

**ФЕНОМЕНОЛОГІЧНО-АНТРОПОЛОГІЧНЕ ПРОЯСНЕННЯ  
ДОСВІДУ ЕТИЧНОГО**

*Стаття є спробою подати феноменологічно-антропологічне прояснення досвіду етичного. Попередньо здійснюється експлікація феноменологічного розуміння досвіду, по-перше, як події, в якій знаходяться речі як такі, а, по-друге, як особливо-го способу буття людини в світі. Досліджується проблема появи Іншого у досвіді та підкреслюється етичний характер такої ситуації. Тіло як "позиція" фонду такого роду досвід, який можна назвати допредикативним та конститутивним для людського світу.*

*Ключові слова: досвід етичного, допредикативний досвід, інше, Інший, етика, близькість, рецептивність, тіло, тілесність.*

Проблема Іншого та чужого як центральна тема всієї гуманітаристи-ки ХХ і ХХІ століття особливої значливості отримує у феноменологічній філософії, адже саме вона проводить такі дескрипції, які показують "справжнє" чуже в нас самих й інше для нас. І віднаходить вона "сліди" чужого та іншого у безпосередньому повсякденному досвіді людини – світі життя, коли здійснює описи таких переживань.

Феноменологія у своїх дослідженнях "не продукує" й "не конструює" чуже, а лише намагається показати конститутивну значливість такої з'яви для людини та її світу. Тому й звертається вона у таких описах до повсякденного досвіду як способу доступу та можливості переживання чужого чи Іншого. Отже, однією з тем феноменології, до яких вона з особливою увагою звертається, є опис досвіду, а саме досвіду чужого.

Важливість феноменологічних описів бачимо й у тому, що вони роблять спробу показати не тільки, яким чином у досвіді постає чуже (мова, культура) й інше (предмети, речі), але і як з'являється Інший – інші люди, з якими ми так само поділяємо мову, культуру й наш спільний світ загалом. Тому порушене Едмундом Гусерлем у "Картезіанських медитаціях" (1931) [8] питання "як у досвіді з'являється чуже?", відкриває новий етап феноменологічного руху, наріжним питанням якого відтепер є пошуки можливостей не тільки опису, а й доступу до такого досвіду. В межах такого опису постає питання про ставлення до чужого та Іншого, що є вже питанням про етику.

Водночас, феноменологічні дескрипції досвіду не тільки відновлюють, але поглиблюють антропологічні розвідки. Так, поширеною у сучасній філософії є уявлення, що етичне не можна визначати поза конституцією людського світу [6]. Але що насправду тоді означає мислити етичне? Слушною є заувага засновника філософської антропології М. Шелера, яка полягає у тому, щоб описувати етичне як досвід (і тут він виказує себе як філософа феноменологічного спрямування), аби побачити в ньому справді етичне, а не формальні приписи, що з необхідністю спекулятивним способом виводяться із теорії [7]. Тому досвід етич-

ного є частковим випадком досвіду світу, але не в сенсі його звучення, напроти – його статус можна витлумачити як фундаментальний для світу людини.

Отож, у цьому дослідженні ми спробуємо здійснити дескрипції досвіду етичного як специфічного та конститутивного для нас. Для цього, поперше, маємо визначити основні моменти феноменологічного розуміння досвіду. По тому, й це по-друге, визначити статус іншого та чужого у структурах феноменологічного досвіду. І на сам кінець, по-третє, на меті є прояснити умови можливості з'яви Іншого у нашому досвіді та показати "проблемність" ставлення до нього, що й відкриває простір досвіду етичного, а значить і перспективу для побудови феноменологічної етики.

Небезпідставним є тлумачення феноменології як філософії досвіду, яке можемо віднайти у А. Богачова, Б. Вальденфельса, Р. Інґардена, В. Кебуладзе, М. Мінакова, В. Приходько та інших. Але цікавим є те, що визначення феноменології як філософії досвіду не з такою вже й очевидністю висновується при ознайомленні з величезним корпусом програмних та засадничих текстів. Більше того, передусім феноменологи у центрі своїх розвідок бачать "свідомість", а про "досвід" подекуди говорять як про технічне поняття. Спочатку феноменологія прагне побудови "строкої науки" (принаймні таке прагнення віднаходимо у Е. Гусерля) за допомогою нового методу дошукування речей: так як вони дані безпосередньо й з очевидністю.

