

ДО ПИТАННЯ ПРО ФІЛОСОФСЬКО-ПРАГМАТИЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ АБСОЛЮТИЗМУ ГЕГЕЛЯ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

*У статті здійснено порівняльний аналіз двох різних підходів американських філософів-прагматистів Вільяма Джеймса і Джорджа Міда до філософського абсолютизму Георга Гегеля. Увагу зосереджено на концептах гіпотези, еволюціонізму, гуманітарних та науково-природничих практик. Джеймс наголошує на «імпресіонізмі» Гегелевого теоретизування: воно більшою мірою спирається на враження, аніж на міркування – саме в цьому сенсі йдеться про імпресіоністичну (від англ. *impression* – враження) концепцію. Передусім це стосується «діалектичного» елементу реальності: цей аспект буття і, водночас, методологічний принцип – вкорінений у чуттєво забарвленій візії або ж інтуїції емпіричного існування та здоровому глузді. Дж. Мід розглядає філософію Гегеля як у принциповому сенсі еволюційну й соціальну, адже найвагоміша лінія функціональної спадкоємності існує в розвитку соціальних інституцій та соціальній природі людини і її раціональних спроможностей.*

Ключові слова: історизм, еволюціонізм, плюралізм, гіпотеза, дослідницька наука, соціальні практики.

Особливість філософської традиції прагматизму полягає у тому, що вона не є ортодоксальною, припускаючи варіативність своїх розгалужень та джерельної бази. Характерною у цьому сенсі є роль у формуванні цієї традиції філософії Георга Гегеля та її інтерпретацій провідними представниками філософського прагматизму. В деяких теоретичних обґрунтуваннях ці інтерпретації спираються на помірний критичний аналіз філософії Абсолюту та трансцендентальної діалектики Г. Гегеля, в інших – перебувають до них у достатньо радикальній опозиції. З'ясування таких моментів суміжності та протиставлення допомагає розкрити специфіку філософії прагматизму таких її представників, як Вільям Джеймс та Джордж Мід. Для Джеймса філософія Гегеля – це насамперед геніальна візія дійсної динаміки життєвих процесів, концептуальна реконструкція якої має значні недоліки: засновки приховано вкорінені у враженості дійсним досвідом, висновки ж постають результатом своєрідних передсудів, для виникнення яких дає підстави гегелівська діалектична логіка. Дж. Мід, натомість, вбачає в Гегелевому ідеалізмі апогей романтичної філософії, де центром смислопокладання в бутті та щодо буття визнана особа; Абсолют тут виступає як додатковий особистісний вимір, або інстанція синтезу буттєвого досвіду. Окрім того, погляд на те, як у цій філософії образ людини закріплено в статусі соціальної істоти – близький і впливовий для самого Дж. Міда. Іншим вдалим формулюванням Гегелевої фі-

лософії, проте вже для прагматизму Джона Дьюї в інтерпретації Міда, є відсутність потреби зводити «сумнівні містки» зі світу думки – у світ, де реалізується активність цієї ж думки. Йдеться про уникнення складнощів з питанням про статус співвідношення мислення та світу: відокремлення розуму від простору реальності знівельоване переміщенням буттєвого виміру в простір думки – об'єкт знання є мислима структура, що доступ до неї є безпосереднім [5, р. 68].

Гегелевий ідеалізм, у Джеймсовій версії, постає результатом проникливого спостереження, що невдало артикульований через прихильність її автора до технічного жаргону традиційної логіки. Йому властивий вкрай затемнений інтелектуалізований словник. Крім того, Гегель уникає дисциплінарних розмежувань, наприклад, систематично відмовляється ознайомити читача, чи йдеться у певному уривку про логіку, фізику або ж психологію. Цитуючи Байрона, В. Джеймс пише, що Гегель – «людини однієї чесноти і тисячі злочинів» [3, р. 21].

