
*Володимир
Верлока*

ІДЕНТИЧНІСТЬ: від феноменології до етики

Злам XIX—XX сторіч був відзначений як бурхливим розвитком наук, зокрема й гуманітарних, так і їхньою суттєвою методологічною кризою. Не буде помилкою стверджувати, що потенціал старих методологій було значною мірою вичерпано, що й дало підстави багатьом авторам твердити про «кризу європейських наук», ба й про «присмерк Європи». Ця криза не була поверховою, спричиненою лише суспільними зрушеннями — навпаки, вона заторкувала найглибші основи всього європейського мислення та принципи побудови системи знань [Свасьян, 1987: с.31]. Ішлося насамперед про те, завдяки чому наукові істини здатні набувати своєї значущості для людства, що саме становить підґрунтя їхньої смислової навантаженості [Гуссерль, 2004: с.20]. Феноменологічна програма Гусерля від початку була зорієнтована на те, щоб триматися достеменною «істини факту», не скочуючись при цьому ні у вульгарний матеріалізм, ні у поверховий суб'єктивізм. Обидві ці небезпеки він чітко усвідомлював, адже ці крайнощі загрожують або втратою специфічно *людського* смислу, або руйнуванням самої ідеї вірогідного знання, яка є принциповою засадою європейської науки. Виходячи з цього Гуссерль висновує, що поточна інтелектуальна ситуація потребує принципово нової філософії, яка б ґрунтувалася на очевидних та універсальних засадах, завдяки чому могла би слугувати підмурком для інших галузей знання. Виходячи з цього він і започатковує свій проект трансцендентальної феноменології [Гуссерль, 2004: с.137].

Прагнучи наново осмислити саме поняття очевидності, яке є засадовим для наукових суджень, Гусерль звертається до спадщини Декарта, якому присвячено одну з його найбільш відомих праць — «Картезіанські медитації» (1931). Поєднання поняття трансцендентального з поняттям досвіду відкриває перед Гусерлем принципово нові можливості стосовно побудови уявлення про суб'єкт пізнання. Гусерль вдається до несподіваного ходу стосовно Декартового тотального сумніву — так, каже він, припустимо, нібито все, що я бачу та відчуваю, — не більш ніж ілюзія. Але ж вона, хоча б як власне ілюзія, є насправді, і марно було б удавати, що я цієї ілюзії не маю. «Так само й тут, утримання, позбавлення значущості зайнятих позицій із боку Я, що філософує та рефлектує, не означає зникнення з його поля досвіду» [Гуссерль, 2010: с.34]. Вітчизняний дослідник творчості Гусерля В. Кебуладзе у монографії «Феноменологія досвіду» (2011) зауважує: «Для феноменолога не критичне ствердження або заперечення будь-якої зовнішньої реальності, чи то матеріальної, чи то ідеальної, має бути подоланим як метафізична наївність» [Кебуладзе, 2011: с.105]. Саме таке коригування Декартової позиції дає Гусерлеві змогу ввести один зі своїх головних методологічних принципів — принцип *ἐποχή* (взяття в дужки). Важливо, що в дужки береться, тобто фіксується як сумнівне, не буття речі, а саме її сенс, тобто значення *для* суб'єкта [Левинас, 2008: с.158]. Слід зазначити, що, попри гносеологічну розбіжність позицій Декарта та Гусерля, їхня смислова, ба навіть етична спрямованість є досить суголосною. Суб'єкт спрямовує свою практичну пізнавальну діяльність так, щоб смислові кореляти об'єкта отримали можливість набути свого значення. Такий хід думки одночасно вивільняє як свідомість з детерміністичної упокореності об'єктивному світові, так і сам світ для виявлення смислових корелятивів. З цього приводу Е. Левінас у праці «Осягаючи буття із Гусерлем і Гайдегером» (1940) зауважує: «Отже, задля перетворення “технічного” мислення людини на духовну діяльність слід буде уявити собі світ, що не є умовою свідомості» [Левінас, 2008: с.191].

Та все ж хто такий цей суб'єкт, що несподіваним чином поєднує в собі риси трансцендентальності (в термінології Гусерля — чистоти) та часовості? В 10-му параграфі «Картезіанських медитацій» Гусерль стверджує, що Декарт «стояв на порозі геніального відкриття й навіть у певному розумінні зробив його», але сам не зміг збагнути його значення. В наступному розділі (11-й параграф) Гусерль робить сміливу заяву, що те *Я (Ego)*, яке ми отримуємо внаслідок процедури *ἐποχή*, не обов'язково є людським *Я* [Гуссерль, 2010: с. 39]. Саме такий, здавалося б, надто дивний підхід робить для Гусерля можливим крок у напрямку того, що згодом стануть називати ідентичністю, тобто питання про *Ego*, яке знаходить себе на перетині багатьох практичних процесів самозасвідчення.

Емпіричне *Я* редукується до трансцендентально-феноменологічного, до того способу, яким *Я* дане самому собі, який (спосіб), у свою чергу,

уможливило структуру внутрішнього досвіду. За таким підходом, зрештою, неважко розгледіти дещо переінакшену структуру Кантової трансцендентальної апперцепції. З тією вельми суттєвою різницею, що для Гусерля ця апперцепція задає не лише *форму* (як у Канта), але й сам *зміст* споглядання. Гусерль особливо підкреслює, що замість нерухомого (внаслідок своєї позачасовості) *Ego cogito* ми отримуємо потік *cogitations*, тобто єдність принципово іншого типу, цілісність якої задано, хоча й не остаточно (в першу чергу для неї самої), через спрямованість до певних *cogitatum*, тобто предметів мислення. Так, зауважує Гусерль, жодна, навіть найбільш радикальна, редукція не звільняє нас від того факту, що будь-яка свідомість є свідомість *чогось*. Цю властивість свідомості бути завжди спрямованою до певних змістів він називає *інтенційністю* [Гуссерль, 2010: с. 49]. Ба більше, саме синтетична єдність інтенційної предметності задає єдність трансцендентального *Ego* [Гуссерль, 2010: с.60], а зовсім не навпаки, як могло б здатися, якби ми досі стояли на точці зору наївного психологізму. Синтез свідомості нерозривно пов'язаний із синтезом предметності в такий спосіб, що вести мову про «первинність» або «вторинність» якогось із них немає сенсу, оскільки сама темпоральність є не передумовою, а своєрідним ефектом, який, щоразу наново, виникає на тлі цього синтезу. За таким синтезом Гусерль закріплює найбільш загальне поняття — життя.

