Лідія Сафонік, *кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка (м. Львів)*

ІНШИЙ ЯК УМОВА ВИТВОРЕННЯ СЕНСУ ЖИТТЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ХХ СТОРІЧЧЯ

Сьогодні, коли філософсько-світоглядні метанаративи, що дістались нам у спадок від класичної антропології, втрачають загальну довіру до себе, поступаючись місцем модерній та постмодерністській культурі дослідження, постає питання надзвичайної ваги: переосмислення проблеми сенсу життя в умовах «іншого» соціокультурного простору. На нашу думку концепт Іншого у контексті філософії ХХ сторіччя відіграє надзвичайно важливе значення у процесі витворення людиною сенсу життя. Людина потребує комунікативної взаємодії з Іншим і таким чином Інший надає людині додаткового смислу буття. Р. Даниляк заявляє: «Проблема Іншого належить до ширшого контексту фундаментальної та актуальної для західноєвропейської філософії кількох останніх століть. Йдеться про дискусію стосовно опозиції самотності та спільності, індивідуалізму і спільнотності, атомізації та інтеграції, лібералізму і соціалізму, свого та чужого, універсалізму і партикуляризму тощо». [10, 3] Значимість Іншого у процесі витворення сенсу життя надзвичайно вагома, бо як підкреслює Ч. Тейлор: «Моя власна ідентичність суттєво залежить від моїх діалогічних відносин з іншими». 44 Безумовним є те, що певна форма залежності від думки іншого існує завжди.

Компаративний аналіз мисленевих позицій представників феноменологічно-екзистенціального, герменевтичного, діалогічного, постструктуралістичного та конструктивістського підходів допоможе показати вагомість концепту Іншого у витворенні людиною сенсу життя.

У філософії XX сторіччя набули чинності декілька концептуально-методологічних підходів до розуміння проблеми Іншого. Зокрема, це феноменологічно-екзистенціальний (М. Гайдеггер, Е. Гуссерль, Г. Марсель, М. Мерло-Понті, Ж.-Л. Нансі, Х. Ортега-і-Гассет, Ж.-П. Сартр, Ф.-В. Херманн, М. Шелер, А. Шюц), діалогічний підхід (М. Бахтін, М. Бубер, Ф. Ебнер, Е. Левінас, Ф. Розенцвайг, О. Розеншток-Хюссі, С. Франк), герменевтичний підхід (Г.-Г. Гадамер, П. Рорті), постструктуралістичний підхід (Р. Барт, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, Ж. Лакан, М. Фуко, А. Глюксман), конструктивістський підхід (П. Ватцлавік, Дж. Брунер, Дж. Келлі, П. Бергер, Т. Лукман, Ж. Піаже, А. Шюц).

Насамперед вартує врахувати, що первинно філософія зверталася до розгортання концепту Я, без розумінні якого не можна було поставити питання природи Іншого. Пізнання Іншого у новочасній європейській філософії не могло виступити безпосереднім завданням людини, оскільки мислителі намагалися дати якісно нову інтерпретацію Я. Проте зазначимо, що проблема Іншого імпліцитно піднімалася у новоєвропейській класичній філософії, зокрема у таких її представників як: Р.Декарт, Й.Фіхте та І.Кант, які безпосередньо не використовували поняття Інший, але принцип активності суб'єкта, який лежав в основі їх концептуальних побудов, спонукав ставити запитання про природу інших осіб. Отже, зазначимо, що концептуалізація Іншого з'явилася через концептуально інше розуміння природи Я як сутності, насамперед у філософії Р. Декарта.

Р. Декарт вперше у чіткій артикульованій формі заявив перевагу саморефлексуючого Я над домінантним Ми. Завершення концептуалізації Я посприяло можливості його протиставлення Іншому. Н. Еліас наголошує на тому, що в філософії Нового часу має місце переосмислення взаємозв'язку Я та Ми та відбувається зміщення акцентів з Ми-ідентичність до Я-ідентичність. [див. 31, 217] Культура Нового часу формується на фоні послаблення впливу церкви та родини як певного виду

тотальності, звільнення Я від впливу їх домінування. Н. Еліас підкреслює, що Р. Декарта можна вважати «піонером зростаючого зміщення акцентів у саморозумінні людини, переходу від загального превалювання Ми-ідентичністі над Я-ідентичністю до превалювання Я-ідентичністі над Ми-ідентичністю. [див. 31, 273] Правда Р. Декарт не може в силу певних об'єктивних причин констатувати свободу мислячого Я і саме тому П. Рікер заявляє, що філософ ставить «достовірність Cogito у залежне становище по відношенню до Божественної істинності, яка є першою» і таким чином Cogito «зісковзує на другий онтологічний рівень». [22, 16] Правда вартує погодитися з В. Гьосле у тому, що Р. Декарт зазнав значного впливу духу його епохи, який пронизував конфесійний розкол, [див. 9, 14] проте вартує наголосити на далекоглядності його роздумів, які виступили натхненниками філософських візій Е. Гусерля, М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра та інших.