В. Джеймс визнає себе прихильником і навіть послідовником такого Гегелевого міркування: «Мета пізнання – позбавити об'єктивний світ властивої йому відчуженості, надати нам відчуття того, що ми перебуваємо у світі передусім як вдома». Джеймс корегує цю настанову і пише про те, що різні люди почуваються «як вдома» у різних фрагментах світу: «Усім філософам притаманне мислення про ціле світу – з огляду на якусь окрему частину досвіду, що вона

привернула їхню увагу» [3, р. 6]. У подальших міркуваннях міститься суто прагматичне і ключове уточнення, що спрямовує Гегелеву тезу вже проти його власної позиції: «Плюралізм, що у акті екзорцизму позбавляється Абсолюту, позбавляється великого викривлення у погляді на єдино властиве нам існування – і відкидає погляд на природу реальності як на те, що є для нас сутнісно відчуженим» [3, р. 14].

Філософам, які є прихильниками теорії Абсолюту, стверджує В. Джеймс, притаманне мислення, зосереджене на крайнощах. Ілюстративною тут є теза, висловлена філософом Джошуа Ройсом: «Ми як мислителі стоїмо перед альтернативою визнання або повної розрізненості конгломерату речей і подій, або їх суцільної поєднаності у єдності Абсолюту» [3, р. 17]. Згадані «ми», отож, – є силувані цією парою альтернатив абсолютистського світогляду, адже інтелектуальна прихильність до протилежної позиції для прихильників *ratio*, очевидно, є нонсенсом. Додатковою хибною принадою теорії Абсолюту є її неперевершена всеохопність і спрощеність: цілокупний Абсолют у межах одного, фіктивного на думку В. Джеймса, міркування нібито спроможний компактно вмістити усю множину можливих відношень, виключивши сферу середовища як того, що здатне мати зовнішній щодо «єдиного» характер. Абсолютистський інтелектуальний критицизм, що став наслідком часткової рецепції Гегелевої філософії представниками, зокрема британського ідеалізму, руйнуючи безпосередню узгодженість феноменально наданого світу, нічого не пропонує натомість: концептуальну когерентність – покликане закріпити досвідно порожнє, універсалістське припущення. В. Джеймс наголошує, що абсолютистська настанова у філософії, ігноруючи живу раціоналізованість дійсно осяжного потоку досвіду, ставить на її місце псевдорациональні і невинновдані ускладнені принципи організації [3, р. 20]. Також В. Джеймс, у випадку з Гегелем, прямо зауважує яскравий незбіг філософського бачення та застосовуваної інтелектуалізованої техніки викладу: єдино розумною та істинною визнано цілокупну єдність буття, що усі її моменти, з огляду на свою частковість, приречені на ірраціональність, техніка ж діалектики – спирається у власній динаміці на, отже, часткові індивідуалізовані пари понять.

Центральними філософськими позиціями у філософії Абсолюту Гегеля американський прагматист називає дві тези: раціональність – всеохопна, речі – діалектичні. Конфлікти, спостережувані в дійсності, є наслідком внутрішньо

притаманної наявності суперечностей в будь-якому визначенні. Така позиція із необхідністю зумовлює потребу вийти за межі ординарної логіки (діалектична взаємодія – основоположний факт раціоналізованого досвіду; характерне в цьому плані Гегелеве доповнення – те, що взаємодія елементів досвіду стається саме завдяки конфліктності й суперечності). На думку Джеймса, як фундатора філософсько-прагматичної теорії плюралістичного всесвіту, ті ідеї, на які цілком підставово звернув увагу Гегель, значно більш природно реалізуються в межах плюралістичного погляду: усі об'єкти в середовищі оточені іншими речами і у своїй із ними взаємодії – ними ж обмежуються; йдеться про систему дійсного дієвого співіснування множини всіх речей. Запропоновано спрощену світоглядну концепцію: тертя і спротив іншого – замість внутрішньо властивої негативності [3, р. 23].

