

УДК 1.101.3

Коцюба М. П.,
аспірант кафедри теоретичної і практичної
філософії, Київський національний університет
ім. Тараса Шевченка (Україна, Київ),
maximkotsyba@gmail.com

ФУНДАМЕНТАЛЬНА ЕТИКО–АНТРОПОЛОГІЧНА СИТУАЦІЯ: ІНАКШІСТЬ ІНШОГО

Здійснюється спроба прояснення фундаментальної етико–антропологічної ситуації, що визначається як ситуація зустрічі з Іншим. Попередньо виявлені «онтологічні» засади філософії Іншого (на прикладах феноменології, екзистенціалізму, герменевтики) та показано їх незавершеність, неповноту. Це пояснюється тим, що такі філософії не запитують про досвід етичного саме як про стосунок (ставлення) до інакшості Іншого. Переживання цієї інакшості і тлумачиться як етико–антропологічна ситуація, що має фундаментальний характер для людського світу.

Ключові слова: Інший, інакшість, фундаментальна етико–антропологічна ситуація, досвід етичного, близькість.

Сучасна культура захоплена ідеєю «виробництва та продукування іншого (чужого)». Таке захоплення доходить аж до «параної» – чим більше ми (нібито) створюємо «іншого», тим менше (насправді) його є. Здається, що «множення іншого» забезпечує наше існування, створює завісу, яка ховає від жаху сучасної культури. Але як не парадоксально, ховає ця завіса від зустрічі зі справжнім «іншим», «чужим», натомість показує його як нашого двійника, який і створений нами ж. Оцей створений дублікат породжує нерозрізнення та спрощення «свого» та «чужого», спотворюючи сенс «людського»: ««Справжнє життя відсутнє». Однак ми існуємо в світі. Метафізика виникає та тримається на цьому алібі. Вона звернена на «інше місце», на «інакше» та до «іншого»» [8, с. 73].

Дослідження Іншого та чужого є візитівкою неокласичної (у найзагальнішому розумінні) філософії та гуманітаристики, яка виходить з настанови на ревізію класичної онтології у зв'язку з антропологічним поворотом у ХХ столітті. Тому відтоді філософія вимагає і включає антропологію до своїх запитань. А запитує вона про роль Іншого та чужого для нашого досвіду, межі та границі їх конституювання у ньому, а також про міру сприйняття, розуміння і, як наслідок, характер ставлення до нього. На наш погляд, плідними та актуальними є студії, що порушують поняття «інакшості» у стосунку до фундаментальної людської ситуації, яку попередньо можна експлікувати як ситуацію зустрічі з Іншим. Питання про «радикально інше», а саме так можна визначити Іншого не просто одним із ключових моментів сучасного гуманітарного мислення, а формує простір для деконструкції традиційних засад філософування, що вже скомпрометували себе, «знищивши» інакшість, редукуючи все суще до певної картини світу.

Актуальність дослідження полягає в тому, що воно є кроком до студій генеалогії «інакшого» в їх сучасному вигляді: відкриття та освоєння альтернативних шляхів запитування про його сутність та вирішення питання стосунку до власне людського світу. З огляду на це, ми можемо наш проект назвати (умовно) як антропологічні студії інакшого.

Слід розуміти деяку дослідницьку умовність такого проекту. По–перше, такі розвідки можуть позначати певну стратегію по–мислення інакшого, що висновує із себе самого та, всього лише, втрачає власні основоположення («по–мислене» стає вже «своїм», «пережитим» та «усвідомленим»), тобто хибує, оскільки позірно схоплює лише

стратегію та логіку реалізації, але втрачає безпосередній та очевидний факт його існування. Про такі стратегії мова й піде далі. По–друге, проблемним видається побудова мови таких розвідок, оскільки вона є «дискурсом тотожного», і показує лише культурно–історично зумовлену академічну «моду» на такого типу студії та у природній настанові показує те, що вже є тематизовано, узагальнено, підведено під єдиний Логос.