Відтак, слід прояснити, що означає для феноменолога запитувати про досвід взагалі та про умови його можливості? І ще: в чому особливість та специфіка феноменологічного методу опису перебігу досвіду? Для феноменологічної філософії дескрипції досвіду "показують" орієнтованість на ті очевидності, що лежать в основі, тобто утворюють наш людський світ. Такі описи є "ноематичними дескрипціями", адже не просто "змальовують" зовнішній бік речей та предметів, але "відкривають" їхній сенс як таких, що у певний специфічний спосіб можуть переживатися. Досвід слід розуміти як процес віднаходження, тобто досвідчення самих речей.

Феноменологічні аналізи є не просто "схопленням" такого роду очевидності, а переживання цієї первинної поданості як сенсу. Тому можна переформулювати настанову Гусерля у такий спосіб: "Назад до досвіду, до споглядання!"<sup>1</sup>. Феноменологічний інтерес до досвіду викликаний загальною настановою філософського мислення на розкриття чим є світ.

Феноменологія ніколи не задовольняється "наївним" констатуванням того, що досвід є чимось таким, що нам добре відоме й знайоме, хоча ми постійно й повсякчас апелюємо до нього у нашому житті. Справжня сутність такої філософії полягає у підваженні підстав або умов можливості того, що є конститутивним для людського існування. Так феноме-

---

<sup>1</sup> Як це пропонує, приміром, Роман Інґарден у "Вступі до феноменології Едмунда Гусерля. Лекції 1967 року в Осло"

нологія від простого та наївного опису "функціонування" досвіду прагне перейти до "тематизації" його, аби потому у радикальний спосіб "проблематизувати" сам досвід як такий [2]. І проблематизує вона досвід, коли викриває сферу чужого (іншого) та Іншого в ньому.

Можливим стало говорити про такий досвід як фундаментальний для людини, у тому що сенсі, з нього все починається і все з нього виповнюється та завершується. Таке тлумачення показує, що досвід – специфічно людський спосіб буття у світі. Це не тільки один із моментів пізнання, навпроти, феноменологія наполягає на тому, що: "...пізнання починається з досвіду і залишається в досвіді" [4, с. 29]. "Мати" досвід означає у певний спосіб бути в світі. Таке розуміння досвіду, що в свою чергу викликало перевитлумачення самої феноменології, означає й те, що Вальденфельс називає "антропологізацією феноменології"<sup>1</sup>. Й дійсно, феноменологія певною мірою може постати як антропологія, оскільки в описах перебігу досвіду водночас здійснюється й прояснення "того", кому досвідчується світ.

Е. Гусерль наполягає на тому, що слід говорити про досвід в найширшому сенсі, тобто як про "первинну очевидність індивідуальних предметів" [3, с. 14]. Головою темою "Досвіду і судження. Дослідження генеалогії логіки" є спроба прояснити умови можливості досвіду, на основі якого будуються усі можливі судження, або яким чином узагалі можлива предикація. Умовою можливого судження взагалі є первинна предметна очевидність: для того аби про щось "судити", це суще має бути у певний спосіб дане, тобто судження про "щось" неможливе без того, аби це "щось" не було феноменально даним, тобто з очевидністю. Поряд із темою допредикативності виникає розрізнення активних і пасивних актів свідомості: на акти пасивного синтезування й активної модифікації й варіації. Допредикативний досвід неможливий без особливої рецептивності, що дозволяє досвідчуватися феноменам. Але, що цікаво, тема допредикативності відкриває потенціал для феноменологічно-антропологічного обґрунтування досвіду етичного.