На думку М. Гайдеггера «з Декарта розпочинається завершення західної метафізики». [26, 55] Як висновок філософське бачення багатьох філософських проблем Р. Декартом підготувало фундамент виявленню подальших мисленевих конструкцій, зокрема концепту Іншого. Саме тому більш пізній філософський дискурс Ф. Шляйєрмахера, А. Шопенгауера, С. Кіркегора, М. Штірнера, В. Дільтея, М. Шелера та інших посприяв тому, що проблематика Іншого ставала пріоритетним полем дослідження некласичної філософії. Вперше в історії розвитку європейської філософії Інший отримав статус значимості та посприяв оберненості поглядів з ієрархізованого Ми до толеруючого Я. Принцип толерантності поступово набуває пріоритетного значення в культурі та спонукає мислителів до переосмислення теми сенсу життя у напрямку прийняття не тільки онтологічного, але і етичного статусу Я у бутті, зокрема соціальному. Переорієнтація філософського дискурсу потребує витворення нового категоріального апарату. Так, зокрема Ф. Шляйєрмахер проводить заміну

категорій «пізнання» та «діяльність» на «розуміння» та «своєрідність», а саме тому осердям його філософської думки можна вважати «розуміння своєрідності іншого» як єдиний шлях до прийняття Іншого та введення його у структуру свого особистого буття. П. Гайденко зазначає: «Не в єдиному загальному, а в багатоманітному індивідуальному лежить те, що пов'язує людей одне з одним». [3, 170] Ф. Шляйєрмахер наголошує на важливості Іншого для самореалізації людини у соціокультурному бутті.

Можна зробити висновок, що він вперше заявив про те, що сенс життя Я лежить у буттєвому полі Іншого. У діалогічному спілкування з іншою особою Я здатне самоідентифікуватися та самовизначитися з сенсом свого життя. Таким чином Інший виступає необхідною ланкою на шляху витворення людиною смислів свого буття. Німецький філософ заявляє: «Хто хоче розвинути з себе певну істоту, той повинен бути здатним сприйняти все, чим не є він сам». [28, 370] Зазначимо, що зокрема в філософській думці, завдячуючи філософській візії Ф. Шляйєрмахера, починає з'являтися концепт «Чужого», що сприяє розумінню людиною дихотомічності соціального буття, яке проявляється, з одного боку, в чужості Іншого, а з іншого в його наближеності до Я. Концепт «Чужий» відіграє важливе значення оскільки опосередковано через Іншого має вплив на вибір життєвих шляхів окремої людини. Зокрема, Е. Гуссерль наголошує на важливості відкриття «досвіду Чужого (Fremderfahrung) та «досвіду власного» (Selbsterfahrung). За словами О. Шпараги «досвід Чужого (Fremderfahrung) «складає, поряд з досвідом «мене самого», «чисте життя моєї свідомості». [29, 28] Правда Е. Гуссерль не заглиблюється в онтологічні глибини Чужого, оскільки для нього Чуже – це не-Я.

У свою чергу В. Дільтей, М. Шелер, С. Кіркегор, А. Швайцер та інші, розуміючи недостатність дискурсу «розуміння» та «своєрідність» вводять в філософське дослідницьке поле концепт «переживання», яке є важливим

засновком співбуття людини у соціальному бутті. Так, зокрема В. Дільтей наголошує, що без «переживання, розуміння інших людей, історичного осягнення співтовариств як суб'єктів історичної дії та, нарешті об'єктивного духу» [12, 137] неможливо отримати знання про соціально-духовний світ людського буття. Отже, тільки через переживання буттєвої ситуації Іншого, людина може бути залучена в поле смисловості буття іншої людини, оскільки «на основі переживання та розуміння самого себе, в їхній постійній взаємодії одне з одним формується розуміння проявів іншого життя та інших людей». [12, 141] У свою чергу В. Дільтей високо оцінює можливості розуміння, оскільки воно сприяє відкриттю людиною «широкого царства можливостей, які не існують в детермінації її реального життя. [12, 146] Філософ підкреслює неможливість зведення переживання до інтелектуальної процедури, і саме таким чином воно виступає як співпереживання, правда воно можливе тоді, коли має місце наявність чужості та схожості у «проявах життя».

Вартує зазначити, що якщо діалогіка (М. Бахтін, М. Бубер, Ф. Ебнер, Е. Левінас, Ф. Розенцвайг, О. Розеншок-Хюссі) розмірковує про Іншого, витворюючи концепт Ти, тоді герменевтика Ф. Шляйєрмахера, В. Дільтея зосереджує свою увагу на розумінні Іншого, додатково витворюючи концепт співпереживання. Проте з впевненістю можна сказати, що концепт співпереживання як і концепт взаєморозуміння у герменевтиці недостатньо витворений, оскільки вони зосереджують свою увагу лише на «розумінні» та «інтерпретації», що є загальним продовженням класичної монологічної традиції. Зокрема зазначимо, що Е. Левінас розуміючи недостатність дискурсу «розуміння» герменевтики стверджує: «Розуміти якусь особу – це вже говорити з нею. Влаштувати існування іншого, даючи йому дозвіл бути – це вже визнати його існування, зважити на нього». [17, 10] Мислитель звертає нашу увагу на те, зрозуміти не значить прийняти і полюбити. На думку Е. Левінаса «справжнє відношення

окреслюється словом». [17, 10] Людина дійсно потребує чуйного слова, яке здатне притамувати її неспокій, тривогу та душевну біль. Філософ зазначає, що дуже часто процедуру маніпулювання речами, люди приймають як їх розуміння.

