

## ЕТИКА, ЕСТЕТИКА ТА РЕЛІГІСЗНАВСТВО

О.О. Стукало

### НОРМАТИВНІСТЬ ІНШОГО ЯК ВИЗНАЧАЛЬНА УСТАНОВКА ДІАЛОГІЧНОЇ ЕТИКИ

*В статті здійснюється спроба переосмислення діалогічної етики через призму нормативності Іншого як однієї з нормативних установок сучасної доби. Автор прагне розкрити розуміння діалогу як універсальної умови людського існування та привернути увагу до проблеми відповідальності за Іншого, яка займає центральне місце в діалогічній етиці. Метою дослідження є актуалізація діалогічної парадигми в етиці як такої, що звернена до самоствердження особистості та може виступати підґрунтям формування моральнісної культури.*

Пошуки моральнісних орієнтирів, які б відповідали вимогам сучасності, привертають увагу до проблеми етичної позиції по відношенню до Іншого. Умовою моральності стає виявлення особистісного потенціалу людини в контексті взаємовідносин з Іншим, а не детермінація поведінки раціонально визначеними нормами. Етика відмовляється від універсалізації моралі та акцентує важливість персональної відповідальності. З огляду на це особливої актуальності набувають ідеї діалогічної етики, яка знаходить джерело моральних зобов'язань суб'єкта в безпосередніх стосунках до Іншого. Етичний аспект тут уявляється не додатком до екзистенційної основи, а саме в етиці, квінтесенцію якої становить відповідальність за Іншого, зав'язується вузол суб'єктивності. Основним принципом філософії діалогу виступає феномен спів-існування Я з іншою особистістю, що складає фундаментальну ситуацію людського існування.

Розгляд етичної проблематики філософії діалогу здійснюється в українській етиці В.Малаховим, К.Сіговим, В.Даренським. З'ясування етичних поглядів діалогічних мислителів відбувалося здебільшого в контексті загального аналізу їх філософії. Найбільш ґрунтовне дослідження було здійснене такими вченими як В.Л.Махлін, В.В.Ринкевич, Г.С.Померанц, П.С.Гуревич, М.М.Гіршман, Т.П.Ліфінцева, Л.А.Ситниченко, О.І.Пігальов, Н.К.Бонецька; філософії Е.Левінаса присвячені праці А.В.Ямпольської, С.В.Воробійової, І.С.Вдовіної та інших. Серед західних дослідників найбільш знайомі є П.Атертон, З.Бауман, К.Гарднер, Б.Каспер, С.Мозес, Р.Гібс, М.Фрідман та інші. Особлива заслуга в розвитку та дослідженні діалогічної думки на просторі радянської філософії належить таким мислителям як Г.С.Батіщев, В.С.Біблер, М.С.Каган.

Наше дослідження звернене до переосмислення діалогічної філософії через призму проблеми нормативності Іншого, що має за мету актуалізацію її етичного потенціалу для сучасної доби. Ми прагнемо розкрити розуміння діалогу як універсальної умови людського буття та показати, що відношення до Іншого, проблема якого займає центральне місце в діалогічній етиці, знаменує самоствердження особистісного начала. Сама людина постає у діалогічному вимірі: діалог як відношення до Іншого виступає способом індивідуації людини та основою особистісного буття. Саме на цьому вагомому аспекті діалогічної етики ми прагнемо зосередити наше дослідження, виявити та розкрити плідність діалогічної парадигми етики як такої, що звернена до самоствердження особистості, що є основою формування моральнісної культури.

На нормативність Іншого як одну з можливих нормативних установок постмодернізму звертає увагу західний дослідник Г.Г.Кьоглер, відомий своєю працею „The Power of Dialogue” („Сила діалогу”, 1996). Він стверджує необхідність перегляду постмодерністської критики розуму, яка, на його думку, насправді передбачає не тотальне заперечення розуму, а перегляд сфери дії та природи понять істини та нормативності. Такий шлях вимагає прийняття таких постмодерністських установок як залежність теоретично артикульованих позицій від контексту, уважність до вкоріненості в культурі моральних установок та правил. Теоретики постмодернізму заперечують трансконтекстуальні поняття істини та моральних норм, здійснюючи виклик класичним модерністським передумовам, але незважаючи на це, їх позиції все ж передбачають певну точку зору на норми та містять теоретичні узагальнення: апеляція до норм явно не обґрунтовується, а „проявляється” в конкретних ситуаціях. Постмодернізм відкидає універсалістську нормативність, але сама ця критика разом з тим вже передбачає певну нормативну позицію.