Зосередженість феноменології на досвіді означає, окрім переходу від "одиночної свідомості", яка пізнає світ, до "інтерсуб'єктивності", ще й залучення сфери іншого та чужого до своїх розвідок. Наголос на свідомості та дескрипціях актів цієї ж свідомості ніби й не передбачає людину на перший погляд. Лише потому феноменологія відкриває "неповноцінність" своїх описів й запитує вже власне про досвід, що можна назвати досвідом чужого, де ми віднаходимо, окрім предметів та явищ, інших людей – Інших. Такий досвід феноменологія називає інтерсуб'єктивним досвідом. Отже, феноменологія (принаймні у Е. Гусерля) здійснює рух від індивідуальної свідомості до світу інтерсуб'єктивного – до світу спільного життя, тобто життєсвіту, і одним із центральних питань відтоді стає – яким чином з'являється чуже та Інші в нашому досвіді.

---

<sup>1</sup> Найбільшою мірою, за словами Вальденфельса, такі процеси спостерігаються у французькій феноменології.

Від початку феноменологія говорить про чуже та способи його дослідження, а також про вплив на формування певної суб'єктивності. Питання про чуже – це не тільки запитання про джерела власного ставлення до світу й самостійності у висновуванні про цей світ, але, й що важливо, це запитання про наявність інших людей як джерел сенсу, що має конститутивну значливість. Феноменологічний опис досвіду обертається навколо поняття "іншого" та "чужого". Проте їхнє розуміння в межах самої ж феноменології різняться. Спільним моментом є лише те, що феноменологія уникає опису іншого та чужого як стосунку, а одразу зосереджується на іншому як: "не-своє" (Е. Гусерль), "досвід Іншого" (М. Мерло-Понті), "радикально інше" (Е. Левінас) чи "екстремально чуже" (Б. Вальденфельс). В цих концепціях "інакшість" та "чужість" виступають його якостями, й тому їх можливо описати саме у феноменологічній спосіб.

Чи не найперші розвідки чужого подибуємо у V Картезіанській медитації Едмунда Гусерля. Проте для самого засновника феноменології "інший" і "чужий" виступають як синоніми, й вживання їх залежить від контексту, якого хоче надати Гусерль своїм описам. Ситуація різниться і в інших представників феноменологічного руху – вживання чи то "іншого" чи то "чужого" має на меті скоріше за все увиразнювальну функцію, аби показати певні відтінки при описі умов можливості досвіду чи власне його перебігу. Якщо у звичайному слововжитку, чи краще сказати у природній настанові, для людини й не виявляється принципової різниці, то для феноменології, яка претендує на дескрипцію засадничих очевидностей, що дозволяють орієнтуватися в світі, одного "слововжитку" вже не достатньо. Й тоді, феноменологія постає як спеціальне дослідження специфіки іншого та чужого у перебігу нашого досвіду (як це пропонує Б. Вальденфельс), і звертається до теми пасивних синтез та допредикативності.

Якщо феноменологи грають цими відтінками, про що було зазначено трохи вище, то мусимо тепер запитати: так все ж "чужий" чи "інший"? Розгляньмо кілька стратегій: а) Е. Гусерль показує, що первинним є "чуже" ("fremd"), але аби показати це потрібно здійснити ряд методологічних процедур, які виявляють Іншого як alter ego ("не-Я"); б) Б. Вальденфельса, який говорить про сферу чужого як найбільш ширшу й первинну сферу, порівнюючи з іншим; в) М. Мерло-Понті взагалі вказує на неможливість повної редукції до "чужого", тому говорить про "досвід Іншого" ("l'expérience d'autrui"); г) Е. Левінас вважає, що сфера іншого ("autre") є первинною, тобто такою, що уможливорює саме людський світ, й тому слід розпочинати феноменологічні описи саме з іншого ("autrui"), а не чужого ("étranger").

Теоретична принципівість криється ще й у вбачанні мети та застосовності феноменології. Для Е. Гусерля – це намагання побудови концепції інтерсуб'єктивності як спільного світу (принаймні в пізній період його творчості). Для Б. Вальденфельса – це сфера культури, і тому науки про Чуже можна назвати феноменологією культури. Для М. Мерло-Понті феноменологія постає як проясненням мов існування у світі й пос-

тає своєрідним варіантом феноменологічної антропології. Що ж до Е. Левінаса, то для нього філософія – це завжди етика, й тому, на його думку слід виходити з поняття "інше", аби потому здійснити адекватний опис ставлення до Іншого. Як бачимо, таке розведення окрім предметного, ґрунтується ще й на своєрідному розумінні феноменології, її завдань та можливостей їхнього вирішення<sup>1</sup>.

