

«ІНШИЙ ТА Я»: ЕКСЦЕНТРИЧНІСТЬ ДІАЛОГІЧНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ

У статті аргументується думка про продуктивний характер Іншого в структурі людського буття. Доведено, що Я має зміщений центр власної суб'єктивності, що в онтологічному вимірі дає можливість Я розкритися в активному, творчому та етичному бутті.

Ключові слова: *Інший, Я, суб'єктивність, ексцентричність, конститутивність.*

The idea of productive character of the Other One in the structure of human life is given reason in the article. It's proved, that I have a displaced centre of personal subjectivity and this enables I to open in the quality of active, creative and ethical being in the ontological sense.

Keywords: *the Other One, I, subjective nature, eccentricity, constitutive nature*

Осмилення людини без залучення феномену Іншого в ситуації сучасного гіперкомунікативного світу майже неможливе. Є загроза розгубити власну сутність серед різноманіття можливостей, що приходять до людини разом з неймовірною кількістю комунікативного досвіду. Водночас, гадаємо, вагомим кроком в осмиленні людського буття є виявлення продуктивної ролі Іншого у формуванні суб'єктивності Я.

Отже, мета цієї розвідки пов'язана з необхідністю окреслення смислових меж феномену Іншого, визначення території зв'язку Іншого та Я у структурі людського буття та проявлення конститутивного характеру цього зв'язку стосовно Я. До дослідження залучимо досвід тих представників світової філософії, які розробляли тему Іншого (Е. Гуссерля, М. Бахтіна, Е. Левінаса, О. Розенштока-Хюссі, Ж. Лакана, Ж. Дерріди, Ж. Дельоза, Ж.-П. Сартра, М. Бубера). Звернемо увагу, що в царині цієї проблеми виділяються дослідження О. Шпараги, В. А. Малахова (у контексті досліджень проблеми спілкування), Т. Щитцової (при аналізі Хайдеггера та Бахтіна), А. Ісакова (подає феномен Іншого у філософській антропології), В. Афанасєвського, В. Крюкова та Е. Борисова (з розвідками про категорію Іншого у Е. Гуссерля), О. Марчук (дослідження феноменологічних концепцій Іншого), Р. Даниляка (розглядає методологічний аналіз концептуальних підходів до розуміння проблеми зв'язку Я та Іншого), О. Овгополової (через зіставлення з феноменом Чужого).

Зауважимо, що дослідження феномену зв'язку «Іншого та Я» потребує специфічного аналізу, адже він не піддається об'єктному пізнанню та вимагає для свого з'ясування максимальної уваги до явленості

самого феномену через самого себе, а не через суб'єкт-об'єктну фіксацію або через розсудкові судження, що спираються на ґрунт чуттєвого сприйняття. Ця установка є для нас вихідною в цій розвідці.

На наш погляд, слід розуміти Іншого як іншу людину, інше Я. Стверджуємо в цьому контексті онтологічну необхідність «залежності» Я від Іншого. При цьому наголосимо, що не слід розуміти цю залежність буквально, як відмову від свого Я. Онтологія відношення Я та Іншого протистоїть безсуб'єктності. Щоб довести це, слід, по-перше, детальніше звернутися до категорії Іншого.

Можна вважати, що категорія Іншого появляється у Е. Гуссерля. Проте його концепція не подає нам Іншого як іншої людини. По-друге, утвердження ролі Іншого йде від негативного. Тобто, залишаючись у межах класичної конструкції «я мислю», філософ редукує Іншого до alter ego – дзеркального відображення Я. Інший тут немає власної позитивної сутності. Виходить, що Я, все-таки, не може обійтися без Іншого в процесі пізнання, проте не залишає йому власного місця у бутті, оскільки буття стягується в бік Я. Проте Гуссерль, а тоді за ним і Хайдеггер, і весь екзистенціалізм, доводять, що присвоєння свої сутності – це активний процес, що є дуже важливим фактом у розумінні категорії Іншого. Інший у цій активності відіграє необхідну роль, оскільки, по-перше, є началом, відмінним від Я. Відмінність лежить в основі будь-якого розвитку та становлення. Ця класична істина для некласичної філософії стала основною підвалиною. Людина присутня у світі як постійна ідентифікаційна суперечність: ми є те ж саме й інше [1, 255].

