

аксіом і правилах висновку, всі теореми вже є зі своїми доказами, навіть якщо їх ще ніхто не сформулював). Це може відбуватися тільки в Я, котре „надламане формою часу”, що виявляється перед трансцендентним „крапкою алеаторики”, завжди сутнісно Іншою, що й змушує мислити [1, 181]. Думка належить тільки Я конкретному, особистісному Я. Мислення є єдино можливим актом творчості, що зламає повсякденний упорядкований, ієрархічний стан здібностей. Самототожність Я тоді порушується розмежуванням здібностей, які виходячи за свою межу, приводять у стан найвищої напруги. Час як саморозкриття Я стає утворенням форм суб’єктивності – людськими здібностями. Резонанс здібностей дозволяє перетворити спокій упізнання в радість схоплювання нового.

Поняття індивідуації доповнює концепцію трансцендентального емпіризму новим аспектом аналізу. Поряд з вченням про здібності в нього включається розгляд принципів сполучення здібностей у процесі їхньої конкретної реалізації. Сам Дельоз відзначає, що його темою не є розробка теорії здібностей (можна додати – і теорії індивідуації), він хотів би тільки визначити природу вимог такої теорії, що він і реалізує. Критика умов народження думки живим Я, котре неможливо абстрагувати від чуттєвості, і стає трансцендентальним емпіризмом, або трансцендентальною естетикою.

Література

1. Делёз Ж. Различие и повторение. – М.: ТОО ТК „Петрополис”, 1998. – 384с.
2. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения в 6-ти т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 5. – С. 101 – 543.
3. Мамардашвили М. Лекции о Прусте. – М.: Ad Marginem, 1995. – 547 с.

Г.В.Радіонова

РИСИ ДО ПОРТРЕТУ ТОТАЛЬНОСТІ: ПОГЛЯД Е. ЛЕВІНАСА (ДОСВІД ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ)

У статті аналізується становлення та розвиток поняття „тотальність” від найдавніших часів до сучасності, з акцентом на поглядах французького філософа Емануеля Левінаса, викладених ним у творах „Від існування до існуючого” та „Тотальність і нескінченність”.

Ідею тотальності розглядали і вивчали у тій чи іншій інтерпретації чимало філософів різних часів. Тотальність (від лат. totus – увесь, цілий) – категорія для характеристики буття як повноти, єдності багатоманітності його проявів [8, 644]. Ксенофан у вченні про єдине божество говорить про його одиничність,

усеєдність. Анаксагор, якого традиційно вважають першим професійним філософом, „приятелем мудрості”, дійшов висновку, що кожна частка речовини є такою ж сумішшю, як і ціле, є сумішшю „подібно до цілого”. Йому належить вислів про те, що всі речі заключені у цілому, і в кожній речі заключене все [2, 75-84]. Отже, роздуми і констатація фактів співвідносності одиничного й цілого, їх взаємозв’язку у безперервному розвитку були помічені прадавніми мислителями. Ідея „всеєдності”, цілісності знаходила нових прибічників і перебувала під пильним зором філософів, хоча донедавна їй не надавалося чільного місця серед вічних філософських проблем.

Тотальність виділяв, включаючи у свою таблицю категорій, І. Кант, говорячи про множину, що розглядається як єдність. Однак, експлікуючи тотальні відносини, ситуації, у яких об’єкти існують у тоталогічному впливі, філософи не завжди надавали їм відповідну назву. М. Бердяєв, аналізуючи відносини людини з Всесвітом, зауважує, що людина є „весь состав вселенной, все её силы и качества” [1, 78-79], а відповідно й увесь Всесвіт можна знайти у людині, оскільки вона його вміщує у собі, однак філософ не називає такий зв’язок тотальним, підбираючи йому термін „моноплюралізм”.

Аналізуючи процеси, характерні для сучасного соціуму з його ідеями наукового прогресу та глобалізації, знаходимо роздуми С.Б. Кримського щодо особистості, яка в процесі творчості „становится больше себя самой и сливается с миром” [5, 58]. Міркуючи далі, філософ звертається до виразу А. Мелик-Пошаева: „творческий субъект достигает сверхличностного уровня и выступает как индивид, помноженный на всё человечество” та гадує Ф. Тютчева: „всё во мне и я во всем” [5, 57-58]. Усе це свідчить про вічність ідеї співвіднесення одиничного і множинного, частки і цілого, взаємовпливу „выпуклости и вогнутости”, проявляючись у все нових сферах діяльності людини з подальшим розгортанням у просторі та часі.

