

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 моральної 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 приходить 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 моральної 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”.

Философия диалога предложила в свое время стратегию отношения к Другому, основанную на восприятии Другого как Ты, в отличие от установки субъекта классической философии на рассмотрение его как объекта, как Оно. При этом постулировалось, что новое мышление должно базироваться на отношении (а не на познании) и ориентироваться на воплощение в поступок, а не оставаться на уровне созерцания [6, 228]. Отношение к Другому как к Ты предполагает непосредственную открытость к нему и такая изначальная преданность Другому удостоверяется у большинства представителей диалогизма (у М. Бубера, Э. Левинаса, Ф. Розенцвейга, Ф. Эбнера) божественным присутствием под различными этическими именами. Другой имеет место потому, что является непосредственным феноменом этого абсолютного принципа инаковости. И, следовательно, „этика имеет место только потому, что имеет место <...> Бог” [1, 41]. Таким образом, этика Другого фундируется религиозной аксиомой. Возможность полифонии в романах Достоевского, которая исследовалась М. Бахтиным и, опираясь на которую он строит свое „диалоговедение”, обеспечивается автором, который в этом контексте вполне соотносим с фигурой Бога.

Диалогическая концепция Бахтина сегодня активно осваивается как методология в сфере научно-гуманитарного мышления и мировоззрения. „Диалогический персонализм” М. Бубера наполняет богатейшим содержанием межлические отношения, преимущественно отношения с близкими людьми, которые разделяют те же этические установки. Вопрос состоит в том, как быть с „дальними”? Как осуществить этику поступка (а не только этику суждения или созерцания) в многообразных социальных взаимодействиях, в отношениях с посторонними людьми, которые (часто) обладают атеистическим сознанием и видят реальность окружающего мира не как пространство сотрудничества и открытости, а как „безраздельную власть необузданной конкуренции”? [1, 25]. В обществе, где, по выражению А. Гусейнова „принято бить по [обеим] щекам”? [3, 72]. Непосредственная открытость Другому в таких условиях бывает равносильна самоубийству.

Рассматривая отношение к Другому у Левинаса, А. Бадью отмечает принципиальное различие греческой и негреческой мысли (в данном случае – древнееврейской). „Для еврейской этики, в смысле Левинаса, все укоренено в непосредственной открытости Другому, в которой рефлектирующий субъект отодвигается в сторону. „Ты” берет верх над „Я”. И в этом весь смысл закона” [1, 37]. Тогда как для греческой мысли необходимо, чтобы поступок, прежде всего, соответствовал рациональности бытия. Греческая мысль теоретична – это объективная фиксация закономерностей и тождеств и, таким образом, Закон говорит не то, что есть, а то, что навязываемо существованием других. Тогда как еврейский Закон – предшествование этики отношения к

Другому в сравнении с теоретической мыслью [1, 36]. Таким образом, Бадью говорит о возможности противопоставления Закона (Другого) законам (реальности). Развивая концепцию „этики истин”, он обосновывает возможность этики в отрыве от „сугубо набожного дискурса” [1, 42]. Этика спортивного взаимодействия вполне соотносима с концепцией Бадью и она также может быть удостоверена вне рамок „религиозного дискурса”, но я буду ее обосновывать, исходя из других теоретических положений.

Целью данной статьи является обоснование возможности этики социального взаимодействия на примере спортивного состязания, понимаемого как диалогическая форма реализации жажды признания. В статье я утверждаю, что спортивное состязание является диалогическим по своей сути и, в то же время, в нем содержатся экспликации, которые позволяют обосновать его этику как удостоверяемую самим человеком, что представляется актуальным и востребованным в обществах западной цивилизации, общей культурной матрицей которых была античная Греция.

