
*Тамара
Солдатська*

ДО ПИТАННЯ ОБҐРУНТУВАННЯ РЕСПОНЗИВНОЇ ЕТИКИ

Попри часте звернення до теми Іншого, що, здавалося б, уже встигла набриднути постійним нагадуванням про себе у сучасному філософському дискурсі, є кілька мало прояснених та суперечливих сюжетів, що стосуються цієї проблематики. Зокрема, йдеться про феноменологічну теорію респонзивності, яка за своїм визначенням одразу вийшла за межі діалогічної філософії, хоча саме поняття «респонзивність» і зараз поверхово тлумачать як діалогічність. При цьому чомусь не враховують критичне ставлення Б. Вальденфельса до події діалогу, неодноразово висловлене в різних книгах, зокрема, у «Жалі чужого» («Der Stachel des Fremden»), «Поліфонії мовлення» («Vielstimmigkeit der Rede») та «Зсувних лініях досвіду» («Bruchlinien der Erfahrung»).

Цій проблемі можна присвятити окрему розмову, але спочатку варто вкотре нагадати дещо інше: респонзивна феноменологія насамперед править за *феноменологічну ксенологію* — дисципліну, що досліджує досвід чужого, незбагненого, маргінального, атипового та адекватні способи співіснування з ним. Як пише з цього приводу сам Вальденфельс: «Чуже як Чуже вимагає певної респонзивної форми феноменології, яка починається з того, що дещо домагається, заманує, звертається до нас у дивний, жахливий, неймовірний спосіб і ставить під питання наші власні можливості, перш ніж ми залучимо свою пізнавальну та

розумову ініціативу» [Waldenfels, 2006: S. 58]. Це, своєю чергою, зумовлює обґрунтування нового виду раціональності як сукупності характерних засобів відповіді, починаючи з тілесних, домовних модуляцій і завершуючи вербальним вираженням. У такий спосіб людина вчиться формувати своє ставлення до Чужого поза його подоланням через *схоплення* (*Erfassung*) чи *присвоєння* (*Aneignung*), дозволяючи Чужому не змінювати свій незалежний статус.

З огляду на це вочевидноється, що Вальденфельс, з одного боку, принципово розрізняє поняття «Чужого» як гіперфеномену та персоніфікованого Іншого як потенційного втілення такої чужості. Та водночас він парадоксально зводить їх до купи, пропонуючи до розгляду нову етичну доктрину, специфічним завданням якої можна вважати пошук своєрідного «респонзивного етосу». Останній визначає характер поведінки респондента, котра полягає у його принциповій відмові від уже згаданого *присвоєння* (*Aneignung*) та *привіювання* (*Gleichmachung*) при зустрічі з Чужим (зокрема, і персоніфікованим Іншим).

Проте чи є доцільним взагалі тлумачити те, що перебуває потойбіч моральних та правових норм чи оцінок, у сенсі етичного? Як можна обґрунтувати тезу Вальденфельса про те, що «джерела моралі самі не є моральними?» [Waldenfels, 2006: S. 10]. І на що у такому разі має бути спрямована відповідь респондента, яка вже за визначенням єдина претендує на своєрідний «приріст буття» (*Zeinzuwachs*) — створення нових смислових зв'язків, або «топосів» для *ratio*?

Очевидно, що послідовно керуючись і надалі логікою феноменологічної респонзивної теорії, пошуки відповіді на ці питання варто починати з якогось іншого *місця* (*Ort*), принаймні тому, що «ми не є там, звідки виходимо, і на що пристаємо» [Waldenfels, 2002: S. 176]. Таке відсилення неминує спрямовує нас у бік Е. Левінаса, оскільки знайдеться достатньо підстав саме його вважати засновником респонзивної етики. Зокрема, це стосується низки ключових понять — «*діастаза*»¹, «*шок*», «*травма*», «*асиметрія*», «*надлишок*» та ін., значною мірою запозичених у французького філософа, що сформували термінологічне підґрунтя для Б. Вальденфельса. З огляду на це доцільно розглянути еволюцію Левінасової думки, що дасть змогу прояснити деякі актуальні ідеї респонзивної феноменологічної теорії саме в етичному ракурсі.