Розуміння інакшості відбувається у двох аспектах: по-перше, інакшість як абсолютність, та, по-друге, як множинність іншого. Перший момент означає його "радикальність", тобто коли інакшість не є відносною категорією, вона не утворює цілісності з "тотальним", й не є виведенням з неї. Цим вона виявляє свою радикальність. Абсолютність іншого визначає апофатичний спосіб опису такого досвіду. Це означає подолання онтологічного визначення Іншого. В такому випадку його інакшість не є його сутністю або буттям. Приклади такого розуміння подибуємо у Левінаса, а саме раннього періоду творчості. Апофатичність іншого натякає також і на покладання "межі іншого", й тоді у Левінаса отримуємо статус – "поза межове" як "по той бік буття". Якщо мислити інакше в таких рамках, то неможливим видається його розуміння – це завжди "нескінченне наближення", тому варто говорити в слід за Левінасом про інакшість як ставлення до Іншого.

Інший момент розуміння іншого є його принципова множинність та розпорошеність. Навіть саме інше є таким у стосунку до себе, й показує свою надлишковість, тобто інакшість іншого завжди перевершує будь-яку думку про іншого. Інший – це завжди "більше ніж" чим ми є, і можемо бути. Ще одним важливим висновком з ідеї надлишковості є неможливість редукування інакшості іншого чи то якоїсь ідеї, чи то феноменальної даності. І цей момент є підваженням не тільки феноменологічного способу дослідження, а й будь-якої філософії, яка прагне до вияву та опису такого досвіду. Це натякає нам не тільки на статус застороги чи капітулювання, але й на перспективу та налаштованість на пошуки нової не-дискурсивної, не-діалектичної мови задля автентичного опису досвіду іншого чи принаймні наближення до дескрипції такого стибу. Постає важливим для такого заходу й залучення окрім безпосереднього й повсякденного досвіду, допердикативного досвіду, який увиразнює деякі важливі моменти конституювання Іншого.

Для феноменології досвідчення фізичних об'єктів світу та явищ, тобто феноменів, а потому їх пізнання, не викликає "важких" теоретичних проблем. Загалом фундаментальна антропологічна ситуація й може бути витлумачена як ситуація появи іншого у досвіді. Не так все просто й виникають проблеми, коли заходить мова про описи ситуації досвідчення Іншого. Яким чином ми маємо у досвіді те, що є: "неподаною самоподаністю" (Е. Гусерль); те, що постійно вислизає з-під мого погляду (Ж.-П. Сартр); те, що здійснює жест у мій бік (М. Мерло-Понті); чи те, що

---

<sup>1</sup> Зважаючи на це, часто-густо в українському філософському товаристві спостерігається синонімічне вживання чужого й іншого, що, з огляду на вище сказане, некоректно, принаймні для тих, хто займається феноменологією чи близькими до неї філософіями. У свою чергу це тягне "перекручування" опису й розуміння власне Іншого.

вимагає "Не вбий!" (Е. Левінас)? Простіше кажучи, феноменологія говорить про те, що інакшість Іншого є принципово несхоплюваною в аппре-зентації. Він завжди ховається, екранує себе. Тобто, Інший потребує особливого ставлення до себе – "нової" етики Іншого. Тому досвід Іншого можна витлумачити як досвід етичного.

Найпершим моментом, з якого має розпочинатися опис наявності у нашому досвіді чужого та радикально іншого є дескрипція неусувних чи антропологічних обставин, що дозволяє вести мову про фундаментальні засади такої присутності. В іншому випадку ми з необхідністю потрапляємо до пастки дискурсу про "інакшість", де її опис задається тією мовою, яка є прийнятною, тобто успішною для деякої наукової чи філософської спільноти. Такі антропологічні, тобто неусувні засновки, дозволяють справжній філософії (а під такою ми маємо на увазі передовсім феноменологію) говорити про людину та її світ без усіляких позірностей та хиб, "нав'язаних" природною настановою.