Любое понятие имеет некие противоположные значения, помогающие в его определении и понимании. Для диалога такими антиподами выступают монолог и конфликт [11]. Диалогическая стратегия, выстроенная в противовес монологу (классической философии) востребована преимущественно как методология мышления [5]. Спортивный агон, состязание (имеется в виду сам процесс поединка без включения в рассмотрение всей сферы взаимоотношений, связанных со спортом) понимается здесь как диалог в его противопоставлении конфликту. В конфликте противоборствующие находятся в состоянии отчуждения, их взаимодействие вынужденно и структурируется по принципу бинарной оппозиции „свое – чужое”, а не „свое – иное”, как это происходит в диалоге. В диалоге нет отчуждения, есть только различие. В оппозиции „свое – чужое” не рождается противоречие, следовательно, не может родиться ничего нового [11]. Умение же не только воспринимать информацию, но и создавать новую в процессе взаимодействия относится к определяющим в понимании диалога в платоновском смысле – как диалог-познания. Наряду с наличием общих исходных установок, позволяющих вступить в диалог и умением воспринимать информацию в том виде, в каком она была транслирована, и оценивать ее относительно собственных исходных ориентиров [9], такое понимание диалога позволяет классифицировать спортивное состязание именно как диалогическое. Все спортсмены имеют одинаковые стартовые условия, позволяющие вступить в соревнование, в каждом виде спорта они двигаются в едином пространстве определенных и дозволенных приемов, навыков и действий, они адекватно воспринимают действия соперника, соотносят со своими возможностями и пространственно-временными характеристиками и, наконец, в процессе спортивного

взаимодействия возникает каждый раз уникальное событие. Это событие несет собственные смыслы, возникающие как результат взаимодействия различных субъективностей. Какова же его этика? И о какой этике можно говорить в отношении спорта, учитывая его современные реалии: всеобщую озабоченность нарушением принципов fair play, приемом допингов, неприкрытую профессионализацию спорта и т. д.?

Для того чтобы выявить сущность спортивного агона, его экзистенциальность и изначальные потенции этического плана, мы рассматриваем спорт с точки зрения реализации жажды признания. Феномен жажды признания рассматривался еще Платоном (трехчленное деление души, где тимос – часть, „отвечающая” за жажду признания), позднее Гегелем (концепция раба и господина) и в современной философии – Ф. Фукуямой [12]. Ф. Фукуяма, опираясь на Гегеля, постулирует важность понимания борьбы за признание как двигателя истории [12, 19]. Он выделяет две крайние формы реализации жажды признания – мегалотимию и изотимию [12, 282-283]. Мегалотимия, как желание быть признанным высшим по отношению к другим, основана на применении насилия и унижения и, таким образом, не может быть включена в этический дискурс. Изотимия – желание получить признание в качестве равного другим людям – менее однозначна. Изотимическое равенство является основой демократического принципа толерантности. В свою очередь, этика требует умения различать добро и зло, хорошее и плохое, что видимым образом нарушает этот принцип. Этика по сути своей не эгалитарна, поскольку требует акта оценивания, различения лучшего и худшего. С одной стороны, чистейшая форма либерализма (например, Верховный суд США решил, что даже не уточняющее вероисповедание определение „вера в Бога” может оскорбить атеистов, а потому в общественных школах недопустимо) ради принципа толерантности обуздывает любой морализм из-за более важной обязанности быть открытым всем верованиям и системам ценностей мира [12, 487]. С другой стороны, политико-правовые институты в современных демократиях западного образца исходят из допущения, что поскольку человек является свободным, постольку он, в рамках своей свободы, способен к агрессии и насилию по отношению к другим людям. Сама идея равенства, таким образом, основана на недоверии к людям до и независимо от их способностей, заслуг, социального статуса. Это недоверие также является результатом отказа от нравственной селекции. Признается, что среди всех людей нет кого-либо, кто выделялся бы благородством, нравственностью, что все равны (помимо прочего) в своей низости [3, 75]. Этико-правовая система и политико-юридическая сфера западных демократий нацелены на блокирование деструктивных импульсов человека, то есть используются как средство ограничения мегалотимических устремлений, реализация которых

несовместима с человеческим достоинством. Но описанное уравнивание с ним также мало совместимо.