У процесі споглядання свідомість витворює для себе певну типіку предметностей, яка, у свою чергу, стає основою для нових споглядань. Для Гусерля важливо віднайти спосіб переходу від елементарних до більш складних, але від того не менш цілісних споглядань. Відповідно до цього він каже, що «кожен предмет вказує на певне структурне правило для трансцендентального *Ego*» [Гуссерль, 2010: с.73], формуючи тим самим модель для цілого класу можливих споглядань. Отже, хоча *Ego* вільне у своїх інтенційних спрямуваннях, кожне конкретне споглядання модифікує його відповідно до певного типу предметності. Те, що лишається тотожним собі, проходячи крізь усі модифікації, Гусерль і називає «розумом як універсальною сутнісною структурною формою трансцендентальної суб'єктивності» [Гуссерль, 2010: с. 76].

Ego, згідно з Гусерлем, не залежить від світу, але завжди корелятивне з ним, з огляду хоча б на те, що воно дане самому собі лише в своїх актах інтенційності, на цей світ так чи так спрямованих. Інакше кажучи, воно існує лише у відношенні своїх інтенційних предметностей [Гуссерль, 2010: с. 86]. Утім, залишається відкритим питання про те, чому якісь предметності стають об'єктами інтенційного спрямування, а інші, навпаки, не стають. Аби підійти до розв'язання цього питання, Гусерль вводить ідею про те, що *Ego* невпинно «конститує саме себе в собі як таке, що існує» [Гуссерль, 2010: с. 87]. Щоправда, трохи далі він змушений визнати, що синтези, які утворюються внаслідок цієї генези, можуть мати як активний, так і пасивний характер, причому саме така активність здатна конституювати нові значу-

щі предметності [Гуссерль, 2010: с. 102]. Саме на ґрунті такої взаємодії, тобто багатьох індивідуальних синтезів з їх активною та пасивною складовою, формується інтерсуб'єктивне поле, яке ми сприймаємо як об'єктивний світ. Важливо, що попри те, що його завжди сприймають як передданість, яка завжди *вже є*, з іншого боку, він є результатом досвіду егологічної генези [Гуссерль, 2010: с.124]. Інакше кажучи, *Ego творить свій світ*. І хоча Гуссерль ніде не веде мову про Бога, над теологічними імплікаціями цієї його вельми важливої тези неможливо не замислитись.

Тож у який спосіб задається межа *Мого* та *Чужого*? Однією з очевидностей, яка дана нам найбільш безпосереднім чином, є очевидність наших тілесних відчуттів — доторку, болю, спраги. Але такий підхід не витримує феноменологічної критики, знов повертаючи нас до емпіризму. Натомість вдаючись до редукції, ми виявляємо, що «у моїй специфічно духовній сфері я все ж існую як тотожний Я-поліус своїх численних чистих переживань, переживань своєї пасивної та активної інтенційності» [Гуссерль, 2010: с. 126]. Гуссерль вважає, що цього достатньо, аби обґрунтувати існування «особистісного, неповторного Я». Нагадаємо, що задля того, щоб отримати чисте *Ego* з його внутрішньою очевидністю, його довелось редукувати, відокремити від усіх емпіричних обставин існування. Тепер настав час повернутися до питання про співвіднесеність чистого та емпіричного *Я*. Гуссерль стверджує, що таке повернення не становить жодної проблеми, оскільки в моїй егологічній сфері деякі моменти конститууються як дещо *Чуже*, тобто як об'єктивний світ. Непогана модель, що дає змогу в певному розумінні зняти проблему співіснування об'єктивності світу та свободи індивіда. Особливо якщо взяти до уваги те, що хоча *Ego* й переддане самому собі в пасивному синтезі, повною мірою воно розкривається для себе як «аподиктично дане Я-є, як стала тотожність самому собі у неперервному єдиному синтезі початкового досвіду своєї власної даності» [Гуссерль, 2010: с. 131]. Все це ще не дає нам підстав вести мову ні про особистість, ні про її самоідентичність. Утім, без виявлених і окреслених Гуссерлем моментів рух у цьому напрямку був би принципово неможливий.

Мартин Гайдегер потужно використав, але й суттєво переінакшив напрацювання Гуссерля. Останній докладно ознайомлювався із працями Гайдегера, зокрема і з присвяченим йому епохальним твором «Буття та час», але в певний момент відмовився визнавати Гайдегера своїм послідовником. Зрештою, воно й не дивно, адже, попри всі паралелі, розбіжності в головних підходах цих двох мислителів виявились принциповими.

Ще в ранніх творах він позначає одним з головних термінів своєї філософії актуальне буття — *Dasein* (тут-буття, присутність). Гайдегер багаторазово й у різних контекстах не втомлюється підкреслювати, що присутність є не наявним буттям, а смисловою структурою, яку можна зіставити з такими термінами античної філософії, як *νοῦς* та *λογος*. Для Гайдегера присутність є спонтанною діяльністю стосовно себе, а речі існують для неї

лише тією мірою, якою вони залучені до цієї діяльності. І цей зв'язок, з одного боку, має характер передданості, тобто у будь-якій ситуації він завжди *вже є*, а з іншого — він знаходиться в русі постійного оновлення. Гайдегер сміливо переносить трансцендентальний момент із сфери пізнання в сферу буття, в саму дійсність. Трансценденція можлива в спогляданні, оскільки вона знов-таки *вже* присутня в бутті, до неї лише варто у відповідний спосіб звернутись.