Гегель утверджує погляд на процес взаємоорганізації, вищого синтезу універсуму як такий, що відбувається в акті на кшталт ментального; проаналізовано, відповідно, процес взаємодії концептів, не перцептів. Проте тлумачення природи концептів тут не є традиційним: вони не статичні вмістилища своєї індивідуальності, а генетично-родові утворення, що внутрішньо постають як складові динаміки іманентної діалектики. Тон презентації Джеймсом Гегелевої філософії в цьому пункті набуває характеру симпатії, що супроводжується розчаруванням. Адже видатному філософу-абсолютисту вдалося вловити образ справжнього живого світу, але цей світ губиться в інтелектуалістській логіці «розшматованих» понять. Джеймс ставить питання: навіщо називати логікою – свій, достатньо специфічний спосіб презентації дійсності?

Відповідь така – Гегелю важать претензії на вічний, позачасовий і незаперечний характер тих істин про світ, що їх обґрунтовувала його філософія. Довершена правда мусить бути чимось безальтернативним. У Гегелевому випадку вона мислиться такою, що вміщує усі можливі альтернативи як власні моменти, які було враховано та подолано. Емпірично засвідчена природа світу як відносно проста множина індивідуальних подій та об'єктів – визнана за «дурну нескінченність». Гегель, на думку В. Джеймса, вдавав, що використовує апіорний метод – і, відповідно, змусив себе застосовувати логічну термінологію з часто супровідною їй системою передсудів (зокрема про пріоритет універсального над частковим). Проте по суті цей видатний ідеаліст постійно виходив за межі легітимного вжитку інструментальних логічних понять – адже

приписував їхні імена власній репрезентації емпірично сприйнятого. Наприклад: традиційне поняття про логічне слідування через тотожність – заміщене слідуванням через заперечення; рух від відмінного до відмінного – як необхідна динаміка думки тощо.

Джеймс продовжує виклад аргументів на користь критичного сприйняття теорії Абсолюту Гегеля, зокрема вказує на її практично-дедуктивну неефективність: фундаментальне поняття про Абсолют наперед не надає жодної деталі про феноменальний світ – жодна така деталь не може бути із нього виведена [3, р. 31]. Окрім того, діалектичний метод, на думку Джеймса, жодним чином не є залученим у найпотужнішій раціональній практиці західного світу – в науково-дослідницькому процесі. У цьому процесі важать гіпотези та контрольована дослідами дедукція, адже саме вони формують науковий результат, і аж ніяк не діалектика. Але американський прагматист не забуває про позитивні надбання видатного європейського абсолютиста і діалектика. Його філософський синтез здатний охопити й наблизити до життя формально-логічно незіставні, екстремальні ситуації: миру ми намагаємося досягнути через накопичення озброєнь, свободи – засобом законів та конституції, природна поведінка в суспільстві – досягається вишколом і вихованням, сила – через знесилення в процесі тренувань, чеснота – виникає не через невинність, а через знання природи й принада гріха та спротив їм. Джеймс наголошує, що подібна діалектична картина світу враховує величезний обсяг його суттєвих компонентів [3, р. 25].

Традицію орієнтації філософського прагматизму на наукову практику (а отже і різні підходи до цього концепту) започатковує Чарльз Пірс. У фундаментальному для прагматизму формулюванні погляду на природу знання, запропонованому Ч. Пірсом, – усі його компоненти, навіть ті, що стосуються безпосередніх відчуттів, – мають ймовірнісний характер і повинні постійно верифікуватися досвідом взаємодії із реальністю [6, р. 141].

Подібна магістральна орієнтація властива і Джону Дьюї, котрий пропонує розбудову новітньої філософії досвіду, бо вважає традиційну західну філософію трансцендентальною, понаддосвідною. Підвалину можливості цієї філософії він вбачає у передовій інтегральній складовій сучасного йому мислення, а саме у науковій практиці відкриттів і перевірок [2, р. 23]. Дьюї звертає увагу на те, що саме наука, починаючи з XVII ст., значною мірою модифікує не тільки знання про зовнішній досвід, а й погляд на те,

чим по суті є людина. Думка про науку як формотворчий чинник у філософсько-антропологічному сенсі є спільною для Дьюї і Міда (Дж. Мід, зокрема, є автором прагматичної інтерактивної теорії особистості) [2, с. 24].