Бадью критикует идеал современной этики, основанной на толерантности, как консервативный, предполагающий спокойное сосуществование культурных, религиозных, национальных и прочих „сообществ”, отказ от „исключения” [1, 46]. Он называет этику прав человека „консенсуальной”, основанной на общих всем чувствах, испытываемых при виде жестокостей, и доказывает, что таким образом обоснованная этика является мощным фактором субъективного смирения и согласия с необходимостью (прежде всего – экономической) [1, 53]. Сам Фукуяма, подробно анализируя вопросы, связанные с изотимическим признанием, признает, что оно ведет к нивелированию Другого, индифферентному к нему отношению и росту общей неудовлетворенности таким универсальным признанием [12, 498]. При этом основу живой жизни составляет жажда именно неравного признания „не только в былых аристократических обществах, но и в современных либеральных демократиях” [12, 24-25].

Таким образом, оба рассмотренных способа реализации жажды признания (мягко говоря) сомнительны с точки зрения этики. Кроме того, ни один из них не описывает способ, каким тимос реализует себя в спортивном взаимодействии: изотимия не спортивна по сути (в спорте всегда есть победитель, следовательно – есть побежденные), мегалотимия предполагает насилие и унижение Другого, что также не имеет отношения к сущности спортивного агона.

Как восполнение недостающей формы в осмыслении реализации тимоса такой способ, при котором человек может быть признан лучшим (а не „высшим” и не только равным) по отношению к Другому без насильственного самоутверждения, может быть назван аристотимией.

Термин „аристотимия” введен профессором А. А. Мамалумом в спецкурсе „Маркс, Ницше, Фрейд”, прочитанном в 2004/2005 учебном году для студентов философского факультета ХНУ им. В.Н. Каразина.

Рассмотрение спортивного взаимодействия как аристотимического осуществлено мной в статье „Спорт как агональная форма реализации „жажды признания”” [7], опираясь на этику Гераклита, концепции Платона, Гегеля, Дж. Фаулза, Ф. Фукуямы [*1].

В указанной статье затрагиваются некоторые этические аспекты спортивного взаимодействия, эксплицируемого как аристотимическое. Здесь они будут уточнены в диалогическом ключе, а также рассмотрены другие, не менее существенные.

В отличие от конфликта, диалог характеризуется (в том числе) невынужденностью. В диалог вступают добровольно. Для этого необходимо

обладать желанием и свободой. Спортивный агон (как и вообще агон) ведет свое происхождение из Античной Греции и несет в себе специфику греческого мировидения. Как и философия, он изначально являлся избыточным. В том смысле, что отказ от занятий спортом (как и философией) никак не влиял на жизненно-важные биологические или материально-экономические факторы. То есть, спортом, как и философией, занимались добровольно и только свободные люди. Свободные не только формально, но и как имеющие специфически человеческое право выбирать себя. Не случайно Ж. Делез и Ф. Гваттари предпосылкой философского мышления, концептуальным персонажем выводят „друга” – Другого. Он же – влюбленный, претендент, соперник [4, 13]. Они прямо связывают философию, как греческое явление, определившее специфику западного мышления, с культурным вкладом городов-полисов, где „сформировались общества друзей или **равных**, но зато между ними и внутри каждого из них стимулировались **отношения соперничества**, во всех областях <...> – в любви, играх, судах, в государственном управлении, в политике, даже в поэзии ...” [там же]. Агон был изобретен в греческом полисе как „правило общества „друзей” – людей, которые **свободны, поскольку соперничают** между собой” [4, 19] (выделено мной. – С.М.). То есть возможность вступить в состязание является привилегией свободного человека, признаком свободы. Добровольность как проявление свободы в ситуации спортивного состязания имеет этическую окраску: Я добровольно ограничиваю свою свободу перед лицом Другого, поскольку спортивный агон регламентируется правилами и я, вступая в ситуацию состязания, соглашаюсь их выполнять. А способность создавать собственные правила и следовать им, обусловлена способностью и волей человека к моральному выбору, в отличие от выбора между двумя образами действий просто на основании большей полезности одного по сравнению с другим, или в результате победы одного набора страстей над другими. Кроме того, свобода морального выбора, понимаемая как возможность выбирать себя, проектировать себя и осуществлять этот проект стать иным, чем был ранее, предполагает ответственность человека за себя, за то, чем он является в каждый момент времени. Ответственность за выбор подлинности собственного существования, осуществление собственных возможностей во взаимодействии позволяет рассматривать спортивное взаимодействие как экзистенциальное и, потому: как диалогическое, поскольку оно обретает свое бытие в коммуникации.