З 1993 року під керівництвом професора В.В. Кизими працює Лабораторія постнекласичних методологій при Центрі гуманітарної освіти НАН України, де аналізують проблеми суб’єкт-об’єктних відносин та категорії тотальності. Остання інтерпретується як концепція оновлення, спрямована на аналіз цілісностей, що трансформуються – тотальностей, котрі, розгортаючи себе, залишаються ідентичними собі [4, 15-18]. Автор тоталогії так формулює власну методу: „Исходным принципом является положение, согласно которому любое явление предполагает органически связанное с ним конкретное целое, а развёртывающееся целое реализуется через многообразие относительно устойчивых и преходящих явлений, не исчерпываясь ни одним из них, выступая в качестве самостоятельного субъекта обновления” [4, 17].

Керуючись пошуком суті поняття „тотальність” і намагаючись скласти про нього якомога більш об’єктивне враження, долучаємося до спадщини

французького філософа Емануеля Левінаса, де відразу помічаємо своєрідний стиль викладу думки – це неначе плетиво найтонших міркувань, серед яких немає чіткої однозначності, але які сповивають ключову ідею Іншого як ідею асиметрії інтерперсональних відносин. Дослідження філософом інтерсуб'єктивного простору полягає у розрізненні та виокремленні двох рівнів комунікації „людина – Бог” та „людина – людина”. За таких умов кожен із суб'єктів комунікації взаємодіє одночасно у вертикальній та горизонтальній векторальностях, прямуючи стежкою нескінченості.

У праці „Тотальність і нескінченність” автор ототожнює буття з війною, що несе у собі насилля, покликане розділяти пов'язаних між собою людей, що опиняються у ситуації відмови від власної субстанції, яких примушують „играти чуждые им роли” [7, 66]. Образ буття кризь призму війни філософ визначає за допомогою поняття „тотальність”: „...в условиях войны индивиды сводятся к простым носителям сил, управляющих ими без их ведома. Свой смысл индивиды черпают в этой тотальности, вне которой они непостижимы” [7, 67]. Як про зразок тотальних відношень автор говорить про тезу та антитезу. Взаємно доповнюючи, передбачаючи одна одну, вони існують у протистоянні, утворюючи тотальність.

Продовжуючи плетиво роздумів, автор звертається до есхатології, „чудесного пророчества, дополняющего философские очевидности”, що мусила б прийняти онтологію тотальності, яка розгортається як відношення „к избыточности, всегда внешней по отношению к тотальности, как если бы объективная тотальность не была полной мерой бытия, как если бы иное понятие – понятие бесконечности – должно было выражать эту трансценденцию, внешнюю по отношению к тотальности и не охватываемую ею, но столь же изначальную, как и она сама” [7, 67-68]. Однак есхатологія, не приймаючи онтологію тотальності, на думку автора, розкриває свою сутність у встановленні зв'язку із буттям „по ту сторону тотальности”. Тут йдеться не про оточуючу тотальність порожнечу, яка передбачає вільне викладання наших думок як вільний прояв суб'єктивності. За Е. Левінасом, есхатологія є відношенням до збитковості, „всегда внешней по отношению к тотальности”. Останню ж він вбачає об'єктивною і такою, що є повною мірою буття, за умов, коли нескінченність була б тотожна трансценденції, зовнішній по відношенню до тотальності, проте такою ж первинною. Таким чином, есхатологічне бачення розриває тотальність війни та „вступает в отношения с бесконечностью бытия, преодолевающую тотальность” [7, 68]. Контекст розв'язання проблеми розриву тотальності філософ убачає у свободі, що притаманна людині. „Інший, чужий”, на його думку, означає вільний, або такий, над яким „Я” не властне.