У прагматичному руслі порівняння філософії та науки Мід обґрунтовує більш оптимістичний, ніж Джеймс, погляд на філософію Гегеля у контексті наукового дискурсу. Розпочинає з того, що говорить про принципову різницю між романтичним німецьким ідеалізмом та попередніми ідеалізмами: Платон, неоплатоніки, Готфрід Ляйбніц – утверджували відношення речей як відношення думки, проте центром осмислення реальності не була особа [4, р. 139]. Гегель, зокрема, концентрується на «діалектиці» процесу набуття ідентичності. Для нього антиномії в мисленні про реальність не тільки не є нездоланими суперечностями в розумінні феноменального світу, а виявляються вихідними і формотворчими складовими суб'єкт-об'єктного процесу мислення як такого. Синтетична єдність живого пізнавального досвіду завжди супроводжується подоланням суперечності тверджень про його етапи.

Представники дослідницької наукової практики теж, зазвичай, розпочинають із моментів конфлікту, суперечності. Подібно до Гегеля, тут так само можна говорити про специфічний рух від тези до антитези задля їхнього синтезу [4, р. 133]. Проте конфлікт, який є типовим і характерним для науки, полягає не у подоланні суперечності між поняттями (чи універсалами), а у протиставленні виняткового факту – теорії, яка претендує на опис уже визначеного спектра ситуацій, але мусить враховувати подібні непередбачувані факти. Отож, Гегель, стверджує Мід, незаперечно має рацію і актуальний принаймні у тому, що вбачає розвиток людського знання у динаміці подолання конфліктів. Результат міркування над ситуацією дійсної суперечності – є гіпотеза. У Гегелевій термінології йдеться про синтез, що реконструює попередній погляд, гармонізуючи його із фактами [4, р. 135].

Згідно з Мідом, науковець спроможний створити нову ідею про світ і, перевібивши її на відповідність фактам досвіду (у разі успішної перевірки), ствердити власну ідею як новітню картину світу [4, р. 137]. Тобто світ – це справді думка. Гіпотеза є конструкт духу, розуму науковця. Проте вона не висновується із самої розумності, а постає на основі досвідно осяжних фактів у їхній протиставленості певній теорії та з урахуванням нагальної наукової потреби у їхньому синтетичному охопленні. Однак ідея, як наслідок креативності розуму (саме на цьому наголошує

Гегель), здатна реально модифікувати тип нашого досвіду. Ми перебуваємо у динаміці тривалого творення досвіду у мисленні: ідея світу через узгодження її з фактами досвіду стає світом.

У цьому контексті, зазначає Мід, Гегелева філософія має значний практичний вплив на низку культурно вагомих дослідницьких практик: насамперед, це стосується теорії держави, права, історії і філософії становлення суспільних інститутів (зокрема релігії, науки). Виникає близька аналогія між Дарвіною доктриною в контексті біологічного процесу та Гегелевою теорією історії інституційного становлення. Загалом, увесь романтичний рух надав потужного і живого стимулу історичному інтересу й відповідному дослідницькому зацікавленню, адже відкрив шляхи інтерпретації дійсності в термінах наслідків попередніх змін; і зворотній шлях – тлумачення минулих процесів із позиції поглядів дійсності.