Более точно, спортивное взаимодействие – это смешанная форма экзистенциального и рационализованного диалога. Он экзистенциален, поскольку в спортивном поединке человек ищет подтверждения и признания собственного, авторского проекта самого себя вовне, трансцендируя. Он осуществляет себя в поступке (не довольствуясь внутренним деянием и

созерцанием), в интерсубъективной коммуникации, в которой проступают подлинные черты и Я, и Другого. В то же время – это и рационализированный диалог, поскольку событие встречи буквально пересматривается, исходя из полученного результата. В спорте характеристики телеологичности и диалектичности проступают наиболее выпукло и жестко. Эта двойственность спортивного агона и позволяет привлечь его этические потенции в качестве модели для социальных взаимодействий в современной – практически всецело конкурентной – реальности.

Поскольку способность создавать собственные правила и следовать им является специфически человеческой способностью и (доброй) **волей** к моральному выбору, постольку в этом кроется главное отличие спортивных и игровых правил от права: право нельзя выбрать, человек поставлен перед фактом, перед правом все равны. Об этике такого уравнивания говорилось выше, и именно возможность добровольного согласия соблюдать правила (в том числе и спортивные) предоставляет человеку возможность выбрать и осуществить себя как человека. При этом агон – это всегда деятельность, активность и он дает человеку, добровольно вступившему в отношения состязания и принявшему этическое решение о следовании правилам, также возможность утвердить этику своего поведения в действии, поступке, осуществляя себя. Эта потенция агона (прежде всего спортивного агона, поскольку он всегда массово публичен) дает ему преимущество и по отношению к морали, действующей на основе убеждения и пассивного признания ценностей. Поскольку мораль генетически восходит к феномену обычая, следовательно – к традиционному обществу, она предполагает трибалистскую включенность человека в социум. Современные открытые общества требуют от человека не только усвоения нравственных взглядов, традиций, норм, принципов, формирования идеалов и смысложизненных установок, но и умения их активно реализовывать и этично отстаивать.

Еще одной особенностью спортивного диалога (обусловленной первой особенностью: сочетанием экзистенциальности и рационализированности) является скольжение от отношения к познанию и обратно. В процессе состязания противники постоянно переопределяют друг друга – в телесном, психическом, эмоционально-волевом плане. Начиная с выхода на спортивную площадку (корт, ковер, дорожку и т. п.) противники определяют друг друга в прямом смысле: уровень психофизической подготовленности, пространственно-временное положение, стартовое состояние и т. д. Взгляды, которые позволяют соперникам произвести такую оценку, являются буквально объективирующими в понимании Ж.П. Сартра: „Другой, как синтетическое единство своих опытов, как воля <...>, как страсть, стремится организовать *мой опыт*” [10, 157]. И эта объективация имеет четкую цель – превзойти, то

есть преодолеть собственными возможностями возможности Другого: „Другой, как взгляд, является только этим – моей трансцендированной трансцендентностью” [10, 179]. Но в спорте, в отличие от сартровских стратегий по отношению к Другому, человек может и должен не согласиться с определением соперника. Он вступает с ним во взаимодействие и переопределяет видение противником себя и самого противника. Познающая, объективирующая активность налицо, но ситуация спортивного агона динамична, она не позволяет „застыть” ни в качестве субъекта, ни в качестве объекта.