Інтерпретуючи Декарта й Канта, Гайдегер виходить із того, що вони ототожнювали присутність із суб'єктом. Тут слід бути обережним, адже, як ми бачили вже у Гусерля, його *Ego* далеко не тотожне людській свідомості в звичному значенні цього слова. Але, веде далі Гайдегер, самосвідомість не є просто однією з властивостей — самосвідомість з необхідністю є тим центром, навколо якого структуровано всі інші властивості. *Я* завжди *має* самого себе, а відтак завжди є *чийсь Я*. Нічийних *Я*, вочевидь, існувати не може [Хайдеггер, 2010: с.172]. Проте навіть Канту таке визначення здавалося недостатнім. Але саме на підставі цієї структури він вводить останній — моральний аспект *Я*. Дійсно, як показує Кант, для того, щоб бути людиною, усвідомлювати свої споглядання та дії ще недостатньо (для Гусерля та Гайдегера це також цілком очевидно) — слід до того ж мати змогу нести за них *відповідальність* [Хайдеггер, 2010: с.176]. Гайдегер робить ще один, і значно рішучіший крок у цьому напрямку, адже відповідальність, вочевидь, неможливо виразити засобами формальної логіки, що, у свою чергу, було б доведенням універсальності судження. Гайдегер жертвує універсальністю заради нових смислових (тобто таких, що не підлягають формалізації) можливостей, приблизно так само, як майстерний шахіст жертвує фігуру заради більш вигірної позиції. Але саме такий хід думки дає йому можливість вести мову про особистість (*personalitas*).

Продовжуючи хід думки Канта, Гайдегер висновує: «Спосіб самосвідомості в позові вже розкриває один з модусів того виду буття, що притаманний особистості у власному сенсі» [Хайдеггер, 2010: с.182]. І трохи далі: «У відповідальності Сам вперше виявляє себе, причому самість виявляється не в якомусь загальному розумінні, а в розумінні пізнання *Я* взагалі, але самість як завжди моя, як щоразу єдине фактичне *Я*» [Хайдеггер, 2010: с. 182]. Здавалося б, наразі ми вже маємо досить цілісну смислову концепцію ідентичності. Але з неї постає питання про присутність у розширеному варіанті: якщо повага, то до кого? якщо відповідальність, то за що? Особистість, яка здатна керуватися повагою та відповідальністю, Кант називає інтелігенцією. Проте для Канта, як пізніше і для Гайдегера, визначальним моментом особистості є її буття як скінченної (*endlich*) субстанції. «Скінченність — це необхідна обмеженість рецептивністю, тобто неможливістю самому стати зачинателем і творцем іншого суцього» [Хайдеггер, 2010: с. 199–200]. Така скінченність не є негативною характеристикою, навпаки, саме завдяки такій обмеженості стає можливою індивідуалізація особистостей, тобто набуття

ними неповторних ідентичностей. Зворотним боком цієї скінченності є інтенційний характер присутності. Dasein не існує у відриві від тих можливостей, які воно саме для себе прочиняє, адже «сутності Dasein властивий такий спосіб екзистувати, що воно завжди вже є при іншому суцшому» [Хайдеггер, 2010: с. 209]. Саме ця віддзеркаленість і є трансценденцією (у дещо зміненому, порівняно з Гусерлевим, розумінні), що сутнісно притаманна буттю присутності [Хайдеггер, 2010: с. 214]. Така трансценденція, на відміну від Гусерля, вже не вимагає редукції, ба навпаки, вона приводить до усвідомлення того факту, що не тільки присутність завжди екзистує у світі (беручи до уваги, що світ не є проста сума наявно-суцшого), але й самий цей світ існує лише завдяки тому, що присутність екзистує [Хайдеггер, 2010: с. 225]. Ми знову бачимо, що в схемі відсутній першоелемент, стосовно співвідношення «Я — світ» марно ставити питання про те, що є причиною, а що — наслідком. Недолугі закиди матеріалістів про те, що світ, мовляв, існував і до людини, змушують нас поставити під знак запитання саму природу цього *до*, тобто вдатися до розгляду природи часу.

«Буття і час» (1927) є, можливо, найвідомішою філософською книжкою ХХ сторіччя, про неї існує практично неосяжна критична література. Тому ми дозволимо собі зупинитися лише на тих моментах, які безпосередньо стосуються того, яким чином постала і розвивалася проблема ідентичності в подальшому, зокрема в її етичних аспектах. Загалом буття присутності (Dasein) Гайдеггер визначає як *турботу* та як «розуміюче вміння бути» [Хайдеггер, 1992: с. 232]. Тут слід пригадати, що сам термін «присутність» (Dasein) за смыслом досить близький до давньогрецького слова *έτος*, тобто перебування на своєму місці. Але найбільш фундаментальною для присутності є якраз можливість смерті й часовість задається саме через неї. Логічно спитати — а чому саме смерть, а не якась інша з численних можливостей? Далі він пояснює, що смерть є найбільш власною можливістю, що вирізняє *саме цю* присутність з-поміж інших. З цього можна зробити висновок, що йдеться не про ту смерть, що прийде в якийсь-то день, а про ту смерть, можливість якої супроводжує нас повсякчас. Досвід смерті інших також має важливе, хоча й не вирішальне значення, але знов-таки не як перехід від присутності до чистої наявності (померлого тіла), а як досвід *втрати*, що його переживають живі [Хайдеггер, 1992: с. 239]. Утім, смерть інших ніколи не розкриває для присутності її екзистенції повною мірою, оскільки має місце в царині замінного та мінливого. Реальна ж смерть — це завжди тільки *моя* смерть [Хайдеггер, 1992: с. 250], і саме вона є та можливість, що позначає *мою* присутність. Як бачимо, Гайдеггер тут впритул наближається до проблеми ідентичності, вказуючи на її підгрунття.