Нормативність Іншого як одна з основних позицій, які репрезентують нормативну установку постмодернізму, репрезентує те спрямування сучасної етичної теорії, до якого належить діалогічна етика в особі свого наступника Е.Левінаса. Така позиція виходить з чуткості до Іншого та чітко вираженої орієнтації на нього як джерела належного: конкретний досвід, що висвітлює етичний досвід Іншого, несе за собою онтологічну вимогу визнання Іншого. „Цю позицію можна вважати позитивною відповіддю постмодернізму на виклик нормативності; вона пов'язана з розвитком етики конкретного визнання інших і турботи про них, яка сумісна з постмодерністською відмовою від універсалізму та есенціалізму” [3, 114].

Е.Левінас є сучасним представником діалогічної традиції, на ґрунті якої постала діалогічна етика як напрямок в етиці, що склався на початку двадцятого століття (М.Бубер, Ф.Розенцвейг, Ф.Ебнер, Г.Еренберг, О.Розеншток-Хюсі, М.Бахтін та Е.Левінас). Його представники ставили собі за мету створення

нового типу рефлексії на основі діалогу, де за визначальне було взяте безпосереднє Я-Ти відношення. Суттєвою складовою нового мислення, яке орієнтувалося на втілення у „вчинок”, а не обмеження рівнем споглядання, була критика монологічної мови класичної філософії та зосередження на „відношенні”. Діалогічна етика знаходить джерело моральних зобов’язань у безпосередньому Я-Ти відношенні та зорієнтована на визнання первинності особистої моральнісної відповідальності.

Діалог виступає тут не тільки як спілкування, а як взаємна зверненість, відношення один до одного. Істинний діалог може ґрунтуватися тільки на почутті взаємного Ти, яке є універсальною характеристикою екзистенції людини та її способу буття як „співбуття” з іншими, оскільки Я постає тільки через Ти. Для представників діалогічної етики проблема діалогу – це перш за все проблема Іншого та відношення до нього. Отже, визначальне значення для формування діалогічної парадигми етичного становить поняття „Іншого”: відповідно до визначення діалогічної етики саме відношення до Іншого становить джерело моральних зобов’язань.

Становлення та розвиток філософії діалогу відбувався на тлі актуалізації звернення до проблеми Іншого та осмислення інтерсуб’єктивного виміру людського буття (Е.Гуссерль, М.Гайдеггер, Г.Марсель, К.Ясперс, Ж.-П.Сартр та інші). На початку двадцятого століття відбулося усвідомлення необхідності подолання суб’єкт-об’єктного підходу по відношенню до Іншого та звернення до пізнання чужого „я”. Однією з основних інтенцій нового діалогічного мислення було прагнення подолати суб’єкт-об’єктний підхід, який вів до знецінення людської індивідуальності, особистості. Як слушно зауважує П.С.Гуревич, в багатовіковій історії філософії були поняття „людини”, „Я”, „об’єкта”, але не було „іншого” як суверенної інстанції, як незамінної та значимої для мене особистості. Навіть у середньовічній інтуїції, яка втілена в понятті „альтер-его”, не виражає ідеї абсолютної рівнозначності „Я” і „Ти”, оскільки демонструє лише різні лики „самості”. „Інший” в системі німецької класичної філософії – це об’єкт, річ, але зовсім не реальна істота, суб’єкт-об’єктні відношення тут принципово виключають рівноправність сторін. В такому абстрактно-теоретичному світі ми не можемо досягнути Іншого в його реальній відповідальності, оскільки розум занурений у світ ідей та знаходиться поза життям, залишаючи поза увагою все індивідуальне. Саме проти цього виступив Л.Фейєрбах, який зосередивши увагу на конкретній цілісній людині, поставив проблему людини в невід’ємному контексті інтерсуб’єктивного Я – Ти відношення, започаткувавши діалогічний підхід, що подолав суб’єкт-об’єктне відношення. Вже М.Бубером було утверджено відношення між Я і Ти як суб’єкт-суб’єктне, рівноправне та засноване на відповідальності. Е.Левінас же прийшов у своїй етиці до принципової зворотної асиметрії, визнавши пріоритет Ти, Іншого щодо Я, чим ствердив його абсолютну цінність.