У творчому доробку Х. Ортеги-і-Гассета, А. Шюца, І. Жука, С. Гатальської та інших можна знайти думку, що Е. Гусерля можна вважати «відкривачем» теми Іншого. Вартує погодитися зі словами С. Кошарного, що «проблема виявляється критичною точкою і центральним моментом антисоліпсистської аргументації феноменології». [25, 137] Можна сміливо заявити, що Інший у феноменолочній концепції Е. Гусерля виступає умовою можливості витворення людиною сенсу свого життя, оскільки він виступає співсуб'єктом, співучасником усієї діяльності Я. Фактично можна стверджувати, що в некласичній філософській традиції немає Я без Іншого. Феноменологічна думка Е. Гусерля своїм корінням глибоко сягає трансценденталістської філософії XVII–XIX століть, зокрема Р. Декарта, Й. Фіхте та І. Канта, з якими його об'єднує спільність вихідного пункту філософії – Я, що є спільним усім поборникам описуваної моделі Іншого. Не випадково М. Тойніссен називає «почату Гуссерлем» [33, p.2] традицію «трансценденталізмом», який відштовхується від «Метафізичних роздумів» Р. Декарта [8, 56] і закликає у своїх «Картезіанських роздумах» до радикалізації позиції Р. Декарта. Пригадаємо яке велике значення мала філософська думка утвердження творчої свідомості Р. Декарта, Й. Фіхте, І. Канта та Е. Гусерля, яка здатна конструювати світ, у можливості людиною витворювати смисли людського буття. Зокрема, Й. Фіхте був перший, хто поставив проблему іншої особи та робив спробу вирішити її з трансценденталістських позицій. У свою чергу Е. Гусерль приходить до актуалізації проблеми Іншого, в межах теорії трансцендентальної суб'єктивності, із-за небезпеки того, що cogito феноменолога виявиться єдиним суб'єктом, що є загрозою сповзання до тоталітарного,

домінуючого положення Я у світі. О. Фінк, А. Шюц наголошують, що ціллю аналізу досвіду Іншого у п’ятій книзі «Картезіанських медитацій» була не інтерпретація «емпатії», а тлумачення трансцендентальної редукції. [32, 55] М. Тойніссен зазначає, що витворення Іншого в трансценденталістській феноменології Е. Гусерля відбувається в межах Я, а отже позиція філософа недостатньо повно утверджує самостійний статус Іншого. Правда Е. Гусерль підкреслює, що Інші «не дійсно сущі в мені, а в мені тільки усвідомлюються». [7, 49] У свою чергу в п’ятому роздумі з «Картезіанських медитацій» він оперує поняттям сенсу Іншого, який переживає Я», що своєю чергою виключає трансцендентальний статус іншої особи. [7, 49] Вартує зазначити, що неоднозначного тлумачення серед дослідників зазнає поняття конституювання, з допомогою якого розкривається сенс Іншого. А. Шюц зазначає, що «на початку феноменології конституювання означало прояснення сенсо-структури життя свідомості… але … ідея конституювання змінилася від прояснення сенсо-структури, від експлікації сенсу буття, до засновку структури буття; вона змінилася від експлікації до творення (creation). [32, 83] М. Тойніссен, аналізуючи працю Е. Левінаса «Відкриваючи існування з Гусерлем та Гайдеггером» наголошує на тому, що конституювання – це розуміння. [33, 160] Ми погоджуємося з думкою М. Тойніссена, який вважає, що різне тлумачення конституювання викликане амбівалентністю цього поняття.

У свою чергу Ж.-П. Сартр, критично оцінює доробок феноменології у розуміння природи Іншого і заявляє, що у її контексті Інший може бути тільки «об’єктом порожніх інтенцій». [див.: 23, 258] Ж.-П. Сартр постулює трансцендентність буття Іншого: «Інший за природою знаходиться поза світом». [23, 258] і не може ототожнюватися з Я. Проте вартує відзначити таку думку Ж.-П. Сартра «… я повинен … визначитися у своєму бутті та поставити проблему іншого, виходячи з мого буття. Таким чином єдиною

безсумнівною точкою відправлення є внутрішній світ cogito. [23, 267] Французький філософ наголошує на тому, що «моє буття-об'єкт або буття-до-іншого, глибоко відрізняється від мого буття-для-мене», тому що об'єкт «є тим, що не є моя свідомість та, як наслідок не має властивостей свідомості, оскільки єдине суще, яке має для мене властивості свідомості – це свідомість, що є моєю. Таким чином, я-об'єкт-для-мене – це я, яке не є мною, тобто не має властивостей свідомості». [23, 295-296] На нашу думку справедливим є те, що Ж.-П. Сартр вважає, що Інший похідний від Я, оскільки він може існувати лише тоді, коли я дозволяю йому бути в мені, але думка філософа про те, що «… інший є той, хто на мене дивиться», [23, 280] вказує на активну роль Іншого у бутті Я, оскільки він своїм поглядом, голосом, дотиком тощо закликає до відповіді на його звернення до мене. Проте вартує наголосити на тому, що без Іншого немає Я, оскільки без Іншого Я не має змоги самовизначитися, таким чином Інший виступає умовою самовизначення Я , отже умовою витворення Я сенсу життя. Близькою до позиції Ж.-П. Сартра є філософська візія М. Шелера, А. Шюца, Х. Ортеги-і-Гассета. Так зазначимо, що зокрема М. Шелер, А. Шюц використовують концепт «чуже Я», «Інше Я» (alter ego**).** О. Шпарага зауважує «досвід іншого» «… відкриває перед нами такий сенс, як Інший, тому саме чуже – це результат буття Інших. [29, 77] Можна зробити висновок, що у філософії XX сторіччя Інший вперше виступає підгрунттям сенсу життя людини.