Далі автор пропонує, не підміняючи філософію есхатологією, опинитися у ситуації руйнування тотальності, „хотя именно эта ситуация и обусловила

тотальность” [7, 69]. З метою осмислення такої ситуації необхідно введення персони Іншого як поняття трансценденції, яке „если его предельно развернуть, выражается словом „бесконечное” [7, 69].

Дійсно, сучасний стан розвитку постмодерного суспільства насичений експлікацією подій, коли людина сама у прагненні бути собою терпить поразку – їй важко знайти себе у безперестанному коловороті сцен, масок, ігрових ситуацій та навіть залишаючись наодинці, важко провести паралель, відшукати стан тотожності між усіма існуючими образами суб'єкта. І тут уже доцільно вести мову не про наявність „двійників”, а гру десятків наших власних образів, що є сублімацією внутрішньої екзистенції з її зовнішнім, соціальним віддзеркаленням. Підтвердженням цього є гіпотеза автономної багатоманітності в існуванні, у якій строкато змішані антропологічні прояви явного та неявного, існуючого та удаваного, свідомості та підсвідомості, рушійною силою яких, можливо, виступає ігрова тотальність. Розмірковуючи над процесом взаємодії з „Іншим” в „Тотальності і нескінченності” та у подальших роботах, філософ переймається питанням „Третього”: „Это третье лицо, уже удалившееся в лице от всякого откровения и всякого сокровения – то есть прошедшее, – эта тойность не нечто „меньше бытия” сравнительно с миром, куда проникает лицо” [7, 285]. Дійсно, важко заперечити той факт, що „третий, который даёт возможность перспективы универсальной справедливости, в то же время делает возможным связь между Мной и Другим” [3, 58]. За Е. Левінасом „В той мере, в какой Лицо Другого ставит нас в связь с третьим лицом, метафизическое отношение Я к Другому протекает в форме Мы, стремясь к установлению государства, институтов, законов, являющихся источником универсальности” [7, 281]. Інше не заперечує Тотожне, таким чином апологією онтологічного розділу на Тотожне та Інше є „не отторгающее друг друга отношение Самотождественного и Другого” [7, 286]. Отже, „только благодаря „тойности”, бытие имеет смысл, не сводимый к полаганию конечных целей” [3, 58].

Прослідковуючи за Тим, як ідея Іншого розв'язується на сторінках „Тотальності і нескінченності”, необхідно констатувати ситуацію реконструкції суб'єкта шляхом уведення Іншого. Саме в цьому і полягає головна ідея твору – експлікація асиметрії інтерперсональних стосунків. За Е. Левінасом, „Я” та „Інший” не можуть співіснувати у симетричних межах, інакше їх не можливо було ідентифікувати, тож вони не можуть бути у трансцендентній взаємодії поза межами асиметрії. „Іншого” неможливо редукувати до стану „Я” і саме він здатен розірвати тотальність самості. Таким чином, екстеріорність екстеріорного стає запорукою виходу „Я” поза межі власного мікросмосу і можливістю ідентифікації як такої. Дійсно, загальна невизначеність та суперечливість подій зовнішнього соціального макросередовища не оминають

своїм впливом окремого суб'єкта, створюючи зв'язок між ідентифікатором та ідентифікуючим. Людині притаманне „стремление к идентификации, утверждению себя как части определённой общности, традиции, а через это реализовываться как определённая целостность” [5, 59-60], відбуваючись таким чином як суб'єкт і об'єкт буття одночасно.

До процесу розрізнення особистості Е. Левінас пропонує застосовувати іншу логіку, визначальною у якій постає ідентифікація інтер'єрного світу. У ході диференціації від однакового (подібного) до „Самого” (такого, що відрізняється від інших) визначною є позиція, що утримує у собі характеристики того зазору, тієї різниці, що фіксує зв'язок між екстер'єрним та інтер'єрним світами, якій підвладне „переворачивание выпуклости в вогнутость”. І тут філософ наводить приклад тотального зв'язку „Я” зі світом: „Я – это не то бытие, что всегда остаётся одним и тем же; я – это бытие, существование которого заключается в самоидентификации, в обретении своей идентичности при любых обстоятельствах. Я – это по существу своему самоидентичность, исконный результат процесса самоидентификации. Я идентично себе даже в своих изменениях. Оно осведомлено о них, оно мыслит о них. Универсальная идентичность, способная включать в себя чужеродное, имеет костяк субъекта, первого лица” [7, 76]. Проте, така логіка ідентифікації не спрацьовує у випадку самоідентифікації Тотального. Якщо цей процес піде шляхом „простого противостояния Иному, оно тем самым составило бы часть тотальности, объемлющей Тожественное и Иное” [7, 77]. В такому разі заперечується факт метафізичного бажання – „отношение к Радикально Иному” [7, 77], його іншійсть не є формальною, „она не является ни простой изнанкой идентичности, ни инаковостью, призванной сопротивляться Тожественному; она предшествует любой инициативе, любому властному поползновению со стороны Тожественного” [7, 78].