В то же время происходит восприятие Другого как равного в поединке (что обусловлено свободой вступления в состязание) и это восприятие близко к диалогическому отношению Я-Ты. Прежде всего, это происходит за счет невозможности длительного восприятия противника как Оно, невозможности фиксации на объективирующем его восприятии. Такая невозможность задержки в объективирующем „состоянии” фундирована не только активностью со стороны противника, но и непродуктивностью моего стереотипного поведения по отношению к нему. Каждый спортсмен хорошего уровня владеет некоторым количеством технических приемов, двигательных навыков, тактических связок, которые усвоены им „до автоматизма”, но их применение всегда избирательно. Оно в немалой степени зависит от собственного состояния готовности спортсмена, тактической ситуации, стратегических задач, но главная ориентация – всегда на индивидуальные особенности соперника. Спортсмен, примитивно „прикладывающий” к уникальной, динамичной, личностной ситуации взаимодействия готовые тренировочные (стереотипные) наработки обречен на поражение, так как не вовлечен и легко предсказуем. Таким образом, с одной стороны, вовлеченность в поединок, индивидуальное восприятие Другого заставляет преодолевать собственное определяющее видение, с другой, необходимость адекватной оценки игровой ситуации и соперника в ней требует очередного определения. Телеологичность спортивного поединка требует отношения Я-Оно, то есть познающего, объективирующего отношения. Вовлеченность же в процесс состязания, стремление подлинно осуществить себя, отстоять авторский проект самого себя в противостоянии с равным (иначе удовлетворение жажды признания не будет полным), требует восприятия Другого во всей полноте его возможностей, заставляет отказываться от объективации и видеть в нем равное Ты. Такие отношения нельзя назвать полноценными отношениями Я-Ты (как они эксплицируются в диалогической традиции), но это и не совсем отношения Я-Оно. В то же время, каждая новая встреча, игра – это действительно событие. Смыслы, которые возникают в процессе взаимодействия спортсменов каждый раз, уникальны и неповторимы. И возникая буквально в пространстве „между” они созвучны пониманию диалога у М. Бубера.

С моей точки зрения, именно такое непрерывное „скольжение” между объективацией и диалогизмом, познанием и отношением наиболее адекватно способно организовать взаимодействие в разнообразных аспектах взаимоотношений в социуме, взаимодействие с „дальними”, а не близкими людьми. Этические потенции, присутствующие в спортивном агоне, правильно эксплицированные и усвоенные могут гуманизировать многообразные конкурентные реалии современной социальной жизни.

Эта точка зрения находит свое подтверждение в современной философской либеральной теории [8]. По мнению Ш. Муфф этика агона является востребованной в тех областях взаимодействия, где не действуют рациональные доводы. Рассматривая преданность демократии и ее институтам, Муфф показывает, что она зависит не от интеллектуального, рационального обоснования, а от „страстного выбора системы ориентаций” и в конце оснований всегда стоит убеждение [8, 191]. Она подчеркивает, что плюрализм – это плюрализм ценностей и в конечном итоге препятствия, мешающие осуществлению чисто рационалистических проектов, являются не эмпирическими или эпистемологическими, а онтологическими [8, 192]. Агонистическая модель демократии, предлагаемая Ш. Муфф, включает рассмотрение природы политического, в центр которого ставится вопрос о власти и антагонизме [там же], то есть, иными словами – политически эксплицируется „жажда признания”. Поскольку политика нацелена на создание единства в контексте конфликта и несходства, она всегда является созданием „нас” через определение „их”. Новизна подхода Муфф в области демократической политики состоит в построении модели, основанной на этике состязательности. То есть в таком конструировании „их”, когда они перестают считаться врагами, которых надо уничтожить, и становятся соперниками. А соперники – это люди, с чьими идеями мы боремся, но в чьем праве отстаивать их мы не сомневаемся [8, 194]. Тем самым политическое взаимодействие с Другим/другими переводится в логику спортивного диалога.

Для нас в концепции Ш. Муфф интересным является обоснование авторитета демократических институтов, которое она видит (ссылаясь на М. Оукшота) не в согласии, а в „постоянном подтверждении *cives* своего обязательства подчиняться условиям, установленным в *respublica*” [8, 190]. Речь идет не о рациональном обосновании, а о наличии демократических форм личности и субъективности. Во-первых, очевидна переключка с этикой спортивного состязания, как добровольного согласия следовать принятым правилам, которое рассматривалось выше. Во-вторых, возникновение демократических индивидов Ш. Муфф видит возможным благодаря увеличению числа институтов, дискурсов и форм жизни, способствующих идентификации с демократическими ценностями [там же]. Основная идея