Мід пропонує таку загальну структуру пояснення для еволюційних науки та філософії: визнання базовим для образу дійсності певного процесу – демонстрація в межах нього і відповідно до його закономірностей способів виникнення форм наявних речей [4, р. 165]. В еволюційному контексті ми маємо твердження про людську форму як про таку, що досягла ситуації, в якій здобула контроль над власним середовищем. Характерно, що людська істота досягла цієї еволюційної вершини не як індивід, а як частина певного соціального утворення. Когерентна концептуалізація означеного формулювання – надана саме у філософії Гегеля. Соціальна організація уможливила перебування у контрольованому середовищі. Мова, мислення та інші механізми раціональної адаптації є наслідками перебування у суспільній взаємодії; теза про те, що людська ідентичність окреслена суспільною мережею визначень, – ось перелік тих здобутків Гегеля, що їм завдячує філософська позиція Міда.

Гегелева діалектика сутнісно є еволюційною теорією в тому сенсі, що зосереджена на презентації специфіки буття новітніх форм як наслідків конфліктів у межах попередніх. Пояснити і прояснити структуру дійсної форми означає розпізнати функціональні потреби її попередниць і вказати на момент еволюційного переходу до новоутворень як на ситуацію зламу і неможливості реалізувати необхідні аспекти функціональності. І. Кант розумів категорії як форми розуму, надані перед досвідом. Для Гегеля ж категорії – форми, що самі собою й неунікно виникають у процесі буттєвого становлення; при тому їхня послідовність виникнення зумовлена внутрішньою необхідністю, вони імпліцитно послідовно

присутні одна в одній [4, р. 147]. Інституції тут тлумачаться як виразники специфіки періоду; реакція на запит епохи на зміну – відображена в еволюції інституцій.

Сповненість структур суперечностями є закономірною, як закономірною є і їхня подальша раціональна реконструкція. Дж. Мід наголошує на можливості усвідомити усю історію інституцій як процес пристосування до нагальних запитів, що його пришвидженню має сприяти не насильство, а розуміння, контроль через раціоналізацію динаміки змін: залучившись до руху структури зсередини, через усвідомлення тенденцій загального процесу – можна стати свідомою і значущою частиною цієї динаміки. Тут чиказький філософ виявляє специфічно прагматичну рису, що полягає у виокремленні «корисного» аспекту філософії свого попередника, попри те, що її загальна орієнтація могла кардинально відрізнитися від його власної. У політичній філософії Гегеля, в цьому контексті, йшлося як про підкорення індивідуального – державі як загальному, так і про певну ідентифікацію індивідуальності зі спільнотою як джерелом натхнення задля індивідуальних звитяг, спрямованих на загальний добробут [4, р. 151]. Негативний, на перший погляд, аспект упокорення особистості обертається її спроможністю активно сприяти соціальному реформуванню, виступити провідником у реконструкції неадекватної і конфліктної дійсності на користь вищого раціонально-практичного синтезу.

У підсумку, Джеймс постулює: Гегелева настанова у широкому філософському сенсі жива, діалектична логіка – мертва. Мід, натомість, чітко вказує на ті аспекти академічних гуманітарних дослідницьких практик, де діалектика «працює», отже живе. Він посилається на низку сучасних йому дослідників, які повністю чи на певних етапах інтелектуально ідентифіковані як гегельянці (неогегельянці). Серед них – Джошуа Ройс та Джон Дьюї на ранньому етапі творчості. Послідовники, що спиралися на філософію Канта і намагалися її розвинути (у версії Міда – це філософи романтизму) запропонували ідеалістичну філософію, що стала яскравим виразником еволюційного духу епохи [4, р. 160].

Філософія – і для Джеймса, і для Міда – є інтелектуальною практикою, покликаною забезпечити подолання відчуженості світу. Цей заклик Гегеля проте, в обох випадках, реалізується не зовсім в дусі гегельянства. В силу цієї настанови філософія повинна звернутись до живого досвіду особистості – носія усвідомлення про світ як про дещо саме емпіричне. Прагматична

