

3. Капра Ф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем / Пер. с англ.; Под ред. В. Г. Трилиса. – Киев; М., 2002.
4. Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе: Пер. с англ. / Научная редакция И.Ю. Романова. – М.: Академический проект, 2001.
5. Кляйн М. Зависть и благодарность: исследование бессознательных источников. – СПб.: Б.С.К., 1998.
6. Мудрагей Н. С. Рациональное – иррациональное: взаимодействие и противостояние // Рациональность на перепутье: В 2 кн. Кн. 1 // Отв. ред. В. А. Лекторский. – М., 1999.
7. Романов И.Ю. Психоанализ, философия и науки о человеке: Учебно-методическое пособие. – Харьков, ХНУ, 2003.
8. Романов И.Ю. Мышление, опыт и коммуникация в работах Уилфреда Биона // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. „Філософські перипетії”. Серія „Філософія”. – 2002. – № 561 – С. 54-61.
9. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. – М.: Наука, 1991.
10. Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе: Сб. статей. – М.-Пг.: Гос. изд-во, 1923.
11. Фрейд З. Психоаналитические этюды. – Минск.: Беларусь, 1991.
12. Bion, W. (1962a) A theory of thinking in W.R.Bion (1967) Second Thoughts. Heinemann, pp.110-19; previously published in Int. J. Psycho-Anal., 43: 306-310, 1962.
13. Bion, W. Attacks on linking // Int. J. Psycho-Anal., 40: 308-315, 1959.
14. Bion, W. Elements of Psycho-Analysis. Heinemann, 1963.
15. Bion, W. Experiences in Groups. London, Tavistock, 1961.
16. Bion, W. Learning from Experience. Heinemann, 1962.
17. Hinshelwood, R.D. A dictionary of Kleinian thought. London, Free Association Books, 1991.
18. Klein, Melanie (1946) “Notes on some schizoid mechanisms”. WMK 3, pp. 1-24.
19. Klein, Melanie (1958) “On the development of mental functioning”. WMK 3, pp. 236-46.
20. O’Shaughnessy, Edna (1981) “A commemorative essay on W.R. Bion’s theory of thinking”, Journal of Child Psychotherapy 7:181-92.
21. Spillius, Elizabeth Bott (1983) “Some developments from the work of Melanie Klein”, Int.J. Psycho-Anal. 64:321-32.
22. Spillius, Elizabeth Bott (1988) Melanie Klein Today: Volume 1 Mainly Theory. Tavistock.(156)

## ЕТИКА ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

*В.М.Процишин*

### ЕТИКА В СТРУКТУРІ СУЧАСНОГО ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

*У статті здійснено спробу визначення змісту та статусу сучасних етичних досліджень в контексті постановки та можливих вирішень стрижневої для філософії кінця 20 – початку 21 ст. проблеми Іншого. Відстоюється ідея розуміння етики як аксіологічного підґрунтя сучасної гуманітаристики та альтернативи онтології як такої.*

Розвиток сучасної етичної думки найчастіше пов’язують, по-перше, із прикладними дослідженнями, свідченням чого є поширення таких „практичних” дисциплін як біоетика, етика бізнесу, політична етика, етика держслужбовця тощо, й по-друге, з переосмисленням предмету етики із засад постмодерністської філософії. Актуальність як першого, так і другого напрямків такого розвитку є цілком зрозумілою і не потребує спеціальних пояснень. Набагато рідше в сучасній філософсько-етичній літературі ставиться питання власне про зміст сучасного етичного дискурсу як такого, його статус в структурі філософсько-гуманітарного знання, й ширше – про сенс етичного в сучасній культурі взагалі. Однак, без такої постановки й можливих вирішень цього питання навряд чи можна вести мову про необхідність поглиблення етичних досліджень, не кажучи вже про доцільність викладання етики в школах та університетах.

Звичайно, не слід думати, що теоретичні проблеми етики (філософія моралі) взагалі не цікавлять нинішніх філософів. На підтвердження цього можна вказати на цілі школи та напрямки, як то комунікативна етика (Габермас, Апель, Йонас), феноменологічна етика (Гартман, Шелер), діалогічна етика (Бубер, Бахтін, Левінас), в межах яких здійснюється серйозне осмислення як сутності етичного, так і форм його прояву в людському житті. Не стоять осторонь в цьому відношенні й вітчизняні етики – В.Малахов, Т.Аболіна, А.Єрмоленко та ін. Та все ж подібні дослідження є, скоріше, виключенням, ніж загальним правилом, тому достатньо відчутним є їх дефіцит. Враховуючи цю обставину, спробуймо й ми, не претендуючи звісно на вичерпність та абсолютну істинність викладених нижче міркувань, зробити свій внесок до вже існуючого в царині сучасних філософсько-етичних розвідок здобутку.