Тим самим сказано, що через смерть (знов-таки не в її грубій фактичності) присутність не просто відкриває можливість бути, але й до того ж *засвідчує* власну ідентичність як певну свою здатність. З іншого боку, оскільки смерть людини осмислюється через її вкоріненість у повсякденності,

тобто, як висловлюється автор, у людях, тобто в тій сфері, де вже існують заздалегідь приготовані тлумачення і ставлення, найближчими з них виявляються *турбота* та *страх*. Але не слід плутати цей страх із *жахом*, що його переживає присутність перед лицем смерті. Адже саме «екзистенційна структура буття до кінця (zu ende) слугує розробленню такого буття присутності, в якому воно, як *присутність*, здатне бути цілим» [Хайдеггер, 1992: с.259]. Далі він веде мову про «заступання», яким і є буття до смерті, тобто така внутрішня дія (адже саме буття присутності є її внутрішньою дією стосовно самої себе, що й дає змогу говорити про її часовість), яка, звісно ж, не має нічого спільного з банальним самогубством. Саме воно вивільняє присутність із стурбованої людино-самості й дає змогу вступити в царину «жахливої свободи до смерті, через яку присутність вперше ґрунтовно *засвідчує власну здатність бути*» [Хайдеггер, 1992: с. 266–267].

В другому розділі другої частини свого трактату, починаючи від 54-го параграфу, він безпосередньо займається проблемою засвідчення присутності своєї екзистенційної можливості, тобто тим, що ми б сьогодні назвали самозасвідченням ідентичності. Тут важливо зрозуміти, що таке свідчення є не доказом наперед даного факту буття присутності, але самим актом творення буття (а разом із тим і можливості будь-якого іншого буття), до того ж творенням без передумов, з нічого, що знов-таки змушує замислитись про теологічне підґрунтя ідей Гайдегера. Отже, він каже, що присутність має надолужити той вибір, що його вона згаяла, коли пошилася в люди. «В обранні вибору присутність вперше *дозволяє собі* свою власну здатність бути» [Хайдеггер, 1992: с. 268]. Способом такого свідчення Гайдеггер називає голос совісті. Знов-таки ми бачимо, що застосовано не формальну, а смислову категорію, тобто таке свідчення не має нічого спільного з доведенням у логічному розумінні. Втім, не слід це розуміти так, що через совість самість промовляє сама до себе. Навпаки, поклик завжди приходить ззовні, із не-по-собі, з порожнечі світу. Тут думка Гайдегера здається дещо незавершеною, адже якщо дотримуватися його ж логіки, то саме цей поклик вперше й відокремлює внутрішнє від зовнішнього; кроком, що його самість робить (або не робить) назустріч цьому покликові, й визначається її межа.

Постає радикальне питання: то чи є присутність основою для самої себе? Гайдеггер веде до того, що прямо відповісти «так» чи «ні» у будь-якому випадку було б помилкою. Він каже: «Бути основою значить, отже, ніколи не володіти самим своїм буттям... Це “ні” належить до екзистентного смислу кинутості... Ні-характер цього “ні” екзистентно визначено як такий, що є *собою*» [Хайдеггер, 1992: с. 284]. Він знову наполягає на стверджувальному потенціалі заперечення.

Рішучість нарівні з турботою також проголошено одним із головних модусів існування присутності. «Відтепер із рішучістю досягнута найголовніша, адже вихідна істина присутності. Розімкненість “ось” розмикає рів-

новихідно буття-у-світі, кожного разу ціле, тобто світ буття-у й самість, що вона як “я еси” є цим сушим» [Хайдеггер, 1992: с. 297]. Це вельми важливий момент, що буття присутності й буття світу розмикаються одночасно, так би мовити, одним порухом і з одного джерела. Гайдеггер уточнює цю тезу: «Виходячи із “заради-чого” самообраної здатності-бути рішуча присутність вивільняє себе для свого світу» [Хайдеггер, 1992: с. 298]. Той вибір, який робить присутність стосовно себе, а точніше свого буття-до-смерті, він називає *заступанням у рішучість*. Причому варто зазначити, що «тепер виявилось, що таке заступання є не надумана та нав’язана присутності можливість, але *модус* засвідченої в присутності елементарної здатності бути, який вона бере на себе» [Хайдеггер, 1992: с. 309]. Рішучість бути є відгуком на заклик совісті. Але й на цю рішучість, у свою чергу, знаходиться свій відгук у вигляді того, що присутність засвідчує своє буття як своє, тобто свою ідентичність, перед собою. На перший погляд, смислове коло замикається, що віщує щасливий кінець. Проте саме в цьому криється пастка, адже, саме вдоволившись таким результатом, присутність випадає у сферу фактично-наявного, тобто невласного буття, де, як каже Гайдеггер в іншому місці, «все вже заздалегідь вирішено». Виходом із цієї скрутною ситуації він пропонує вважати турботу як один з головних екзистенціалів присутності. Турбота не лише «запускає» екзистенційний час присутності, але й постійно генерує його. «Вона включає в себе власну здатність присутності бути цілою» [Хайдеггер, 1992: с. 317], що знов-таки уможливорює її ідентичність без випадіння останньої у сферу мертвої фактичності.

