль)?

Те, що постійно вислизає з-під мого погляду (Ж.-П. Сартр)? Те, що жестикулює у мій бік (М. Мерло-Понті)? Чи те, що вимагає «Не вбий!» (Е. Левінас)? Все це вказує на те, що інакшість Іншого є принципово несхоплюваною, Інший завжди ховається, екранує себе. Тобто, Інший потребує особливого ставлення до себе – «нової» етики Іншого. Відтак, досвід Іншого можна витлумачити як досвід етичного.

Аппрезентативно-перцепційне перенесення не забезпечує очевидності того, чому Інший схоплюється як дійсно Інший, або його інакшість не є наївним приписуванням моєї суб'єктивності. Така радикальна чи абсолютна унікальність, що дозволяє розрізнення «свого» і «чужого» нівелюється в аналогічних процедурах. Натомість пізнання Іншого – це ситуація зустрічі з ним в безпосередньому досвіді існування. Таке «нове» тлумачення цієї ситуації говорить і про антропологічне переорієнтування самої феноменології. Наш безпосередній досвід показує, що з нами існують поряд з людьми – з Іншим. І наше вказування на нього, показує неспроможність повного його пізнання. Чуже та інше завжди перевершує будь-яке знання про нього. Інше – це завжди лише можливість, яка є конститутивною для нашого існування новизною. Інший завжди поданий мені безпосередньо, не у досвіді пізнання, а у досвіді існування. Це досвід первинного стосунку зі світом або первинний чуттєвий досвід світу. такого роду зустріч з Іншим, є одночасно його онтологічним визнанням, досвідом мене самого, що відсилає до чогось іншого, відмінного. Натомість онтологічне визнання – чуттєва зустріч двох поглядів чи доторків, які одночасно є і пізнанням цієї зустрічі. Тілесність як досвід власного тіла відсилає до Іншого, дозволяє йому досвідчуватись, та уможлиблює досвід етичного як такий.

Найзнаковіша феноменологічна філософія, яка описує досвід зустрічі з Іншим є, безперечно Левінасова. Він прагне ствердити ситуацію зустрічі з Іншим як первинну для людини, й показати її фундаментальний статус такого досвіду для власне людського способу життя. Для Е. Левінаса етика, відтак – це перша і єдина філософія, яка звичайно є феноменологією. Аби показати

фундаментальність досвіду Іншого, Е. Левінас застосовує поняття «метафізичної жаги» до усього іншого й відмінного від нас. На його думку – це є фундаментальний ситуація перебування серед іншого, де Інший є тим, хто з'являє мене світові. Абсолютно інше – це Інший. Але як тоді побачити та ствердити у ставленні його інакшість? Як побудувати таку етику? Це головні питання Левінасової філософії.

Інше є іншим, інакшим не саме по собі, а тільки у стосунку до певної тотожності або єдності, принаймні так висновує «класична» метафізика. Виходить, що ми не можемо мислити «інше» без його стосунку до тотожності, і кожне визначення буде референцією до чогось ще, що передує їй. Я, що пізнає зовнішній світ у його конкретності та безпосередності, пізнає буття в його цілості – будь-що конкретне є всього лише частковим та обмеженим випадком загального (тотальності). І це «тотальне» є певною абсолютною системою, впорядкованим космосом, історією. Пізнання, таким чином є інтерпретацією, тобто герменевтикою. Кожна інтерпретація є своєрідним внеском, добудовою самого буття.

Людська ситуація перебування в світі показує спів-конституювання інтерсуб'єктивного світу: свідомість деякої суб'єктивності урухомлюється, тобто афікується з боку іншого, а не чужого. Первинною є афікованість Іншим як радикально інакшим, а вже похідним є розмежування на своє і чуже. Чуже зовсім не вказує на своє, тобто Я, а на відмінне від нас, тобто інше. Власне, вона й може з'явитися для нас завдяки своїй відмінності. Отже, первинним чи фундаментальним є стосунок «Я – інше». Стосунок «своє – чуже» Левінас називає економікою, що означає привласнення та насилля над відмінністю – його унікальністю. Але яким чином відбувається схоплення іншого як Іншого? Або що в цій первинній ситуації перебування у світі вказує на конституювання Іншого серед іншого як речей та явищ світу?

Левінасова феноменологічна етика вказує на те, що аби на правду ствердити Іншого, тобто «побачити» його інакшість, маємо у тілесний спосіб розмічати сферу «між», в якій і можлива зустріч з ним. Е. Левінас говорить про

«близькість» як про особливу пасивність, очікування, але що власне і відкриває цей світ. Цей момент пасивності означає «зазнавання світу», що змінює нашу тілесність, але тим самим і формує її стиль. Це є особливий досвід пасивності – дорефлексійності й допредикативності. Окрім цього таке перетлумачення досвіду показує не тільки зовнішнє домагання Іншого, а й неможливість уникнути відповіді на це оскарження існування Я. Отже, це відкриває перспективу до етичного прояснення фундаментальної людської ситуації перебування у світі.

Еманюель Левінас вказує на те, що рівень етичного передує онтологічному, й відтак, категорично розмежовує етику з онтологією й ставить її в основу всього – будь-якого можливого розрізнення. Слід запитувати не про буття як таке, а про існування конкретного існуючого. Тим, що показує нам таке існування є Обличчя. Лише у ситуації перед обличчям Іншого, ми в змозі побачити його інакшість. Його явленість є особливим способом безпосередньої присутності Іншого для Я. Е. Левінас говорить про «одкровення» Обличчя, яке являє нам Іншого в його абсолютній унікальності та радикальній інакшості. Перед Обличчям Іншого ми не можемо уникнути відповідальності за нього.