Як зазначає німецький дослідник діалогічної філософії М.Тьонісен в своїй праці „Інший: вивчення соціальної онтології сучасності” (1965), на відміну від Сартра, Гуссерля та Гайдеггера, в яких питання про інтерсуб’єктивність виникає лише у зв’язку з питанням про суб’єктивність, у Бубера проблема „діалогічного життя” є визначальною. Розбіжність між трансцендентальною філософією та діалогічною визначається вже тим, що перша виходить з уявлення про Іншого як „чужого Я”, а друга – зі сприйняття Іншого як „Ти”. Саме тому М.Тьонісен не відносить до представників діалогічної філософії М.Шелера з його „чужим Я” та К.Ясперса, в якого „Ти” постає як „інша самість”. Отже, діалогічна етика характеризується безпосередністю та неформалізованістю сприйняття феномена „Іншого” як „Ти”.

Як вже зазначалося, вперше діалогічний принцип у філософії та етиці був розроблений Л.Фейєрбахом (1804–1872). Внесок цього філософа у становлення діалогічної філософії важко переоцінити, а особливо, коли ми з’ясуємо генезу власне діалогічної етики. Вперше в історії етичних ідей за вихідну основу моральності ним був узятий простір реальних міжособистісних відносин, зв’язок Я і Ти. Як зазначає А.А.Гусейнов, в попередній історії моральної філософії існували дві традиції – етика особистості (особистої досконалості), яка в найбільш послідовній формі була розвинута І.Кантом, і етика соціуму (суспільного блага), яка найбільш чітко представлена у Манделівля. Етика ж міжособистісних відносин не бралася до уваги в жодній з цих традицій. Фейєрбахом було здійснене переосмислення проблематики моральності як безпосереднього міжособистісного відношення, що стане в подальшому визначальною інтенцією діалогічної етики. „В дійсності мораль індивідууму, мислимого як існуючого самого по собі – це пуста фікція. Там, де поза Я немає ніякого Ти, немає іншої людини, там і мови немає про мораль; тільки суспільна людина є людиною” [6, 617].

Вбачаючи джерело моральності в природному прагненні людини до щастя, яке реалізується через любов до ближнього, Фейєрбах долучається до проблеми поєднання та наближення теоретичних моральних вимог до реалій справжнього людського життя. Це стає можливим завдяки утвердженню Я – Ти відносин як визначальних щодо сутності людини, що дало змогу стосовно до етики виводити начало моральності з цього первинного безпосереднього людського досвіду. Цим самим моральність залучається вже до сфери екзистенції людини, до змісту її існування, а не уявляється як сфера штучного примусу. Але слушним є зауваження С.В.Воробйової про те, що діалогічний принцип експлікується філософом лише в рамках натуралістичної антропології: чуттєво-тілесна істота „ніщо” без відношення до Іншого. Філософські роздуми Л.Фейєрбаха ще не звертаються до пошуку Іншого як метафізичної підоснови людської екзистенції.

Розвинуту концепцію діалогічної етики ми знаходимо у філософському вченні М.Бубера (1878 – 1965). В 1923 році ним була опублікована праця „Я і Ти”, центральною ідеєю якої є уявлення про буття як діалог (між Богом і людиною, між людиною і людиною, між людиною і природою). Запорукою подолання „чужинності” інших є встановлення Я-Ти відношення (на протилежності Я-Воно відношення, що призводить до відчуження індивідів один від одного), яке базується на засадах рівності та взаємності, де дві сторони виступають як рівноправні суб’єкти. Саме досягнення безпосередності у відношенні до Іншого стає умовою природного встановлення моральності. При цьому виявом істинно моральнісного відношення є любов, яка постає як відповідальність Я за Ти. „Поняття відповідальності треба повернути зі сфери етики, з вільно ширяючої в повітрі „повинності”, в сферу живого життя. Справжня відповідальність є лише там, де є дійсна можливість відповіді” [2, 106].

Апелюючи у своїй філософії безпосередньо до людини та міжособистісного відношення як джерела моральності, М.Бубер наполягає на необхідності „інстанції”, якою може бути Бог як „безумовне” в нас, як такий що усвідомлюється людиною, або ж як такий, усвідомлення, відчуття якого людина набуває в „строгій святості діалогу”. У своїх етичних міркуваннях філософ часто апелює до „живого етосу” людини, до моральності, що коріниться в реаліях безпосереднього спілкування, відстоюючи прорив у „милосердя повсякденності”, до дійсності живих істот, за яких ми несемо відповідальність. М.Бубер виходить з критики етики як такої, що репрезентує належне поза увагою до конкретики життя, та засуджує абсолютизацію в ній над-сущого, що не має безпосереднього зв’язку з людським існуванням. Джерело морального слід шукати в „живому житті”, відповідальності людини в конкретній ситуації. М.Бубер виступає проти приниження живої людської особистості, яка є найвищою цінністю для етики: ідея, закам’яніла в своїй самовпевненості, ніколи не може бути ціннішою за людину. Тим самим М.Бубер стверджує „діалогічну владу ситуації” в сфері етики, заперечуючи те, що є „раз і назавжди прийнятим”. Саме Бубер одним з перших усвідомив значення особистої відповідальності як одного з визначальних принципів у етиці, який набув особливої актуальності в наш час.