Зазначимо, що водночас з формуванням герменевтичної та феноменологічної традиції у тлумаченні Іншого набуває розвитку діалогічне бачення природи інакшості у бутті, яке аберує розумінню природи Іншого у фундаментальній онтології М. Гайдеггера. На думку М. Тойніссена, діалогічна філософія головним об'єктом критики вибирає «універсального об'єкта», репрезентованого, зокрема неокантіанством. [33, p. 258] Можна припустити думку, що представники діалогічної

філософії спрямовують свою критику на ідеї неокантіанської філософії, оскільки вони підтримують загальну традицію возвеличення «універсального об'єкта». Діалогічна філософія не приймає тезу, згідно якої усю сукупність міжлюдських відносин можна звести до суб'єктно-об'єктного відношення, оскільки має місце певна гносеологічна зневага до унікальності та неповторності людського буття. М. Бахтін зазначає: «Інший суцільно залишається лише об'єктом свідомості». [1, 318] В. Малахов акцентує нашу увагу на діалозі як центральному концепті діалогічної думки, а саме наголошує, що діалог – «це зустріч двох логосів, двох смислів, двох розумних позицій». [19, 266] Таким чином, діалогічна філософія витворює концепт Ти, який має спільний початок з Я. Ти виокремлюється з-поміж Інших своєю інтимно-душевною близькість до Я. Зокрема Х. Ортега-і-Гассет заявляє: «Ти – це не просто людина, а людина єдина, яку ні з ким іншим не сплутаєш». [21, 323] Заслуга діалогічної філософії полягає у констатуванні близькості існування Ти, прийняття якого допомагає людині XX сторіччя укорінитися у сенсовості життя. Прийняттям Ти як відмови від тотальності буття Ми, сповнює світ людського буття душевною близькістю, любов'ю, співпереживанням, «обумовлює близькість». [21, 323] Якщо звернутися до компаративного аналізу позицій діалогічної філософії та трансценденталістської думки у розумінні природи зв'язку Я-Інший, Я-Ти, то можемо бачити, що в трансценденталістському трактуванні «центр» відношення «Я-Інший» знаходиться в Я, а в діалогічному дискурсі вибудовується концепт «між», який свідчить про паритетність відносин Я-Ти.

Один із яскравих представників діалогічної традиції у філософії є Е. Левінас, який найбільш ґрунтовно присвятив свої зусилля витворенню концепту «між» високо оцінює творчий здобуток трансценденталістського переконання Е. Гусерля і зазначає: «Гусерль, безумовно перебуває біля колиски моїх писань. Саме йому я зобов'язаний концепцією інтенційності,

яка оживляє свідомість, і понад усе ідеєю обріїв смислу, які втрачають контури, коли думка всотується в мислення, яке завжди має значення буття. Горизонт смислу, який аналізується як інтенційний, віднаходить себе, продовжує філософ, - коли схиляється до мислення, яке в «забутті» рефлексії оживляє ці горизонти сутності й буття». [17, 139] Як бачимо філософська думка Е. Гусерля є значимою для аналізу сенсу життя та смислів буття людини у тому, що він відкриває горизонти смислу буття, який аналізується ним як інтенційний та віднаходить себе, коли схиляється до мислення. Е. Левінас, попри те, що є учнем М. Гайдеггера критично сприймає його філософську позицію. Ми погоджуємося з думкою Е. Левінаса, який наголошує на тому, що «Буття-з-іншим – Miteinandersein – спирається, таким чином, для М. Гайдеггера на онтологічне відношення» сущого та буття. [17, 10]

Е. Левінас розуміє недостатність як дискурсу «розуміння» герменевтики так і засад фундаментальної онтології та вчиняє їх радикальне переосмислення, зосереджуючи свою увагу над витворенням категорій взаємності, комунікативності, діалогу, сфери «Між». Якщо на думку М. Гайдеггера онтологія не потребує ніякої етики, то Е. Левінас виходить з тези Платона (висловленої ним у V книзі «Держави») про «Добро, що перевершує буття». Таким чином, якщо у М. Гайдеггера сенс життя людини у послушності буттю, то згідно Е. Левінаса сенс життя людини у тому, щоб витворювати спільну міжособистісну буттєву сферу людини. К. Сігов наголошує на тому, що антитеза етики Левінаса і онтології Гайдеггера є визначальною подією філософії XX сторіччя. [24, VII] Зазначимо, що попри те, що М. Гайдеггер наголошував на відмінності його концепції ек-зистенції від розуміння екзистенції представниками екзистенціалізму, Е. Левінас зазначає, що суттєвих відмінностей немає, адже «ця онтологія існування, від якої для власної зручності відмовився Гайдеггер, є лише протилежною, проте неминучою складовою його

концепції онтології». [17, 7] На думку Е. Левінаса у фундаментальній онтології розуміння сущого пов'язує його з традицією західної філософії. Зазначимо, що фундаментальна онтологія М. Гайдеггера близька, попри помітну відмінність, трансценденталістській феноменології Е. Гусерля, оскільки світ Я та Іншого не є детермінованим Іншим. Аналізуючи концепт «досвіду-смерті-інших», М. Гайдеггер підкреслює, що «співбуття завжди має на увазі буття-одне-з-одним в тому ж світі. Той, хто пішов з життя, покинув та залишив наш «світ». Смерть відкривається як втрата, але більше як така, яку переживають ті, що залишилися серед живих». [26, 272]