Отож, беручи до уваги ці передсуди та зауваги, можна сформулювати завдання нашого дослідження, які полягатимуть в наступному – спершу здійснити філософсько–антропологічну реконструкцію онтологічного («метафізичного») ґрунту філософії Іншого, аби по тому показати їх незавершеність, оскільки вони не переходять (деякі свідомо цього не роблять, що на нашу думку є хибним) до питання про стосунок, ставлення до цього Інакшого, тобто не запитують як нам ужитися з ним. Потому нам слід наголосити на тому, що тілесність як умова сприйняття Іншого не показує всієї повноти та глибини стосунку з Іншим, якщо не брати до уваги (хоча б теоретично) настанову, що етичне передує онтологічному, і тому можливим є дослідження фундаментального досвіду етичного. І в самому кінці ми маємо висновити, що ситуація «зустрічі з Іншим» має фундаментальний характер для людського існування.

Для реалізації першого завдання ми маємо окреслити та зіставити різні стратегії розуміння інакшості у філософії: феноменологічну, екзистенціалістську та герменевтичну. Головним застереженням є не просто виявити основні схеми опису досвіду іншого, а реконструювати підстави такого досвіду. Для втілення другого і третього завдання нам при нагоді стане концепція етичної феноменології Е. Левінаса, що виступає як деконструкція попередніх варіантів з'яви у досвіді Іншого та наполягає на «етичному» прочитанні фундаментальної людської ситуації.

Зазвичай питання про Іншого філософи редукують до запитування про його сутність. Зостаючись лише в такому горизонті запитування, втрачається можливість дослідження Іншого у всій повноті його інакшості, і у наслідку отримуємо 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.

Другий аспект полягає в питанні про стосунок чи краще сказати ставлення до Іншого. Це питання про можливість досвіду інакшого та як Інший може бути даний мені? У загальному вигляді це питання можна назвати антропологічним або етичним.

Щодо першого аспекту, то певна методологічна згуртованість присутня майже у всіх тих, хто запитує про інакше (принаймні в загальному вигляді і на перший погляд). Можна говорити про певну філософію Іншого, навіть беручи до уваги те, що гуртуючий для них елемент, тобто «інакшість», різниться навіть сам із собою. Такі розвідки можливі лише як множинність різних версій та стратегій, в яких, тим не менш, можна простежити

подібні філософські інтенції та шляхи. Загалом можна накреслити наступні шляхи до проблеми інакшості (Іншого): феноменологічний, екзистенціалістський та герменевтичний.

Виразними представниками феноменологічного способу є Е. Гусерль, М. Мело–Понті, які питання про сутність інакшості Іншого редукують до «як конститується інакшість?» або «як нам даний Інший в досвіді?».

На думку Е. Гусерля це є гносеологічною проблемою, оскільки феноменологія має запитувати про те, як з'являється щось чуже в свідомості Я. Безпосереднім вказівником існування Іншого стає феноменально очевидне тіло («живе тіло»), яке виступає посередником між Я та Іншим. Конститування Іншого відбувається завдяки аналогії мого тіла з його тілом, яке аппрезентує для мене іншу живу сутність: «Інший, згідно сенсу свого конститування, відсилає до мене самого, інший є відображення мене самого...» [2, с. 122]. Я переносить «сене» власного тіла на інше тіло, тим самим перетворюючи його на живе тіло. Але при сприйнятті тіла Іншого аппрезентація не дає всієї повноти пізнання психічного життя Іншого. Більшою мірою постає питання автентичності Іншого: скільки в ньому лишається інакшості для розрізнення його з–поміж іншого феноменального світу? Чи можливе схоплення Іншого без усіляких його модифікацій? За допомогою аппрезентації, яка сконтекстована асоціацією? Нам видається, що ні. Хоча феноменологія й була покликана показати «короткозорість» суб'єкт–об'єктного способу мислення і звільнити розум від таких кайданів, все ж втрапляє до них: «не моє тіло» є спочатку темою чи предметом, що з необхідністю перетворюється на об'єкт мислення Я, тобто втрачається безпосередній зв'язок зі світом життя.