Тілесність відграє визначальну роль у набутті досвіду як такого. Тіло – це те, що є осердям усіх наших перцепційних актів. Світ «усвідомлюється» у досвіді через тіло. Цей досвід засвоюється у відчуттях, через тіло, яке не може сприймати те, що не є чуттєво поданим у безпосередності та очевидності. Так, М. Мерло-Понті вказує на те, що мислення являється «чистим» сприйняттям, в якому немає жодної думки, породженої рефлексією. Відтак, воно дорефлексійне, воно чуттєве. Перцепційне мислення фіксує певне «дооб'єктивно-суб'єктивно-буття» як їхню єдність. Таке мислення показує «наївний контакт зі світом», тобто є фактичним описом фундаментальної людської ситуації.

Окрім того, що наше тіло є умовою досвідчення світу, воно також може постати і як умова досвіду етичного. Але яким чином наше тіло отримує доступ не тільки до фізичної сторони існування Іншого, а й до його психічного життя

як деякої суб'єктивності. Найпершим вказівником існування Іншого, як було зазначено вище стає феноменально очевидне тіло, яке виступає медією між Я та Іншим. Конституювання Іншого відбувається завдяки аналогії мого тіла з його тілом, яке за допомогою особливого «апперцептивного переносу з мого тіла» досвідчує мені іншу живу сутність (Е. Гусерль). Але таке тлумачення показує лише недоступність його психічного життя для Я. Яким чином тоді отримати доступ до нього як особистості, аби «мінімізувати» насилля тематизаційних актів?

Справжній сенс інакшості Іншого, що відкривається у досвіді, завжди лишається непрямим, переповненим натяків. Інший завжди ухиляється від будь-яких прямих інтенцій чи активного наближення. Осягнути його можна лише як певну порожнечу, яку слід наповнити «словом» як відповіддю на домагання чи подразнення з боку Іншого. Відтак, сенс інакшості Іншого у досвіді конститується у вигляді деякого відхилення чи невідповідності того, що накидує йому Я у інтенційних актах. Тілесний досвід, відтак означає особливу техніку «вироблення» цього світу. Особливість її полягає у певній тілесній конфігурації, яка у свій унікальний спосіб розгортає для нас світ, утворюючи «дистанції» та «розриви» – можливості обживання цього світу.

Все це вказує на те, що тілесність є умовою розрізнення суцього, що в той же час не тільки розділяє все, а й зв'язує у певну єдність для нас. І це є важливим, оскільки дозволяє не тільки будь-яке розрізнення взагалі, а й відкриває можливість іншому бути насправду іншим. Тілесність дозволяє побачити в «радикальній інакшості», тобто Іншому певну суб'єктивність – іншу людину. Існування людини неможливе без іншої людини, тому з необхідністю виникає питання про досвід етичного як переживання ситуації зустрічі з Іншим.

Головою темою Гусерлевого філософування у пізній період є прояснення умови можливості досвіду, на основі якого будуються усі можливі судження. Й відтак, основним питанням є наступне: який стосунок має безпосереднє переживання світу до судження, в якому артикулюється цей світ? Так, Е. Гусерль висновує, що умовою будь-якого можливого судження взагалі є

первинна предметна очевидність. Тобто, для того аби про щось судити – висловлювати судження про деяке суще, це суще має бути у певний спосіб подане. Отже, судження про «щось» неможливе без того, аби це «щось» не було феноменально поданим, тобто з очевидністю. А якщо так, то це твердження Е. Гусерля вимагає антропологічних прояснень умов можливості такого досвіду. Що забезпечує таку очевидність поданості, а тому переживання цієї поданості? Ми перебуваємо «одразу в світі», але все ж, завдяки чому «якесь» суще нам досвідчується як «певне» суще, що має свою «автономію»? Це питання антропологічного гатунку, а отже наш проект є своєрідною антропологізацією феноменології.

Створена Е. Гусерлем концепція допредикативного досвіду, окрім згаданого вище здатна прояснити яким чином із загального горизонту передданостей конститується певна сутність або суб'єктивність? Це для німецького феноменолога не основне питання, тому він не приділяє достатньої уваги йому у своїх філософських роздумах. Але у стосунку до нашого дослідження ми в змозі здійснити відповідні розвідки. Більше того, феноменологічна концепція допредикативності або ширше – дорефлексійності дозволяє прояснити деякі проблемні моменти досвіду Іншого, тобто досвіду етичного. Найголовнішим з яких є особлива пасивність перед Іншим чи словами Левінаса близькість перед Обличчям Іншого.

Сприйняття окремих індивідуальних зовнішніх предметів, аби потому варіювати їх у судженні є активною дією свідомості Я. Загалом це і є досвідом (у класичному філософському розумінні). Феноменологія наполягає на тому, що саме досвідчення вже передбачає «щось», на що можна звернутись у простому сприйнятті, так би мовити, обернутись та поглянути на нього й лише потому тематизувати у актах свідомості. Тобто, «речі» вже розташовані у просторі за певним порядком, і постають серед поля передданого, вже на тлі якого й постає щось окреме й індивідуальне, тобто інше, і, так би мовити, подразнює наше сприйняття. Й це тло «передданостей» не просто ціла купа, хаотичного розташованих у просторі речей та об'єктів, які ніяк поміж собою не

пов'язані. Щось афікує наше Я, спонукає нас, аби ми звернули увагу на них як на інше. Це особливий простір життя, гетерогенний за своєю сутністю.