У філософській думці М. Гайдеггера фундаментом світу є «присутність» (Da-sein). Він визначає хибу новоєвропейського способу мислення людини як суб'єкта, а отже у такому разі будь-яке осмислення людини мислиться як антропологія. М. Гайдеггер цікавить питання існування Я у бутті, якому він надає перевагу над присутністю інших у бутті. Можна помислити так, що присутність інших у бутті для М. Гайдеггер є другорядним питанням, на яке не вартує витрачати мисленеві зусилля. Безумовно, що мислитель розуміє присутність інших у бутті і зазначає, що «присутність як співбуття дає зустрітися у своєму світі присутності інших». [26, 144] У філософії М. Гайдеггера пріорітетність Я над Іншим виразно показує себе у протиставленні двох світів присутності. «Самість повсякденної присутності є людино-самістю, яку ми відрізняємо від власної, тобто, власне взятої на себе самості». [26, 153] Філософ приписує людино-самості характеристики «бракованості», відсутності чогось, адже «як людино-самість присутність завжди розсіяна в людях і повинна себе спершу знайти». [26, 153-154]. М. Гайдеггер вказує, що присутності властиве «падіння в люди» та «втеча від самої себе» [див:.26, 215], але цей стан є тимчасовий, оскільки присутність повертається від Інших до самої себе. Доля людини – це закинутість, бездомність, яка

викликана тим, що суще покинуло буття, відбулося «забуття» буття. Таким чином «буття як подія, яке посилає істину, залишається потаємним». [26, 206] і лише поезія спроможна привідкрити долю світу. «Бездомність є долею світу». – наголошує філософ. [26, 207] Як вихід із такого становища М. Гайдеггер закликає людину до послушності буттю, оскільки тільки із самого Буття «можуть прийти знамення тих призначень, які повинні стати законом і правилом для людей». [26, 218] Таким чином це призначення, на думку мислителя, здатне прив'язати людину до Буття. М. Гайдеггер підкреслює, що думка, яка промислює буття є буттєво-історичною, визначною рисою якого є: строгість думки, ретельність мови, скупість слова.

На відміну від М. Гайдеггера, Е. Левінас витворює нові концепти з метою передачі глибини задекларованого ним філософського дискурсу: обличчя, слід, втома, їжа тощо. К. Сігов наголошує на тому, що з цією метою він використовує «семантичний зсув підкреслений активним використанням дефіса: «для-іншого», «думання-про-іншого», «після-вас», «не-однаково», «з-Богом», «ось-цевість» тощо. [24, VI] Насамперед Е. Левінас ставить під сумнів існування «Ми», онтології «Нас». Філософ зазначає: «піддати сумніву цю ґрунтовну очевидність є відважною справою». [17, 5] Е. Левінас як учень М. Гайдеггера, підтримуючи свого вчителя заявляє: «Кожна людина є онтологією. Її наукова творчість, чуттєве життя, задоволення її потреб та її праця, соціальне життя і смерть з'єднуються із суворістю, яка надає кожному з цих моментів детерміновану функцію, розуміння буття або істини», [17, 6] але «взаємини з іншим не є онтологією». [17, 12] Отже окреме, виокремлене буття у площині тотальності буття Ми можна і вартує вважати онтологією, але відносини взаєморозуміння виштовхують людину поза межі цього універсального буття. Підтверджуючи вірність своїй думці, М. Гайдеггер зазначає, що «розуміти окреме буття – це вже розташовуватися поза

окремим, зрозуміти – це відповідати окремому, що єдине існує за рахунок пізнання, яке є завжди знанням універсального». [26, 7] Таким чином утверджуватися у вірі в сенс життя, згідно онтології М. Гайдеггер можна за рахунок загального, універсального, яке домінує над особливим. На думку Е. Левінаса прийняття Іншого як умови витворення сенсу життя, виходять поза межі розуміння. Отже, якщо у М. Гайдеггера розуміння в останню чергу спирається на відкритість буття, то для Е. Левінаса пізнання іншого, окрім розуміння вимагає «зацікавленості … симпатії або любові, способів існування, які відрізняються від безпристрасного споглядання». [17, 10] Мислитель зазначає, що розуміння передбачає не звернення до буття, а лише його називає і таким чином «здійснює стосовно нього насилля». Логіка роздумів М. Гайдеггера, на думку Е. Левінаса, перередбачає можливість маніпуляції об'єктами, відповідно володіння ними та їх використання. [17, 11] Таким чином маніпуляція Іншим буттям, володіння ним, використання його в корисливих цілях, як і будь-які інші форми домінування не можуть бути підґрунтям утвердження людини у сенсі життя, навіть навпаки декларують позасенсовість буття людини. У цьому контексті значимою є думка Е. Левінас, який зазначає, що розмова з іншою особою спонукає до підтримання її особливого буття, а не універсального, яке вона втілює, але воно не може домінувати над особливим буттям. «Я говорив з нею, тобто не помічав універсального буття, яке вона втілює, щоб триматися особливого буття, яким вона є». - підкреслює Е. Левінас. [17, 11] Можна стверджувати, що онтологія М. Гайдеггера робить можливим знайомство особи з особою, яке не передбачає душевного відношення, а «зустріч» Е. Левінаса полягає у тому, що, попри тривалість панування над ним та його підлеглості, я ним не володію». [17, 14] Таким чином, на думку Е. Левінаса, онтологія М. Гайдеггера закликає принести себе на користь дискурсу володіння та домінування, але сам філософ закликає нас зрозуміти: «Суще – це людина,

