

ДОСВІД ЕТИЧНОГО ЯК ДОПРЕДИКАТИВНИЙ ДОСВІД

Зроблено спробу показати, що досвід етичного – це допредикативний досвід. Теоретичним тлом служать концепції досвіду Е. Гуссерля та Е. Левінаса. Досліджується проблема появи Іншого в досвіді та підкреслюється етичний характер такої ситуації. Це переживання є не активною діяльністю свідомості, а пасивною: особливою рецептивністю (Е. Гуссерль) чи близькістю (Е. Левінас). Тіло як "позиція" фундує такий досвід, який слід називати допредикативним та конститутивним для людського світу.

Ключові слова: досвід, допредикативний, Інший, іншість, етика, близькість, рецептивність, тіло.

Здійснення філософсько-антропологічних експлікацій засад можливих людських практик видається більш ніж важливим у контексті сучасного етичного знання. Апеляція до нормативності, що висновується з "доцільності" та чогось, що нагадує здоровий глузд, призводить до витіснення з етики філософії. Усе це є наслідками недостатніх антропологічних прояснень людських практик. Тому важливим є повернення до "філософії досвіду", задля вияву та прояснення конституції моральності. Це дослідження буде мати характер прояснення "досвіду", а саме досвіду етичного.

У свою чергу, це також спричинено загальними тенденціями, принаймні в межах вітчизняного філософського дискурсу, до дослідження досвіду з огляду на різні філософські напрями та школи, що й визначає розуміння етичного. Загальним для українських філософів є обґрунтування онтологічних засад досвіду як такого за допомогою історико-філософських реконструювань. А це позначається і на розумінні етичного та його статусу.

Визначення досвіду в контексті різних філософських традицій є предметом аналізу таких вітчизняних дослідників, як А. Богачов, Є. Буцикін, А. Дахній, І. Іващенко, В. Кебуладзе, А. Лактіонова, М. Мінаков, О. Панич, В. Приходько. Наприклад, у часописі "Філософська думка" (№ 5, 2011 р.) чималу частину номера присвячено поняттю досвіду з огляду на основні парадигми модерної філософії.

Як слушно зауважує В. Приходько: "Новочасна і новітня наука запропонувала різноманітні перевірки досвіду на істинність, таким чином посунувши досвід зі сфери достеменних стосунків зі світом до гносеологічно сконструйованої площини теорії істини" [3, с. 51]. Стосовно нашого дослідження можемо сказати, що людина починає "винаходити" нормативність не з її особливої позиційності у світі, а конструює правила поведінки, і часто-густо навіть не за допомогою здорового глузду. Наші судження про етичне як належне мають висновуватись із допредикативного переживання первинної очевидності, про яку йдеться феноменології. Тоді ми можемо говорити про етичне не як про висловлювання на тлі звичаєвості, а як висловлювання про граничні умови практики взагалі, що висновують-

ся з очевидністю із життєсвіту. Загалом це можна назвати "досвідом світу", що підтримує його тілесність як первинна медіація.

Наше дослідження ми будемо здійснювати в межах феноменологічної методології Е. Гуссерля та його учня Е. Левінаса, аби описати "етичне" у термінах допредикативного та наголосити на фундаментальності його для людського світу. Гуссерль пропонує концепцію допредикативного досвіду, що формує горизонт первинної очевидності світу. Левінас же, продовжуючи ці інтуїції (хоча безпосередньо і не вказує на це), описує досвід етичний саме як допредикативний. Цей проект є доволі провokatивним, оскільки Левінас не приймає Гуссерлеву концепцію досвіду, яку бере за зразок, і пропонує свою, при цьому не вживаючи означення "допредикативний". Така інтерпретація є більш повною у випадку антропологічного прояснення не тільки поняття досвіду, але й умов його можливості. Своєрідна "антропологізація феноменології"¹ викликана вже самим стилем дескрипції досвіду чи то Гуссерлем, чи то Левінасом, чи то будь-яким іншим їх послідовником.