¹ «*Diastase*» — слово грецького походження, що буквально позначає певну «відстань», «розлуку», «смерть». У відповідному контексті йдеться про своєрідний «*xiatys*», або *розрив* між чужою провокацією і відповіддю як реакцією на цей подразник. Заряди справедливості варто підкреслити, що це поняття є радше маргінальним у мовному обігу Е. Левінаса на відміну від подальшого фігурування у феноменологічній ксенології Б. Вальденфельса. Там діастаза вказуватиме передусім на феномен *часового зміщення* (*Zeitliche Verschiebung*).

Уперше свою незалежну від Гусерля та Гайдегера позицію Е. Левінас висловив у невеликій, але дуже показовій роботі 1948 року, основних положень якої він дотримувався впродовж усього життя — «Час та Інше»². Саме тут він не тільки різко відмежував себе від провідних тенденцій феноменологічної філософії, а й запропонував власний варіант її розуміння, який було впроваджено в повороті від онтології до етики, від метафізики присутності до вчення про трансцендентне.

Як наслідок, з'явилася нова інтерпретація конституювання Іншого, що базувалася на темпоральному зв'язку, а не «екзистенційній ситуації співіснування» (*das Miteinandersein*). Варто нагадати, що домінування останнього як належності до чогось спільного або самототожнього було притаманним усій класичній традиції, починаючи від Платона та Парменіда, де стосунок до Іншого був зумовлений стосунком до буття загалом. Але саме ця закономірність і послугувала критичним оцінкам Левінаса: «Філософія породжується як форма відмови від утягнення в інше, як вичікування, якому надають перевагу замість дії, як байдужість до інших: загальна інфантильна алергія філософів» [Левінас, 2004: с. 612].

Відповідно, вважаючи, що екзистенційна аналітика «Буття і часу» спрямована на егоїстичний, самотній *Dasein*, індиферентний до інших, які з'являються лише згодом, у ситуації буття один з одним з приводу чогось, Левінас свідомо шукав альтернативний шлях для обґрунтування первинності стосунку *Мене з Іншим*. Важливо й те, що цей стосунок не мав би спиратися на прийменник *Mit*, який, на думку філософа, неминуче позбавляє Іншого таємниці його принципової інакшості [Левінас, 1998: с. 24].

З іншого боку, не менш важливим поштовхом для критики своїх попередників стало невдоволення філософа обґрунтуванням монадологічної інтерсуб'єктивності досвіду в Гусерля. Не погоджуючись із трактуванням Іншого як *alter ego*, Левінас був переконаний у неспроможності *вчування*, завдяки якому можна було поставити себе на місце Іншого, що, на його думку, зводилося до «насилля» *аналогічної аппрезентації*. Щоправда, заради справедливості зазначу, що така оцінка на адресу Гусерля є досить суперечливою і недостатньо обґрунтованою. Багатьом дослідникам досі не зрозуміло, у чому причини цього радикального несприйняття, якщо

² На противагу класичному перекладу назви Левінасової роботи — «Час та Інший» — Г. Ямпольська пропонує більш вдалиий, на мою думку, варіант — «Час та Інше». Це розрізнення є принциповим з кількох причин. По-перше, як зазначає сама дослідниця, нова інтерпретація дозволяє зберегти наявні у тексті алюзії до платонівського протиставлення Тотожного та Іншого [Ямпольская, 2006: с. 14]. По-друге, у такий спосіб паралельно обґрунтовується думка, що Левінас насамперед має на увазі Інше як таке (*l'Autre*), наприклад, смерть, час, жіноче, а вже потім говорить про персоніфікованого Іншого (*autrui*). А це вже дає підстави порівняти його «Інше» з «Чужим» у Б. Вальденфельса.

не вважати його тотальним нерозумінням «Картезіанських медитацій» (про це зазначав сам Гусерль і пізніше Ж. Деріда, який захищав його перед Левінасом у відомій праці «Насильство і метафізика»).

Мені здається, причину такого Левінасового упередження досить переконливо пояснює Г. Ямпольська. Зокрема, вона вважає, що у Гусерлевій моделі для Левінаса неприйнятним є навіть не те, що *Я сприймаю Іншого як модифікацію чи дублікат себе самого*. Проблема у тім, що *Я* потенційно наділяю його тими самими властивостями, котрі мав би сам як рівноцінні в ідентичній ситуації. Насамперед ідеться про звичайний жест: *поставити себе на місце Іншого*, що Левінас сприймає за дитячий досвід, вказуючи на його наївність саме в етичному сенсі [Ямпольская, 2004: с. 91]. Отже, Інший, першою чергою, є тим, ким я не можу бути.