Більшість послідовників Гусерля – М. Гайдегер, М. Мерло–Понті, вважають, що аппрезентація не забезпечує очевидності того, чому Інший схоплюється як Інший, а не «річ серед речей». Та унікальність, що дозволяє розрізнення «свого» і «чужого» нівелюється в аналогічних процедурах. Феноменологи «після Гусерля» наполягають, що Інший даний нам не в досвіді пізнання, а безпосередньо в досвіді існування – фундаментальному чуттєвому досвіді світу. Тілесність – це досвід власного тіла, що відсилає до Іншого, та уможлиблює досвід етичного.

М. Мерло–Понті визнає за основу сприйняття тіло, що є «рух в бік світу». Він наполягає на неможливості конечної редукації до «чужого», і говорить про сферу «живого досвіду» (життєсвіту), де і з'являється нам Інший [5]. Тіло – це спосіб присутності в світі. Воно є не просто річчю серед інших речей світу, а є фактом співіснування зі світом. Воно забезпечує переплетіння зовнішнього (Іншого) і внутрішнього (Я). Моє тіло – це умова сприйняття Іншого, як певної поведінки, що схоплюється в його феноменальному тілі. Тіло Іншого виступає не просто як фрагмент світу, а спосіб переживання цього світу.

Ж.–П. Сартра як представника екзистенційної філософії цікавить конкретна людина, оскільки «Іншого зустрічають, його не конституують» [6, с. 273], тим самим наголошуючи на ситуативності та начебто випадковості зустрічі Іншого, а не «гносеологічній» необхідності та причинності. Інший не просто концепт, що його ми надибуємо в теорії як об'єкт–в–собі, а той з ким повсякчас

стикаємось у реальному житті, той з ким маємо певні та реальні взаємини. Цілковита недетермінованість Іншого змушує говорити Сартра про нього як про «пекло», що кожного моменту нависає над Я, володіє ним. Конфлікт є способом існування буття–для–Іншого. І цього не можна уникнути, оскільки Інший для мене є «одночасно крадієм мого буття і той, завдяки якому «є» буття, що є моїм буттям» [9, с. 207]. Я належить Іншому, проте прагне стати джерелом його буття, тому виходом з під такої влади є привласнення його свободи. Це є «поглинання» Іншого, проте зі збереженням його інакшості – постійне заперечення Я, що Я – це Інший. Тобто Сартр пропонує «сховатися» у своїй суб'єктивності, що призводить до повного відчаю, а з ним провокує і нову спробу асиміляції Іншого. І так стається постійно і кожного разу, що змушує Сартра говорити про певний мазохізм, а не любов до Іншого. Погодьтеся, не дуже радісно чи оптимістично змальовується співіснування з Іншим! Як тоді бути з ідеалом гуманізму, про який весь час пише Сартр, мало не надаючи їм імперативного статусу? Що ж таке відкривається Сартру, що це одразу не виражається та не схоплюється іншими філософами, полишаючи француза у статусі цілковитого маргінала в академічних колах? Почасті спробуємо відповісти на це далі та в майбутніх дослідженнях.

З відмінних позицій до розуміння «інакшості» підходить герменевтична традиція, що представлена Г. Гадамером, П. Рикером. Для них інакшість Іншого представлена не в тілі («не моему»), а в знаках, які полишаються (і певним чином упорядковуються) ним у світі. До таких «слідів» можна віднести текст (мова, мовлення), тілесні рухи та позиції і т.д., які слід ідентифікувати, інтерпретувати та знати, наділяти їх сенсом. Всі вони виступають як онтологічні медіатори між Я та Іншим. В цьому випадку, інакшість Іншого постає як щось незрозуміле, як те, чому ми не в змозі надати сенс, тим самим наблизитися до нього. Виникає, за словами Рикера «конфлікт інтерпретацій», який можна спробувати подолати через комунікацію, і це єдиний вихід. Діалог дозволяє втрапити на спільний горизонт сенсу, до сфери «між», тоді далекий Інший стає для мене близьким, зрозумілим. На думку герменевтів будь–яке звернення до Іншого вже виказує структуру мови, того, до кого звертаються. І тому Гадамер говорить про те, що Я поступово зливається з Ти, оскільки знаходять в безперервному діалогічному стосунку. Але як тоді бути з інакшістю, оскільки вона і тільки вона уможлиблює будь–які розрізнення? Виходить, що все сповзає у «діалогічне болото» з вічним рухом по колу у пошуках сенсу, який можна тлумачити як найбільш успішну інтерпретацію? Розрізнення можливе лише структурою мови та правилами граматики?

