

випадках ми маємо справу з певного роду «замінниками» якихось реальних спільнот або груп, які виражають їхню самосвідомість і через ототожнення з якими може відбуватися соціальна ідентифікація людини з певною соціальною групою.

У культурах різних народів і груп існують спеціальні колективні дійства (звичаї, обряди, ініціації, інавгурації, ритуали тощо), у процесі виконання яких відбувається символічне приєднання людини до якоїсь (вікової, соціальної, партійної, конфесійної тощо) спільноти, внаслідок чого вона ідентифікує себе із цією спільнотою.

Висновки. Проблема самовизначення людини була й залишається однією з фундаментальних філософських проблем. Важливим аспектом дослідження цієї проблеми є аналіз механізмів, завдяки яким відбувається таке самовизначення. Центральне місце серед них займають різні форми ідентифікації, які дають можливість людині ототожнювати себе з іншими людьми або їхніми образами, а також із різними реальними й ідеальними спільнотами, і які є важливими елементами культури.

Список використаної літератури

1. Идентичность : хрестоматия. – Москва : Изд-во МПСИ ; Воронеж : Изд-во НПО «МОДЭК», 2008. – 272 с.
2. Всемирная энциклопедия: Философия. – Москва : АСТ ; Минск : Харвест, Совр. литератор, 2001. – 1312 с.
3. Самосознание и защитные механизмы личности : хрестоматия. – Самара : Издат. дом «Бахрах-М», 2008. – 656 с.
4. Арцишевський Р. А. Духовне осягнення дійсності / Р. А. Арцишевський. – Луцьк : ПФ «Смарагд», 2011. – 272 с.
5. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / Иммануил Кант // Сочинения : в 6 т. Т. 6. – М. : Мысль, 1966. – С. 349–588.
6. Кон И. С. Социология личности / И. С. Кон. – М. : Политиздат, 1967. – 383 с.

Статтю подано до редколегії
27.08.2012 р.

УДК 130.2 (043.3)

Є. В. Більченко – доктор культурології, кандидат педагогічних наук, доцент кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

Концепт Іншого в сучасній гуманістиці: трансценденталізм *versus* діалогізм

*Роботу виконано на кафедрі культурології НПУ
ім. М. П. Драгоманова*

Розкрито фігуру Іншого як провідний концепт сучасної гуманістики. Виокремлено два головні дискурси інтерпретації Іншого в культурній саморефлексії Заходу: класичний (трансценденталізм), де Інший постає як межа гносеологічної активності суб'єкта *Cogito* та піддається уніфікації з боку Я, та некласичний (діалогізм), де Інший постає як емпірична подія *Dasein* і релятивізує самість. У цій опозиції формулою діалектичного балансу трансценденталізму та діалогізму є діалого-культурологічна версія Іншого як єдності онтологічного й онтичного начал.

Ключові слова: Інший, трансценденталізм, феноменологізм, суб'єкт, релятивація, діалог, онтичне, онтологічне.

Більченко Є. В. Концепт Другого в современной гуманистике: трансцендентализм *versus* диалогизм.

Раскрывается фигура Другого как ведущий концепт современной гуманистики. Автор выделяет два главных дискурса интерпретации Другого в культурной саморефлексии Запада: классический (трансцендентализм), где Другой предстает как предел гносеологической активности субъекта *Cogito* и подвергается унификации со стороны Я, и неклассический (диалогизм), где Другой предстает как эмпирическое событие *Dasein* и релятивизирует самость. В данной оппозиции формулой диалектического баланса трансцендентализма и диалогизма является диалого-культурологическая версия Другого как единства онтологического и онтического начал.

Ключевые слова: Другой, трансцендентализм, феноменологизм, субъект, релятивация, диалог, онтическое, онтологическое.

Bilchenko Y. V. Concept of the Other in the Contemporary Humanities: Transcendentalism Versus Dialogism. The article is devoted to the analysis of the Other as a leading figure of the contemporary humanities. The author separates two main discourses of the interpretation of the Other in the cultural self-reflection of the West: classic one (transcendentalism), where the Other stands as a limit of the epistemological activity of the subject *Cogito* and exposes to the unification by Ego, and non-classic (dialogism), where the Other stands as an empiric event of *Dasein* and makes a relativation of self-ness. In this opposition dialogo-culturological version of the Other as a unity of ontic and ontological is a formula of dialectic balance of transcendentalism and dialogism.