Феноменології йдеться, що свідомість – це те, що може переживати «щось», але у такий спосіб, як воно себе нам відкриває. І відкриває шлях до світу, тобто до цієї специфічної поданості наше тіло. Але Е. Гусерль та Е. Левінас майже оминають тему тілесності, яка є вихідною «пра-очевидністю» світу. Первинна пасивність показує нам стосунок до того, чим ми не є – з іншим, що з'являється на без нашої на те згоди, тим самим порушуючи закони нашого самотнього існування. Але це означає, що наша рецептивність як чуттєвість дозволяє переживати інше та чуже, як конститутивне для нас для нас самих. Це є неусувна антропологічна ситуація асиметричності перебування «одразу в світі». Виходить, що не свідомість продукує підстави наявності світу, адже він неначе вже «є» для нас, до того як свідомість спрямована на нього, і тло є тим, що вказує на це. Тому те, що афікує як невідоме (пасивно), постає вже як відоме, тобто як «якість» (активно), яка не є сконструйованою Я, а належить Іншому. Тому поява Іншого є одразу ставленням до нього, тобто етикою.

Концепція допредикативного досвіду етичного показує і те, що немає фундаментального розриву, як це бачить класична філософія, між світом існування та сферою можливого, тобто етикою. Етика, яка оперує таким розумінням досвіду Іншого показує специфічну укоріненість моралі в *conditio humana*. Але варто сказати, що такого досвіду ще слід досягти, тим самим ствердивши себе як особистість. Особливої техніки чи нормативних приписів така феноменологічна етика не висновує. Єдине, що показує така настанова – це як ми можемо бути відкритим до світу та до Іншого, і в чому полягає конститутивна значливість загалом «іншого» для нашого досвіду. Допредикативний досвід, проте відкриває можливість і до формулювання суджень про етичне, які були б не просто висновками теорії чи пустими теоретичними спекуляціями, але такими, що за основу мають первинну (допредикативну) очевидність перебування у світі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аболіна Т., Єрмоленко А., Кисельова О. Етос і мораль у сучасному світі / Т. Аболіна, А. Єрмоленко, О. Кисельова. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2004. – 200 с.
2. Андрос Є. Відділ філософської антропології: філософське знання як форма самовизначення людини у світі / Є. Андрос // Філософська думка. – 2016. – № 6. – С. 20-26.
3. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі / К.-О. Апель; [пер. з нім. В. Купліна]. – К. : Дух і Літера, 2009. – 430 с.
4. Бадью А. Етика. Нарис про розуміння зла / А. Бадью; [пер. з фр. В. Артюха, А. Рєпи]. – К. : Комубук, 2016. – 192 с.
5. Батай Ж. Внутренний опыт / Ж. Батай; пер. с фр. С.Л. Фокина. – СПб. : Аксиома, Мифрил, 1997. – 336 с.
6. Бауман З., Донскіс Л. Моральна сліпота. Втрата чутливості у плинній сучасності / З. Бауман, Л. Донскіс; [пер. з англ. О. Буценка]. – К. : Дух і Літера, 2014. – 280 с.
7. Баумейстер А. Буття і благо [Монографія] / А. Баумейстер. – Вінниця: Т.П. Барановська, 2014. – 418 с.
8. Блюменберг Г. Світ як книга / Г. Блюменберг; [пер. з нім., передмова, коментарі В. Єрмоленка]. – К. : Лібра, 2005. – 544 с.
9. Богачов А. Досвід і сенс [Монографія] / А. Богачов. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 336 с.
10. Бойченко М. Тілесність і соціальність: системна взаємообумовленість / М. Бойченко // Нова парадигма. – К., 2011. – Вип. 102. – С. 59-69.
11. Больнов О. Ф. Філософська антропологія та її методичні принципи / О.Ф. Больнов; [пер. з нім. А. Гордієнка] // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: навч. посібник. – К. : Ваклер, 1996. – С. 96-111.

12. Brentano Ф. Психология с эмпирической точки зрения / Ф. Brentano; [пер. с нем. В. Анашвили] // Избранные работы. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1996. – С. 11-91.
13. Бубер М. Проблема человека / М. Бубер; [пер. с нем. Ю. Терентьева] // Два образа веры. – М. : ООО «Фирма «Издательство АСТ»», 1999. – С. 202-300.
14. Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням / М. Бубер; [пер. з нім. В. Терлецького, Н. Спринчан]. К. : Дух і Літера, 2012. – 272 с.
15. Буцикін Є.С. Антропологічні засади практичної орієнтації / Є. Буцикін // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип. 10 (138). – К., 2014. – С. 58-67.
16. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Б. Вальденфельс; [пер. з нім. М. Култаєвої]. – К. : Альтерпрес, 2002. – 176 с.
17. Вальденфельс Б. Мотив чужого: сб. пер. с нем. / Б. Вальденфельс; [пер. с нем.]. – Минск: ПроPILEI, 1999. – 176 с.
18. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс; [пер. з нім. В. Кебуладзе]. – К. : ППС, 2004. – 206 с.
19. Вальденфельс Б. Ключевая роль тела в феноменологии Мориса Мело-Понти / Б. Вальденфельс; [пер. с нем. О. Шпараги] // Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. – Минск: Логвинов, 2006.– С. 379-399.
20. Вдовина И. Феноменология во Франции. Историко-философские очерки / И. Вдовина. – М. : Канон+, 2009. – 399 с.
21. Гартман Н. Этика / Н. Гартман; [пер. с нем. А. Глаголева]. – М. : Владимир Даль, 2002. – 708 с.
22. Гелен А. О систематике антропологии / А. Гелен // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 152-201.
23. Гільдебранд Д. фон. Етика / Д. фон Гільдебранд; [пер. з нім. О. Городиської]. – Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2002. – 445 с.
24. Гільдебранд Д. фон. Що таке філософія? / Д. фон Гільдебранд; [пер. з англ. Ю. Підлісного]. – Львів: Колесо, 2008. – 244 с.

25. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / О. Гомілко. – К. : Наук. думка, 2001. – 240 с.
26. Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Е. Гусерль; [пер. з нім. В. Кебуладзе]. – К. : ППС-2002, 2009. – 356 с.
27. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология / Э. Гуссерль; [пер. с нем.] // Логос. – № 3. – 1992, с. 62-81.
28. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология / Э. Гуссерль; [пер. с нем.] // Логос. – №5. – 1994, с. 7-24.
29. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гуссерль; [пер. с нем. А. Михайлова]. – М. : Академический Проект, 2009. – 489 с.
30. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль; [пер. с нем. В. Молчанова]. – М. : Академический Проект, 2010. – 229 с.
31. Гурвіч А. Щодо інтенційності свідомості / А. Гурвіч; [пер. з англ. А. Вахтеля] // Філософська думка. – 2015. – № 5. – С. 14-29.
32. Декомб В. Современная французская философия / В. Декомб; [пер. с фр.]. – М. : «Весь Мир», 2000. – 337 с.
33. Делёз Ж. Мишель Турнье и мир без Другого / Ж. Делёз // Турнье М. Пятница, или тихоокеанский лимб. – СПб., 1999. – С. 282-302.
34. Дериды Ж. Письмо та відмінність / Ж. Дериды; [пер. з фр. В. Шовкуна]. – К. : Основи, 2004. – 602 с.
35. Довгополова О. Проблема понимания Чужого в разработках Б. Вальденфельса / О. Довгополова // Δόξα / Докса: Зб. наук. пр. з філософії та філології; вип. 14: Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі. – 2009. – С. 279-287.
36. Евстропов М. Опыты приближения к «иному»: Батай, Левинас, Бланшо / М. Евстропов. – Томск: Издательство Томского университета, 2012. – 346 с.
37. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том другий. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 488 с.

38. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 576 с.
39. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том третій. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 328 с.
40. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том четвертий. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – 440 с.
41. Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія / А. Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.
42. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. Лекции 1967г. в Осло / Р. Ингарден. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 224 с.
43. Кант І. Антропологія з прагматичної точки зору / І. Кант; [пер. з нім. Б. Гавришкова] // Естетика. – Л. : Аверес, 2007. – С. 277-358.
44. Кант І. Критика практичного розуму / І. Кант; [пер. з нім. І. Бурковського]. – К. : Юніверс, 2004. – 240 с.
45. Кант І. Критика чистого розуму / І. Кант; [пер. з нім. І. Бурковського]. – К. : Юніверс, 2000. – 504 с.
46. Карачевцева Л. Етика відповідальності Ганса Йонаса та Емануеля Левінаса / Л. Карачевцева // Філософська думка. – 2006. – № 4. – С. 90-111.
47. Кебуладзе В. Вислів І. Канта «думки без змісту порожні, споглядання без понять сліпі» у феноменологічній перспективі / В. Кебуладзе // Філософська думка. – 2008. №6. – С. 155-165.
48. Кебуладзе В. Історія розвитку феноменологічної філософії в Україні / В. Кебуладзе // Філософська думка. – 2009. – № 1. – С. 5-12.
49. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду [Монографія] / В. Кебуладзе. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 280 с.
50. Кебуладзе В. Феноменологія допредикативного досвіду / В. Кебуладзе // Філософська думка. – 2011. – № 5. – С. 24-39.
51. Козловський В. Кантова антропологія: джерела, констеляції, моделі [Монографія] / В. Козловський. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2014. – 595 с.

52. Коцюба М. Фундаментальна етико-антропологічна ситуація: досвід Еманюеля Левінаса / М. Коцюба // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. – Вип. 1 (120). – С. 24-28.

53. Коцюба М. Фундаментальна етико-антропологічна ситуація: інакшість Іншого / М. Коцюба // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К. : «Видавництво «Гілея», 2016. – Вип. 108. – С. 140-144.

54. Коцюба М. Досвід етичного та «анонімне існування» (на матеріалах філософії Еманюеля Левінаса) / М. Коцюба // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К. : «Видавництво «Гілея», 2016. – Вип. 109. – С. 120-123.

55. Коцюба М. Досвід етичного як допредикативний досвід / М. Коцюба // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. – № 29. – С. 53-61.

56. Коцюба М. Феноменологічно-антропологічне прояснення досвіду етичного / М. Коцюба // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. – № 30. – С. 57-66.

57. Лактіонова А. Філософська антропологія і філософія культури в перспективі сучасної практичної філософії як філософії дії / А. Лактіонова. Філософська думка, 2013. – № 5 – С. 72-79.

58. Левінас Е. Етика і безконечність / Е. Левінас; [пер. з фр. О. Білого]. – К. : Пор-Рояль, 2001. – 139 с.