Спочатку хотілось би сказати кілька слів про неоднозначність зіставлення цих концепцій. По-перше, Левінас, хоч і був учнем Гуссерля, але розбудову своєї феноменології починає з доволі радикальної критики й усунення майже всіх ключових понять свого вчителя. До того ж Левінас наголошує на тому, що така "революція" у феноменології наразі є необхідною задля побудови нової феноменології. На його думку, така "перша філософія" (так він її називає) постає етикою, але вона нічого спільного не має з класичною моральною філософією, насамперед тією, що сформульована І. Кантом. По-друге, ця критика Гуссерлевої феноменології здійснюється Левінасом під величезним впливом М. Гайдеггера.² Але, і це по-третє, Левінас говорить про феноменологічну філософію чи не як про єдину можливість побудови етики як "науки про Іншого".

Тепер варто запитати: етичний досвід чи досвід етичного? Передусім таке розрізнення є перевагою української мови, оскільки в європейських мовах такої можливості й переваги немає. Ідеться тут про те, що формулювання "досвід етичного" є більш точним, з огляду на феноменологічну термінологію, оскільки показує, що етичне уможлиблює унікальний людський досвід. Принаймні ми спробуємо це підтвердити. Водночас вираз "етичний досвід" може бути переобтяжено натяками на спробу оцінки досвіду загалом та усіякі його перевірки на істинність. У нашому дослідженні ми будемо користуватись словосполучкою "досвід етичного" аби цього уникнути цього й залишитись у межах феноменологічного мислення.

Найперше питання (і яке викликає заувагу) полягає в тому, чи доцільно говорити про досвід етичного? У чому його унікальність, що дозволяє виокремити посеред "інших досвідів"? І нарешті, чи не звужуємо ми досвід як такий до досвіду етичного, таким чином хибуючи у феномено-

¹ Це вислів Б. Вальденфельса, який знаходимо у "Вступ до феноменології" (1992).

² Проте захоплення Гайдеггером з часом змінюється на критичну позицію, можливо, жорсткішу за ставленням до Гуссерлевої філософії.

логічному плані, адже філософія має говорити про умови досвіду як такого, без усіляких теоретичних спекуляцій з ним. Далі ми побачимо, що виокремлення досвіду етичного не є теоретичною хитрістю, адже переживання інакшості як перебіг досвіду є фундаментальним та конститутивним для людського існування. Це можна й треба назвати первинною очевидністю, про яку говорить феноменологія.

Акцент феноменології на "досвіді" вмотивований настановою Е. Гуссерля повернутися до "самих речей", тобто звільнити мислення від численної "історії понять" та безпосередньо пізнати світ. Через це виникає потреба напрацювання адекватної та дієвої методології аналізу та опису первинного досвіду світу. Як наголошує О. Шпарага, слід "... повернутись до сфери донаукового й повсякденного життя, що стає врешті необхідною умовою пізнання" [4, с. 103].

Дескрипція досвіду має бути також і поза будь-якими психологістськими тлумаченнями, та здійснюватися в автентичний спосіб. Приміром, Гуссерль пропонує інтенційно-конститутивний аналіз, який дозволяє дістатися досвіду, так би мовити, зсередини. Він наполягає на тому, що слід говорити про досвід у найширшому сенсі, тобто про первинну "очевидність індивідуальних предметів" [1, с. 14]. Іншими словами, для феноменології досвід – це переживання будь-якої інакшості в актах свідомості. Така очевидна даність того, що досліджується, є допредикативною. Феноменологічні аналізи є не просто "схопленням" такого роду очевидності, а переживання цієї первинної даності як сенсу.

Головою темою Гуссерлевого "Досвіду і судження. Дослідження генеалогії логіки" [1] є спроба прояснити умови можливості досвіду, на основі якого будуються усі можливі судження. Або ще точніше – який стосунок має безпосереднє переживання світу до судження, в якому артикулюється цей світ? Умовою можливого судження взагалі є первинна предметна очевидність. Для того щоб про щось "судити", це суще має бути певним чином дане, тобто судження про "щось" неможливе без того, аби це "щось" не було феноменально даним, тобто з очевидністю. У такому випадку, це твердження вимагає антропологічних прояснень умов можливості такого досвіду. Тому далі слід запитати про спосіб вираження такого досвіду: що є в людині (окрім свідомості), що взагалі дозволяє переживати світ? Ми перебуваємо "одразу в світі", але все ж, завдяки чому "якесь" суще нам досвідчується як "певне" суще, що має свою "автономію"? Це питання антропологічного ґатунку, але за тло має феноменологічну методологію.