Почнемо з того, що етика, як відомо, вже в її Аристотелевій інтерпретації постає, передусім, практичною наукою і її метою є не стільки знання як певна

чеснота, скільки добродесний вчинок. Поставивши таким чином питання, Арістотель вступає в суперечку з Сократом і покладає можливість, і навіть необхідність тлумачення сутності етичного як особливого способу самовизначення людини, котрий не збігається ні з розумом як сукупністю діаноетичних чеснот, ні з почуттями. Етичне має місце тоді, коли, за словами філософа, вірно спрямований розум узгоджений з рухом почуттів. Подібна єдність розуму та почуття є, очевидно, не лише бажаним станом людської душі, а й певною реальністю, за якою проглядається активність людської волі. Саме в ній чуттєве та раціональне найчастіше можуть бути сплавленими воедино.

Таким чином, виникнення етики як науки, створивши простір для цілісного розуміння людини (незайвим буде згадати й про Аристотелеве бачення взаємозв'язку індивідуального та полісного начал в людині), відкривало перспективу для її подальшого розвитку не стільки як ще однієї серед філософсько-гуманітарних дисциплін, покладеної поруч з іншими, скільки як їх світоглядно-практичного підмурку. Слід зауважити, що цей особливий статус етики в історії людинознавства час від часу достатньо авторитетно відстоювався (класична антична та еліністична філософія, томізм, кантіанство та неокантіанство тощо).

Звісно, приведені вище тлумачення статусу етики не було а ні єдиним, а ні панівним. До того ж історична зміна світоглядних парадигм неминує позначалася й на уявленнях про сутність етичного, в яких, чергуючись, на передній план висувалось то раціональне, то чуттєве. Відповідно наповнювався різним змістом і концепт волі як субстрат етичного. Не вдаючись до ілюстрації сказаного цитатами, підкреслимо, що попри існування різноманітних інтерпретацій змісту та предмета етики, навіть у разі відвертого заперечення її потрібності, все ж жодному мислителю не вдавалось цілком уникнути прихованої присутності етичного в своїх філософських міркуваннях, згадаймо хоча б програму створення „надлюдини” Ніцше, чи моральний кодекс будівника комунізму. Однією з причин цього, на нашу думку, є іманентність етичного людському способу буття та мислення, насамперед, філософському.

Тож, спробуймо з'ясувати, як усвідомлення цієї обставини може вплинути на вирішення найбільш актуальних проблем сучасної філософії та людинознавства.

Як відомо, однією з найбільш характерних рис сучасної філософії є її онтологічна зорієнтованість. Онтологічний поворот ще з часів Гайдеггера засвідчує прагнення філософів „повернути буття із забуття”, включити факт існування (екзистенцію) людини в акт мислення, надавши тим самим філософії гуманістичного звучання. Віддаючи належне цій інтенції, зауважимо однак, що в своїх найрадикальніших висновках вона фактично позбавляє людину уявлення про смисл свого існування (Гайдеггер, Камю), занурює людину в

самотність буттєвування, вихід із якої знайти вкрай важко. Нудьга та відчай очікують на того, хто спробує в акті свого буття знайти щось більше за самого себе, щось Інше. Як зазначає в цьому зв'язку В. Малахов, посилаючись на Е. Левінаса, „всі зародки людської драми вже закладені в найелементарнішому прототипі „буття взагалі”, голому, позбавленому всіх конкретних ознак буттєвуванні – безособовому, деперсоналізуючому, проте добре знайомому кожному з власного глибинного досвіду. Досвіду ночі” [1, 301]. Не випадково екзистенціалізм як філософія існування в більш сучасних його виявах піддається спробам подолання (Больнов, персоналізм, діалогічна філософія). При цьому подолати глухі кути екзистенціалізму уявляється можливим в більшості випадків шляхом виходу за межі власне онтології і, навіть, шляхом її заперечення (в діалектичному сенсі цього слова). Говорячи гегелівською мовою, подолати онтологію можна лише знявши її в своєрідній „де-онтології”, якщо під нею мати на увазі не просто вчення про належне(деонтологія), а, дещо розширивши зміст цього поняття – етику як таку.