Специфічна концепція діалогічної етики належить М.Бахтіну (1895-1975). Розробку діалогічної теорії моральнісного буття він здійснює в своїй роботі „До філософії вчинку” (1921). Його вихідною інтенцією було створення моральнісної філософії, яка виходила б з первинної реальності вчинку як цілісної форми моральнісного буття. На місце етики, яка базується на монологічній свідомості, він прагне поставити реально-діалогічну філософію вчинку. Буття уявляється Бахтіним як архітектонічне об’єднання та взаємодія множинності особистісних центрів, що постійно твориться зсередини та

тримається зв’язками-відношеннями між особистісними центрами, постаючи як моральнісне діяння. Виходячи з цього, буття як таке є вчинком особистості, основу якого становить його внутрішній мотив, яким є відповідальність. Вчинок як визначальний елемент буття передбачає особистість, яка моральнісно зорієнтована на Іншого. Архітектоніка світу конкретного вчинку складається з трьох категорій: я-для-себе, інший-для-мене, я-для-іншого.

Поняття „іншого” є ключовим для філософії М.Бахтіна та вихідним началом його рефлексії. Зрозуміти особистісне багатство людини можна лише тільки виявивши в неї потенціал прагнення до Іншого, до спілкування; саме в Іншому особистість знаходить імпульс для самоствердження. В цьому контексті він прагне розкрити розуміння повинності як своєрідної категорії вчинку, як певної „співучасної установки” свідомості. Критика попередньої філософської традиції пов’язана з тим, що в ній відсутнє розуміння Іншого як суверенної інстанції, як значимої для мене особистості; вона не має ідеї абсолютної різнозначності та рівноправності „я” і „ти”. Теоретичний розум, проти якого виступає М.Бахтін, позбавлений осягнення Іншого в його реальній відповідальності. Як зауважує С.Аверінцев, для Бахтіна було важливим порвати з ілюзією абсолютної етики, яка виявляється лише деякою формальною установкою, установкою „обов’язку”, але не має „матеріального” наповнення та відповіді на запитання: на чому базується сама повинність. Така етика, яка виходить з принципу абстрактної повинності є недієздатною та виявляється редукованою до самої себе. „Повинність є своєрідною категорією вчинення-вчинку [...], є деякою установкою свідомості, структура якої і буде нами феноменологічно розкрита. Немає певних і в собі значимих моральнісних норм, але є моральнісний суб’єкт з певною структурою [...], на якого і приходиться покластися: він буде знати, що і коли виявиться моральнісно-належним...” [1, 85]. Отже, Бахтін стверджує, що зобов’язання бути етичним не може бути виведене з етики, акцентуючи цим увагу на особистій відповідальності. Це положення є надзвичайно актуальне для сучасної індивідуалізованої моральної свідомості, для якої є характерною, за висловом З.Баумана, „мораль без етики”.

Традиція діалогічної філософії на сучасному етапі найбільш яскраво представлена в працях одного з найвидатніших мислителів доби постмодерну Е.Левінаса (1905-1995). Він створює концепцію етики вільної від універсалістських імперативів, прагнучи не побудувати систему етики, а відшукати її глибинний смисл як „першої філософії”. Замінуючи спекулятивні побудови дескрипцією етичного відношення, Е.Левінас у своїх працях утверджує нове розуміння етики. Його увага зосереджена на інтерсуб’єктивному просторі, який формується на основі асиметричного відношення Я та Іншого та визначається нормативністю Іншого. „Інший, у своїй трансцендентності пануючий наді мною, – це чужинець, вдова чи сирота, по відношенню до яких я відчуваю почуття зобов’язання” [5, 218].