Key words: Other, transcendentalism, dialogism, subject, relativation, dialogue, ontic, ontological.

Постановка наукової проблеми та її значення. Знаменитий «Кінець історії», що його оголосив Френсіс Фукуяма в контексті західного лібералізму, означає торжество демократії, але із філософського погляду має не тільки оптимістичне, а й песимістичне забарвлення. Перебуваючи в дискурсі історичного, людина мала можливість самоконституювання через мислення як «дім буття» (М. Гайдеггер). Людина із втраченим Логосом історії, яка перестає жити смислами, починає жити різноманітними практиками досвіду. Де є емпірія, там є чуттєвість з її бажаннями. Бажання для сучасної людини – це одночасно причина та наслідок її існування. Людина, з одного боку, живе, прагнучи насолоди від світу та скеровуючи свої бажання на світ як на межу іншості та, з іншого боку, постає продуктом бажань інших людей, предметом насолоди яких вона намагається стати. Людина без історії, отже, зустрічає Іншого з подвійною метою: *вона бажає Іншого і бажає бути предметом його бажань*. Як амбівалентний суб'єкт та об'єкт бажання Іншого людина вибудовує свою уявну ідентичність таким чином, щоб вона була «приємна» Іншому. Відтак Інший перетворюється на головний чинник буття людини в розломах деконструйованої історії.

Тому концепт Іншого є одним із найбільш популярних у гуманістиці ХХ–ХХІ ст. Його актуальність пояснюється не лише колізіями розвитку інформаційного суспільства з постісторичними цінностями «лояльності», «полікультурності», «толерантності», а й насамперед *світоглядною самоцінністю* поняття Іншого, яке у своїх остаточних основах залишається певною мірою «річчю в собі». Присмак апофатики, який супроводжує будь-які спроби концептуалізації цього поняття, призводить до того, що ця категорія використовується зазвичай «за умовчанням», наповнюючись змістом, залежно від контексту, у межах якого вона застосовується. Щоб переконатися в цьому, достатньо здійснити стислий аналіз історіографії питання.

Аналіз останніх досліджень із цієї проблеми. *Інший* перебуває в центрі уваги численних напрямів сучасної філософії: діалогістики, феноменології, герменевтики, екзистенціалізму, постструктуралізму. Класична європейська думка протягом століть майже не торкалася поняття Іншого як даності безпосереднього звернення (за винятком гегелівського «своє інше», що, зрештою, означало знеособлену абсолютну Істину), виходячи з пріоритетів абстрактного об'єктивізму, а позбавлені світоглядного «притулку» екзистенціалісти ставилися до нього негативно (згадаймо висловлювання про «пекло» інших у Ж. П. Сартра). Підвищення позитивного інтересу до Іншого пов'язане з діалогічними концепціями М. Бубера, Е. Левінаса, П. Рікера, М. М. Бахтіна, В. А. Малахова, – що фіксували кінець панлогізму. У будь-яких концепціях іншості спроба визначити онтологічний статус Іншого набуває характеру прагнення віднайти проміжне місце між логічними поняттями і фігурою з життєвого досвіду. На цій підставі категоріальне «обличчя» Іншого можна було б визначити як *концепт*. Поняття «концепту» використовували ще середньовічні мислителі для позначення змісту висловлювання, акту «схоплювання» речі в розумі суб'єкта, яке виражається через мову. Відмінність «концепту» від «поняття» як логічної структури полягає в тому, що концепт пов'язаний із мовленням, спілкуванням. Він завжди є суб'єктивним і зорієнтованим на співбесідника (опонента). У ХХ ст. ідею концепту розвивали французькі філософи-постмодерністи Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, які також пов'язували «концепт» із комунікацією.