Звідси випливає, що радикальна чужість Іншого полягає не в наявності його внутрішнього життя, або кінестетичних відчуттів, що є абсолютно недосяжними для мене, а в тім, що ці переживання є етично нерівноцінними моїм власним аналогічним переживанням, оскільки їм притаманне принципово *чуже смислове навантаження*. Відповідно, неможливо збагнути біль, страх, сором Іншого як такі, оскільки вони мають самостійний, нередуковуваний до актів моєї свідомості етичний смисл, а отже, їх не можна порівняти з моїми за будь-яким сутнісним критерієм (зокрема, мій біль як вина за біль Іншого).

З іншого боку, у Левінаса було неоднозначне ставлення до поняття інтенційності як базової трансцендентальної структури досвіду свідомості, і, як наслідок, до синхронного розуміння часу. У різних працях він послідовно обґрунтовував тезу про те, що свідомість не можна розглядати як плинний потік, що дає про себе знати у якості *точки-тепер* або Гусерлевого *«cogito»*. Натомість свідомість завжди запізнюється у стосунку до самої себе і не може бути проаналізована крізь призму ретенційно-протенційних модифікацій. Паралельно, між іншим, з'являються характерні для Левінаса поняття *«нетематичної»* або спонтанної, *«нерефлексійної»* свідомості. Проте це неминуче накладає відбиток на стосунок до Іншого, який від самого початку не можна вважати інтенційним.

Річ у тім, що інтенційність для Левінаса насамперед пов'язана з *«чистою присутністю»*, або *репрезентацією (Vergegenwärtigung)*, що зумовлює позірність об'єктивного пізнання Іншого, його перетворення на об'єкт теоретичного розгляду. Інакше кажучи, інтенційність апелює до *«тематизації бачення»*, що розглядає alter ego феноменально або предметно — як номатичний корелят, похідний від свідомості. У такий спосіб Інший перетворюється на *«присутнє існування»*, що виявляє себе репрезентативно, у синхронії, тобто тут і тепер.

Відповідно, у *«Діахронії та репрезентації»* Левінас жорстко критикує цю позицію, визначаючи її як *метафізику присутності*, притаманну, на

його думку, всій класичній традиції — від Декарта до Гусерля чи навіть Гайдегера. Зокрема, у цій доповіді можна знайти характерні тези: «Інтенційність завжди є «спрямованість на», проте завдяки тематизації буття, тобто в аспекті присутності, вона повертається до себе тією ж мірою, якою уникає себе. У мисленні, розглянутому як бачення, пізнання та інтенційність, здатність до розуміння означає зведення «іншого» до «того самого», означає синхронію в перспективі егологічно зосередженого буття» [Левинас, 1998: с. 143].

Однак така позиція, на думку Левінаса, неодмінно провокує надмірну схильність до взяття, загарбання, схоплення, перетворюючи акт розуміння на вже відоме «присвоєння». Саме тому він намагається поставити під питання самодостатність суб'єкта, апелюючи до сумнівної або «поганої свідомості», позбавленої намірів, мети, імені, місцеположення та будь-яких інших атрибутів. Понад те, Левінас категорично стверджує, що спроможності загального, універсального розуму як суб'єкта рефлексивного пізнання вичерпано перед «обличчям Іншого», оскільки його неможливо редукувати до іманентного змісту репрезентації.

Думаю, саме в цих міркуваннях і з'являються перші ідеї респонзивної етики, дуже важливі для її подальшого розвитку. Насамперед вони впливають з альтернативного розуміння Іншого як *неприсутності* або *трансценденції*, що завжди мені передує, захоплює зненацька, постійно перебуваючи десь поблизу. Досить згадати відому Левінасову тезу: «Відсутність Іншого є якраз його присутність як Іншого» [Левинас, 2000: с. 103]. У такий спосіб alter ego перетворюється на нав'язливу ідею, задалегідь позбавляючи права на байдужість. Тобто Інший пов'язаний зі мною невимовною *близькістю*, що несе в собі *чуже обличчя* — найбільш вразлива і водночас вихідна примусова інстанція для Левінаса, у якій втілено принцип: «Не вбий!». Таке бажання може виникнути цілком закономірно, адже самою своєю появою Інший обмежує самототожність суб'єкта, втручається у звичний для нього порядок існування, суперечить його волі, драгує своєю чужістю. При цьому Інший завжди ухиляється від моєї влади, щоразу демонструючи її безсилля.