Тільки тепер Гайдеггер наважується ввести у свій виклад категорію *Я* й, посилаючись на Канта, твердить, що присутність як суб’єкт дана сама собі у *Я*-мовленні. Він намагається узгодити свій виклад із класичною формулою Канта про «Я мислю» як чисту форму апперцепції, що уможливорює будь-яке споглядання [Хайдеггер, 1992: с. 319]. Проте Кант, каже Гайдеггер, проминув той момент, що подібне тлумачення *Я* вже імпліцитно включає в себе феномен світу, тобто те, що ми мали на меті отримати наприкінці розгляду. Натомість слід повернутись до вже згаданого нами феномена «турботи, яка не потребує фундування в самості (а тим паче у світі. — *В. В.*), але екзистенційність як конститутив турботи надає онтологічного устрою само-стоянню присутності... Повною мірою зрозуміла структура турботи включає феномен самісності» [Хайдеггер, 1992: с. 324]. Таким чином, турбота як модус буття присутності модифікує її в самість, водночас відкриваючи можливості для засвідчення власної ідентичності.

Проте «проблема людини», хоч би як кумедно цей вираз звучав сьогодні, все ж рано чи пізно мала постати перед Гайдеггером. Трапилось це дійсно досить пізно, вже в повоєнні роки, коли в Німеччині було пережито, знищено й навіть певною мірою «перетравлено» фашизм. Ця проблема виникає на тлі роздумів та дискусій про філософську спадщину Ніцше. Згідно з думкою Ніцше, яку відтворює Гайдеггер, людина як об’єкт філософського

розгляду «виникає» внаслідок проголошеної Ніцше «смерті Бога», тобто деструкції і знецінення трансцендентної сфери. Людина лишається на самоті, й тому «постає перед безумовною вимогою: без засновків, самостійно, самочинно й зобов'язуючи лише себе встановити “нову розмітку поля”, в рамках якого має здійснюватися впорядкування сушого загалом, згідно з новим розкладом» [Хайдеггер, 1993: с. 63]. Отже, людина — це саме та істота, що існує на уламках божественного. Виходячи з цього, її долею є нігілізм, тобто спростування й переоцінка всіх цінностей. Утім, не вона, а надлюдина є метою буття. Як бачимо, Гайдеггер прагне узгодити дві потужні схеми — ніцшеанську та свою, раніше викладену в «Бутті і часі». Задум вельми цікавий, але задля цього перш за все слід визначити природу тієї межі, яка відділяє людину від надлюдини (згідно з Ніцше) та присутність від «людей» (згідно з Гайдеггером).

Для Ніцше, який проголосив волю-до-влади основою буття, метафізика, відірвана від етики (етики волі-до-влади, яку він дещо помилково називає «психологією»), та етика, що не відповідає на граничні метафізичні питання, просто нічого не варті. Тільки завдяки цій енергії, яку він називає волею, підкреслюючи водночас її персоналістичний характер і цілеспрямованість, щось (приміром, людина, хоча не обов'язково) може існувати, тобто триматись купи. Зрештою, ця сила має універсальний характер й радше діє *через* людину, яка завдяки цьому «включена в єдність усього сушого». Ніцше змушений вводити цю цілісність, аби людина «мала можливість вірити в свою цінність» [Хайдеггер, 1993: с. 81]. Цей новий принцип полягає в тому, що відтепер акт усвідомлення цінностей та акт їх утвердження збігаються. Усвідомлювати й проголошувати цінності й означає їх творення. Але проблема навіть не в цьому, а саме в тому, що засадовою для цінностей є воля індивіда до влади, звісно ж, над іншими індивідами. Отже, перед нами структурна суперечність: що більш автентичною, тобто природною для індивіда, то менш універсальною, тобто цінною для інших індивідів, є така цінність. І навпаки — універсальні цінності фактично є «нічийними», й у тому їхня слабкість. Відтак «істину шоразу визначають наново» [Хайдеггер, 1993: с. 94], тобто вона є ситуативною. Що це дає стосовно визначення ідентичності особистості? З одного боку, Гайдеггер вкотре підтверджує свою давню тезу про те, що буття є дія, що його слід мислити не як дійсність (в його термінах — фактичність), а як рухливу межу наявного і можливого. З іншого — цінність, в якій вкорінене буття (присутність) людини, є не більш як «кутом зору» [Хайдеггер, 1993: с. 98], яка, у свою чергу, може бути протиставлена іншим кутам зору, які за таких умов всі виявляються рівноймовірними. В цьому є не лише суто філософська, але й велика життєва правда — за ствердження своєї ідентичності, за самостійність особистість розплачується даними їй від початку комунікативними можливостями та відчуттям належності до спільноти, зрештою — трагічною самотністю, як це трапилось в житті самого Ніцше.

В ще одній своїй праці, яка стосується цієї теми, «Листі про гуманізм» (1947) Гайдегер піддає послідовній критиці екзистенціалістське, головним чином сартрівське поняття гуманізму як таке, що досі знаходиться в полоні послідовно критикованої ним «об'єктивістської» парадигми. Він, як і раніше, виходить із того, що думка є дійовою силою не лише й навіть не стільки тому, що справляє той чи той вплив на зовнішню реальність, а головню тому, що є дією в собі та стосовно самої себе [Хайдегер, 1993: с. 192]. Мислення, як ми бачили, онтологічно (але не фактично) передує буттю, розділяючи його на суб'єкт та об'єкт і наперед розмічаючи поле їхньої майбутньої взаємодії. До того ж, саме думка надає буттю можливість існувати як осмислене, мати сенс. «Така прихильність буття, якщо продумати глибше, означає дарування сутнісної значущості. Прихильність буття — власне, істотна можливість, що здатна виробляти те чи те, але й з-дійснювати щось у першопочатковості, тобто дарувати буття» [Хайдегер, 1993: с. 194].