Неважко помітити, що таким чином витлумачена етика виявляється навантаженою додатковими смислами, по суті, перетворюється із прикладної філософії в філософську антропологію, покликану дати відповідь й на питання теоретико-культурологічного характеру. Стрижневою для такої етики, як це засвідчує її власний розвиток наприкінці 20 ст. стає проблема Іншого, від вирішення якої саме в межах етично орієнтованої свідомості значною мірою залежить і перспектива розвитку цілої низки філософсько-гуманітарних та соціальних наук.

Що ж сьогодні робить можливим говорити про засадничий характер етики як філософської дисципліни й наскрізний щодо всього гуманітарного знання характер проблеми Іншого?

Передусім, слід вказати на те, що цариною етики в її сучасних вимірах є людське спілкування, взяте як в міжособовому, так і соціально-спільнотному аспектах. При цьому сам процес спілкування як процес реалізації суб'єктного відношення осмислюється не як щось об'єктивно дане (подібна позиція теж припустима), а з точки зору самої суб'єктивності в її спрямуванні до іншої суб'єктивності. Отже, етику насамперед цікавить сама можливість ставлення до чогось як до суб'єкта, до того ж суб'єкта, нетотожного мені, як Іншого, відмінного від мене. Кидається в очі при цьому істотна відмінність цієї інтенції від, з одного боку, „золотого правила” моральності (стався до іншого як до самого себе), з іншого – від кантового категоричного імперативу, що орієнтує на ставлення до іншого як до мети. Без особливих труднощів можна переконатися, що і у випадку застосування „золотого правила”, і при застосуванні вимоги Канта Інший залишається своєрідним „додатком” до мого Я, а тому підлягає специфічному „засвоєнню”, хоча й урізний спосіб. Тут

вихідним пунктом виступає Самість як щось завершене, замкнуте в собі, як тотальність, тому і виявляється неможливим перекинути місток від однієї тотальності до іншої, адже вони унеможливають існування одна одної. Звідси й очевидна неспроможність традиційної етики бути радником в питаннях міжлюдського спілкування, оскільки його тлумачення тут є доволі абстрактним. Небагато в цьому плані може дати й сучасна комунікативна етика. Вочевидь єдино можливим способом покладання іншості Іншого, й відтак, виявлення сутності спілкування, може бути зміна кута зору бачення Самості, що має місце, передусім, в філософії діалогу. Діалогічність у розумінні Самості якраз і розриває її самозамкненість, сутнісно вплітаючи суб'єктивність одного суб'єкта в суб'єктивність іншого. Однак, і цього виявляється недостатньо, адже необхідна для діалогу „симетрія” суб'єктів постійно провокує їх до повернення в себе, й таким чином створює передумови для самоізоляції від іншого. „Іншість” знов ніби вислизає, але тепер уже із діалогу. Щоб цьому запобігти, очевидно, слід порушити „симетрію”, що, власне, й пропонує Е.Левінас у своїй „асиметричній” етиці [2]. Істотним при цьому є те, що ціннісний зсув тут обов'язково має бути спрямований саме в бік Іншого, чим він, цей Інший, власне, й конститується як такий. Я, по суті, повинен створити цього Іншого, усвідомлюючи, що його буття – це запорука осмисленості мого власного існування, чи, висловлюючись більш патетично – його *ontos* – це мій *etos*. Примітно, що близьке до левінасового тлумачення Іншого має місце й у Г.Батищева, де Інший – це “Нададресат” наших звернень, що ціннісно перевершує нас.

Можна припустити, що “асиметричність” у діалозі (в термінології Батищева – другоюдомінантність) виступає найбільш загальною умовою буття *етосу* й водночас виводить його у своєрідний надбуттєвий простір, адже другоюдомінантність врешті решт покладає можливість побудови ціннісної вертикалі, нижня точка якої – Я суб'єкт, але не той суб'єкт, який приречений долати опір об'єкта (Іншого), а суб'єкт, котрий зняв свою суб'єктивність через покладання невичерпної суб'єктивності Іншого, здобувши тим самим і для себе аксіологічне опертя. Щодо верхньої межі цієї вертикалі, то вона щораз може змінювати свої координати, однак незмінною при цьому має залишатися тенденція до зростання дистанції між Я та Іншим як передумова людського існування в екзистенційному розумінні цього слова. (Онтологія, таким чином, знаходить свою межу в аксіології, а остання - в етиці як своєрідній метатеорії спілкування.)