і саме як ближня людина є доступною. Як лице». [17, 13] Обличчя є слуханням і словом і саме зустріч обличчя – тобто совість – може бути описана як умова свідомості і буття і саме в такий спосіб свідомість утверджується як неможливість убити. Таким чином, на думку Е. Левінаса «рефлексія надає нам лише оповідь про пригоду особисту, власної душі, яка невпинно вертається до самої себе, навіть тоді, коли, здається, втекла від себе. Людське виявляє себе лише у взаєминах, які не є владою». [17, 16]

Необхідно зазначити, що позиція Е. Левінаса аберeє думці М. Бубера. В.Малахов зазначає: «За Бубером, поміж Я і Ти панує взаємність, то для Левінаса така форма відношень надто «симетрична», а ризик при цьому до замкнення Я-Ти у тотальність Ми надто великий». [18, XI] У той же час вартує відзначити, що філософська позиція Е. Левінаса близька критиці концепту тоталітаризму Г. Арендт. Г. Арендт показала, що ідол загального, універсального, тотального буття вимагає жертв одиничного, унікального і просто окремішнього існування, а отже здатен принести людині страждання, біль, невимовну тугу за свободою та величчю людського буття. Е. Левінас, що такий дискурс «ставить під сумнів багатотисячну віру. Може, слова Ф. Ніцше про смерть Бога набули в таборах знищення значення майже емпіричного факту»? На думку мислителя міжлюдське передбачає готовність до клопоту допомоги одне одному. [17, 119] Мислитель закликає людину до промислення свого життя, оскільки окрема людина, яка не здатна мислити є тотальністю буття. Вона не здатна утверджувати цінності та ідеали на грунті свобідного та толерантного буття, людина тотальності не мислить і не здатна утвердитися у полі сенсовості буття. У контексті думки Е. Левінаса можна зробити висновок, що сенс життя має та людина, яка здатна промислювати своє життя, яка має потяг до свобідного волевиявлення та мужності буття. «Той, хто живе в тотальності, існує як тотальність, -

наголошує Е. Левінас, - так, немовби посідає центр буття і є першоджерелом, немовби все вибрав «з-тут» і «з-тепер», куди він проте, вміщений або створений». [17, 17] Філософ багато розважає над проблемою правди, совісті, вини. Щоб уникнути небезпеки ізоляціонізму, закликає пам'ятати «третіх». Е. Левінас підкреслює дуже важливу річ. На його думку: «Значна частина людськості не знаходить більше в релігії або релігійності шляхів до духовного життя. [17, 23] Ми підтримуємо думку філософа, який зазначає, що «катування побожної свідомості» (Е. Левінас) не звільняє людини сьогодення від шукання нових способів укоріненості у бутті. [17, 25]

У свою чергу представники постмодерної філософії зазначають неможливість ізольованого буття Я від Іншого. Так, зокрема Ж. Лакан, наголошуючи на «коперникіанському перевороті» фрейдизму в децентрації Я, вбачає заслугу З. Фрейда у тому, що «центр виявився перенесеним». [16, 13] Ж. Лакан підкреслює, що З.Фрейд наголосив на тому, що «першопочатково суб'єкт тяжіє скоріше до форми іншого, ніж до виявлення своєї власної схильності… людський суб'єкт постає навколо центра, в якому знаходиться інший». [16, 213] А. Горних аналізуючи засади філософської позиції Ж.Лакана, акцентує нашу увагу на тій думці, що першу з'яву Іншого для Я слід шукати не в сфері свідомості та дорослого досвіду: «Досвід Іншого травматично починається в дитинстві». [6, 43] «Стадію дзеркал» Ж. Лакан характеризує як засадничу у процесі самоідентифікації людини. Вперше образ Іншого з'являється як образ власного тіла в ранньому дитинстві, який виступає формотворчим чинником людської свідомості. Людина передусім зустрічає Іншого, який виступає підгрунттям формування Я, і саме тому не дивно, що для Ж. Лакана «Я – це Інший». Вартує підкреслити, що філософ розрізняє два типи Іншого, зокрема власне Я Ж. Лакан називає «іншим з маленької букви», який є відмінним від «Іншого з великої букви». «Існує два,

принаймі два, ї їх не потрібно плутати – це Інший з великої букви (A-Auture) та інший з маленької букви (a-auture), який є моє власне Я». [16, 337-338] Інший з великої букви (A-Auture), на думку Ж. Лакана, відділений від мене «стіною мови», але звязок відбувається передовсім на безсвідомому рівні, до того ж інший з маленької букви (a-auture) слугує опертям об'єктивації моєї свідомості у світі, шляху до розуміння Іншого з великої букви. Як бачимо, без Іншого неможливе існування Я, оскільки Інший як структура моєї свідомості завжди буде присутній в мені, оскільки для того, щоб мало місце відношення до об'єкта «необхідно, щоб наявне вже було відношення мене до іншого», [16, 138] або іншим словами Інший первинний Я, завдяки іншому в мені і до Я відбувається об'єктивація зовнішнього світу, інший займає засадничу позицію у витворювання смислів мого буття.