Далі Гайдегер завважує, що за терміном «гуманізм» можуть стояти досить різні, часто суперечливі уявлення стосовно того, що таке людина, втім, спільним для них усіх є те, що вони «визначаються на тлі певного, вже утвердженого тлумачення історії, природи, світу, його основи, тобто суцього загалом» [Хайдегер, 1993: с. 197]. Так сутність людини виявляє себе через метафізику, яка радше затемнює, ніж прояснює це питання, некритично сприймаючи такі питання, як «природа» і «жива істота». Проте, полемізує Гайдегер, екзистенція людини не є проста наявність її як роду серед інших родів, а є «ек-статичне стояння в істині буття» [Хайдегер, 1993: с. 201], що, у свою чергу, виокремлює її з-посеред усіх інших істот. Таке визначення, на його думку, наділяє людину вищим статусом і більшою гідністю, ніж будь-який метафізично орієнтований гуманізм. Метафізика, приміром, гегелівська, зовсім не є помилковою, але вона принципово не здатна сягнути тієї глибини й разом із тим простоти, в якій до людини промовляє саме буття. На цьому глибинному рівні метафізика є лише проявом і наслідком загубленості людини, її відірваності від істини буття. Так званий гуманізм є лише наївною та марною спробою подолати цю відірваність, оскільки він приречений рухатися по колу тих самих упереджень, які можуть набувати як матеріалістичного, так і ідеалістичного забарвлення, але це вже особливого значення не має.

Направду ж «людина у своїй буттєво-історичній суті є суще, чие буття, яке є ек-зистенцією, полягає в тому, щоб мешкати поблизу буття. Людина — сусід буття» [Хайдегер, 1993: с. 207]. Декого саме така утаємниченість його думки відштовхнула від його ідей. Утім, знайшлися й такі, хто поставився до них з усією уважністю, прагнучи зрозуміти й розвинути його найсмільвіші інтуїції.

До найцікавіших і найзмістовніших спроб розвитку феноменології та ідей Гайдегера, зокрема їхнього етичного потенціалу, належить і здійснена французом Е. Левінасом. В одній зі своїх ранніх праць «Осягаючи буття з

Гусерлем та Гайдегером» (1932, 1940) він здійснює досить радикальну переінтерпретацію феноменологічних ідей, зокрема, акцентуючи їхнє етичне значення. Він стверджує, що «феноменологія є основою моральних наук», оскільки тільки вона здатна забезпечити усвідомлене пізнання світу, яке, у свою чергу, «перебирає на себе відповідальність і, в остаточному підсумку, осягає свою свободу» [Левинас, 2008: с.166]. Левінас осібно виокремлює у Гусерля той момент, що для останнього ідеї, що постають у нашій свідомості, є не суб'єктивними переживаннями, а об'єктивними смислами. Такий підхід був закладений Гусерлем ще в його ранній праці «Філософія арифметики» (1891) і продемонстрований на прикладі сприйняття чисел. Однією з найважливіших заслуг Гусерля Левінас вважає вивільнення самого поняття свідомості з обмежень суб'єктивного психологізму й утвердження об'єктивності смислу. Цей смисл існує для свідомості, але з цього не випливає, що він від неї залежить. Тим самим передбачається, що свідомість і розум — не одне й те саме, і для того, щоб перейти від одного до іншого, саме й потрібна процедура редукації. Звісно, можна сказати, що ми маємо справу з лише дещо модифікованим кантіанством. Утім, це не зовсім так, оскільки для Гусерля має значення не так трансцендентальність розуму (що було б наївно заперечувати), як його інтенційність, тобто спрямованість на об'єкти, а точніше — на їхній смисл. «Інтенція — не є буттям у власному розумінні цього слова. Існування інтенції як події в часі не вичерпує її змісту» [Левинас, 2008: с. 186].

У певному розумінні свідомість (у Гусерлеві тлумаченні цього терміна) знаходиться поза реальністю і, що найголовніше, поза часом. В акті трансцендентальної редукації розум, що філософує, приносить у жертву об'єктивність світу задля того, щоб розкрити його (світу) смислове навантаження. Тільки така свідомість, що завдяки акту редукації вивільняє себе із схематики причинно-наслідкових зв'язків, здатна ставити перед собою та ефективно розв'язувати етичні питання, оскільки для неї «очевидність реальності світу ніколи не є остаточною» [Левинас, 2008: с. 192]. Світ розкривається для неї як поле інтенційно позначених можливостей, натомість сама така свідомість завжди знаходить себе «на межі» світу, і в певному розумінні навіть поза ним. Але чи доречно за таких умов говорити про *Я*, про особистість, зокрема в її етичному вимірі? Це досить непросте питання. Вище ми вже вели мову про те, що для Гусерля трансцендентальне *ego cogito* може й не збігатися з емпіричним *Я* людини. З тих самих причин Гайдегер також старанно уникає терміна «людина», замінюючи його абстрактним «присутність». Дійсно, Левінас зазначає, що, послідовно проводячи свою антипсихологічну позицію, Гусерль відмовляється тлумачити *Я* як щось конкретно суще. Для нього «Я — це форма і спосіб буття, а не той, хто існує» [Левинас, 2008: с. 195], а «*cogito* є ситуація, в якій свідомість існує як першопочаток, джерело» [Левинас, 2008: с. 201] всіх можливих для нього в подальшому смислів.

У певному сенсі з цього для Левінаса постає можливість етики як такої — саме з принципового розрізнення *Я* та людини. Якщо, згідно з Кантом, *Я* є чистою трансцендентальною формою споглядання, то, згідно з Левінасом (який наразі продовжує лінію думки Гусерля), *Я* є чистою трансцендентальною, тобто відокремленою від будь-якої фактичної наявності можливістю дії. Левінас твердить, що «суб'єкт перебуває за буттям, тобто поза ним. Ось чому онтологія ідеалістичного суб'єкта неможлива» [Левінас, 2008: с. 208]. Діючи самочинно, таке *Я* модифікує себе в напрямку конкретного буття, приміром, буття людиною. Чи можливі принципово інші різновиди такої модифікації, тобто чи можуть інші істоти, крім людини, бути наділені індивідуальністю, ми не знаємо, але й принципово заперечувати таку можливість у нас немає ніяких підстав. До того ж модифікація *Я* як людського буття задає темпоральність цього буття. Втім, така темпоральність не є доконечно визначальною, з неї завжди можна «виринути» у трансцендентне, оскільки людськість у своїй фактичності є не субстанцією, а модусом. Саме тому Левінас твердить, що «людина — не іменник, а від початку — дієслово» [Левінас, 2008: с. 214].