Обумовлюючи сумніви щодо права тотальності як такої, що здатна осягнути цілісність світу, Е. Левінас ставить знак тотожності між трансценденцією та нескінченністю і продовжує пошук у сфері толерантної до протиріч етики, безконфліктної „асиметричної комунікації”. Філософ виступає на захист суб'єктивності, вбачаючи її не егоїстичним протестом проти тотальності, „и не в тревоге перед лицом смерти”, а як таку, що належить ідеї нескінченного. Саме тут автор говорить про важливість розрізнення між ідеєю тотальності та ідеєю нескінченності, „и утверждение философского приоритета идеи бесконечного” [7, 70].

Окремої уваги заслуговує думка філософа про мету нашої приналежності до цього світу, а саме – обрання шляху Месії, на протипагу можливості обмежитися своїм власним світом, своєю суб'єктивністю та колом „трансцендентального Я”. Суть такого вибору полягає у позиції

відповідальності за „Іншого”, встановлення інтерсуб'єктивних стосунків зі світом, виникнення такої взаємності, що передбачає „вхождение в сферу Другого”. Нашою відповіддю на появу „Іншого” має стати „забывание себя”, бажання спрямувати своє благо на ближнього. Саме таке бажання здатне виміряти нескінченність нескінченного. Ці думки досить співзвучні християнській моралі, яку поділяв філософ і говорив про такий акт жертвоприношення як ідентичний моралі. Однак, крім позитиву у даній теорії Е. Левінас зупиняється і на думці про небезпеку диференціації наших бажань. Домінування їх у міжособистісних стосунках, зростання ролі економічної залежності людини насторожує на можливій їх експансії та здатності лише властивими їм мірками оцінювати якість нашої „Самості”, якість „Іншого”. Серед почуттів, що в більшій мірі характеризуються позитивним ставленням до буття та до „Іншого” як суб'єкта буття, але здатними і на негативну роль у соціальній ситуації, яку описує автор „Тотальності і нескінченності”, він визначає повагу, борг, любов, відданість та інші. Навіть педагогічний дискурс із властивими йому любов'ю до дітей, захопленістю педагогічною діяльністю, доброю та повагою до особистості учня містив у своїх витоках зародки експансивної дії примусу, „педагогика внедряет идеи в сознание путём насилия” [7, 183]. Керуючись даною тезою автор стверджує, що будь-який колектив є безликою тотальністю. І лише автономна особистість за умов ліберальності та гуманізму підтверджує універсальний філософський принцип індивідуальності, що протистоїть утопічності тоталітаризму. В праці „Від існування до існуючого” автор говорить про теперішню мить, яку утворює суб'єкт, що є одночасно володарем часу і сам знаходиться у його межах. Дійсна субстанційність суб'єкта полягає у його „существовательности”, яку автор розуміє не лише як анонімне буття взагалі, але і як буття істот наділених іменами. Міркуючи далі, філософ зауважує на тому, що мить здатна перервати анонімність буття взагалі, розглядаючи його як „событие, посредством которого в игре бытия, играющей без игроков, возникают игроки, в существовании – существующие, чьим атрибутом является бытие” [6, 62]. Таким чином замикається суб'єктно-часова тотальність, доказ істинної субстанційності якої знаходиться у факті наявності не лише анонімного буття взагалі, але й істот, наділених іменами. Цю ж ідею знаходимо у міркуваннях автора про кінцевість нашого буття: „там, где прерывается непрерывная игра наших отношений с миром, находится не смерть либо „чистое „Я”, как ошибочно думали, а анонимный факт бытия” [6, 10].