На нашу думку Ж. Лакан екстраполює позицію, згідно якої людина XX сторіччя є невизначеною, а отже немає потреби у констатації єдиного сенсу життя, оскільки її задовільняє поле смислів, які виступають генератором її життєвих принципів. Зокрема, І. Ільїн характеризуючи філософську позицію Ж. Лакана зазначає, що людське Я «ніколи не може бути визначеним, оскільки воно завжди в пошуках самого себе й здатне бути репрезентованим через Іншого». [14, 266] А. Горних вважає, що Ж. Лакан робить спробу зробити поняття Іншого «центральним пунктом… перегляду картезіанської парадигми філософії». [6, 49] Ж. Лакан наголошує на первинності Іншого як конститутивної основи світу, структури, яка істотно вливає на формування Я та завдяки якій постає сенс життя у різноманітних окресленнях. На думку французького мислителя, «Я» може бути репрезентованим лише через Іншого, що «Я» не є стабільним [див. 15, 84-85], отже Інший сприяє самоідентифікації «Я» і має великий вплив на формування сенсу життя «Я». Не дивно, що Е.

Муньє в досить категоричній формі заявляє: «Первинний досвід особистості – це досвід «іншої» особистості. [20, 39]

На думку Ж. Дельоза концепт Іншого неможливо звести до окремого об'єкта або суб'єкта. Філософ вважає, що Інший – це певна перцептивна структура, без якої будь-яке смислове поле не може функціонувати так, як воно функціонує. [11, 403] Ж. Дельоз підтримує концепцію. Ж. Лакана щодо існування двох типів Іншого: емпіричний Інший та Інший як структура Я. Емпіричний Інший завжди є кимось, який актуалізує іншого як структуру Я. У той час як структура Я займає визначальне місце у продукування можливих смислів буття, оскільки «Інший – це екзистенція вміщеного в ньому можливого». [11, 417] Таким чином реально існуючий Інший своїм впливом може лише актуалізувати, «викликати» смисли, які сконцентровані в трансцендентному апріорному іншому як структуру моєї свідомості. Отже витворення сенсу життя залежить від особливостей іншого з малої букви (Ж. Лакан), а емпіричний Інший, на думку Ж. Дельоза, лишень може спонукати народження смислів, без нього світ позбавлений потенційності та віртуальності, отже смислів буття. Інший допомагає мені структурувати наявний світ, зумовлює постання переді мною об'єктивного світу як феномену.

Можна зробити висновок, що на думку представників епістеміологічного конструктивізму (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман) сенс життя людини формується під впливом значущих інших. П. Бергер і Т. Лукман наголошують, що «Я – це рефлексивна сутність, яка відображає установки, прийняті по відношенню до неї перш за все з боку значущих інших». [2, 215] П. Бергер і Т. Лукман зазначають, що індивід не народжується членом суспільства, а лишень має схильність до того, щоб ним стати. Таким чином процес абстрагування від ролей та установок конкретних інших, які його оточують, до ролей та установок взагалі, який можна назвати узагальненим іншим. [див. 2, 216] Цей процес вони

називають «первинною соціалізацією». У процесі «первинної соціалізації» дитина вчиться розуміти вагомість соціального буття, етики обов'язку, навчається розрізняти соціально значимі цінності від викривлених, «видимих», як наркотики, проституція, пиятика тощо. Виховання та освіта займають чи не найвагоміше місце у формування вагомих сенсожиттєвих орієнтирів людини завдяки яким вона спроможна соціалізуватися у суспільстві. Зазначимо, що на думку П. Бергера і Т. Лукмана, людина постійно соціалізується, що вони називають «вторинною соціалізацією». У процесі вторинної соціалізації людина має змогу підключитися до смислового поля суспільства, яке є результатом великих культурних зусиль. У випадку асоціальної поведінки людини її вчинки можуть виступити програмою самоліквідації та привести до втрати сенсожиттєвих орієнтирів. Освічена людина здатна поставити перед собою проблему сенсу життя і знайти її вирішення у різноманітних, насамперед прийнятних для неї площинах.

П. Бергер і Т. Лукман застерігають окрему людину від гордині у цьому світі, оскільки її розуміння і сприйняття світу є результатом запозичення «запасу знань», привласнення їх в результаті «переймання-від іншого». [2, 211-212] Проте знання «перейняті-від-іншого» спроможні підштовхнути людину до критичного перегляду свого життя, як наслідок пошуків та відповідей на питання сенсу життя. Пасивність Я, роздвоєність, невизначеність, без будь-яких зусиль на їх подолання, у результаті приводять до того, що рамки свободи звужуються, а стан екзистенційної фрустрації прищеплює людині думку про втрату сенсу життя. А. Шюц, Т. Лукман звертають увагу людини на тому, що велика частка знань людини не є безпосередньо здобутою, а «вивченою», [32, 243] проте докладаючи зусилля на їх засвоєння ми розширюємо рамки своєї свободи.