На сьогодні концепт Іншого є центральним моментом суперечок прибічників *трансцендентальної філософії* Р. Декарта, І. Канта, Е. Гуссерля, які вважають, що іншість цілком вичерпується когнітивним поясненням, та прибічників *етичної та філософсько-антропологічної посткласики*, які локалізують Іншого в парадигмі діалогу М. Бубера – Е. Левінаса і протиставляють його концепт будь-яким виявам трансценденталізму. Семінар Г. Ільїної з проблем Іншого в трансценденталізмі в Інституті філософії імені Г. С. Сковороди в Києві (1 березня 2011 р.) цілком виявив найбільш больові точки цієї дискусії.

Наша **мета** полягатиме в тому, щоб показати *концептуальну обмеженість концепту Іншого в обох зазначених парадигмах*. Відповідно, розв'язуватимуться такі **завдання**: порівняти класичне (картезіанське) та некласичне (левінасівське та лаканівське) трактування концепту Іншого; обґрунтувати потребу комплексного погляду на предмет в аспекті суміщення позицій трансценденталізму та діалогістики.

Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження. З'ясування сутності поняття «Інший» ефективно можна здійснювати, спираючись на етимологію базових термінів. У нашій роботі до таких належать поняття «*Інший*» (латин. «Alter», англ. «Another», франц. «Autrui», нім. «der Anolere») та «*інакшість*» (фр. «Ailleurs» – «в іншому місці» або «autrement» – «інакше»). У зв'язку із цим виникає потреба розмежування цих категорій, що українською мовою завдяки належності до різних родів прикметників («Інший» чоловічого роду, «інше» – середнього) та різних частин мови («Інший(е)» – прикметник, «іншість», «інакшість» – іменник), особливо яскраво демонструють різницю семантичних відтінків у розумінні образу комунікативного не-Я. Так, у першому випадку, коли ми говоримо: «Інший», то маємо справу із живим, одухотвореним суб'єктом звернення, з активною субстанцією, до якої адекватним є застосування займенника «Хто?» «Інший» – це завжди «Ти» – істота, конкретніше – людська істота, в усій її реальній безпосередності та недосконалої, – яка мислить, діє, впливає на нас своєю своєрідністю і кидає виклик самим фактом свого буття і своєю неспроможністю (і не бажанням) змінювати автентичність у відповідь на наші домагання.

Коли ж ми говоримо: «Інше», – маємо на увазі дещо пасивне, неодухотворене, мертве, об'єктне, середній рід якого налаштовує на займенник «Що?». Отож «Інше», на відміну від «Іншого», постає як «Воно» – річ, дана нам для маніпулювання, використання, трансформації, прикладного застосування. На відміну від активного суб'єкта-істоти, пасивний об'єкт-річ є предикативною додатковою характеристикою нашої діяльності і цілком слугує нашим егоїстичним цілям. Слово ж «Іншість» («інакшість») доводить спекулятивно-умоглядну ідеалізацію комунікативного не-Я до абсолюту, оскільки взагалі означає сферу, якість або принцип – притаманну активності Я специфічну особливість, об'єктність якої докладається до його самості.

Смислова відмінність зазначених термінів в українській мові яскраво демонструє різницю в розумінні Іншого залежно від застосування цієї фігури або в класичній парадигмі модерну, або в некласичному дискурсі постмодерну. У першому випадку маємо справу з «іншим» та «інакшістю» як з абстрактними принципами сприйняття суб'єктом буття, у другому – зі спілкуванням і відношенням самості щодо конкретного, живого співбесідника, який є одночасно Я і не-Я, оскільки його інакшість, сприйнята як даність досвіду, постає об'єктивною передумовою самоідентифікації Я.