59. Левінас Е. Між нами: Дослідження думки-про-іншого / Е. Левінас; [пер. з фр. В. Куринського]. – К. : Дух і Літера, 1999. – 312 с.

60. Лой А. Онтологічний підтекст політичної філософії Ганни Арендт / А. Лой // Філософська думка: Український науково-теоретичний часопис. – 07/2007. – №4. – С. 3-16.

61. Лой А. Ситуація розуму та «ситуативний розум» / А. Лой // Філософська думка. – 2006. – №3. – С. 26-45.

62. Лютий Т. Нігілізм: анатомія Ніщо / Т. Лютий. – К. : Вид. Парапан, 2002. – 296 с.
63. Лютий Т. Трансформація європейських гуманістичних ідеалів у контексті визначення перспектив філософської антропології / Т. Лютий // Антропокультурні чинники європейського вибору України. – К. : Науково-виробниче підприємство «Видавництво “Наукова думка” НАН України, 2014. – С. 156-193.
64. Малахов В. Еманюель Левінас: погляд із Києва / В. Малахов // Левінас Е. Між нами: Дослідження думки-про-іншого / Е. Левінас; [пер. з фр. В. Куринського]. – К.: Дух і Літера: Задруга, 1999. – С. 267-284.
65. Маркитян Г. Эммануель Левинас о феноменологии: опыт этического переосмысления / Г. Маркитян // Δόξα / Докса: Зб. наук. пр. з філософії та філології; вип. 14: Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі. – 2009. – С. 259-268.
66. Мерло-Понті М. Видиме й невидиме / М. Мерло-Понті; [пер. з фр. Є. Марічева]. – К. : «КМ Академія», 2003. – 268 с.
67. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття; [пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка]. – К. : Укр. центр духов. культури, 2001. – 552 с.
68. Мінаков М. Історія поняття досвіду [Монографія] / М. Мінаков. – К. : ПАРАПАН, 2007. – 380 с.
69. Молчанов В. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания / В. Молчанов. – М. : Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. – 328 с.
70. Мулярчук Є. На межі буття: філософія конечності людського буття та етика / Є. Мулярчук. – К., 2012. – 176 с.
71. Павлова О. Онтологічний статус естетичного досвіду [Монографія] / О. Павлова. – К. : ПАРАПАН, 2008. – 262 с.
72. Панич О. Історія, поняття, досвід: три складові, три проблеми / О. Панич // Філософська думка, 2009. № 6. – С. 121-132.

73. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Х. Плеснер; [пер. с нем. А. Гарджикурбанова]. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 368 с.
74. Приходько В. Досвід як оновлення / В. Приходько // Філософська думка, 2011, №5. – Київ, 2011. – С. 51-58.
75. Причепій Є. Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля / Є. Причепій. – К., 1971. – 103 с.
76. Ренч Т. Конституція моральності. Трансцендентальна антропология і практична філософія / Т. Ренч; [пер. з нім. В. Приходько]. – К. : Дух і Літера, 2010. – 348 с.
77. Рогожа М. Соціальна мораль: колізії мінімалізму [Монографія] / М. Рогожа. – К. : Вид-во ПАРАПАН, 2009. – 216 с.
78. Рьод В. Трансцендентальна філософія та антропология / В. Рьод // Кантівські студії 1999: Щорічник Кантівського товариства в Україні. – К. : Тандем, 2000. – С. 130-144.
79. Рьод В. Шлях філософії: ХІХ–ХХ століття / В. Рьод; [пер. з нім. М. Култаєвої, В. Кебулдазе, В. Терлецького]. – К. : Дух і літера, 2010. – 386 с.
80. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Ж.-П. Сартр; [пер. з фр. В. Ляха]. – К. : Основи. – 855 с.
81. Сігов К. «Між нами»: Насильство? Розрив? Правда? (Кенотична етика Еманюеля Левінаса) / К. Сігов // Дух і літера. – 1999. – №5-6. – С.275-286.
82. Солдатська Т. До питання обґрунтування респонзивної етики / Т. Солдатська // Філософська думка. – К., 2013. – № 2. – С. 118-130.
83. Солдатська Т. Між Своїм і Чужим, або протиставлення порядкового / позапорядкового у політичному контексті / Т. Солдатська // Практична філософія. – 2014. – № 2. – С. 120-127.
84. Табачковський В. Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / В. Табачковський. – Ін-т філософії НАН України. – К. : Наукова думка, 2004. – 246 с.

85. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А. Чернякова]. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 445 с.

86. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. Бибихина]. – М. : Республика, 1993. – С. 192-220.

87. Хамитов Н.В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии. В 2 кн. Кн.1 Философия человека и его пределов: возможность метаантропологии; Кн. 2. Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию / Н. Хамитов. – К. : Ника-Центр; Ин-т общегуманитарных исследований, 2002. – 334 с.

88. Шелер М. Избранные произведения / М. Шелер; [пер. с нем. А. Денежкина, А. Малинкина, А. Филипова]. – М. : Гнозис, 1994. – 490 с.

89. Шелер М. Сутність моральної особистості / М. Шелер; [пер. з нім. М. Култаєвої // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: навч. посібник. – К. : Ваклер, 1996. – С. 10-30.

90. Шпарага О. Другой в интересубъективном мире (проблематизация Другого в Пятой картезианской медитации Гуссерля) / О. Шпарага // От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии: Сб. докл. – Минск: «Пропилеи», 1998. С. 20-29.

91. Шпарага О. Другой и чужое: проблема перевода и интерпретации / О. Шпарага // Топос. Философско-культурологический журнал. – 2000. – № 1 (4). – С. 76-78.