Всі ці тренди новітньої філософії виходять з настанови про тілесність як умову розрізнення сушого, яка 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» [1, с. 383]. І це є важливим, оскільки це дозволяє не тільки будь–яке розрізнення взагалі, а й залишає можливість Іншому бути інакшим, проте будучи певною втіленою самістю. Тілесність дозволяє побачити в цій «інакшості» 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. 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. Багато кому вона може видатись наївною, обумовленою лише теоретичною вигодою або позірним манівцем для виходу із «пастки етики», в яку трапляє дослідник.

Зрозуміти буття як таке не означає дослідити дійсний (справжній) стан духу, який пізнає. По-справжньому його зрозуміти означає *існувати тут*. Це ««тут» не має онтологічного привілею ні від аскези, яку допускає, ні від цивілізації, якої вимагає» [3, с. 6]. Вже в самому промовлянні по складах «буття» розкривається його справжня сутність, яка полягає в особливій напрузі. Тому діємо ми в світі від самої цієї напруги, кожна дія має невірний 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» [3, с. 11]. Розуміння є вторинним у стосунку до ставлення. Ставлення як звертання до Іншого передує розумінню, тобто до репрезентації його інакшості. От оце «звертання» і є етикою, тому взаємини з Іншим не є фундаментальною онтологією. Фундаментальною постає етика, яка показує ставлення до сущого ще до будь-якої участі з цим сущим.

Тепер видається логічним перехід до другого аспекту запитання про Іншого. Його можна спостерігати у явній та неявній формі. Що тут мається на увазі? Включення досвіду етичного до філософії у явній формі присутнє у Е. Левінаса (чим він власне нам і цікавий найбільше), а от певні елементи опису такого досвіду, сам спосіб запитання про статус його існування має суттєву розпорошеність та розчиненість і наявний у багатьох філософів. До таких можна віднести М. Гайдегера, М. Бланшо, Ж. Багая, Ж. Деріда, М. Бахтіна і може при більш детальному розгляді у ще багатьох філософів. Наразі нас цікавить Левінасів досвід запитання про статус етичного у зв'язку із фундаментальною етико-антропологічною ситуацією.

Концепція Іншого як абсолютно (радикально) інакшого у Левінаса виростає на тлі філософій Е. Гусерля та М. Гайдегера, але в етико-антропологічному вимірі набагато перевершує їх. Левінас зазначає, що Гусерлева феноменологія лише прочинила «стосунок з Іншим», показала як ми можемо про нього запитувати. Як і Гусерль, Левінас розглядає іншу людину як абсолютний полюс інакшості, але зміщує акцент від недоступності для мене актів свідомості Іншого до його вразливості, смертності, тим самим показує, що такі переживання є досвідом етичного.

У своїх розвідках Левінас висновує те, що всі попередні і сучасні йому філософії постулюють (кожна у свій унікальний спосіб) насильницьке ставлення до Іншого та є «філософією онтології», що позбавляє його інакшості [4, с. 260]. Французький мислитель говорить про можливість та необхідність побудови нової філософії, яка б відкинула цей логос Тотожності. Наслідками цієї традиції були теоретичні пошуки закономірностей як фактів, що підтверджують таку тотожність. «Свідомства» такого ставлення Левінас віднаходить, наприклад, у пошуку «єдиного», «першоджерела», «архе», до певного

фундаменту на якому все тримається та від якого все походить та започатковується. Такі начала уніфікують, нехтують інакшістю та розчиняють все у єдиному горизонті нерозрізнених силуетів та сенсів. В такому горизонті непевності людина шукає опори і знаходить її у собі та у своїй силі судження, що дозволяє йому множити сутності, які цієї «сутності» і не мають, а є лиш ілюзіями, привидами нас. Людина сприймає Іншого як подібне до себе Я. Левінас, на відміну від Е. Гусерля, відмовляється розуміти Іншого як *alter ego*, що є результатом інтенційних актів свідомості.