Зі сказаного випливає вельми важливий висновок стосовно етики: спроба будувати й потлумачувати її як сферу міжлюдських стосунків є справою досить марною чи принаймні вторинною. Адже очевидно, що можливість того чи того ставлення суб'єкта до інших уже наперед визначена тим, в який спосіб трансцендентальне *Я* модифікує себе до емпіричної дійсності, яким є *його* час та структура життєвіту. Саме таку структуру Гайдегер позначає терміном «присутність» (*Dasein*). За межі цієї структури суб'єкт вийти ні дією, ні навіть уявою не може, й даремно було б від нього цього вимагати. Левінас іде ще далі, стверджуючи, що не «присутність має ті чи ті можливості», а «вона і є буттям власних можливостей» [Левінас, 2008: с. 221]. Отже, сама можливість етичного ставлення до інших (модус присутності яких у світі *Я* також ще треба обговорити окремо) від початку задана ставленням *Я* до самого себе або, точніше, стосунками між трансцендентальним і емпіричним компонентами в межах *Я*, яке ще має в той чи той спосіб засвідчити свою ідентичність. Найближчим чином це відбувається через усвідомлення свого буття-до-смерті, про що ми вже говорили вище. Проте, як також було сказано, тут не йдеться про факт смерті суб'єкта, який матиме місце в певний день і час, смерть тут є завжди присутнім відображенням роздвоєності між трансцендентальним і емпіричним моментами у *Я*. Ця роздвоєність нікуди не зникає, внаслідок чого суб'єкт змушений кожного разу засвідчувати свою ідентичність наново. На боці трансцендентного завжди стоять прагнення до свободи, до нових можливостей та сила уяви, натомість на боці емпіричного — чуттєвість та досвід. Левінас стверджує, що суб'єкт «може порвати із своїм минулим» [Левінас, 2008: с. 271], але це звучить дещо сумнівно. Проте важливо, що саме тут вкорінено розподіл між емпіричною етикою усталених норм і етикою самостійного

вчинку, часто з непередбачуваними наслідками. Зрештою, навіть якщо визнати можливість такого розриву з минулим, це ще не дає нам змоги уникнути проблеми «повернення до себе» [Левинас, 2008: с. 291], відтворення власної автентичності, даної нам в трансценденції.

В іншій важливій праці, яка стосується цієї теми, «Тотальність і нескінченне» (1961) Левінас продовжує уточнювати свої ідеї стосовно *Я* та його самоідентичності. Він наголошує на тому, що самоідентифікація *Я* має небагато спільного з формальною тотожністю типу $A=A$. В структуру самозасвідчення *Я* з необхідністю включено його ставлення до світу, але не в розумінні протиставлення та конкуренції. «Стосунки між ними, в яких *Я* постає як Самототожне, складаються як *мешкання у світі*. Позиція *Я* стосовно світу як іншого полягає в тому, що *Я живе й ідентифікує себе*, мешкаючи в світі як “у себе”» [Левінас, 2000: с. 77]. Звісно, мешкаючи в світі, *Я* в певному розумінні стає іншим стосовно себе, втім, не слід плутати цю іншість із радикально *Іншим*, з яким воно стикається. Елементи світу — місце, де мешкає *Я*, дім, робота, той чи той спосіб дії — все це надані світом засоби й механізми засвідчення своєї ідентичності. Проте, така самоідентифікація не є протиставленням себе *Іншому*, адже у такому випадку вони обидва належали б до єдиної Тотальності, й усі стосунки б визначалися через цю належність, а не безпосередньо. За таких умов ні про яку етику неможливо було б вести мову. Це тонкий, певною мірою навіть суперечливий, але дуже важливий момент етики Левінаса, що вирізняє його з-поміж інших.

Інший розкривається для *Я* у принципово відмінний спосіб, ніж речі навколишнього світу, які також у певному сенсі є іншими для *Я*. «Владі *Я* не належить долати відстань, яка визначає інакшість Іншого... Іншість метафізично Іншого — це не така іншість, не формальна, вона не є просто зворотним боком ідентичності, ні інакшістю, що покликана чинити опір Тотожності... Ця інакшість становить саму суть Іншого» [Рено, 2002: с. 78]. Така принципова непорівнюваність, непричетність до єдиного контексту Тотальності, у певному розумінні — нездоланна трансцендентність *Іншого* здається вельми дивною, але, як показує Левінас, можливі реальні стосунки та етичне ставлення до *Іншого* в його автентичності. «Відносини, складові частини яких не утворюють тотальності, можуть, відповідно, складатися за умов спільної економіки буття, якщо лише ці відносини спрямовані від *Я* до Іншого, якщо вони здійснюються як стосунки лицем до лица» [Левінас, 2008: с. 78]. *Я* робить крок назустріч *Іншому*, прагнучи подолати його трансцендентальність, утім, усвідомлюючи, що зробити це раз і назавжди неможливо, адже «абсолютна трансцендентність не має надаватися до інтеграції» [Левінас, 2008: с. 90]. Саме тому стосунки, навіть на повсякденному рівні, є не раз і назавжди встановленим фактом, а невинним зусиллям — долаючи прірву між *Я* та *Іншим*, ми самі ж її раз у раз породжуємо. Наша інтенція наразі є двоспрямованою: з одного боку, ми не хочемо