Відповідно, свідомість, скеровувана і зумовлювана через інакшість, уже не може спиратися на інтенційність. Їй завжди притаманна *пасивність*³

³ Слід визнати, що Левінас не є оригінальним, коли говорить про пасивність свідомості, протиставляючи себе своїм попередникам. У такий спосіб він ніби ігнорує ґрунтовне дослідження пасивної синтези у Е. Гусерля. Згодом до цієї теми повертається Вальденфельс у «Зсувних лініях досвіду» («Bruchlinien der Erfahrung»), коли аналізує Гусерлеве поняття «активної пасивності» (active Passivität). Остання, на його думку, має амбівалентний характер і тому виражається, наприклад, через «пасивну інтенцію» (passive Intention). Досить влучними для прояснення цієї неоднозначної теми є міркування В. Кебуладзе, який також звертає увагу на цю специфічну характеристику сві-

вторинної, похідної структури, що «занепокоєна» обличчям Іншого і є його заручником. У кожен момент свідомість змушена зважати на ближнього, отже, відповідати не лише перед ним, але й за нього. Утім, таке смислове передування Іншого, згідно з Левінасом, вимагає темпоральності особливого роду — *діахронії* — відстані, яка спростовує спільне теперішнє, позбавляє можливості надолужити минуле, ставить людину перед непередбаченим майбутнім.

Інакше кажучи, близькість Іншого неминуче провокує своєрідний розрив — зміщення часу, доступного для згадування або очікування. Саме тому, на думку німецького дослідника А. Гелгарда, Левінас часто звертається до «автентичного майбутнього», яке ніколи не збігається з «пізнішим», запланованим людиною стосовно її проектів і бажань [Gelhard, 2007: S. 56]. Майбутнє не є горизонтом передчуттів. Це стосується і «споконвічних часів» — минулого, що є не лише моїм власним або взагалі мені ніколи не належало, бо це, першою чергою, минуле Іншого. Виходячи з цього, Левінас не може погодитися з Гусерлевим аналізом внутрішньої свідомості часу і відмовляється мислити минуле як інтенційну модифікацію теперішнього. Ба більше, категорично відкидаючи Гусерлеве розрізнення первинного і вторинного пригадування, Левінас наголошує просту й очевидну для себе річ: *час не є пам'ять*.

Однак така позиція викликає закономірне питання: як пов'язати різні моменти часу, якщо враховувати його діахронію, або дискретність? І саме тут дає про себе знати «респонзивний етос». Адже для Левінаса цей темпоральний зв'язок забезпечує вихідна *відповідальність* за віддалений, чужий досвід інших, яка супроводжує кожного індивіда впродовж усього життя. Саме через це відчуття фіксується часовий розрив, воно ж слугує своєрідним переходом від відсутності Іншого до його присутності. Отже, те, що відбулося з кимось у його особистому минулому, певним чином завжди стосуватиметься мене, впливаючи на перебіг подій уже мого життя. Перш ніж свідомо взяти на себе будь-які зобов'язання, до кожної вільної ініціативи Я вже є обране Іншим. Як наслідок, воно не здатне самостійно оцінити чи засудити заклик, що йде від Іншого, а також відмовити йому, оскільки ще нічого не знає про цей заклик.

Первинна етична відповідальність «Для Іншого» відкидає людину назад до того, що ніколи не було її провинною чи вчинком, не було свідомим вибором і жодного разу не закарбовувалося в пам'яті. Отже, Я жодним чином не здатне схопити витoki свого походження, воно не є цілком оприявленим самому собі. Ця думка, своєю чергою, формує ще одне важливе

домості: «... в живому плині досвіду рівні активності й пасивності нерозрізненні, свідомість, конституюючи змісти своїх переживань, стало переходить з рівня активності на рівень пасивності й навспак» [Кебуладзе, 2011: с. 224].

положення для сучасної респонзивної теорії: *моє відчуття Іншого завжди відсилає в минуле, воно вже відбулося у момент, коли я готовий йому відповісти*. Час перетворюється на провал у часі, а теперішнє не схоплюється, а навпаки зникає, оскільки насправді воно завжди належить Іншому.