Потужну критику інтенційності (як її тлумачив Е. Гусерль) можна надібати ще у М. Гайдегера. На його думку, прийнята в феноменології характеристика інтенційності є поверховою та побіжною. Слід відмовитись від розуміння інтенційності як просто «спрямованості на...», і слід тлумачити інтенційність як структуру стосунків Dasein. «Звичайне розуміння інтенційності випускає з поля зору те, на що сприйняття спрямоване» [7, с. 81]. Отже, за Гайдегером, слід запитувати про те, яким чином внутрішнє інтенційне переживання виходить на зовні, тобто до Іншого? Йдеться про пошуки виходу до буття як до чогось, що є відмінним від нашої суб'єктивності, сутнісно відмінним від Я.

Левінас підхоплює ці моменти критики та зауважує, що ініціатива, присутня в інтенційності у вигляді телеології чи волі, зумовлює свого роду насилля над Іншим. Вона дає нам ілюзію пізнаваності Іншого, перетворюючи Іншого в об'єкт теоретичних аналізів, тим самим об'єктивуючи його до «порожнього поняття», яке позбавлене самості. Слід наповнити інтенційність етичним змістом, що полягає у сприйнятті Іншого як безмежної духовної реальності, яка виходить далеко за межі теоретичних тематизувань. Левінас пропонує мислити стосунок до Іншого як «близькість» (la proximité). 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...» [8, с. 76]. Така близькість означає не просту дистанційну наближеність або присутність тут 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. А цьому і полягає сенс фундаментальної етико-антропологічної ситуації.

Для Левінаса є принциповим зміщення сенсу від «стосунку з Іншим» до «стосунку (ставлення) до Іншого». При чому тут принциповим є формулювання «стосунок до Іншого», а не, приміром, «з Іншим» чи «для Іншого». Між Я і Ти панує взаємність (при чому позірна взаємність), що поступово трансформується в тотальність Ми. «Між нами» є фундаментальною людською ситуацією, яка одразу передбачає асиметричність ставлення до Іншого. 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 Левінасом абсолютно неприступним та непроникним, його інакшість полягає в його «святості», що для французького філософа означає радикальну відокремленість чи трансцендентність. Сенс радикальної

інакшості Іншого полягає не в тому, що він має свою тілесність та внутрішнє (психічне) життя, які недоступні для мене, а в тому, що він етично нерівний мені – він просто інший! Тут йдеться не про якийсь містичний досвід, для переживання якого ми маємо дотримуватись особливих практик та медитацій, а про прості речі, що доступні кожному.

Проголошуючи принципово етичний характер ситуації зустрічі з Іншим, Левінас, здавалося б, оминає питання міри с–прийняття Іншого. Згадати хоча б наше несприйняття та нетерпимість до інакодумців та, що ще більш гнітить, – до різноманітних расових утисків, шовінізму і т. д. Чи маємо приймати Іншого, тільки якщо він – наш добрий товариш чи громадянин? Звісно, ми поважаємо інакшість Іншого! Але якщо він, наприклад, добре вихований, має хорошу освіту і має гарну зовнішність можна запитати і наступне: чи не чинить Інший насилля наді мною? Якщо так, то як мені уникнути чи усунути таке насилля без того, щоб завдати шкоди Іншому? Такі питання є наріжними для Левінаса і їх вирішення видається неможливим, але необхідним.