Феноменологія намагається не просто виявити основні схеми опису досвіду іншого або чужого, а й реконструювати підстави такого досвіду, і одночасно прояснити умови досвідченості Іншого. Отже, феноменологічні розвідки досвіду етичного здійснюється на двох рівнях: на теоретичному – як прояснення умов можливості досвіду етичного, і на "досвідному" – як підтвердження цих умов ноематичними описами переживань. Відповідно – цінність феноменологічного методу не в тому, аби здійснити обґрунтування, тобто довести свої положення до істинних, але найголовніше показати "що" є для нас. Не побудувати строго етичну систему, а здійснити опис етичної ситуаційності, яка має місце в подіях досвіду. Головне питання, що його постійно має порушувати перед собою феноменолог є наступне – чи можливий такий досвід взагалі? У стосунку до нашого дослідження, запитаймо далі наступне: які переживання є досвідом етичним?

Поява в нашому досвіді Іншого одразу є ставленням до нього. Тоді звідки береться оце "ставлення"? Вочевидь в нас самих присутні структури, які допредикативно синтезують "анонімне існування" ("il y a") і дозволяють йому "говорити" до нас, з'являтися нам як абсолютно унікальна жива сутність. Тобто цей стосунок постає як сенсовий. Посправжньому зрозуміти означає існувати "тут", що і позначає французька мова. Перебування з Іншим означає не розуміння його, а ставлення до нього: "Людина – це єдина істота, яку я не можу зустріти, не виражаючи, водночас ставлення до цієї зустрічі" [5, с. 11]. Розуміння є вторинним у стосунку до ставлення. Ставлення як звертання до Іншого пере-дує розумінню, тобто до репрезентації його інакшості.

Але що в нас самих уможливорює переживання того, чим ми не є самі? Які умови можливості бути "подрозненим" чи феноменологічною мовою афікованим іншим чи чужим? Й водночас є умовою перебування у світі взагалі? Такою "умовою" є наше тіло або тілесний спосіб існування, який забезпечує наймінімальніший та найперший стосунок до світу загалом. Тіло, за Е. Левінасом – це є медія, що має конститутивний характер: "Тіло постійно оскаржує привілей, який приписують свідомості,

привілей "визначати (prêter) сенс" усього на світі" [9, с. 136]. Тіло є не просто річчю серед інших речей світу, а є фактом співіснування зі світом: "Тіло – це дещо, на що ми можемо вказати пальцем, оскільки воно саме є цим вказуванням" [1, с. 383].

Отже, найперша присутність – це тілесна присутність. Але про що тут мова? Йдеться про пра-розрізнення, приклад якого ми подибуємо у М. Мерло-Понті. Він вбачає, що умовою такої рецептивності є наше тіло, яке забезпечує переплетіння зовнішнього ("іншого") й внутрішнього ("Я"), і є способом переживання цієї подвоєності [10]. Воно і є найпершим розрізненням. Мерло-Понті визначає це як фундаментальний досвід "спів-існування" – це досвід "між", в якому поміж речей зовнішнього світу постає щось, що хоча й подібне до мене, схоже на мене, рухається подібно мені, але принципово інше – Інший.

Тілесність, отже, показує принципову та неусувну антропологічну асиметрію, яка й дозволяє будь-яке розрізнення та орієнтування у цьому світі. Неусувна асиметрія фондує "розрив", що відкриває плюральність світу і можливість розрізнення як такого. Тілесний досвід є таким, що не тільки виказує наявність чужого та іншого, але й відкриває шлях до нього у межах нашого спільного досвіду світу. Тіло відкриває сферу "між", у якій розгортається простір світу, а в ньому ми віднаходимо не тільки себе й інші фізичні об'єкти, але й Інших як інших людей. Тілесний спосіб буття, отже, означає особливу техніку "вироблення" цього світу. Особливість цієї техніки полягає у певній тілесній конфігурації, яка у свій унікальний спосіб розгортає світ, утворюючи "дистанції" та "розриви" – можливості обживання цього світу.