рецепція Джеймса здебільшого є послідовно критичною щодо інструментарію та поняттєвого арсеналу, проте не загальної орієнтації Гегелевої філософії, спрямованої на охоплення процесуально-динамічного, діалектичного буття реальності. Абсолютистсько-ідеалістична, суто абстрактна складова визнана малофункціональною; прагматизм же перейнявся конкретно-емпіричною візією. Мід вказує на приклади Гегелевих тез саме у їхньому ефективному, прикладному, досвідному аспекті. Теорія Абсолюту зберігається як регулятивна ідея, що вказує на вектор динаміки до побудови всеохопної системи відношень, що охоплювала б увесь спектр фактів досвіду і спроможна була б їх інтерпретувати. В дійсності за цю орієнтацію відповідає дослідницька наука і, відповідно, наукова (університетська) спільнота як критичний носій гіпотези про картину світу, постійно зацікавлений у її поступальній модифікації – доповненні, нарощенні пояснювального потенціалу.

Згідно з філософією Дж. Міда, не самоzapечення в понятті задає множинність світу, а множинність світу зумовлює лімітованість у визначенні його елементів. Множинність об'єктів світу

створює горизонт для невичерпної динаміки вдосконалення знання. Мід визнає, що науково-дослідницька процедура розвинулася паралельно Гегелевій теорії, проте спосіб мислення через охоплення і залагодження конфліктів є прообразом загальної структури людського мислення як інтелектуального інструменту, – і з такої позиції вихід, із певними корекціями, на наукову практику є можливим. Додаткова перевага Гегелевого ідеалізму – теорія Абсолюту, що дає змогу уникнути закидів у суб'єктивізмі: індивідуальна неповнота особи і її досвід доповнена причетністю до універсальної особи; ідейно близькою до Гегеля є інтерпретація Мідом соціальної природи особистості: повнота її визначень реалізується та існує лише в мережі соціальних відношень та практик.

Історико-філософські здобутки В. Джеймса і Дж. Міда стали помітним внеском у розширення джерельної бази прагматизму. Філософсько-прагматичні теорії другої половини ХХ ст. розвивалися у напрямі осмислення різноманіття соціальних практик, у тому числі комунікативних, а також обґрунтування ідей прагматичної інтелектуальності.

Список літератури

1. Barrow L. H. A Brief History of Inquiry: From Dewey to Standards / Lloyd H. Barrow // *Journal of Science Teacher Education*. – 2006. – Vol. 17. – P. 265–278.
2. Dewey J. John Dewey / John Dewey // *Living Philosophies*. – New York : Simon and Shuster, 1931. – P. 21–35.
3. James W. A Pluralistic Universe [Electronic resource] / William James // Blackmask Online. – 2004. – 99 p. – Mode of access: <http://hudsoncress.net/hudsoncress.org/html/library/western-philosophy/James, William – A Pluralistic Universe.pdf>. – Title from the screen.
4. Mead G. H. *Movements of Thought in the Nineteenth Century* / George H. Mead ; ed. by Merritt H. Moore. – Chicago : University of Chicago, 1936. – P. 130–176.
5. Mead G. H. The Philosophy of John Dewey / George H. Mead // *International Journal of Ethics*. – 1935. – Vol. 46, Issue 1. – P. 64–81.
6. Rochberg-Halton E. The Real Nature of pragmatism and Chicago sociology / Eugene Rochberg-Halton // *Symbolic Interaction*. – 1983. – Vol. 6, Issue 1. – P. 139–153.

V. Samchuk

REGARDING THE QUESTION OF THE PRAGMATIC PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF GEORGE HEGEL'S ABSOLUTISM IN THE CONTEXT OF HISTORY OF PHILOSOPHY