Погляди 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» [8, с. 215]. Він намагається надати етиці статус першої філософії, яка вирізняється спрямованістю на «абсолютно інше». Ставлення до Іншого – поза всякою повинністю. Етика перевершує закон, але разом з тим і фундує його. У такий спосіб французький філософ здавалося би знімає цю проблему, проте не вирішує її (як це багатьом здається). 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 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 моєї 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 (оце і є та напруга про яку була мова трохи раніше).

Інший є не 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 і 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 ізолюваність. 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 і конкретна. Вона обживає певний простір, поділяючи його з Іншим, тому світ є неможливий без Іншого. Не можна потрапити у ситуацію цілковитою втрати суб'єктивності, тобто набуття абсолютної самотождності, бо це є ситуація смерті.

Отже, зверненість до інакшого, Іншого є однією з головних медитацій сучасної філософії. Проте запитання про його сутність має з необхідністю продовжуватися питанням про наше до нього ставлення. Людський спосіб життя є ситуаційний, тобто як зустріч з Іншим, що має фундаментальний для нас характер. Досвідчення Іншого є етичним, тому вона збігається з антропологією. Переживання інакшості уможливорює обживання та облаштування нами в світі, відтворення та перетворення його на людський світ.

Список використаних джерел

1. Вальденфельс Б. Ключевая роль тела в феноменологии Мориса Мело–Понти / Б. Вальденфельс; [пер. с нем. О. Шпараги] // Мерло–Понти М. Видимое и невидимое. – Мн.: Логвинов, 2006. – С.379–399.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль; [пер. с нем. В. И. Молчанова]. – М.: Академический Проект, 2010. – 229 с.
3. Левінас Е. Чи є онтологія фундаментальною? / Е. Левінас // Левінас Е. Між нами: Дослідження думки–про–іншого / Е. Левінас; [пер. з фр. В. Куринського]. – К.: Дух і Літера: Задруга, 1999. – С.5–16.
4. Маркітян Г. Еммануель Левінас о феноменологии: опыт этического переосмысления / Г. Маркітян // Δόξα / Докса: Зб. наук. пр. з філософії та філології; вип.14: Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі. – 2009. – С.259–268.
5. Мерло–Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло–Понти; [пер. с фр. И. С. Вдовиной]. – СПб.: «Наука», 1999. – 606 с.
6. Сартр Ж.–П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.–П. Сартр; [пер. с фр. В. И. Колядко]. – М.: «Республика», 2000. – 639 с.
7. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А. Г. Чернякова]. – СПб.: Высшая религиозно–философская школа, 2001. – 445 с.
8. Lévinas E. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité / E. Lévinas. – Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. «Biblio–essais», 1990. – 352 p.
9. Sartre J.–P. La premiere attitude envers sutrui: l'amour, le laiiagac, le masochisme / Sartre J.–P. L'être et Le Néant: essai d'ontologie phénoménologique. – P.: Callimard, 1966. – P.404–418.

References

1. Val'denfel's B. Ključevaja rol' tela v fenomenologii Morisa Melo–Ponti / B. Val'denfel's; [per. s nem. O. Shparagi] // Merlo–Ponti M. Vidimoe i nevidimoe. – Mn.: Logvinov, 2006. – S.379–399.
2. Gusserl' Je. Kartezijskie razmyshlenija / Je. Gusserl'; [per. s nem. V. I. Molchanova]. – M.: Akademicheskij Proekt, 2010. – 229 s.
3. Levinas E. Chy je ontologija fundamental'noju? / E. Levinas // Levinas E. Mizh namy: Doslidzhennja dumky–pro–inshogo / E. Levinas; [per. z fr. V. Kuryns'kogo]. – K.: Duh i Litera: Zadruga, 1999. – S.5–16.
4. Markitjan G. Jemmanuel' Levinas o fenomenologii: opyt jeticheskogo pereosmyslenija / G. Markitjan // Δόξα / Doksa: Zb. nauk. pr. z filosofii' ta filologii'; vyp.14: Nimec'ka fenomenologichna tradycija u filosofii', humanitarystyici ta kul'turi. – 2009. – S.259–268.
5. Merlo–Ponti M. Fenomenologija vosprijatija / M. Merlo–Ponti; [per. s fr. I. S. Vdovinoj]. – SPb.: « Nauka», 1999. – 606 s.
6. Sartr Zh.–P. Bytie i Nichto. Opyt fenomenologicheskoy ontologii / Zh.–P. Sartr; [per. s fr. V. I. Koljadko]. – M.: «Respublika», 2000. – 639 s.
7. Hajdegger M. Osnovnye problemy fenomenologii / M. Hajdegger; [per. s nem. A. G. Chernjakova]. – SPb.: Vysshaja religiozno–filosofskaja shkola, 2001. – 445 s.
8. Lévinas E. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité / E. Lévinas. – Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. «Biblio–essais», 1990. – 352 p.
9. Sartre J.–P. La premiere attitude envers sutrui: l'amour, le laiiagac, le masochisme / Sartre J.–P. L'être et Le Néant: essai d'ontologie phénoménologique. – P.: Callimard, 1966. – P.404–418.