Спробуємо спочатку розглянути *специфіку розуміння Іншого в межах класичної парадигми трансценденталізму*. Світоглядним пріоритетом останньої як типу дискурсу є гносеологічна спрямованість на «точечний» суб'єкт, що пізнає, фокусуючи свій онтологічний статус як абстрактний центр Всесвіту й обожнюючи тотальне Я як мірило буття. Тріадична структура діалогу як руху від самості (Я) – до Іншого, а через нього – до оновленої самості (Я через Іншого) викликає спокусу репрезентації Іншого як складової частини / проміжної ланки діалогу Я із собою (рефлексії трансцендованого Я) і, таким чином, вписати його в дискурс трансцендентальної філософії від Р. Декарта, І. Канта та Й. Фіхте – до Е. Гуссерля, М. Гайдегера, Ю. Хабермаса, Ж. Дерріда. Останнє дозволяє представити діалог як засіб самопізнання мислячого Я («Мислю, отже існую», але «Мислю, оскільки існує Інший» – навіть якщо в ролі останнього постає Абсолют як великий ІНШИЙ) за схемою «теза – антитеза – синтез» («Я – Інший – і знову Я») – одна позиція, протилежна позиція та їх консенсус. Специфіка тлумачення Іншого у трансцендентальному просторі полягає в тому, що Інший постає як «інше», або «іншість» – не як суб'єкт, а як предикат, не як субстанція, а як об'єктна річ, не як істота, а як сфера, що є додатковою функціональною ознакою пізнаючого Я. У межах тотально-монологічного образу модерного Всесвіту головне місце займає не проблема взаєморозуміння Я і Ти, а проблема чистого пізнання, суб'єктом якого є всемогутнє Я мислячої істоти. Через спекулятивну логіку Я доходить до думки про обмеженість власного розуму, що спонукає її не стільки до песимістичних висновків про власне безсилля, скільки до оптимістичних висновків про існування чогось, що виходить за межі раціонального і являє собою *межу* – відмінне від Я начало, існування якого логічно виводиться, але реальні сутність і зміст якого залишаються апофатичними. Звідси –

суто умоглядна редукція Іншого до абстрактного принципу горизонту, що віддаляється, й одночасно – приховане намагання тоталізувати його відмінність, уподібнивши його до мислячого Я як до певного точечного центру (уніфікація як вияв центрizmu).

Картезіанський дискурс знецінює автономний буттєвий статус Іншого, нівелюючи його до функціонального релятивного придатку (акциденції) абсолютного субстанціонального Я. Абсолютизація ж Іншого, який обожнюється з буттям, дає змогу, залишаючись у межах класичної картини світу, подолати її центрацію на Я і представити Я та Іншого як релятивні втілення «чогось більшого» (Третього). Справа, щоправда, ускладнюється ще й тим, що діалог у своєму глибинному розумінні не є ні синтезом, ні консенсусом, оскільки Я і Ти в діалозі – суб'єкти, ширші за тимчасових іпостасей єдиної гегелівської Істини. Виходить, що діалог не є ні чистою фіксацією думки на Я (через існування Іншого); ні чистим зосередженням на Іншому (через повернення до самості); ні чистим культом Третього (Інший і Я у діалозі – самодостатні сутності, а не акцидентальні маніфестації Третього, що уніфікуються ним). Про деструктивну роль уніфікації у трансценденталізмі свідчить негативний суспільний резонанс від ліберального західного проекту глобалізму, або універсалізму (тотального синтезу культур на основі «загальнолюдських цінностей»), реалізація якого не могла не викликати спротив із боку часткових етнокультурних кіл як носіїв партикулярної ідентичності – групової чи індивідуальної. Справа ускладнювалася ще й тим, що фактично універсалістська тотальність мала за мету не загальнолюдську солідарність і космополітизм, а синдром «загальних своїх» (Б. Вальденфельс) – поширення планетою універсалізованих і максимально уніфікованих євроамериканських стандартів життя та шаблонів ментальності.