Це означає, що відповідальне Я прибуває на допомогу занадто пізно, оскільки прохання з боку Іншого завжди залишається у минулому, воно існує доти, доки Я виявляється спроможним дати на нього відповідь. У такий спосіб Левінас ніби натякає: *я завжди перетворююсь на звинуваченого, я змушений відповідати за своє зволікання*. Цей важливий момент згодом набуває подальшого вираження у такій фундаментальній характеристиці феномена відповіді, як «*постфактичність*» (*Nachträglichkeit*), що її неодноразово аналізує вже Вальденфельс. І втім, Левінасові ще раніше вдалося звернути увагу на те, що відповідь завжди затримується, фігурує заднім числом, а свідомість функціює як своєрідний комплекс «пошуків утраченого часу».

Однак найрадикальнішою формою покладання Іншого у досвіді для Левінаса виступає смерть як невідворотна ситуація зустрічі з трансцендентним. Таємниця смерті передбачає подію, непідвладну суб'єктові; вона дезорієнтує, вказуючи на стосунок з абсолютно невідомим. Саме тому Левінас критично переосмислює «*буття до смерті*» (*Zein zum Tod*) у М. Гайдегера, вважаючи цю інтерпретацію пом'якшеним варіантом своєї власної. Зокрема, це виявляється у ставленні людини до смерті, що його Гайдегер визначає як «розуміння» (*Verstehen*), попри принципову неспроможність і недосяжність смерті як граничної точки «Ще не» (*Noch nicht*). У такий спосіб смерть, яка стає зрозумілою, перетворюється на певну «можливість *Dasein*», точніше — на «*можливість безумовної неможливості Dasein*» (*Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinunmöglichkeit*). Тобто Гайдегер трактує її як подію свободи, що зумовлена холоднокривним усвідомленням граничної можливості існування.

Оскільки для Левінаса цей підхід до смерті означає перетворення Чужого на Власне, він радикально переосмислює формулу Гайдегера, наголошуючи протилежне — смерть є «*неможливість можливості*» (*Untmöglichkeit der Möglichkeit*). Вона — реальність, що констатує втрату всіх проєктів. Зокрема, це виявляється і в неспроможності її уникнення. Саме тому лише смерть людини здатна повернути її в стан безвідповідальності — в дитинство [Левінас, 1998: с. 71]. Однак у цьому випадку про себе знову нагадує щось абсолютно Інше, яке і має за мету таким бути. Тому, відповідно до Левінаса, «самотність не підтверджується, проте розбивається смертю», а «*стосунок до смерті*» перетворюється на «*стосунок до Іншого*» [Левінас, 1998: с. 74].

Варто підкреслити, що такий зв'язок не може бути рівноправним, навпаки, його засадовою рисою а ргіогі виступає *асиметрія* між Іншим і

Мною, зумовлена вже згаданою несвоечасністю відповіді на його заклик, а також його владою наді мною. Це знаходить закономірне відображення вже у понятті «респонзивної різниці» у Б. Вальденфельса, яка вказує на принципову відмінність того, що відповідає респондент іншому і на що він йому відповідає. Щоправда, відповідний дисбаланс автоматично руйнує класичне уявлення про феномен діалогу, унеможливаючи рівноцінність його сторін.

З іншого боку, наявність *асиметрії* стає очевидною, коли йдеться не про мою власну смерть, а смерть Іншого, оскільки це жодним чином не звільняє суб'єкта від його етичної відповідальності перед померлим. Тому Левінас наголошує подвійну природу страху, вирізняючи страх за смерть іншої людини, що не відсилає до туги за своєю неминучою смертю. Таке бачення, на його думку, знову виходить за межі онтології *Dasein*, оскільки усвідомлення власної смертності ще не вказує на пробудження совісті, на що, власне, і претендує Левінасова респонзивна етика.

Однак, якщо спробувати підсумувати попередні міркування, стає зрозумілим, що вони не лише закладають необхідне підґрунтя для виникнення нової етичної теорії, а й зумовлюють нездоланні суперечності. Зокрема, складається враження, що, критикуючи Е. Гусерля за «насильство над Іншим», Левінас потрапляє у протилежну пастку, демонструючи «насильство Іншого наді Мною». Як наслідок, суб'єкт⁴ у французького філософа зовсім позбавлений вільного вибору, він перетворюється на механічного виконавця чужого волевиявлення. Тобто категоричність Левінасової позиції призводить до однобічного розгляду поняття респонзивності як реклами примусової акції.