остаточно злитися із *Іншим*, втративши таким чином себе, ми боїмося розчинитися в Тотальності, а з іншого боку, ми також боїмося втратити *Іншого* й тим самим приректи себе на самотність. Левінас показує, що сам соціальний устрій, а головним чином — мова дає нам змогу подолати цю суперечність і тримати дистанцію. Мова кладе край моему прагненню до нескінченної експансії та самоствердження. Там, де закінчується насильство, відкривається можливість для діалогу, тобто для розуміння *Іншого* в його радикальній інакшості [Левінас, 2008: с. 184]. Левінас обстоює ту думку, що внаслідок непричетності до Тотального й можливості стосунків поза ним *Я* та *Інший* жодним чином не обмежують одне одного. «Інше не обмежує Самототожного» [Левінас, 2008: с. 202]. Утім, так само, як трансцендентне перевершує всі уявлення про нього, які може мати *Я*, так і «це відношення між *Іншим* і *Я* не може бути виражене ні за допомоги числа, ні за допомоги поняття. *Інший* залишається нескінченно трансцендувальним, нескінченно чужим» [Левінас, 2008: с. 199]. Як бачимо, два типи трансцендентності — один, що існує в межах самого *Я* й породжує процес засвідчення власної ідентичності, та інший, що визначає можливість стосунків між *Я* та *Іншим*, становлять певний паралелізм і значною мірою доповнюють один одного. І в тому і в іншому випадку *стосунок* передує будь-якій об'єктній даності. Не етика виникає на ґрунті того чи того буттєвого устрою, що було б упокоренням порядку Тототожного, а саме навпаки — етика не лише визначає, але й практично породжує онтологію. Левінас твердить, що прагнення *Іншого* є в нас настільки ж первинним та незнищеним, як і прагнення самоствердження. Збалансовуючи одне одного, ці два прагнення породжують нашу екзистенцію як поле всіх реальних стосунків. Осягнення цього балансу, згідно з Левінасом, і вможлиблює етику як у теоретичному, так і в суто практичному, життєвому вимірі.

Наша розвідка привела нас до дещо більш радикальних та несподіваних висновків, ніж це можна було уявити на початку. Ще Гусерль поставив під сумнів та фактично розвів поняття *Я* і людини. Витоки цього розділення можна віднайти вже у філософії Ніцше з його уявленням про надлюдину, проте більш аналітично обґрунтованого вираження ця ідея набуває саме у творах Гусерля. *Я* має трансцендентальну природу, але Гусерлеве тлумачення трансцендентності суттєво відрізняється від схоластичного й від того, якого сенсу цій категорії надавав Кант. Як було окреслено Гусерлем і більш докладно показано Гайдегером, *Я* є певною дією стосовно себе, якою задається як ідентичність *Я*, так і те, що згодом стає для цього *Я* світом, дійсністю. Цим актом *Я* породжує саме себе як реальне і свою дійсність з нічого. Водночас цей акт є таким актом ставлення *Я* до самого себе, який принципово породжує саму можливість етики. Втім, це зовсім не значить, що *Я* безроздільно володарює над дійсністю. Навпаки, воно занурюється в неї, скеровуючи себе до конкретного буття тією чи тією особистістю. Саме стосовно цього Гайдегер каже, що «присутність обирає сама себе».

Таке паралельне існування в двох реєстрах — трансцендентальному та емпіричному — є іншою важливою підвалиною, яка вможливує етику і як специфічне знання та досвід, і як можливість обирати ту чи ту стратегію поведінки в конкретних ситуаціях. Левінас, який послідовно продумує етичні наслідки феноменологічного аналізу, показує, що правдива зустріч з *Іншим* можлива для *Я* лише на підставі опанування й засвідчення власної ідентичності. Аби стати гідним такої зустрічі, *Я* мусить пройти через самоствердження, ба навіть через егоїзм (хоча, на тлі розвідок Гусерля та Гайдегера цей термін виглядає вже не надто страшно). Оскільки *Інший* для *Я* також є трансценденцією, хоча й у суттєво іншому значенні, він не може і не прагне обмежувати свободу *Я*. Важливо, що зустріч *Я* та *Іншого* відбувається не в якомусь задалегідь даному абстрактному просторі, а в просторі діалогу, що його кожен утримує енергією своєї турботи.

ДЖЕРЕЛА

- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб.: Владимир Даль, 2004. — 400 с.
- Гуссерль Э. Картезианские медитации. — М.: Академический проект, 2010. — 232 с.
- Кебуладзе В. Феноменология досвіду. — К.: Дух і літера, 2011. — 280 с.
- Левінас Э. Тотальность и бесконечное. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — 416 с.
- Левінас Э. Трудная свобода. — Москва: РОССПЭН, 2008. — 752 с.
- Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. — СПб.: Владимир Даль, 2002. — 721 с.
- Свасьян К. Феноменологическое познание. — Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1987. — 201 с.
- Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1992. — 452 с.
- Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — 449 с.
- Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — 456 с.

Володимир Верлока — кандидат філософських наук, літератор, перекладач. Сфера наукових інтересів — співвідношення класичної та сучасної етики, теорія перекладу, антропологія повсякденності.

Виправлення в тексті Андрія Вахтеля «Стаття Арона Гурвіча “On the Intentionality of Consciousness”: теоретичний контекст і мовні особливості» (ФД, 2015, №5)

1. На с. 8 цитату з Гюма у виносці 5 слід читати так:

«[У]сі наші окремі сприйняття є окремими одиницями буття, і... ум ніколи не сприймає якийсь реальний зв'язок між окремими одиницями буття» [Hume, 2009: p. 942].

2. На с. 8 (3-й абзац, 3–5 рядки) фразу після слова «психіка» слід читати так:

Зокрема, такий переклад для творів Девіда Чалмерса пропонує А. Леонов у статті «Філософія свідомості Девіда Чалмерса» (Актуальні проблеми духовності / за ред. Я.В. Шрамка. — Кривий Ріг, 2014. — Вип. 15).