демократической формы правления состоит в том, что политические решения должны приниматься в ходе обсуждения свободными и равными гражданами, и ведет свое происхождение отсюда же, откуда и агонистика как норма жизни – из античных городов-полисов. Для гражданина Афин пятого века до нашей эры этика агона прямо и естественно связывалась с этикой политического поступка, поскольку демократия была прямой, и каждый свободный горожанин имел возможность принимать непосредственное и деятельное участие в политической жизни города. В современной агрегативной модели демократии с ее инструменталистской концепцией политики такой возможности нет. Препятствование активному участию граждан в управлении государством и поощрение частной жизни привело к распространению крайних форм индивидуализма, угрожающих самому общественному устройству [там же]. Люди лишены возможности идентификации с полноценными представлениями о гражданстве, что заставляет многих искать другие формы коллективной идентификации. Для решения проблемы преданности демократическим институтам Муфф предлагает то же средство, которое я предлагаю для сохранения преданности спорту [7, 140-141] – необходимость поощрения (этичного) соперничества. Для демократии это означает научиться не избегать плюрализма ценностей и не довольствоваться консенсусом (как всегда временным) а отстаивать их в столкновении демократических политических позиций. Для спорта – это его истинная гуманизация: не путем устранения или ограничения его главной составляющей – состязательности (такие голоса раздаются и даже делаются попытки введения соответствующих практик), а за счет создания и формирования условий для полноценной реализации жажды признания в аристотимическом соперничестве. И в том, и в другом случае, для продуктивного решения этих проблем, необходимо сделать акцент на типах практик, которые формируют этические формы субъективности, а не на приведении доводов, попытках убеждения, пропагандировании и т. д., поскольку именно пропагандистские методы являются сегодня ведущими в попытках восстановления принципов fair play. Этот тезис возвращает нас к необходимости различения этики и морали.

Включенность „процедур” этики соперничества в общие формы жизни влечет за собой их признание и соблюдение (пример: древнегреческое общество), поскольку правила, по Витгенштейну, всегда представляют собой сжатое выражение практик и они неотделимы от определенных форм жизни [8, 191]. Необходимо увеличение числа практик, дискурсов, форм жизненного взаимодействия, которые позволяли бы человеку идентифицировать себя именно с **этическими** ценностями соперничества.

Выводы:

– спортивное взаимодействие является диалогическим, поскольку обладает основными характеристиками диалога: это предпонимательная структура смысла, предполагающая умение участников адекватно воспринимать и оценивать информацию, в результате обмена которой вырабатываются новые смыслы;

– особенностью спортивного диалога является его смешанность: рационализированность определяется телеологичностью, экзистенциальность – восприятием Другого как равного, что определяет подлинность взаимодействия и вовлеченность в него, возможность реализации собственного проекта в пространстве intersubjectivity. Экзистенциальность спортивного взаимодействия позволяет его классифицировать как диалогическое отношение Я-Ты, а телеологичность – как отношения Я-Оно;

– как результат этой особенности, сам процесс спортивного взаимодействия представляет собой непрерывное „скольжение” между объективацией и диалогизмом, познанием и отношением;

– свобода вступить в состязание, понимаемая как специфически человеческая способность выбирать себя независимо от требований материально-экономического характера и давления инстинктов является основой этики соперничества: добровольное ограничение себя перед лицом Другого путем подтверждения согласия следовать принятым правилам;

– такой свободный „выбор себя” является результатом усилий познания (по отделению лучшего от худшего, различению хорошего и плохого) и воли человека, и поэтому этика спортивного взаимодействия удостоверяется самим человеком, его осознанием себя как существа, способного к моральному выбору;

– этика спортивного соперничества является этикой не только решения (суждения, отношения), но и этикой поступка, что позволяет человеку, следующему такой этике занимать пространство между принуждением права и пассивными попытками морального убеждения;

– как форма реализации жажды признания, лежащая между крайностями мегалотимии и изотимии, спортивный агон и его этические экспликации позволяют разрешить противоречия, связанные с плюрализмом ценностей и „онтологической относительностью”, то есть в ситуации, когда рациональная дискуссия невозможна. Такая форма реализации жажды признания (аристотимия) позволяет избежать как насилия и унижения, так и обезличивающей и индифферентной толерантности;