Вище ми звертали увагу на роль волі в конституюванні етичного. Конкретизуючи сказане, слід виявити тепер її функції в глибинному спілкуванні, а саме – її місце в структурі відношення Я – Інший.

Як відомо, в “філософії життя” та її відгалуженнях воля розглядається як рушій життєвості взагалі і, набуваючи часто густо ознак суб'єктності, стає

сваволею, тобто невідконтрольною стихією, ірраціональним поривом. Відтак життя постає невпинним *sonatus essendi* (наполяганням на бутті), прагненням маніфестувати себе, а у ніцшеанському варіанті – ще й засобом володіння Іншим. Тому воля тут – руйнівник всього нетотожного, будь-якої “інакшості”.

Однак, зміст волі істотно змінюється у випадку віднаходження її носія: ставши предикатом, воля перетворюється в зусилля, тобто само-подолання, перевершення своєї само-даності, собі-відданості. Очевидно без подібного зусилля над собою неможливе й саме спілкування, не кажучи вже про будь-яку дію взагалі), адже сприйняти когось (чи щось) як суб'єкт й відповідно до нього поставитись можна лише істотно обмеживши себе (як мінімум – наполовину: для „симетрії”). Ще більші зусилля потрібні тоді, коли йдеться про любов як найбільш адекватне вираження етичного змісту спілкування. За великим рахунком, любити можна тільки Іншого: Навіть у ставленні до самого себе любов з'являється лише тоді, коли я бачу в собі щось більше, ніж я є (коли „я” і „є” тотожні), більше, ніж власну буттєвість, коли моє існування сповнене смислу, нетотожне собі. Тому важко уявити людину, яка не бачить смилу в своєму існуванні й водночас себе насправді любить.

Як бачимо, вступ до справжнього сутнісного спілкування передбачає цілком певну готовність та волю до зустрічі з Іншим, точніше, ця зустріч не відбудеться, якщо я сам незахочу стати Іншим. Іншування, по суті, може бути витлумачене, передусім, як зусилля волі, спрямоване на здобуття, зусилля, в якому фактично зникає протилежність розуму та почуття, а їх носій стає спроможним хоча б на мить пережити свою причетність, говорячи словами Г.Батищева, до невичерпної гармонії Універсума. [3]

Повертаючись до питання про засадничий характер етичної проблематики в сучасному філософському людинознавстві, відтак, теми статусу в ньому етики, хочемо зазначити, що в світлі релятивістської скерованості нинішнього гуманітарного мислення вирішення переважної більшості питань світоглядного, соціального, культурного характеру що дали, тим більше вимагає ціннісної визначеності нашої свідомості. І тут навряд чи можна спертись на традиційні, вироблені житейським досвідом міркування. І навіть апеляція до філософії далеко не завжди може гарантувати успіх, особливо тоді, коли її постулати беруться в “готовому” вигляді й притягуються у вигляді цитат. Ціннісна визначеність – це, очевидно, не стільки певний, досягнутий за допомогою відстороненого мислення стан свідомості, скільки її етична незаспокоєність, невпинне самозапитування, самоофірування, в акті якого людині тільки-но може й розкритися Істина. Мабуть, Сократ мав рацію, коли називав істиною саме прагнення до знань, тобто не володіння адекватною інформацією про щось чи когось, а сам спосіб буття, в якому воно себе проблематизує, запитує себе, залишаючи тим самим місце інобуттю, і,

можливо навіть, небуттю, котрому сам Сократ надав перевагу. Очевидно місія етики і сьогодні, як і 25 століть тому – не в примноженні та вдосконаленні знань про людину, а в самому народженні Людини – істоти, здатної перевершувати саму себе в своєму бутті, ставати Іншим.

### Література

1. Малахов В.А. Етика спілкування: Навч. посібник. – К.: Либідь, 2006.
2. Левінас Е. Між нами: Дослідження думки-про-іншого. – К., 1999.
3. Батищев Г.С. Найти и обрести себя. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. – 1995. – №3. – С.103-129.
4. Зізіулас Йоан. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви. – К., 2005.