Продовжуючи традицію, започатковану попередниками, він виходить на якісно новий рівень та переводить діалогізм власне в етичний вимір. Е.Левінас розглядає інтерсуб'єктне відношення як асиметричне відношення, яке утверджується фундаментальною визначеністю суб'єктивності як здатності до моральної відповідальності. Взаємодія як симетричне буття-з, що не виключає байдужості та означає лише необтяжене відповідальністю перебування поруч, не передбачає ще етичного відношення. Відношення стає етичним лише тоді, коли воно набуває асиметричного характеру буття-для-іншого, за якого Інший вимагає моєї участі, не обіцяючи зворотної винагороди.

Е.Левінас формує власну концепцію відповідальності, надаючи цьому поняттю вихідного значення. Відповідальність за Іншого визначається ним як така, що постулює людську суб'єктивність, будучи первинною та визначальною щодо неї. Суб'єктивність не можна розглядати як таку, що існувала сама по собі до того, як виникли етичні відносини; відповідальність філософ розглядає як сам принцип індивідуальності. Це не те, що є лише зобов'язанням, яке можна відкинути: „я” є самим собою тією мірою, якою „я” є відповідальним. Обличчя Іншого, якому Левінас надає в своїх роботах особливого значення, зобов'язує мене до відповідальності. „Я розумію відповідальність як мою відповідальність за ближнього, отже як відповідальність за те, що не є продуктом мого чину; або й не дивиться на мене, або, точніше, яке дивиться на мене й окреслене мною як обличчя” [4, 103].

Для діалогічної етики є характерним звернення уваги до безпосередньої близькості до нас іншої людини та актуалізації її первинної моральності значущості як визнання абсолютної цінності Іншого. На такому сприйнятті Іншого робить акцент З.Бауман у своєму дослідженні „Постмодерністська етика” („Postmodern Ethics”, 1993): „Якщо постмодернізм є відступом зі сліпих провулків, до яких призвели радикально переслідувані амбіції модерну, то постмодерністська етика буде тією етикою, що повторно прийме Іншого як ближнього, як близького-до-руки-та-розуму, в тверде ядро морального Я, назад від пустощі вирахованих інтересів, до якої воно було вигнане; етикою, яка відновить автономне моральне значення близькості; етикою, що надасть нового змісту Іншому як вирішальній фігурі в процесі, шляхом якого моральне Я приходять до самого себе” [7, 84]. Моральність вчинку визначається ставленням до Іншого, заснованим на особистій відповідальності, яка складає специфіку людської суб'єктивності. Зокрема, М.Бубер утверджує розуміння людського існування як відповідального співбуття з іншими. Е.Левінас заострює увагу на феномені етосу як сукупності моральних імперативів, що пронизують інтерсуб'єктивний простір. Етос є тим практичним моральним досвідом, що наділяє особистість її „природним

правом”, яке філософ називає слідом, „реліктовим випромінюванням” „навчання” у Іншого.

Відношення до Іншого, проблема якого займає центральне місце в діалогічній етиці, постає основою самоствердження особистісного начала людини. Суть діалогізму полягає у відкритті діалогічності людської свідомості та визнанні діалогу як умови самоідентифікації „я”. Саме тут розкривається продуктивне значення діалогу, яке виявляється в його необхідності для особистісного становлення та є свідченням того, що діалог – не просто вид комунікації, а реальність, яка творить людину та твориться нею через відповідальне відношення до себе та до Іншого. Саме через сприйняття буття Іншого може бути реалізований смисл та цінність буття людини, яке має найвищу цінність. Діалогічна етика утверджує нове розуміння відповідальності в контексті відношення до Іншого, в контексті інтерсуб'єктивності як персональної відповідальності, яка звернена до самоствердження особистості та може становити підґрунтя формування моральнісної культури сучасності.

#### Література

1. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984-1985. – М.: Наука, 1986. – С. 80-160.
2. Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
3. Кёглер Г.Г. Этика после постмодернизма // Вопросы философии. – 2006. – №3. – С. 111-117.
4. Левінас Е. Етика і Безконечність. – К.: „Пор-Рояль”, 2001. – 140 с.
5. Левінас Э. Тотальность и бесконечное // Левінас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
6. Фейербах Л. Эвдемонизм // Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2-х т. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т.1. – 675 с.
7. Bauman Z. Postmodern Ethics. – Blackwell Publishing, 1994. – 255 p.

*С.В.Могилева*

#### ЭТИКА СПОРТИВНОГО ДИАЛОГА КАК МОДЕЛЬ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С ”ДАЛЬНИМ”

*В статті обґрунтовується розуміння спортивної взаємодії як діалогічної, розкриваються її особливості. Можливість застосування етики спортивного агону у якості моделі соціальних взаємин експлікується через її розуміння як специфічної форми реалізації „жаги визнання”.*