– изложенные этические потенции спортивного агона позволяют рассматривать его как наиболее приемлемую модель взаимодействий с „дальним” в самых различных сферах современных обществ, которые пронизаны желанием неравного признания и, как следствие, отношениями конкуренции;

– адекватное понимание сущности спортивного агона, его этических потенций важно и как отправная точка для подлинной гуманизации самого спортивного соперничества, сохранения преданности спорту и обоснования принципов fair play.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 Механизм реализации аристотимии (как ненасильственной возможности быть признанным лучшим по отношению к Другому) представлен следующим образом:

1. добровольный переход от позиции „я лучше тебя за счет тебя” к позиции „я лучше, чем я вчера за счет работы над собой (познания и морального выбора)”;

2. признание за Другим такого же права на „свободное самоопределение”;

3. активное отстаивание преимущества своей позиции в процессе взаимодействия с Другим/другими без применения насилия [7, 139].

Литература

1. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. – СПб.: Machina, 2006. – 126 с.
2. Бубер М. Я и Ты / Два образа веры. – М., 1995. – С. 16 – 92.
3. Гусейнов А. А. Этика ненасилия // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 72-81.
4. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: „Институт экспериментальной социологии”, Изд-тво „Алетейя”, СПб, 1998. – 286 с.
5. Дьяконов Г. В. Концепция диалога М. М. Бахтина как методология научнугуманитарного мышления и мировоззрения // <http://hpsy.ru/pub lic/x2781.htm>
6. Майборода Д. В. Диалогизм / Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
7. Могилева С. В. Спорт как агональная форма реализации „жажды признания” // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. – 2006. – № 750. – С. 133–142.
8. Муфф Ш. К агонистической модели демократии // Логос. – 2004. – № 2 (42). – С. 180–197.
9. Ольшанский Д. А. Научные проблемы философской социологии // http://www.nsu.ru/education /virtual/olshansky_ socio.htm
10. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 639 с.

11. Середкина Е. В. Расширенное понятие диалога в рамках пост-неклассической науки // <http://anthropology.ru/ru/texts // seredkina/dialogue.html>
12. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: ООО „Издательство АСТ: ЗАО НПП „Ермак”, 2004. – 588 с.

А.Є. Залужна

РЕЛІГІЙНО-МОРАЛЬНА ПРОБЛЕМАТИКА В ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ

У статті стверджується, що французький екзистенціалізм та українське екзистенціалістське філософування – цілком своєрідні стилі філософського мислення, що розкривають різні способи буття та відмінні національні філософські культури. Але спільною для них є ідея безсенсовності та абсурдності людського буття в умовах заперечення релігійних та моральних цінностей.

Проблема духовного відродження українського народу актуалізує необхідність відтворення об’єктивної історії національної культури. І таке відновлення й аналіз можуть бути успішними, якщо українська філософія буде розглядатися в контексті світової, передусім західноєвропейської філософської традиції. А тому дослідження релігійно-моральної тематики на теренах вітчизняного екзистенціалістського філософування та її розгляд в контексті світового, посилює взаємозв’язки з культурами інших народів, сприяє утвердженню вищих загальнолюдських цінностей, руйнація яких загрожує деградацією як суспільному так і індивідуальному буттю.

Релігійно-моральна проблематика у філософії екзистенціалізму не зазнала широкого висвітлення в сучасних наукових дослідженнях, хоча певне висвітлення питань релігії і моралі має місце.

Безпосередній зв’язок релігії з екзистенціалізмом з’ясували радянські автори. Варто згадати дослідження Г.Тавризян “Т.Марсель між християнським екзистенціалізмом та “новим орфізмом”, В.Лазарева “Проблеми культурологічних синтезів в сучасній буржуазній філософії і теології”, С.Великовського “Філософія “смерті бога” і пантрагічне у французькій культурі ХХ ст.” та ін. В цих наукових студіях відзначається тенденція до формування релігійно-філософського синтезу в екзистенціалізмі, й ліквідації його як філософського вчення загалом. Тобто “...екзистенціалістська філософія здійснює вихід із себе... як філософії, як визначеної форми свідомості, реалізуючи себе в чомусь іншому, що не є філософією” [5, 14], а є релігією, естетикою, етикою.