По-друге, Інший пов'язаний з альтернативним характером людини [6, 9], що проявляє себе як парадоксальність. Людина несе у собі абсолютні начала, які можуть розгортатися у всю буттєву повноту, але все ж вона не є абсолютною. Однак це і є саме тим, що наповнює людське буття. Людина проявляє себе як постійне долання обмеженості, і у цьому вся її сутність. Отже, перша і основна суперечливість людського буття лежить у сформульованому Кантом зазіханні на трансцендентне. Звідси пошук повноти, абсолютності, істини через творчість, пізнання, любов, спілкування, і Інший відіграє у цьому безпосередню роль.

Можемо сказати, що ця особливість людського буття є в досвіді Ти-буття. Ти стає для Я досвідом абсолютного буття, безмежного, істинного. Ти показує Я повноту. Ця проблема, на наш погляд, починається для людини ще в утробі матері, коли ще увесь світ є зв'язаний з нею. Дитина зв'язана з матір'ю, а отже, і зі всім світом через неї, оскільки мама на цьому етапі і є усім світом. Дитина сама є усім світом. Ця гармонія і повнота розривається, коли людина починає набувати індивідуального досвіду. Становлення дитини як індивідуальності, як Я, як

свідомості та самосвідомості, відриває її від тих початкових гармонійних зв'язків, у яких вона народилася. Людина – індивід, який вже несе у собі свою індивідуальність, тобто є наслідком свого власного здобування, все ж є втратою, оскільки втрачає первинний зв'язок зі світом. Вона стає окремим буттєвим центром.

Отже, суперечливість друга: Я, що сформувалося в присутності Іншого, стає відокремленим, окремим. «Той, хто навчився говорити Я, розриває пуповину, що поєднує його з мовним лоном», – говорить О. Розеншток-Хюссі [8, 128], тобто з лоном материнським (узятим, так би мовити, трансцендентально), бо філософ доводить, що мова, на якій до дитини вперше звертаються, є материнською. Сказати Я – означає остаточно відірватися від первинної природної цілісності, у яку Я було включене до того, як усвідомило свою я-йність. Усвідомити себе як Я означає стати самотнім, одним. Звідси глибоко захована проблема самотності, що має місце в дорослому житті. Додати до цього можна приклад Сократа. Представники досократівської філософії перебувають у середині міфологічної свідомості. Вони вписані в систему зв'язків світу. Сократ остаточно втрачає родову цілісність зі світом, тому, певною мірою, є одинаком. Відтворити втрачену цілісність, повернути єдність зі світом йому допомагає саме діалог.

Зрештою ця зазначена особливість людського буття породжує наступну важливу особливість людини. Людина-особистість має зміщений центр власної буттєвості. Ексцентричність як атрибутивна характеристика людського буття [7, 96 – 151] у філософів-діалогістів постає у новому світлі, набуває етичних коренів і проявляється як максима існування Я: Я зміщує центр своєї буттєвості з себе на Іншого. Така внутрішня необхідність тримається не абстрактними вимогами, а прихована в самій суті розміщення на поверхні буття двох ціннісних центрів: Я та Іншого. Я – це дійсно центр на поверхні буття, як стверджує М. Бахтін, але ця його центричність прихована в межах його ексцентричності. Звідси можна вивести усі твердження, що стосуються розуміння людини. Етика розкривається в самій природі людського Я, яке і не існує до такого зміщення. Я, прикуте до самого себе, до своєї ідентичності, є нездатним подолати власну самотність [9, 171]. Незмінність Я – це нещастя, прихованість Я від самого себе і, через те – відсутність свободи, а, значить, і відсутність особистості, стверджує Е. Левінас. Я саме собою – це самозаперечення.