Отож, давайте повернемося до Е. Гуссерля, аби прояснити, яким чином із загального горизонту передданостей конститується певна сутність або суб'єктивність? Сприймання окремих зовнішніх предметів, а потому варіація їх у судженні є активною дією свідомості Я. Загалом це і є досвідом (у класичному розумінні). Але саме досвідчення вже передбачає "щось", до чого можна звернутись у простому сприйнятті, так би мовити, обернутись та поглянути на нього: "... поле передданого, на тлі якого постає щось окреме і, так би мовити, "збуджує" сприйняття, сприймальне споглядання" [1, с. 49]. Таким "передданим" тлом є не

просто ціла купа хаотичного розташованих у просторі речей та об'єктів, які ніяк поміж собою не пов'язані: щось афікує наше Я, "спонукає" нас до того, щоб звернути увагу, і цього не можна уникнути. Це особливий простір, гетерогенний за своєю суттю.

"Спонтанність" суцього в нав'язуванні себе вимагає відповіді у найширшому розумінні. Те, що "спочатку" має вигляд тотальної єдності, як те, що "є" без натяку на те, чим воно "є", починає привертати увагу, афікувати, але одразу ж під час "звернення" розпадається (розшаровується) у інтенційних актах на окремі змісти про тематизоване "щось". Виокремлене "щось" перебуває у ситуації "перед-Я", "перекриваючи" собою інше, аби "показати себе". На тлі залишається це інше й "чекає" свого моменту. Відбувається зміщення статусу від "анонімного тла-для-Я" до "іншого"³ перед-Я", за допомогою "тенденції" як особливого зв'язку між феноменами. Починає "вмикатися" Я, та набирати обертів "активність" нашої свідомості. Таким чином від простого схоплення далі через переживання одиничних очевидностей як активних актів свідомості відбуваються модифікації до рівня загальностей чи понять, які артикуються у судженні.

Свідомість як плинність, або потік, є безупинним процесом становлення "нових" сенсів. Однак їх конституювання залежить від прагоризонту передданостей, тобто того, що сприйняте свідомістю, але не трансформоване у знання на "активному" рівні. Цей особливий рівень рецептивної пасивності уможливорює активні або діяльні акти свідомості, тобто досвід як такий. Однак пасивне – це те, що поки ще не стало активним. У свідомості немає цілком пасивних чи активних актів, і всі синтези перекивання, на основі яких відбувається виокремлення з тла передданості "чогось", мають афективну силу. "Увага", яка дозволяє чомусь виокремитись, для Гуссерля – це "належна до суттєвої структури специфічного акту Я (Я-акту в точному сенсі слова) тенденція Я до інтенційного предмета, до єдності..." [1, с. 56]. Такий горизонт пасивної передданості є передумовою в-пізнання окремого предмету. Щось нове, що з'являється перед Я має певний "невидимий" бік, "якийсь змістовно невизначений горизонт напередзначущості" [2, с. 250]. Тобто те, що афікує має таку структуру, що воно дане не просто як безликий предмет, але як таке, що має своє "обличчя"⁴. Те, що на тлі зобов'язує до відповіді спочатку невідоме, але у зверненні до нього виявляється як конкретно присутнє, тобто відоме і ще вимагає відповіді.

Тут у Гуссерля з'являється цікава та значуща для сучасної філософії інтуїція, проте, яку він далі не прояснює (далі її розвиває Левінас), але яка є перспективою для побудування етики на засадах феноменології. Фундаментальна людська ситуація полягає в переживанні інакшості світу, тобто коли людині досвідчується цей світ у всьому його розмаїтті та унікальності. Цей досвід починається з допредикативного, на основі

³ Або чужого.

⁴ Цей момент у Гуссерля цілком перекикається із Левінасовим концептом "обличчя до Обличчя" ("en face de visage").

якого можливі будь-які людські практики й висловлювання чи оцінки про них. Вплив, що мали праці пізнього періоду творчості Гуссерля на розвиток ідей Левінаса (та й у Франції загалом) видається більш ніж очевидним. І тим цікавішим є їх зіставлення та інтерпретації.