Kotsiuba M. P., postgraduate, Theoretical and practical philosophy department, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine, Kyiv), maximkotsyba@gmail.com

The fundamental ethical–anthropological situation: otherness of the Other

In this article the author attempts to clarify the fundamental ethical–anthropological situation which can be defined as the situation meeting the Other. The author provides the basic principles of the phenomenology, existentialism, hermeneutics for to show their incompleteness. This is so because such philosophies do not ask about ethical experience as the relation to otherness of the Other. Experience of this otherness can be interpreted as the ethical–anthropological situation which is fundamental to the human world.

Keywords: Other, otherness, fundamental ethical–anthropological situation, ethical experience, closeness.

Коцюба М. П., аспірант кафедри теоретическої і практичної філософії, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка (Україна, Київ), maximkotsyba@gmail.com

Фундаментальная этико–антропологическая ситуация: инаковость Другого

Осуществляется попытка прояснения фундаментальной этико–антропологической ситуации, которую можно определить как ситуацию встречи с Другим. Предварительно выявлены «онтологические» основы философии Другого (на примерах феноменологии, экзистенциализма, герменевтики) и показана их незавершенность, неполнота. Это объясняется тем, что такие философии не вопрошают об опыте этического именно как об отношении к инаковости Другого. Переживание этой инаковости можно истолковать как этико–антропологическая ситуация, которая имеет фундаментальный характер для человеческого мира.

Ключевые слова: Другой, инаковость, фундаментальная этико–антропологическая ситуация, опыт этического, близость.

* * *

УДК 141:17.023.34

Савицька І. М., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, Національний університет біоресурсів і природокористування України (Україна, Київ), lsavitskaya@gmail.com

Каменська І. В., студентка економічного факультету, Національний університет біоресурсів і природокористування України (Україна, Київ), kamenska21443@ukr.net

Поняття щастя та шляхи його досягнення у філософських пошуках Григорія Сковороди

Проаналізовано принцип самопізнання як шлях досягнення істинного щастя у філософії Г. С. Сковороди. Мета дослідження – проаналізувати поцінування щастя в контексті морально–етичної філософії Г. С. Сковороди. Досягнення зазначеної мети передбачає дослідження системи філософських поглядів Г. Сковороди, вивчення сутності вчення про людину, з'ясування ролі ідеї «внутрішньої» людини у філософській системі Сковороди. Актуальність даного дослідження полягає у пошуку відповіді на питання про сенс життя та щастя у ньому. Для Сковороди мета філософії – практична, – показати шлях до щастя. Зазначається, що за мислителем, щастя полягало у свободі, у виконанні улюбленої роботи (спорідненої праці) і в суспільному щасті, коли люди живуть у злагоді і доброті. Отже, центральною ідеєю філософії Г. Сковороди є проблема пізнання дійсної людини. Для філософа щастя – це внутрішній стан світу, веселоцями, і довіру, яку досягається за рахунок всіх. Філософські погляди Г. С. Сковороди на проблему щастя людини як важливу категорію її суспільного буття мають актуальність і сьогодні, зокрема, в контексті духовного вдосконалення суспільства.