Проте якщо ми вдумаємося в глибинну сутність поняття Іншого, ми зрозуміємо, що Інший – не принцип, не межа, не сфера, не акциденція, а жива, реальна, конкретна, одухотворена істота. Первинне значення, яке людська свідомість із міфопоетичних часів рефлексії над фольклорним образом Чужинця / Монстра вклала в поняття Іншого, – це його *одухотвореність*. Інший – це загалом інша людина, Чужий і Ближній одночасно, який притягує і відштовхує погляд, постає як ворог чи як друг, але саме *постає* – відкриває Я як своєрідний живий досвід Одкровення, співбесідника в межах «життєсвіту» (термін Е. Гуссерля), етосу, інтерсуб'єктивного континууму циркулювання смислів, емпіричного (онтичного, за М. Гайдеггером) спілкування в царині безпосереднього досвіду *Dasein*. На відміну від «іншості» трансценденталізму, яку можна уподібнити абстрактному «Богу філософів», Інший як суб'єкт спілкування подібний до живого Бога християнства, Бога як Ти. Діалогічна філософія в особі М. Бубера та Е. Левінаса чудово вхопила статус Іншого як спраглої живої душі («Ти» Бубера, «обличчя» Левінаса). Так, у Е. Левінаса Інший – це конкретна вразлива «оголена» людина, подібна до подорожнього у притчі про доброго самарянина, яка потребує допомоги й захисту. Інший у вимірі своєї беззахисності та вразливості становить «обличчя» (термін Е. Левінаса) – не антропологічний зліпок, а духовний образ, що постійно звернений до нас, нагадуючи нам про свою смертність і закликаючи до відповідальності (за висловлюванням Е. Левінаса, потилиця також може бути обличчям, якщо це потилиця у чергах до НКВС у сталінському СРСР [1, 265]). Усе життя Я є відповіддю на це звернення-наказ – відповіддю, що визначає зміст пізнання й перетворення дійсності (або, як писав Е. Левінас, кожна новонароджена думка є «не думкою про... а думкою для...» [1, 96]). Відчутні *ціннісні, моральнісні інтонації* в розумінні Іншого як суб'єкта, за який Я несе персональний тягар вини і відповідальності, трансформує цю проблему в галузь *етики, філософської антропології, культурології* – тобто дає змогу локалізувати Іншого не в умоглядному просторі чистої логіки, а в парадигмі буття людини в культурі, на межі з іншими людьми.

Діалогічний підхід до Іншого, отже, дає змогу розглянути його фігуру як феноменальну даність – сусіда, дивака, чужинця, топос якого потрібно витлумачити і зрозуміти через семіотичний аналіз та герменевтичну інтерпретацію. Концепт Іншого, фіксуючи непередбачуваність та нелінійність буття людини як суб'єкта спілкування, віддзеркалює поступовий процес *інтеріоризації інакшості* – вбирання в себе світу через екстазис Я. На межі зі світом відбувається ідентифікація Я через встановлення схожості і відмінності його з інакшим. З іншого боку, Інший зазіхає на мене, відчужує особистісні можливості Я («прихована смерть моїх можливостей»), перетворює «буття-для-себе» в «буття-в-собі» (Ж. П. Сартр). «Розглядаючи» мене, Інший перетворює мене у відсторонений об'єкт споглядання. Глибинний смисл Я, будучи поза-покладеним, «висковзує» від мене. Гола об'єктність, якою стає відчужене Я під пильним наглядом недосяжного Іншого, викликає в першого змішані

почуття сорому, страху та гордості. Ці почуття віддзеркалюють комплекс неповноцінності – психологічну травму від Іншого, позбавлення якої можливе не через перемогу над Іншим, а через діалог із ним. Найбільший же діалог досягається через загострення конфлікту, через активізацію глибинних семантичних рівнів у структурі внутрішньої активності суб'єктів взаємодії. Інший живе в Я як дещо, що перевищує його можливості і допомагає йому вийти за власні межі, витягнути себе зі скутого соціальними нормами й масками буденного життєсвіту, глибше пізнати свою сутність. Прагнення до самопізнання як до передумови звільнення спонукає людину до втечі в царство Інакшості, що первинно може переживатися як *посилення умонастрою ізолювання* (фіксоване побутове формулювання «Це тебе не стосується!»), але потім обертається іншою стороною – не менш інтенсивним бажанням до відкриття Іншого, сповідальністю (синдром «вагонних розмов»), унаслідок яких суб'єкт набуває своєї самості, переживаючи духовне оновлення й загартування (у міфологічному сенсі повернення героя із мандрів). Пройшовши успішну ініціацію перед обличчям Іншого, людина не уніфікується, не зливається із ним у єдине ціле на основі колективізму, солідарності та групової ідентичності (хоча позірно на перших порах може скластися таке враження), а, навпаки, гостріше відчуває свою самість на тлі одночасного переживання універсальної єдності, цілісності світу, своєї відкритості та належності до нього.