Емманюель Левінас як учень Гуссерля продовжує його справу, але й привносить багато радикально нових ідей у філософію загалом. Ці ідеї актуальні й сьогодні, але за умови адекватної їх реконструкції. Левінас є автором філософії, яка володіє потужним потенціалом, адже дозволяє дослідити риси досвіду етичного як допредикативного та здійснити його описання й аналіз за допомогою феноменології. До того ж Левінас каже, що такий досвід є первинним та конститутивним для людського світу.

Свою філософію Левінас називає етикою, але мету її вбачає не стільки в тому, аби обґрунтувати те, чому людина має вести належний (добрий) спосіб життя, адже це вже похідне судження. Етика – це мислення, що "вислизає" із тенет традиційної логіки з її принципом тотожності. Левінас робить феноменологічне описання практик, що мають фундаментальний та неусувний характер для людського світу. Фундаментальна людська ситуація – це поява Іншого в нашому досвіді, або на феноменологічному жаргоні – "зустріч з Іншим". Така ситуація є етичною, на думку Левінаса. Маємо далі тоді запитати – у чому сенс етичного? Або так – що є досвід етичного чи як відбувається його перебіг?

Питання про Іншого це питання про його сутність, але, залишаючись лише в такому горизонті запитання, утрачається можливість дослідження Іншого у всій "повноті" його інакшості. Натомість слід запитувати про "стосунок" або "ставлення" до нього, адже саме в такому розгляді описання фундаментальної людської ситуації стає автентичним. У загальному вигляді це питання можна назвати антропологічним, а крім цього, таким, яке відкриває доступ і до етичної проблематики.

Як відомо, Левінас був завзятим критиком традиційної філософії, яка розглядає досвід як активну діяльність Я, що певним чином упорядковує наше існування в світі. Таке тлумачення цього поняття його не влаштовує, і якщо в ранній період ми бачимо лише його критику, то в пізній період Левінас взагалі намагається уникнути та відмовитися від поняття "досвід" та ряду інших концептів класичної філософії. Тлом такого повороту в розумінні "досвіду" є критика інтенційності як засадничої властивості свідомості. Оскільки суб'єкт утрачає свою "владу" над буттям сущого, яка можлива завдяки "інтенції", то, на думку Левінаса, маємо говорити про "близькість" (*la proximité*) як заміну активної спрямованості (перед усім пізнавальної) на світ. Близькість – це не репрезентація Іншого, проте абсолютна безпосередність – "... близькість Іншого, близькість ближнього є необхідним моментом одкровення (тобто звільнення від будь-яких стосунків), абсолютної присутності..." [7, с. 76]. Такий стан означає не просто дистанцію та присутність людини в горизонті нашого бачення. Це – наближення, яке є сутнісним, і в цьому й проявляється наша відповідальність за нього. Дистанція у ставленні до Іншого є необхідною умовою збе-

реження його іншості. Метафізика⁵ – це теорія, що дозволяє уникнути тематизації, яка є "активним" нищенням абсолютності Іншого.

Тож тепер мусимо запитати – чи можна назвати близькість Іншого як досвід допредикативним? Безперечно, що така дескрипція небезпідставна. У підтвердженні цієї тези, скористаймося іншим Левінасовим поняттям, мабуть не менш значливим для нього – "анонімне існування" ("анонімне е") або французькою – "il y a"⁶. Цей фундаментальний факт існування є тлом, на якому "щось" постає як "існуюче". Загалом це є феноменологічним епохе, тобто ми утримуємося від того, що існує, задля того, щоб "уявити" собі акт, у якому існуюче "оволодіває" своїм існуванням, а не отримує його в дар (і це відрізняє його від М. Гайдеггера). Відбувається це не в активних актах свідомості, а як пасивне синтезування: "Сполука існування з існуючим постає як розшарування" [6, с. 11]. Це мить, яка є простим сприйняттям, очевидністю, "народженням" сенсу. Це – зрозумілість, яка є в самому факті існування Іншого. У цьому такому існуванні щось все ж відбувається, але ми не в змозі цього дізнатись, адже невизначене "щось відбувається" ніяким чином не вказує на дівця, а лише на сам характер дії. Пасивність очікування, заціпеніння дозволяє "чомусь" постати як зміст (якість).