Ключові слова: щастя, самопізнання, свобода, людина, макрокосм, мікрокосм, матерія, дух.

Шукаємо щастя по краях, століттях, а воно скрізь і завжди з нами... Це – сонячне світло; прочини тільки двері у свою душу...

Г. С. Сковорода

Філософські погляди Г. С. Сковороди, є не лише самотніми та оригінальними, а й повчальними для людей сучасних. Великий філософ, понад усе, хотів бачити український народ щасливим. І все своє життя

і талант присвятив пошуку формули щастя, розробці філософського вчення про щастя, як головної суті людського існування. Осмислення філософії Г. С. Сковороди наближає нас до розуміння не тільки світу, а перш за все, самих себе. Недарма, саме цього філософа вважають символом української духовності. Український мислитель зазначав, що прагнення людини до щастя загальне і що право на щастя мають усі люди без винятку: «Премилосерднейшее естетство всем без выбора душам открыло путь к счастью...» [5, с. 212].

Проблему щастя людини досліджували філософи усіх часів і народів. Кожен із мислителів намагався дати відповідь на споконвічне питання: в чому полягає істинне щастя людини? Досліджуючи дане питання і відповіді на нього, бачимо, що вони залишаються актуальними і сьогодні. Поняття «щастя» є одним із найважливіших понять філософії Г. Сковороди, воно досліджувалося цілою плеядою науковців, серед яких Д. Багалій, Ю. Барабаш, Г. Верба, В. Горський, І. Гузар, В. Ерн, І. Іванько, М. Кашуба, Б. Криса, І. Куташ, А. Пашук, Ф. Поліщук, М. Попович, В. Роменець, О. Ткаченко, Ю. Семчук, Я. Стратій, Д. Чижевський та ін. Людина, сенс її буття, умови досягнення людського щастя – ось те ядро філософії Сковороди, що цікавило і буде цікавити дослідників філософської спадщини всіх поколінь.

Метою даного дослідження є аналіз концепції щастя у філософській спадщині Григорія Сковороди.

Кожна людина народжується на цей світ для щасливого життя. Але чи кожен знаходить це таке оманливе, загадкове щастя? Ще з часів Сократа філософи досліджували природу щастя та шляхи його досягності. Так, послідовники гедонізму розглядали насолоду як єдине благо й справжню мету людського життя. Арістотель виокремлював у понятті щастя дві складові: внутрішню (духовну) досконалість – те, що залежить від самої людини, і зовнішню (матеріальну) благополуччя – те, що від людини не залежить. Сенека стверджував, що добродесність є достатньою для щастя. Поняття щастя та шляхи його досягнення у філософських пошуках Сковороди займає провідне місце, але на відміну від інших мислителів, які тільки міркували про те, що ж таке щастя, філософ у своїх творах давав практичні поради щодо його досягнення. На думку Сковороди, щастя доступне всім, бо природа нікого не обділила, варто лише з'ясувати, хто до чого народжений. Спадщина письменника–філософа складається з філософських трактатів, поезій, байок в яких відображаються його філософські погляди: життя людини – це постійне самопізнання, самовдосконалення; світ можна зробити цілісним, лише віднайшовши себе, пізнавши сутність свого «Я». У своїх філософських роздумах, Сковорода зосереджувався на пошуку істинного шляху до щастя і блаженства, вважаючи, що найважливішим у людині є її емоційно–вольове начало – «серце», випливають думка, прагнення, почуття. Справжня, дійсна людина, народжується тоді, коли вона осягає невидиме і стає не тільки тілесною, а й духовною людиною. За своєю сутністю, своїм серцем людина тотожна Богу. Пізнаючи себе, людина пізнає Бога. Служіння Богу, любов до нього є одночасно і любов'ю до себе. Людина є центром світу, в якому сходяться всі проблеми життя, пізнання і діяльності, саме тому принцип «Пізнай себе» пронизує всі його твори. Самопізнання є ключем до розкриття всіх таємниць світу і людини.