Спрямовуючи свій погляд на суб'єкта як трансцендентуючого „Я”, філософ говорить про його здатність „расщепляться” на „Я” радикально трансцендентне по відношенню до світу і „Я” заглиблене у світ, що є інтегральним компонентом світу, оточене світом з усіх боків. Тут постає

необхідність розрізняти поняття, якими оперує філософ – „самість”, як відокремлене буття, що обмежується власним, штучно створеним світом та „Інше” – як домінуючу над першим, що здатне розривати тотальність. Водночас, характеризуючи психіку як спосіб існування, філософ надає їй якості супротиву, протистояння тотальності: „...наше метафизическое желание направляется не на то „иное”, что есть доступно нам, есть вокруг нас, ибо инаковость растворяется в нашей идентичности, и мы уже перестаём стремиться к такому „иному”, наше желание стремиться к абсолютно иному, а мы и не подозреваем, что такое истинно другое” [7, 73-74]. Іншість можлива лише за умови, якщо вона слідує з нашого „Я” і знаходить своє вираження у мовленні, яке є умовою для виникнення відносин Самототожного та Іншого. Таке відношення постає умовою встановлення дистанції, „радикального отделения”, яке заважає утворенню тотальності „и затребованное трансценденцией” [7, 78-79].

Таким чином, серед умов, за яких відбувається розрив тотальності, можна назвати наступні: есхатологічне бачення, що „вступає в отношения с бесконечностью бытия, преодолевающую тотальность”; свобода, що притаманна людині, оскільки „інший, чужий”, означає вільний, або такий, над яким „Я” не властне; „інший” здатен розірвати тотальність самості. Отже, розрив тотальності „не является делом мышления”, оскільки останнє відокремлює поняття, що пов’язані між собою і знаходяться у ситуації самовизначення, або слідує одне із одного. „Пустота в тотальности может существовать вопреки мышлению, с неизбежностью тотализирующему и обобщающему, лишь в том случае, если мышление находится перед лицом Другого, не поддающегося классификации” [7, 79]. Е. Левінас пропонує називати зв’язок, що встановлюється між Самототожним та Іншим релігією, оскільки при цьому не утворюється тотальність. Хоча ідентифікація Самототожного при цьому не претендує на тоталізацію Самототожного та Іншого.

Отже, у розумінні Е. Левінаса тотальність „недоступна взгляду, который охватил бы её извне”, тому не приймається трансценденцією, оскільки трансцендентуюче „нельзя объять” [7, 275]. Тут позиція філософа співзвучна інтонації Платона в „Парменіді” щодо відношення до Абсолюту, які роблять його відносним. Близькою до ідей Е. Левінаса є ідея індивідуалізації тотальності в контексті трансформації та оновлення В. Кизими. Проте, постмодерні дослідження тоталогії у першу чергу вбачають домінуючим положення, згідно якого будь-яке явище передбачає пов’язане з ним конкретне ціле, останнє ж розгортається у багатоманітті відносно стійких плінних явищ, таких, що у своїй цілісності оновлюються.

Література

1. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. – М.: Искусство, 1994. – Т.1.
2. Історія філософії: Підручник / Ярошовець В.І., Бичко І.В., Бугров В.А. та ін.; за ред. В.І. Ярошовця. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002.
3. Карпова С. Проблема „Третьего” как реконструкция проблемы „Другого” в философии Левинаса // IV Харківські студентські філософські читання // Матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів. – Харків, 2007. – С. 56-59.
4. Кизима В.В. Тоталогия (философия обновления). – К.: Издатель ПАРАПАН, 2005. – 272 с.
5. Кримський С.Б. Проблема трансперсональности // Идентичність у сучасному вимірі // Матеріали міжнародної науково-теоретичної конференції. – Донецьк: ТОВ „ЮГО-Восток, Лтд”, 2006.
6. Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университет. книга, 2000. – С. 7-65.
7. Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университет. книга, 2000. – С. 66-291.
8. Філософський енциклопедичний словник / Голов. редактор В.І. Шинкарук. – Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ, 2002. – 644 с.