Теоретичним підґрунтям пошуку такої ексцентричності Я стає філософія відношення Я і Ти М. Бубера. Логіка буберівської симетричності відношення Я і Ти зрозуміла. Зустріч, діалог, що породжують собою запитання – відповідь та стосунки, відображають всезагальну гармонійність світу, і самі є проявом такої гармонійності. Основну загрозу люд-

ському буттю філософ вбачав у відстороненому монологізмі. Відношення Я і Ти стає певним спасінням на шляху монологічного витлумачення Я. Я – Ти зв'язок повинен здолати відношення суб'єкт – об'єкт. Істина недосяжна окремії людині і не є результатом заглиблення в об'єкт. Істина народжується у відношенні Я і Ти. Істина народжується у любові, при виході із відчуження суб'єкта суб'єкту, що має місце за умов відношення Я-Воно. Витоки діалогічної духовності М. Бубер бачить у біблійній традиції, яка протистоїть грецькому монологізму. Любов земна є образом любові небесної. Відношення Я-Ти універсальне. Воно виявляє себе серед людей, але також і при зустрічі з іншими істотами та речами. Відношення Я-Ти пронизує собою сферу фізичного, життя з природою – тут відношення проявляє себе як космос; сферу психічного, життя з іншими людьми (Ерос); сферу ноетичного, що є свідченням зв'язку людини з духовними і культурними субстанціями (Логос) [5, 72]. Найголовнішим для М. Бубера є відношення Я і Ти між людиною і людиною, оскільки саме цей зв'язок несе у собі образ будь-якого зв'язку, в тому числі й абсолютного. Тому саме абсолютна відкритість та готовність прийняти відповідь стають можливістю гармонії світового буття. Доки Я можу побачити Ти як абсолютне буття – у істини є шанс.

Перевага буберівських ідей лежить у проголошенні безумовної цінності людської відкритості до світу. Взаємність, якщо рухатися за логікою М. Бубера, має винятково позитивне значення, оскільки протистоїть, передовсім, замкненості, корисливості, егоцентричності. Філософ вцент розбиває їх пріоритетне значення ствердженням – ніякого Я не існує до Ти. Я-Ти відношення розкриває людині все – себе, інших, навколишній світ. Зрештою, для нього все ж основним завжди залишалося питання, бути чи не бути, і як бути. Це серйозна постановка бачення людського буття, яка містила і певну міру метафізичності, проблематичності, конкретності.

Критика філософії М. Бубера була спрямована на найголовніше для нього, на діалог. Саме з цієї критики і виростає нове бачення проблеми. Можна замінити діалог дискурсом, як це зробили філософи комунікативного напрямку. Ціннісні регулятиви (свобода, рівність, відповідальність, взаєморозуміння) залишаються тими самими, проте зі зміщеним акцентом у практичний бік. Зустріч та взаємність у таких розширених практичних масштабах стають консенсусом та аргументацією. Проте, насправді, і одне, і інше має на меті спільне – розуміння того, що людина у своїй суті глибоко пов'язана з іншими людьми.

Діалог потребує взаємності, потребує взаємовіддачі, взаємовідкритості, взаємодопомоги. Добро, тим більше любов, не можуть триматися такою взаємною основою, оскільки не можуть сподіватися на взаємність. Цінність іншої людини не в тому, що вона така ж, як і я, за аналогією, а в

тому, що вона завжди важливіша за мене, більша в своїй сутності, оскільки приходиться до мене з досвідом збагачення, розширення мене. Цінність Іншого полягає для мене, передовсім, у тому, що я «залежу» від нього, Інший – це Я, немає його – немає мене. При тому, це не є залежність майна, влади чи зовнішнього авторитетного тиску. Можна сказати, що Інший пробуджує мене до буття, він є горизонтом моїх можливостей, умовою мого досвіду. Але слід врахувати, що це не є моє емпірично-досвідне надбання, це не зовнішньопринципова умова, а швидше трансцендентальна, у кантівському сенсі. Так само, це не є чимось зовнішнім мені, оскільки конституювання мене як Я не здійснюється без тієї межі, що дана мені Іншим. І, найголовніше, цей процес не є двостороннім: Я залежу від Іншого, але він від мене ні, Я визначаюся Іншим, але він мною не детермінується. Інший конститує мене, мою самість, але я його можу тільки зустріти, я не маю права його конституювати (про таку невловимість Іншого, окрім діалогістів, говорив Ж.-П. Сартр та інші екзистенціалісти). Отже, в основі відношення Я і Ти лежить асиметричний зв'язок. Я-Ти стосунки можуть розвинути до взаємності, але це не обов'язковий процес. Щобільше, справжнє покликання людини, істоти принципово етичної, якраз у відсутності такої взаємності. Легко любити того, хто тебе любить. «Любіть ворогів ваших» [Матф. 5:44]. Покликання людини не просто в любові, а в любові до всіх. Буберівське: «Діалогічність – це відкритість усім», близьке до цього, але не ставить проблему Іншого настільки гостро, як Е. Левінас чи Б. Вальденфельс. Моє покликання як людини – у залежності від інших, в первинності Іншого за будь-яких умов. Звідси і питання «бути чи не бути» втрачає сенс, оскільки замінюється: бути-для Іншого чи не бути взагалі. Таке розуміння, вважаємо, може стати постулатом і для тих, хто наголошує на практичних засадах етики, але не може вийти з кола обмеженостей цієї практичності.