The article offers a comparative analysis of two different approaches of American pragmatist philosophers William James and George Mead to philosophical absolutism of Georg Hegel. The attention is focused on the concepts of hypothesis, evolutionism, humanitarian and scientific practices. James emphasizes an impressionistic and common sense approach of Hegel's theorizing: it is mostly rooted in and based on vision and impression of existence then its «dialectical thought structure». Two fundamental features of Hegel's philosophy in G. Mead's version are its evolutionary and social orientations manifested within history of social institutions, evolutionary model of thought development and the social nature of the human existence which is of a special interest to the social pragmatism of G. Mead himself. According to Mead Hegel as the most influential of the romantic philosophers made a significant impact on development of the evolutionary type of philosophical interpretations of being: the introduction of the conception of the dynamic structure of thinking and its elements into the field of intellectual practices of the early 19th century is one of the greatest achievements of the romantic philosophy altogether as scientific conceptions of that period were mostly static. The possibilities to grasp «dialectical» and thus paradoxical from the standpoint

of the previous philosophical tradition nature of processes and phenomena fulfilled with inner contradictions is a significant feature of Hegel's philosophy for W. James and G. Mead. Another unifying element in James's and Mead's approach to the evaluation of Hegel's philosophical heritage is comparing its fundamental components to the wider context of contemporary research practices. While James makes a statement of Hegel's theory scientific potential as quite limited Mead presents an argumentation for the stronger application potential of slightly modified dialectical model within research practices.

Keywords: historicism, evolutionism, pluralism, hypothesis, research science, social practices.

Матеріал надійшов 15.02.2016

УДК 165.12:141.319.8

Речич Л. Л.

ЕМАНУЕЛЬ ЛЕВІНАС ТА ЙОГО ІНШИЙ

Авторка статті обстоює тезу, що оригінальна філософія Іншого Емануеля Левінаса (1906–1995) дає змогу переглянути проблему критики суб'єкта в етиці. Подолання чи обхід цієї проблеми допоможе етичній думці протистояти політичній редукації. В інтерпретації левінасівської спадщини варто зважити не лише на витoki цієї думки з феноменологічної традиції, а й звернути увагу на її рецепцію та подальший вплив, зокрема на Жака Дерріда. По-перше, це дозволяє переглянути популярну тезу, що деконструкція, ширше постструктуралізм, є несумірною з будь-якою етикою. По-друге, пропонується підхід, який задає певний кут і відхилення від оригінальної позиції Левінаса, уможливорює читання, яке не є лише реконструкцією чи інтонуванням. Обрана перспектива виявляє, що Левінас у своєму проєкті етики відповідальності переносить акцент з «я» як джерела будь-якого етичного вчинку на Іншого, заклик котрого «Не вбий!» задає етичне відношення. Це забезпечує Левінаса від нищівних наслідків критики суб'єкта «філософією підозри».

Ключові слова: Левінас, Інший, Обличчя, нескінченне, Дерріда, етика, (пост)антропологія.

Чергова криза в континентальній філософії, коли блиск і слава думки попередників дещо занепадають, а нове лише починає пробиватися і грішить надмірним критицизмом та ідіосинкразією, вимагає додаткових зусиль для ґрунтовного переосмислення того, що потрібно відкинути, а що залишити. У статті буде здійснено спробу з'ясувати, чи критика суб'єкта, за яку «постмодерністів» звинувачують у нещирості й лицемірстві, справді несумісна з будь-якою етикою. Філософію Іншого Емануеля Левінаса, яка, вочевидь, була близькою Жакові Дерріда, буде розглянуто як у певному сенсі відповідь на вказане утруднення і вихід із нього.

Питання про людину не конче має зводитися до свого граничного визначення і визначеності «я» або ж до майже рефлексивного, але вже етично

забарвленого жесту в бік «іншого». Ієрархії живого, які пропонуються як цілком іманентистські підходи, що будуються через нашарування здатностей та врешті доходять до найліпшої з них, а саме, здобувати нові здатності – пластичності, відкривають другий, можливо, царський шлях до антропології. Водночас гуманістичний дискурс, (про)мова про людину, покладає межу ієрархічному принципу, що врешті обертається проти нього самого. Життя тріумфує над живим і висловлює себе в панпсихізмі. Трансценденталізм таким чином повертає людину до «я», до себе самої, до відповідальності як відповіді на виклик аморальності, а отже до виміру іншого як іншого та інших як інших. Трансценденталізм, що передусім шукав і шукає певності, врешті втрачає ґрунт у радикальній