Якщо поява Іншого є одразу "ставленням" до нього, то такий стосунок не може бути симетричним чи зворотнім, що уможлиблює таку пару. Асиметричність створює можливість для "справжнього" розрізнення на підставі радикальної інакшості, а не аналогічної подібності. Це є справжній первинний досвід розрізнення. Стосунок вибудовується не із свідомості Я у акті ідентифікації, а із "самих речей", що своєю інакшістю руйнують узвичаєний простір Я, провокуючи його, вимагаючи "відповіді". Моє тіло – це умова сприйняття Іншого, як певної поведінки, яка схоплюється в його феноменальному тілі й виказує наявність його психічного життя, а отже виявляє в ньому деяку суб'єктивність. Тіло "показує" нам стосунок до того, чим ми не є – з Іншим, який з'являється без нашої на те згоди. Дистанція, що вводиться тілом, означає не просту присутність людини чи об'єктів природи (та культури) у горизонті нашого бачення. Це дистанція, що водночас є "близькістю", яка відмінна від репрезентації чи тематизації, але є абсолютною безпосередністю.

Тому "близькість" можна витлумачити як особливу техніку тілесності. Тому, аби на правду ствердити Іншого, тобто "побачити" його інакшість, маємо у тілесний спосіб розмічати сферу "між", в якій і можлива зустріч з ним. Феноменологічна етика Е. Левінаса говорить про близькість як про особливу пасивність, очікування чи заціпеніння перед світом, але яка власне і відкриває цей світ. Цей момент пасивності означає "заснавання" ("égreuve") світу", що змінює нашу тілесність, але тим самим і

формує її стиль, тобто відкриває можливість для "новизни". Окрім цього таке перетлумачення досвіду (від "expérience" до "épreuve") показує не тільки зовнішнє домагання Іншого, а й неможливість уникнути відповіді на це оскарження існування Я. Отже, це відкриває перспективу до етичного прояснення фундаментальної людської ситуації перебування у світі.

Отже, феноменологія наполягає на тому, що про досвід слід говорити у найширшому сенсі, тобто як про подію, в якій відкриваються самі речі. Досвід – це спосіб існування людини у світі, де окрім речей та явищ світу є й інші люди, яким "так само" відкриваються речі та явища світу. Феноменологія здійснює рух від індивідуального, тобто суб'єктивного досвіду до інтерсуб'єктивного – як спільного й "узгодженого" досвіду. У зв'язку з цим, вона починає говорити про чуже та інше у структурі досвіду, й зосереджується на описі Іншого як найбільш чужому та радикально іншому. Але він як частина феноменально досвідчуваного світу постійно ховає свою інакшість (як сутність), вислизає від тематизування свідомості. Тіло виказує його живу присутність у вигляді поведінки, жесту чи погляду. Але разом з цим, воно й приховує його психічне життя, доступу до якого ми, нажаль (або на щастя) не маємо. Відтак, Інший вимагає особливого до себе ставлення – етики, яка залежить від особливої близькості, тобто специфічного тілесного способу перебування у світі. Отже, феноменологічна концепція досвіду відкриває перспективу для опису унікального досвіду етичного, як специфічного способу у світі.

#### Список використаних джерел:

1. Вальденфельс Б. Ключева роль тела в феноменологии Мориса Мело-Понти / Б. Вальденфельс; пер. с нем. О. Шпараги // Мерло-Понти М. Видимое и невидимое.– Мн.: Логвинов, 2006.– С. 379-399
2. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс; пер. з нім. В. Кебуладзе. – К.: ППС, 2004. – 206 с.
3. Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Е. Гусерль; пер. з нім. В. І. Кебуладзе. – Київ: ППС-2002, 2009. – 356 с.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гуссерль; пер. с нем. А.В. Михайлова. – М.: Академический Проект, 2009. – 489 с.
5. Левінас Е. Чи є онтологія фундаментальною? / Е. Левінас; пер. з фр. В. Куринського // Між нами: Дослідження думки-про-іншого. – К.: Дух і Літера: Задруга. – с. 5-16
6. Ренч Т. Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія / Т. Ренч; пер. з нім. В. Приходько. – К.: Дух і Літера, 2010. – 348 с.
7. Шелер М. Избранные произведения / М. Шелер; пер. с нем. А. Денежкина. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.
8. Husserl E. Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie. Traduction par G. Peiffer et E. Lévinas. – Paris: Vrin, 1947 (1992) – 136 p.
9. Lévinas E. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. – Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. "Biblio-essais", 1990. – 352 p.
10. Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. – Paris: Gallimard, 1945. – 531 p.