Але, як і трансценденталізм, діалогізм також має свої межі іншології. Найбільша небезпека, яка може скластися від цілковитого перенесення Іншого у сферу емпіричних частковостей практичного досвіду, – це спокуса повного розчинення Я як *Іншого для інших*, наслідком якої є релятивація цінностей, відчуження, екзистенційна нудьга й абсурд, криза ідентичності, що виникають унаслідок відмови від трансцендентних смислів на користь іронії та іманенції, відходу від великих наративів на користь малим. Зворотним боком деконструкції метанаративу іншості як сакральної цінності є створення *симулякрів Іншого, його ідеальних подоб*, схожість із якими вигадується: саме на цій думці ґрунтується трактовка Іншого в постмодернізмі, ядром якої, безумовно, є структурний психоаналіз Ж. Лакана. Лаканівський спосіб постановки проблеми Іншого є симптомом трансформації діалогічної філософії, де очікування Іншого набуває характеру певного «заклинання» і потрібне Я лише для підтвердження власного буття.

Новизна позиції Ж. Лакана полягає якраз у тому, що в нього Інший з'являється не в царині свідомості Я, а там, де для свідомості взагалі немає місця: тим самим лаканівська інтерпретація Іншого пориває із будь-якою філософією в дусі Cogito. Інший – абсолютно незалежна від свідомості Я, об'єктивна субстанція самовизначення, яка сама зустрічає Я (а не навпаки) і стосовно якої ідентичність Я моделюється як сукупність ефектів визнання мене Іншим. Ж. Лакан веде мову про травматичну появу Іншого в безпосередньо-стихійному досвіді дитинства індивіда, на *стадії «дзеркала»* як базового механізму самоідентифікації особистості [2]. На цій стадії суб'єкт, що відчуває нестачу дійсності (регістр Реального), отримує неоціненний дар – зоровий образ самого себе як цілісного тіла, як певного оформленого візуального гешталту, що є передумовою формування ідентичності суб'єкта як двійника власного віддзеркалення. Цей ідеальний і правильний, гармонійний і пропорційний, симетричний і зібраний, завершений і статуарний образ, побачений у дзеркалі, набуває майже міфологічних рис: він є чимось уявним, ілюзорним, «за-дзеркальним», зовнішнім, відчуженим від Я, але таким, яке здатне впливати на ідентифікаційний процес та формувати фантастичні уявлення людини про саму себе (регістр Уявного) [2]. Уявний образ ідеального Іншого (у Ж. Лакана – латин. «*ímagó*» – «імаго») надалі розпадається на безкінечну кількість фігур оточення – культурних репрезентацій (батьки, старші брати, кіногерої, мас-медійні іміджі, рекламні картинки тощо), що слугують еталоном, продовжуючи тим самим містерію дзеркала в бутті Я. Людина виявляється захопленою цією зовнішньою ідентифікаційною моделлю, яка постає як *autre*, або «*об'єкт маленьке а*», для Я-суб'єкта. Зі вступом людини у світ мови, що відбувається паралельно зі «стадією дзеркала», у її бутті з'являється останній і найбільш значущий символічний Інший (Autre з великої літери А), яким є виражена в знакових структурах культура (регістр Символічного), стосовно якої суб'єкт постає як позначник [3]. Звідси – ставлення до себе як до предмета бажань Іншого, намагання ідентифікувати себе відповідно до його бажань. Інший повністю позбавляється етичного пафосу, він перестає бути чинником, що формує довіру, турботу, любов, перетворюючись в агресивно-маніпулятивний концепт агресії та підкорення.