92. Шпарага О. Кто он, Другой (экскурс в феноменологию видимого мира) / О. Шпарага // Топос. Философско-культурологический журнал. – 2000. – № 1 (4). – С. 31-40.

93. Шпарага О. Телесный субъект: Я как моя боль и как моя любовь / О. Шпарага // Топос. Философско-культурологический журнал. – 2002. – № 2 (7). – С. 76-89.

94. Шпарага О. Феноменология опыта: опыт как «почва и горизонт» познания / О. Шпарага // Логос. Философско-литературный журнал. – М., 2001. – № 2. – С. 103-122.
95. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту / А. Шюц, Т. Лукман; [пер. з нім. В. Кебуладзе]. – К. : УЦДК, 2004. – 560 с.
96. Ямпольская А. Феноменологический метод и его границы: от немецкой к французской феноменологии [Монография] / А. Ямпольская. – М., 2015. – 331 с.
97. Ямпольская А. Эмманюэль Левинас. Философия и биография [Монография] / А. Ямпольская. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 376 с.
98. Ящук Т. Філософія історії: курс лекцій. Навчальний посібник / Т. Ящук. – К. : Либідь, 2004. – 536 с.
99. Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl / [ed. N. Depraz, D. Zahavi]. – Dordrecht: Kluwer 1998. – 236 p.
100. Apel K.-O. The response of discourse ethics. To the moral challenge of the Human situation as such and especially today / K.-O. Apel. – Belgium. – 2001. – 112 p.
101. Arendt H. The Human Condition / H. Arendt. – London: Chicago University of Chicago Press, 1998. – 558 p.
102. Beals C. Levinas and the Wisdom of Love: the question of invisibility / C. Beals. – Waco, Texas: Baylor University Press. – 169 p.
103. Bengtsson J. Phenomenological Ethics, A Historical Outline / J. Bengtsson // Phenomenology world-wide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study/ edited by Anna-Teresa Tymieniecka. – Springer Netherlands, 2002. – 743 p.
104. Benso S. Of Things Face-to-Face with Levinas Face-to-Face with Heidegger / S. Benso // Philosophy Today. – Spring 1996. – Vol. 40. – № 1. – P. 132-141.

105. Beyond Levinas (Vol. 4) / Emmanuel Levinas: Critical Assessment of Leading Philosophers. Edited by Claire Katz with Lara Trout. – New York: Routledge, 2005. – 430 p.

106. Bloech J. Ethics as First Philosophy and Religion / J. Bloech // Bloech J. The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas. – New York: Fordham. – 2000. – P. 130-164.

107. Bollnow O. Human Space / O.F. Bollnow; [translated by C. Shuttleworth]. – London, 2011. – 319 c.

108. Bourgeois P. Maurice Merleau-Ponty, Philosophy As Phenomenology / Bourgeois, Patrick / P. Bourgeois // Phenomenology world-wide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study / edited by Anna-Teresa Tymieniecka. – Springer Netherlands, 2002. – P. 342-384.

109. Caputo J. Adieu – sans Dieu: Derrida and Levinas / J.D. Caputo // Bloech J. The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas. – New York: Fordham. – 2000. – P. 276-312.

110. Ciocan C. A Century with Levinas: notes on the margins of his legacy Studia Fenomenologica, vol.VI (2006) / C. Ciocan. – Budapes: Humanitas, 2006. – 487 p.

111. Cohen R. Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation after Levinas / R. Cohen. – Cambridge University Press, 2004. – 361 p.

112. Critchley S. The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas / S. Critchley. – Purdue University Press, 1999. – 293 p.

113. Derrida J. Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl / J. Derrida. – Paris: PUF, 1990. – 304 p.

114. DiPinto L. Philosophy of Language and Corporeity / L. DiPinto // Phenomenology world-wide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study / edited by Anna-Teresa Tymieniecka. – Springer Netherlands, 2002. – P. 544-553.

115. Fischer J. Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen / J. Fischer; [trans. from German by C. Harrison]. – *Iris*, 2009. – P. 153-170.

116. Giovannangeli D. L'affect et le phénomène. Remarque sur la phénoménologie hyletique / D Giovannangeli // *Contributions d'une phénoménologie du sens et des affects*. – Brussels: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1995. – 319-340.

117. Handelman S. Facing the Other: Levinas, Perelman and Rosenzweig / S. Handelman // *Religion and Literature*. – 1990. – Vol. 22. – №2-3. – P. 61-84.

118. Hart J. The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics / J.G. Hart. – Dordrecht: Kluwer, 1992. – 482 p.

119. Hering J. Phenomenology in France // *Philosophical Thought in France and the United States* / ed. by M. Farber. Buffalo: University of Buffalo Publications, 1950. P. 67-85.

120. Hofmeyr B. Radical Passivity: Ethical Problem or Solution? / B. Hofmeyr // *Radical Passivity: Rethinking Ethical Agency in Levinas* (Library of Ethics and Applied Philosophy). – Springer, 2009. – P. 15-30.

121. Hopkins B. Intentionality in Husserl and Heidegger / B.C. Hopkins. – Dordrecht, 1993. – 264 p.

122. Husserl E. Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie / E. Husserl; [traduction par G. Peiffer et E. Lévinas]. – Paris: Vrin, 1947 (1992) – 136 p.