Безперечний пріоритет саме такої етичної постановки маємо у Новому заповіті. Християнська любов до ближнього у всіх подібних суперечках не має шансу на спростування. Уся глибина діалогічності симетричної чи асиметричної, присутня, напевно, тут повністю.

Отже, Інший – це людина, що стоїть навпроти нас в онтологічному вимірі, людина, яка є завжди, яка дарує Я можливість відкритості, досвід повноти буття. Саме як такий Інший постає трансцендентальною умовою будь-якого досвіду Я. Зафіксуємо, що саме Інший, а не інше як воно, об'єкт, річ відкриває для мене як Я всі можливості суб'єктивності (активність, нестримність сутності, здатність проявляти собою об'єктивне). Об'єктивне відкривається для Я у горизонті заданому, Іншим і набуває при цьому вимірів глибини та безмежності. Звичайно, Інший це також Я, центр іншого світу щодо мого власного

центру. Інший як Я володіє власною буттєвою центричністю, яка для мого Я є свого роду орієнтиром. З іншого боку, моя відкритість Іншому є свідченням того, що Я здатне саме в собі знайти Іншого, і це рятує його від односторонності, дає йому можливість займати в бутті своє вагоме місце, бути своєрідним центром пульсації буття.

Література

1. Богданов К. А. Очерк по антропологии молчания. Номо Tacens. / К. А. Богданов. – СПб. : РХГИ, 1997. – 352 с.
2. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер // Два образа веры / М. Бубер ; [пер. с нем. В. В. Рынкевича]. – М. : ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 592 с.
3. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія : підручник / А. М. Єрмоленко ; [пер. із нім. А. М. Єрмоленко]. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.
4. Левинас Э. Время и другой / Э. Левинас // Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас ; [пер. с франц. А. В. Парибка]. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 265 с.
5. Лифинцева Т. П. Мартин Бубер / Т. П. Лифинцева // Философы двадцатого века. Кн. 2 / [под ред. И. С. Вдовиной, Л. Б. Макеева, Л. Б. Тавризяна]. – М. : Искусство XXI век, 2004. – С. 64 – 82.
6. Петрушенко В. Альтернативний характер особистості (в контексті ідей філософії і мистецтва Срібного віку) / Віктор Петрушенко // Срібний вік: проблема особистості. Вип. 11. – Дрогобич : Коло, 2004. – С. 5 – 13.
7. Плеснер Г. Ступени органического и человек / Г. Плеснер // Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 96 – 151.
8. Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность / О. Розеншток-Хюсси ; предисл. Гарднера К. К. ; [пер. Хараша А. и др. ; редкол. Махов А. и др.]. – М. : Лабиринт, 1994. – 214 с.
9. Ямпольская А. В. Ранний Левинас: проблемы времени и субъективности / А. В. Ямпольская // Вопросы философии. – 2002. – № 1. – С. 165 – 177.

УДК 130.2

Андрій БУРИЙ

СТРАХ І НІЩО ЯК ПРЕДМЕТ КІНОРЕФЛЕКСІЙ

У статті досліджено світоглядні пошуки окремих західноєвропейських режисерів 1960 – 1970-х рр. крізь призму ідей філософії екзистенціалізму. Увагу зосереджено на інтерпретації проблем Страху і Ніщо як визначальних чинників існування, які відкривають перед людиною екзистенційні перспективи.

Ключові слова: екзистенціалізм, кіномистецтво, страх, Ніщо.

The article deals with the philosophical search of certain West-European film directors in 1960s–1970s through the prism of philosophy of existentialism.