Яким чином зберегти Іншого в його первинній буттєвій недоторканості, щоб не перетворити його на функціональний придаток Я, але, з іншого боку, не перетворювати Я на фантастичний імідж-ідеал Іншого? Для подолання негативних наслідків і чистого універсалізму (трансценденталізму), і чистого партикуляризму (діалогізму, постмодернізму) потрібно для початку відмовитися від методологічного пріоритету «чистоти крові» в історії філософії – прагнення через центрацію панівного принципу метафізично представити кожен окрему школу як замкнуту монаду, поза її зв'язками з іншими традиціями і школами. Не можна забувати про те, що реальний історико-філософський процес – це жива духовна матриця безперервного успадкування ідей, а не мозаїчно розташовані герметичні парадигми.

Трансценденталізм і діалогізм можна представити як відносно протилежні системи: некласичний дискурс діалогу, що оголошує основою буття спілкування, суміщається з класичним картезіанським дискурсом, що як основа буття утверджує мислення через розуміння мислення як внутрішнього діалогу. Окрім того, у класичному універсалізмі можна знайти прообрази некласичного партикуляризму, а в партикуляризмі – архетипічні риси універсалізму. Так, зародки практично-етичної та екзистенційно-антропологічної проблематики віднаходимо в трансценденталізмі, зокрема в персоналістичній християнській етиці, де трансценденція (великий Інший) сприймається через іманенцію (малого Іншого), Бог пізнається через любов до ближнього, який не втрачає самоцінності й при цьому не перетворюється на принцип (!): згадаймо теологічну діалектику Трійці і подвійний вектор християнської любові в Нагірній проповіді – людської та божественної, які не є ієрархічними ланками абстрактного руху думки, але є діалектичною єдністю двох моральних станів. Концепція двоїстої природи сущого Іоанна Дамаскіна також налаштовує на «приточне» богопізнання через символи природи й Біблії, які, будучи відблесками трансценденції, не позбавляються самоцінності й милосердного ставлення, не перетворюються на умовне скло, крізь яке відсвічує межа. І. Кант виводить етичний дискурс на перше місце у відкритті іншості, починаючи з «Критики практичного розуму». У трансцендентальній онтології М. Гайдеггера Інший не генерується раціональним розумом, але відкривається в емпіричній онтичній сфері Dasein, щоб надалі трансформуватися в духовну онтологічну сферу самості.

І навпаки: пережитки раціоналістичної універсальності віднаходимо в діалогістиці. Так, у Е. Левінаса емпіричний Інший в усій його конкретній недосконалої смертної людини є втіленням великого трансцендентного Іншого (Бога), так що горизонтподібне прагнення до сфери сакральної іншості відбувається через чуттєве сприйняття її опредмечення в «обличчі»: «Саме в обличчі Іншого появляється наказ, який перебиває ходу світу» [1, 127]. «Наказ» – голос трансценденції, лик Бога в обличчі богоподібної людини, неочікувана життєва близькість горизонту, що, не втрачаючи сакральності, виявляється наближенням до людини через дзеркало емпіричного світу.

Універсальний характер партикуляризму та партикулярний дух універсалізму змушує замислитися над недоліками логіки опозицій і визнати, що ми не можемо знайти Іншого лише в царині божественного (тим більше, обожненого Я) чи лише в царині людського, надто людського. Якщо виходити із твердження, що Інший – це межа, то народження його відбувається саме на кордоні сакрального і профанного, духовного й емпіричного, теорії і практики, гносеології й етики, універсального і партикулярного, трансценденталізму та діалогізму. Подібний концепт Іншого є виявом культурологічного його бачення як семантичного феномену культури, яка є місцем взаємодії знаку й значення, смислу і тексту, Dasein й Existencia – онтичного й онтологічного начал.