123. Jeanson, Francis. Le problème moral et la pensée de Sartre / F. Jeanson. – Paris: Editions du Seuil, 1965. – 405 p.

124. Kelly E. Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann / E. Kelly // *Phaenomenologica* 203. – Springer, 2011. – 254 p.

125. Kleinberg-Levin D. Before the voice of reason: echoes of responsibility in Merleau-Ponty's ecology and Levinas's ethics / D.M. Kleinberg-Levin. – State University of New York Press, 2008. – 289 p.

126. Kuhn R., Staudigl M. Passivity as Pre-Predicative Constitution in Husserl: Structure and Discussion / R. Kuhn, M. Staudigl // *Phenomenology world-wide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study* / edited by Anna-Teresa Tymieniecka. – Springer Netherlands, 2002. – P. 119-134.

127. Landgrebe L. The Phenomenology of Corporeality and the Problem of Matter / L. Landgrebe // *Phenomenology of E. Husserl. Six Essais*, ed. D. Welton. Cornell Univ. Press, 1981. – P. 33-49.

128. Landgrebe L. The Problem of Passive Constitution // *Phenomenology of E. Husserl. Six Essais*, ed. D. Welton. Cornell Univ. Press, 1981. – P. 50-65.

129. Levinas and the History of Philosophy (Vol. 2) / Emmanuel Levinas: Critical Assessment of Leading Philosophers. Edited by Claire Katz with Lara Trout. – New York: Routledge, 2005. – 365 p.

130. Levinas and the Question of Religion (Vol. 3) / Emmanuel Levinas: Critical Assessment of Leading Philosophers. Edited by Claire Katz with Lara Trout. – New York: Routledge, 2005. – 365 p.

131. Lévinas E. De l'existence à l'existant / E. Lévinas. – Paris: J. Vrin, 1947. – 173 p.

132. Lévinas E. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger / E. Lévinas. – Paris: Vrin, 1949 (2001). – 336 p.

133. Levinas E. Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo / E. Lévinas. – Paris: Fayard, 1982. – 120 p.

134. Lévinas E. Le Temps et l'Autre / E. Lévinas. – Montpellier: Fata Morgana, 1979. – 108 p.

135. Lévinas E. Humanisme de l'autre homme / E. Lévinas. – Paris, 1996. – 128 p.

136. Lévinas E. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité / E. Lévinas. – Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. «Biblio-essais», 1990. – 352 p.

137. Levinas, Phenomenology and His Critics (Vol. 1) / Emmanuel Levinas: Critical Assessment of Leading Philosophers. Edited by Claire Katz with Lara Trout. – New York: Routledge, 2005. – 430 p.

138. Lewin Kurt. Intention, Will, and Need / K. Lewin; [Martin Gold (ed.)] / The Complete Social Scientist. A Kurt Lewin Reader. – Washington, D.C. – P. 83-115.
139. Llewelyn J. Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics / J. Llewelyn. London and New York: Routledge, 1995. – 256 p.
140. MacIntyre A. A short History of Ethics / A. MacIntyre. – New-York. – 1998. – 273 c.
141. Mandelbaum M. The Phenomenology of Moral Experience / M. Mandelbaum. – Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955. – 344 p.
142. Marion J.-L. Etant donne. Essai d'une phenomenologie de la donation / J.-L. Marion. – Paris: PUF, 1997. – 452 p.
143. Marion J.-L. Reduction and Givenness: Investigation of Husserl, Heidegger and Phenomenology / J.-L. Marion. – Evanston: Northwestern univ. press, 1998. – 261 p.
144. Marion J.-L. The Voice without Name: Homage to Levinas / J.-L. Marion // Bloech J. The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas. – New York: Fordham. – 2000. – P. 224-242.
145. Merleau-Ponty M. Les Sciences de l'homme et la phenomenologie / M. Merleau-Ponty. – Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1958. – 77 p.
146. Merleau-Ponty M. Sens and non-sens / M. Merleau-Ponty. – Paris: Gallimard, 1996. – 225 p.
147. Merleau-Ponty M. The primacy of perception and its philosophical consequences / M. Merleau-Ponty; [transladed by W. Cobb] // The primacy of perception and other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics. Evanston, 1964. – 228 p.
148. Merleau-Ponty M. Child Psychology and pedagogy: the Sorbonne lectures 1949-1952 / M. Merleau-Ponty. – Northwestern University Press, 2010. – 528 p.
149. Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Texte établi et présenté par Claude Lefort / M. Merleau-Ponty. – Paris: Gallimard, 1999. – 360 p.

150. Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception* / M. Merleau-Ponty. – Paris: Gallimard, 1945. – 531 p.
151. Michael L. Morgan *Discovering Levinas* / M.L. Michael. – Cambridge University Press, 2007. – 528 p.
152. Polin R. *La creation des valeurs* / R. Polin. – Paris: Vrin, 1944. – 320 p.
153. Ricœur P. *Philosophie de la volonté. Volume I: Le volontaire et involontaire* / P. Ricœur. – Paris: Aubier, 1950. – 468 p.
154. Ricœur P. *Philosophie de la volonté. Volume II: Finitude et culpabilité* / P. Ricœur. – Paris: Aubier, 1960. – 492 p.
155. Richir M. *Méditations phénoménologiques* / M. Richir. – Grenoble: Jérôme Millon, 1992. – 400 p.
156. Ricoeur P. *Husserl: an analysis of his phenomenology* / P. Ricoeur. – Northwestern University Press; New Ed edition, 2007. – 256 p.
157. Sartre J.-P. *Cahiers pour une morale* / J.-P. Sartre. – Paris: Gallimard, 1983. – 600 p.
158. Sartre J.-P. *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique* / J.-P. Sartre. – Paris, 1966. – 134 p.
159. Sartre J.-P. *L'être et Le Néant: essai d'ontologie phénoménologique* / J.-P. Sartre. – P.: Callimard, 1943. – 848 p.
160. Scheler M. *On Feeling, Knowing, and Valuing. Selected Writings* / M. Scheler. – Chicago: Chicago University Press, 1992. – 278 p.
161. Scheler M. *Person and Self-Value. Three Essays* / M. Scheler. – Dordrecht: Nijhoff, 1987. – 201 p.
162. Schmitz H. *Hermann Schmitz, the «New Phenomenology»* / S. Hermann // *Phenomenology world-wide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study* / edited by Anna-Teresa Tymieniecka. – Springer Netherlands, 2002. – P. 491-494.
163. Shaw J.J. *Emmanuel Levinas on the Priority of Ethics. Putting Ethics first* / J. J. Shaw. – New York, Amherst: Cambria Press. – 195 p.