Таким чином саморозвиток особи є перепоною шляху примітивного спрощення та деградації, отже утвердження сенсу життя. Компаративний

аналіз феноменологічно-екзистенційного, діалогічного, герменевтичного, постструктуралістичного та конструктивістського підходів показують нам, що Інший виступає співучасником конституювання особою сенсу життя. Інший у процесі комунікації та мовлення сприяє вирішенню онтологічних питань людського буття, одне з яких є питання сенсу життя. На нашу думку через прилучення до смислів буття іншої людини, відбувається утвердження окремішньої особи у бутті як співбутті, що виступає підгрунтям віри у сенс життя в цілому. Напрошується висновок, що без Іншого втрачається сенс індивідуального життя попри те, що окрема людина може бути самітником. Отже, якщо у класичній філософській традиції Бог, віра у прогрес тощо виступали підґрунтям утвердження людини у вірі в сенс життя, то у некласичній філософії XX сторіччя, Інший виступає умовою витворення сенсу життя кожної людини зокрема. Таким чином є місце для надії, оскільки я знаю, що живу не серед чужих мені індивідів, а душевно близьких, які спроможні відгукнутися та прийти на допомогу.

Література:

1. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.

2. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструрирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: «Academia-центр», «Медиум», 1995. – 323 с.

3. *Гайденко П.П.* Философия Фихте и современность. – М.:Мысль, 1979. – 288 с.

4. *Гатальська С.М.* Філософія культури. Підручник. – К.: Либідь, 2005. – 328 с.

5. *Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А.* От Эдипа к Нарциссу. Беседы. – СПб.: Алетейя, 2001. - 224 с.

6. *Горных А.А.* Воображаемый «другой» Ж.Лакана // Топос. – 2001. № 2 (37). – С.122-134.

7. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации: V медитация // От Я к Другому: Сб. переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. – Минск: Менск, 1997. – С.48-98

8. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. - Спб.: Наука; Ювента, 1998.- 315 с.

9. *Гьосле В.* Практична філософія в сучасному світі. Пер. з нім., примітки та післямова А.Єрмоленка. – К.: Лібра, 2003. – 248 с.

10. *Даниляк Р.П.* Концептуальні підходи до пізнавальної та комунікативної взаємодії Я та Іншого: методологічний аналіз [Текст] : автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.02 / Даниляк Ростислав Петрович ; Одеський національний ун-т ім. І.І.Мечникова. - О., 2007. - 16 с.

11. *Делез Ж.* Логика смысла: Пер. с франц. – Фуко М. Theatrum philosophicum: Пер. с франц. – М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.

12. *Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума //Вопросы философии. 1998. - №4. – С. 135-152

13. *Жук И.В.* Эскиз темы “Другое ” Хайдеггера (К критике понятия социальной онтологии) От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии. – Минск: Пропилеи, 1998. – С. 208-218.

14. *Ильин И.П.* Постмодернизм. Словарь терминов. – М.: ИНИОН РАН. – INTRADA. – 2001. - 384 с.

15. *Лакан Ж.* Психоз и Другой // Метафизические исследования. Статус иного. – Спб.: Издательство Санк-Петербурского филос. Общества; Алетейя, 2000. – Вып 14. – С. 201-217.

16. *Лакан Ж.* Семинары. Книга II: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55). – М.: Гнозис; Лотос, 1999. – 520 с.

17. *Левінас Е.* Між нами. Дослідження Думки-про-іншого: Пер з фр. – К.: Дух і літера: Задруга, 1999. – 312 с.

18. *Малахов В.* Еманюель Левінас: погляд з Києва. Левінас Е. Між нами. Дослідження Думки-про-іншого: Пер з фр. – К.: Дух і літера: Задруга, 1999. – С 267-284

19. *Малахов В.А.* Етика: Курс лекцій: Навч. посібник. – К.: Либідь, 1996. – 304 с.

20. *Мунье Э.* Персонализм / Пер. с франц. и примечания И.С.Вдовина. – М.: Искусство, 1992. – 143 с.

21. *Отрега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. [Сборник]. - Пер. с исп. – М.: Радуга, 1991. 639 с.

22. *Рікер П.* Сам як Інший / Пер. із фр. - К.: Дух і Літера, 2000. 458 с.

23. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер с франц. и предисловие В.И.Колядко. – М.: ТЕРРВА. – Книжный клуб; Республика, 2002. – 640 с.

24. *Сігов К.* «Між нами»: Насильство? Розрив? Правда? (Етична філософія Еманюеля Левінаса Левінас Е. Між нами. Дослідження Думки-про-іншого: Пер з фр. – К.: Дух і літера: Задруга, 1999. – С.V-XVI

25. *Феноменологія буття людини: сучасна західноєвропейська філософська рефлексія*. – К.: Укр. Центр духовної культури, 1999. – 676 с.

26. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В.Бибихина. – Харьков: Фолио, 2003. – 520 с.

27. *Хесле В.* Гении философии нового времени. Перевод А.К.Судакова. – М.: Наука, 1992. 224 с.

28. *Шлейермахер Ф.* Речи о религии. Монологи. – М. – REFL-book – ИСА, 1994. 432 с.

29. *Шпарага О.Н.* Другой в интерсубъективном мире (Проблематизация Другого в Пятой картезианской медитации Гуссерля) // От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии. – Минск: Пропилеи, 1998. – С.20-29.

30. *Шпарага О.Н.* Другой и чужое: проблема перевода и интерпретации // Топос – 2001. – 2001. – №1 (4). – С. 20-29.

31. *Элиас Н.* Общество инвалидов / Пер. с нем. М.: Праксис, 2001. – 336 с.

32. *Schutz A.* The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl // Schutz A. Collected papers. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1996. – Vol. III. – P. 51-59.

33. *Theunissen M*. The Other: Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber. – Cambridge, London: The MIT Press, 1984. - 451 p.