Висновки і перспективи подальших досліджень. Ми здійснили аналіз кроспарадигмального концепту Іншого на основі суміщення двох основних дискурсів його тлумачення в сучасній філософській думці – парадигми *трансценденталізму та парадигми діалогізму*. У трансценденталізмі Інший – це завжди «іншість» – абстрактна категорія, що позначає межу пізнавальних можливостей картезіанського суб'єкта. У такому ракурсі Інший втрачає свій самостійний буттєвий статус і піддається уніфікації з боку тотального Я. Деконструкція абсолютного суб'єкта cogito призвела до моделювання діалогічного образу Іншого як *Tu* – живої одухотвореної істоти, фігура якої не продукується умоглядним розумом, але безпосередньо відкривається в досвіді й зазіхає на буття Я. Толерантність і плюральність як механізми захисту Я від Іншого розчиняють самість, викликаючи стан релятивізації її смислів. Як бачимо, в обох дискурсах Інший девальвується: або через розчинення іншості в самості, або через розчинення самості в іншості, – що фактично є одним і тим самим.

Обмеженість концептів Іншого в обох парадигмах спонукає до їх суміщення, яке демонструє наявність прикладних інтонацій у трансценденталізмі (наприклад, у християнській етиці, в етиці І. Канта) і, навпаки, метафізичних мотивів у діалогістиці (зокрема, в Е. Левінаса). Поєднання трансцендентної та діалогічної іпостасей Іншого засвідчує його життєву близькість як горизонту, що, не втрачаючи своєї сакральності, одночасно наблизений до людини через дзеркало емпіричного світу. Подібне поєднання є кроспарадигмальним жестом і притаманне для досліджень інтегративного типу. У цьому контексті зразком такого дослідження є культурологічне тлумачення концепту Іншого.

Список використаної літератури

1. Левінас Е. Між нами. Дослідження. Думки-про-іншого : [пер. з фр.] / Еманюель Левінас. – К. : Дух і літера ; Задруга, 1999. – 291 с.
2. Лакан Ж. Стадия зеркала [Електронний ресурс] / Жак Лакан ; [пер. с фр. А. К. Черноглазова]. – Режим доступа : http://lacan.narod.ru/ind_lak/lac_r6.htm
3. Лакан Ж. Психоз и Другой [Електронний ресурс] / Жак Лакан ; [пер. с фр. А. К. Черноглазова] // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербург. филос. о-ва ; Алетейя, 2000. – С. 201–217. – Режим доступа : http://lacan.narod.ru/ind_lak/lac_r12.htm

Статтю подано до редколегії
12.09.2012 р.

УДК 17.021.2

Т. І. Васюк – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Волинського національного університету імені Лесі Українки

Об'єктивність моральної оцінки вчинку

Роботу виконано на кафедрі філософії та релігієзнавства ВНУ ім. Лесі Українки

У статті актуалізовано проблему об'єктивності моральної оцінки вчинку в площині реальної поведінки особистості з урахуванням трансформації критеріїв самої оцінки під впливом якісних змін суспільної та індивідуальної моральної свідомості.

Ключові слова: об'єктивність, моральна оцінка, поведінка, вчинок, рефлексія.

Васюк Т. И. Объективность моральной оценки поступка. В статье актуализируется проблема объективности моральной оценки поступка в плоскости реального поведения личности с учётом трансформации критериев самой оценки под воздействием качественных изменений общественного и индивидуального морального сознания.

Ключевые слова: объективность, моральная оценка, поведение, поступок, рефлексия.

Vasjuk T. I. Objectivity Moral Evaluation of Performance. The paper updated the problem of objectivity of the moral evaluation of performance in the plane of the real behavior of a person subject to the criteria of the evaluation of transformation under the influence of qualitative changes in social and individual moral consciousness.

Key words: objectivity, moral evaluation, behavior, action, reflection.

Постановка наукової проблеми та її значення. Механізми об'єктивності моральної оцінки вчинку в багатьох аспектах іще не досліджені. Це зумовлено, насамперед, зміною моральних орієнтирів сучасної цивілізації, розширенням параметрів (характеристик) індивідуальної та суспільної моральної свідомості, якісними змінами форм самовиразу та самоутвердження будь-якого соціального суб'єкта. Трансформація багатьох традиційних уявлень про добро і зло змушує шукати нові підходи в розв'язанні проблем, пов'язаних із вихованням (самовихованням) особистості, її поведінкою, формами самореалізації, умовами морального вибору, міжособистісним спілкуванням, ставленням до природи, втіленням життєвих задумів та очікувань тощо. Усе це спонукає до вироблення