164. Sokolowski R. *Husserlian Meditations. How Words Present Things* / R. Sokolowski. – Evanston: Northwestern Univ. Press, 1974. – 296 p.
165. Sokolowski R. *Moral Action. A Phenomenological Study* / R. Sokolowski. – Bloomington IN: Indiana University Press, 1985. – 240 p.
166. Spiegelberg H. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* / H. Spiegelberg. – Springer; 3rd ed. 1994. – 768 p.
167. Sugarman P. Emmanuel Levinas: The Ethics of "Face To Face"/The Religious Turn / S. Patrick // *Phenomenology world-wide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study* / edited by Anna-Teresa Tymieniecka. – Springer Netherlands, 2002. – P. 409-430.
168. Surber J.P. Kant, Levinas, and the Thought of the «Other» / J.P. Surber // *Philosophy Today*. – 1994. – Vol. 38. – № 3/4. – P. 294-316.
169. Sweeney R. Paul Ricoeur on Language, Ethics and Philosophical Anthropology / R. Sweeney // *Phenomenology world-wide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study* / edited by Anna-Teresa Tymieniecka. – Springer Netherlands, 2002. – P. 641-645.
170. Tymieniecka A.-T. *The Moral Sense. A Discourse on the Phenomenological Foundation of the Social World and of Ethics (Analecta Husserliana, Vol. 15)*. – Dordrecht: Reidel, 1983. – P. 3-78.
171. Zahavi D. *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)* / D. Zahavi. – Evanston IL: Northwestern University Press, 1999. – 291 p.

ДОДАТОК 1

Список публікацій здобувача за темою дисертації:

Наукові статті

1. Коцюба М. Досвід етичного як допредикативний досвід / М. Коцюба // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. – № 29. – С. 53-61.

2. Коцюба М. Феноменологічно-антропологічне прояснення досвіду етичного / М. Коцюба // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. – № 30. – С. 57-66.

3. Коцюба М. Феноменологічна філософія: від «досвіду Іншого» до «досвіду етичного» / М. Коцюба // Філософська думка. – 2017. – № 5. – С. 90-98.

4. Коцюба М. Фундаментальна етико-антропологічна ситуація: досвід Еманюеля Левінаса / М. Коцюба // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. – Вип. 1 (120). – С. 24-28. (реферується РИНЦ)

5. Коцюба М. Фундаментальна етико-антропологічна ситуація: інакшість Іншого / М. Коцюба // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К. : «Видавництво «Гілея», 2016. – Вип. 108. – С. 140-144. (реферується РИНЦ)

6. Коцюба М. Досвід етичного та «анонімне існування» (на матеріалах філософії Еманюеля Левінаса) / М. Коцюба // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К. : «Видавництво «Гілея», 2016. – Вип. 109. – С. 120-123. (реферується РИНЦ)

Тези доповідей

1. Коцюба М. Роль тілесності в конституванні Іншого / М. Коцюба // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2015», 21-22 квітня 2015 р.: [матеріали доповідей та виступів]. – Ч.4. – С. 39-41.

2. Коцюба М. Метафізика та «інакшість» / М. Коцюба // Філософія як культурна політика сучасності: тези доповідей III всеукраїнської наукової конференції 23-24 жовтня, 2015 р., м. Острог. – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2015. – С. 19-21.

3. Коцюба М. Політична антропологія та її цілі / М. Коцюба // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016», 20-21 квітня 2016 р.: [матеріали доповідей та виступів]. – К., 2016. – Ч. 4. – С. 39-41.

4. Коцюба М. Подвійний зміст запитування про Іншого / М. Коцюба // Україна в гуманітарних і соціально-економічних вимірах. Матеріали всеукраїнської наукової конференції. 29-30 квітня 2016 р., м. Дніпропетровськ. Частина I. – Дніпропетровськ, 2016. – С. 293-294.

5. Коцюба М. Тілесність як умова зустрічі з Іншим / М. Коцюба // Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 24-25 березня 2017 року). – Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2017. – С. 35-38.

Відомості про апробацію дослідження:

Брав участь у 5-ти міжнародних наукових конференціях: Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету» (м. Київ, 2015-2016), Всеукраїнська наукова конференція «Україна в гуманітарних і соціально-економічних вимірах» (м. Дніпро, 2016), Міжнародна науково-практична конференція «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього» (м. Львів, 2017), Міжнародна наукова конференція «Слово і невисловлюване» (м. Київ, 2017).