*Г.Т.Гнатищак*

## ПРОБЛЕМА ДИСКУРСИВНОЇ ЕТИКИ У ФІЛОСОФІЇ ЮРГЕНА ГАБЕРМАСА

*У статті здійснено аналіз комунікативної концепції Ю. Габермаса в контексті розгляду його вчення про етику дискурсу. Висвітлено основні положення даної концепції. Розкрито значення етичної проблематики для сучасного суспільства.*

Важливого значення має звернення Ю. Габермаса до морально-етичних проблем у межах його теорії комунікативної дії. Це проявляється у розробці разом із К.-О. Апелем, М. Ріделем і В. Кульманом комунікативної етики та у зверненні до всебічного вивчення можливостей вивільнення „продуктивних сил комунікації” як „комунікативної раціоналізації життєвого світу”.

Випробувавши діалектику, феноменологію, аналітичну філософію, герменевтику, критику ідеології, системний підхід, теорію інтеракції і перформативності і навіть психоаналіз, врешті Габермас робить спробу перетворити етику на метод філософії [3, 336]. Сьогодні все частіше замислюються над тим, як втілити справедливість у кожному конкретному вчинкові. Результатом є розробка не стільки загальної теорії моралі, всезагальні норми якої взагалі-то принципово не змінюються, як і закони логіки, ось вже два тисячоліття, скільки побудова таких дискурсів в науці, політиці, бізнесі й т. п., в які вбудована етика, етика позитивна, а не забороняюча, прескриптивна, а не нормативна. Етичні вимоги із зовнішніх засуджень стають конкретними рекомендаціями, які визначають вироблення результатів, вони вбудовані в дискурс і діють всередині нього, сприяють таким рішенням, які є не тільки інструментальними, але й етичними.

Спроба обґрунтувати етику в формі моральної аргументації, на думку Габермаса, може мати успіх лише в тому випадку, якщо між встановленими логікою моральних суджень критеріями значимості і вирішенням моральних проблем в житті матиме місце деяка відповідність. Габермас для реалізації цієї програми розробив теорію комунікативної дії, яка доповнює, як він вважав, класичні теорії [3, 337], які спираються на такі типи абсолютної дії як влада, праця, мова. „Комунікативними я називаю такі інтеракції, в яких їх учасники узгоджують і координують плани своїх дій; при цьому досягнута в тому чи іншому випадку згода вимірюється інтерсуб’єктивним визнанням претензій на значимість” [7, 46]. При цьому виникають претензії на істинність, правильність і правдивість згідно з тим, чи посилаються учасники комунікації на стан справ у об’єктивному світі, на соціальні норми або на власне почуття, наприклад, справедливості.

Габермас, як і Апель, стоїть на позиції необхідності трансцендентального обґрунтування норм і цінностей, переосмислюючи при цьому кантівську філософію практичного розуму в рамках комунікативної теорії і комунікативної етики. При цьому висувається також завдання виявлення єдності між теоретичним і практичним розумом і здатністю судження. Габермас з цього приводу зауважує: „Можна видатися старомодним, проте я вважаю, що ми, подібно до Канта, і сьогодні все ще стоїмо перед проблемою пояснення: в чому полягає процедура, за допомогою якої може бути досягнута єдність об’єктивованого знання, моральної свідомості і здатності естетичного судження” [Цит. за: 2, 30].

Габермас виходить з того, що норми і цінності повинні вироблятися шляхом обговорення, дискурсу. При цьому необхідний певний масштаб у вигляді *метанорми*, за допомогою якої можна було б оцінити і перевірити на істинність результати обговорення і досягнутий консенсус. При цьому дискурсивна або комунікативна етика є когнітивною етикою. Вона прагне відповісти на питання про те, як можна обґрунтувати нормативні висловлювання. При цьому нормативна правильність розуміється за аналогією з істиною. Комунікативна теорія, отже, прагне до відродження дихотомії істини і заблудження стосовно цінностей і норм, яка була забута позитивістською методологією.

За відправну точку береться факт існування в плюралістичному суспільстві конституційної держави. Самий це суспільство розглядається як результат тривалого процесу секуляризації і модернізації. Воно передбачає егалітарний тип взаємодії між моральними суб’єктами, які домовляються (не дивлячись на відмінність уявлень про „благі життя”) про справедливе і нормативно регульоване спільне існування. Саме існування плюралістичного суспільства ґрунтується на певних засновках, порушення яких може змінити умови морального судження і поведінки.

Набір універсальних умов, які лежать в основі комунікативної взаємодії в соціумі такого виду, Габермас і називає етикою виду. Тобто етикою, яка знаходиться по ту сторону множинності форм культурного життя і дозволяє