Близькість є "радикальною пасивністю", і тут Левінас продовжує ідею Гуссерля про фундаментальну рецептивність як умову досвідчення первинної очевидності. Близькість виступає структурою такого ставлення до Іншого, у якому сенс іде від нього, а не продукується чи конструюється моєю свідомістю. Інший припиняє бути інтенційним предметом, а відкривається мені як "нав'язлива ідея", як одержимість: "Я вже перед Іншим, незважаючи на себе – пасивно" [5, с. 23]. Цікаво, що Б. Гофмейр вважає "радикальну пасивність" перспективою для розуміння Левінасової етики, оскільки вона відкриває справжній стосунок до Іншого. Такий досвід можна було би назвати "*épreuve*"⁷, що можна перекласти як "зазнання" й передбачає цілковиту пасивність. Проте цей концепт показує не тільки чисте зовнішнє домагання, а й неможливість уникнути відповіді на нього, яка ствердженням інакшості Іншого.

Ще одним доказом такого розуміння досвіду є мовленнєве розрізнення, що його провадить Левінас, аби показати цю асиметрію як етичну. Розрізнення "Я – Інший" Левінас називає абсолютним, аби показати неможливість віднайти ту подібність, на основі якої проводиться власно це розрізнення. Полягає це в зміщенні сенсу від "стосунку з Іншим" до "сто-

⁵ Так по-іншому називає свою етику Е. Левінас

⁶ Цей безособовий зворот французької мови під час перекладу або взагалі не перекладається, або варто його перекладати як "є", "існує", "наявне". Зворот "il y a" складається з особового займенника (*il*), дієслова (*avoir*) у 3-й особі однини та допоміжного прислівника (*a*). Через неусталеність перекладу цього терміна в українському філософському дискурсі в межах цього дослідження буде використуватися оригінал "il y a", або "анонімне існування".

⁷ Хоча сам Левінас не використовує це слово як поняття. Тут очевидна паралель із М. Арні, який пропонує замінити "*expérience*" на "*épreuve*", і таким чином показати його пасивність.

сунку (ставлення) до Іншого". Важливо, що "стосунок до Іншого", а не, приміром, "з Іншим" чи "для Іншого". Між Я і Ти⁸, як формулюванням класичної філософії, панує взаємність (причому позірنا й хибна), що поступово трансформується в тотальність Ми. Неусувна етична асиметрія фундає "розрив", що відкриває плюральність світу і можливість розрізнення як такого. Тому такою важливою є близькість як особлива пасивність, очікування чи заціпеніння перед світом. Фундаментальна людська ситуація – це ситуація "між нами", яка одразу передбачає асиметричність, адже ставлення Я до Іншого принципово не-подібне ставленню Іншого до Я. Його іншість несе сенс, який я не в змозі редукувати до змісту актив моєї свідомості. Кожна людина має приймати Іншого без усіляких спроб модифікації його інакшості, хоча б як наївно це не здавалось. Така позиція Левінаса. Але що уможлиблює таку асиметричність нашого існування?

Як було зазначено вище, свідомість є тим, що може переживати "щось", але у такий спосіб, як воно нам себе відкриває. Саму цю "даність" може відкривати тіло як продовження плоти світу. Але Гуссерль та Левінас майже оминають тему тілесності, яка, на нашу думку, є вихідною пра-очевидністю Світу. Наше тіло є умовою досвіду світу, але "умову" варто розуміти як звільнену від причиново-наслідкових кайданів, що їх нав'язує свідомість: "Тіло постійно оскаржує привілей, який приписують свідомості, привілей "визначати (*prêter*) сенс" усього на світі" [7, с. 136]. Первинна пасивність показує нам стосунок до того, чим ми не є – з інакшістю, що з'являється на без нашої на те згоди, але наша рецептивність як чуттєвість дозволяє переживати зовнішню та чуже, як конститутивне для нас. Це є неусувна антропологічна ситуація асиметричності перебування "одразу в світі". Виходить, що не Его продукує підстави наявності світу, адже він неначе вже "є" для нас, до того як свідомість спрямована на нього. Тіло – найперша медія, що має конститутивний характер, адже є можливістю очевидності досвіду світу: "Чутливість (*la sensibilité*) зв'язує нас із чистою якістю (*qualité*), яка не має основи ..." [7, с. 144]. Тому те, що афікує як невідоме, постає вже як відоме, тобто як "якість", яка не є сконструйованою Я, а належить Іншому. Тому поява Іншого є одразу ставленням до нього, тобто етикою.