#### References:

1. Val'denfel's B. Klyuchevaya rol' tela v fenomenologiy`y Mory'sa Melo-Ponty` / B. Val'denfel's; per. s nem. O. Shparagy` // Merlo-Ponty` M. Vy'dy'moe y` nevy'dy'moe.– Mn.: Logvy` nov, 2006.– S. 379-399
2. Val'denfel's B. Topografiya Chuzhogo: studiyi do fenomenologiyi Chuzhogo / B. Val'denfel's; per. z nim. V. Kebuladze. – K.: PPS, 2004. – 206 s.
3. Guserl` E. Dosvid i sudzhennya. Doslidzhennya genealogiyi logiky` / E. Guserl`; per. z nim. V. I. Kebuladze. – Ky`yiv: PPS-2002, 2009. – 356 s.



4. Gusserl' Э. Y'dey' k chy'stoj fenomenology'y' y' fenomenology'cheskoj fy'losofy'y'. Kny'ga pervaya / Э. Gusserl'; per. s nem. A.V. My'xajlova. – M.: Akademiy' chesky'j Proekt, 2009. – 489 s.
5. Levinas E. Chy' ye ontologiya fundamental'noyu? / E. Levinas; per. z fr. V. Kury'ns'kogo // Mizh namy' : Doslidzhennya dumky'-pro-inshogo. – K.: Dux i Litera: Zadruga. – s. 5-16
6. Rench T. Konsty'tuciya moral'nosti. Transcendental'na antropologiya i prakty'chna filosofiya / T. Rench; per. z nim. V. Pry'xod'ko. – K.: Dux i Litera, 2010. – 348 s.
7. Sheler M. Y'zbrannyye proy'zvedeny'ya / M. Sheler; per. s nem. A. Denezhky'na. – M.: Gnozy's, 1994. – 490 s.
8. Husserl E. Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie. Traduction par G. Peiffer et E. Lévinas. – Paris: Vrin, 1947 (1992) – 136 p.
9. Lévinas E. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. – Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. "Bibliothèque-essais", 1990. – 352 p.
10. Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. – Paris: Gallimard, 1945. – 531 p.

Надійшла до редколегії 10.04.17

М. П. Коцюба

### ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИ-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОЯСНЕНИЕ ОПЫТА ЭТИЧЕСКОГО

*Данная статья является попыткой осуществить феноменологически-антропологическое прояснение опыта этического. Предварительно проводится экспликация феноменологического понимания опыта, во-первых, как события, в котором отыскиваются сами вещи, и, во-вторых, как особого способа бытия человека в мире. Исследуется проблема появления Другого в опыте и подчеркивается этический характер такой ситуации. Тело как "позиция" фундирует такого рода опыт, который можно назвать допредикативным и конститутивным для человеческого мира.*

*Ключевые слова: опыт этического, допредикативный опыт, иное, Другой, этика, близость, рецептивность, тело, телесность.*

М. P. Kotsiuba

### PHENOMENOLOGICAL-ANTHROPOLOGICAL CLARIFICATION OF ETHICAL EXPERIENCE

*The article is attempt to make the phenomenological-anthropological clarification of ethical experience. Another purpose of this article is to present a phenomenological ethics. The basic trait of the phenomenology is that it always takes its point of departure in lived experience and what is given in it. The objective of the method used is not to prove but to show. For phenomenology, experience is: 1) the event where things show themselves; 2) the special way of being in the world. The experience is conceived of as a pre-predicative and pre-reflexive level that precedes and is presupposed in every theoretical discourse. And the meeting of the Other in experience is just such a situation. The situation of appearance the Other in our experience needs more detailed phenomenological-anthropological clarification. The article deals with a problem of the emergence of the Other in experience and emphasizes the ethical nature of such situation. Forming of corporeality and special passivity ("proximity") make people sensitive to difference and otherness. The body as a "position" establish such kind of experience, which should be called the prepredicative and constitutive of the human world.*

*Keywords: ethical experience, prepredicative experience, otherness, Other, ethics, closeness, receptivity, body, corporeality.*