Отож, феноменологічна концепція допредикативного досвіду у викладі Гуссерля показує яким чином із первинною очевидністю передданого можливе предикативне судження. Якщо ширше, то це прояснює безпосередній стосунок із світом та Я, і в свою чергу відкриває шлях для побудови феноменологічної етики. Цю перспективу бачить Левінас, і тому говорить про особливу "відкритість" людського існування – особливу позиційність "між", яка дозволяє "почути" Іншого та "відповісти" йому. Концепти, що застосовує французький філософ уможливають розгляд нових аспектів заради узгодження допредикативного та "поняттевого" рівнів існування людини. Хоча безпосередньо Левінас і не користується Гуссерлевою термінологією (принаймні у строгому їх визначенні), але можна сказати, що той досвід, про який пише французький

⁸ І тут прочитується критика філософії діалогу М. Бубера та його послідовників.

філософ, не безпідставно можна називати допредикативним. Конститує такий досвід етичне, яке можна визначити як переживання інакшості Іншого. Саму можливість переживання забезпечує тілесність, що в особливий спосіб конститує стосунок до світу. Допредикативний тілесний досвід є переживанням цього стосунку. Тому філософія, яка прагне до вияву та дескрипції фундаментальної людської ситуації, має передусім запитувати про такий досвід, а саме про досвід етичного. Наведена у статті інтерпретація значно розширює межі феноменологічного дослідження і відкриває перспективи не тільки для неї, але й для різних антропологічних студій, адже описання такого досвіду неможливе без залучення теми тілесності як первинної медії зі світом.

Список використаних джерел:

1. Гуссерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / пер. з нім. В. І. Кебуладзе. – К. : ППС–2002, 2009. – 356 с.
2. Мінаков М. Історія поняття досвіду : монографія / М. А. Мінаков. – К. : ПАРАПАН, 2007. – 380 с.
3. Приходько В. Досвід як оновлення / В. В. Приходько // Філософська думка, 2011, № 5. – К., 2011. – С. 51–58
4. Шпарага О. Феноменология опыта: опыт как "почва и горизонт" познания / О. Н. Шпарага // Логос. Философско–литературный журнал. – М., 2001. – № 2. – С. 103–122
5. Hofmeyr B. Radical Passivity: Ethical Problem or Solution? / B. Hofmeyr // Radical Passivity: Rethinking Ethical Agency in Levinas (Library of Ethics and Applied Philosophy). – Springer, 2009. – P. 15–30
6. Levinas, Emmanuel. De l'existence à l'existant / E. Lévinas. – Paris : J. Vrin, 1947. – 173 p.
7. Lévinas E. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité / E. Lévinas. – Paris : LGF, Le Livre de poche, coll. "Biblio–essais", 1990. – 352 p.

Надійшла до редколегії 10.01.17

М. П. Коцюба

ОПЫТ ЭТИЧЕСКОГО КАК ДОПРЕДИКАТИВНЫЙ ОПЫТ

Сделана попытка показать, что опыт этического является опытом допредикативным. Теоретическим фоном служат концепции опыта Э. Гуссерля и Э. Левинаса. Исследуется проблема появления Другого в опыте и подчеркивается этический характер такой ситуации. Это переживание не является активной деятельностью сознания, но пассивной: особой рецептивностью (Э. Гуссерль) или близостью (Э. Левинас). Тело как "позиция" фундирует такой опыт, который следует называть допредикативным и конститутивным для человеческого мира.

Ключевые слова: опыт, допредикативный, Другой, инаковость, этика, близость, рецептивность, тело.

M. P. Kotsiuba

ETHICAL EXPERIENCE AS PREPREDICATIVE EXPERIENCE

An attempt was made to show that ethical experience is prepredicative experience. Conceptions of experience of E. Husserl and E. Levinas serve as a theoretical background. The article deals with a problem of the emergence of the Other in experience and emphasizes the ethical nature of such situation. This experience is not the vigorous activity of consciousness, but passive: the special receptivity (E. Husserl) or closeness (E. Levinas). The body as a "position" establish such kind of experience, which should be called the prepredicative and constitutive of the human world.

Keywords: experience, prepredicative, Other, otherness, Ethics, closeness, receptivity, body.