Натомість відповідь на домагання Чужого є унікальним, завжди неповторним феноменом. Понад те, даючи відповідь, людина презентує те, чим вона не володіє, винаходить сама себе, продукує щось нове. І в цьому відбувається її постійне сутнісне збагачення. Лише згодом креативна відповідь перетворюється на репродукцію, повторення, симуляції та інші похідні форми власного існування. Однак від самого початку подія відповіді передбачає значно більше, ніж те, що є в ній вербалізованим, перевершує сама себе. Недарма у своїй відомій книзі «Реєстр відповідей» («Antwortregister») Б. Вальденфельс упроваджує поділ на «казане» і саме

⁴ Вальденфельс не випадково зрідка вживає це слово, що відсилає до філософії свідомості, натомість використовуючи інше поняття — самість. Адже на відміну від традиційного розуміння суб'єктивності, що передбачає цілісну рефлексивну структуру — *res cogitans*, або те, що мислить, самість фігурує як дещо певною мірою розщеплене (*gespaltenes*) і розділене (*geteiltes*). Це дається взнаки при досвіді *потерпання* (*Wiederfahrnis*), де одна і та ж самість переживає різні ролі: потерпілого (*пацієнта*), того, до кого звернена провокація Чужого, його виклик (*адресата*), і відповідача (*респондента*).

«говоріння», вказуючи на надлишок останнього у першому (*Überschuß des Sagens im Gesagten*). Це означає, що кожному висловлюванню притаманне дещо більше порівняно з тим, що воно вербалізує, а саме, «певне “позапорядкове”, що лунає в різних порядках сказаного» [Waldenfels, 1994: S. 199].

Як наслідок відповідь Чужому, угрунтована на «*респонзивному етосі*» — відмові від *присвоєння* та *привіювання*, не зводиться ні до евдемоністичних пошуків кращого життя, ні до послуху перед законом, ні до чуттєвих прагнень людини. З іншого боку, уникнення класичних критеріїв оцінювання при зустрічі з Чужим взагалі не свідчить про наявність певного фундаментального морального принципу, хоч би яким він був — телеологічним, деонтологічним чи утилітаристським. Навпаки, респонзивна етика пропонує упровадити своєрідне *епохе*, котре б стосувалося цих провідних моральних орієнтацій. Відповідно, вона не передбачає мету, не орієнтується на загальновизнані правила, не переймається потрібним чи бажаним результатом.

У такий спосіб про себе дає знати «*біла пляма моралі*» — царина чогось аморального, не спроможна до інтеграції з будь-яким типом моралі. Вона вказує на те, що моральним принципам притаманне позбавлення, або уникнення тих порядків, які вони, власне, створюють. Згідно з цим баченням, категорію *блага* в розумінні Платона чи Аристотеля неможливо схопити або обгрунтувати крізь призму телеології, яку відповідне розуміння зумовлює. Це стосується і *обов'язку* в Канта, і феномену *успішного* в утилітаристській перспективі, яким, на думку Вальденфельса, бракує засобів повноцінно виправдати власну констатацію. Гадаю, можна погодитися, що в такий спосіб Вальденфельс почасти відсилає до Ніцше, пропонуючи зазирнути «потойбіч добра і зла», або традиційних засад у розумінні морального феномену. Однак, на думку Л. Тенгельї, що критично аналізує респонзивну етику Вальденфельса, це закономірно призводить до парадоксального висновку: «етика має неетичне походження» [Tengelyi, 2007: S. 281].

Та перш ніж прояснити останню тезу, варто розглянути ще кілька важливих і неоднозначних моментів сучасної респонзивної етики. Зокрема, віддаючи належне Левінасовій інтерпретації респонзивності, Б. Вальденфельс, як уже відомо, запозичує звідси ті думки, які вважає для себе перспективними. Наприклад, він слідом за Левінасом розвиває ідеї невідворотності (*Unumgänglichkeit*) та *неминучості* події відповіді (*Unausweichlichkeit der Antwort*). Остання зумовлена тим, що на домагання Чужого неможливо не зважати, як і намагатися його проігнорувати чи уникнути. Це дає підстави вже Вальденфельсові порівнювати ситуацію відповіді з тілесним існуванням як чимось нав'язаним, що дається на краще чи на гірше від народження, якщо тільки людина сама не захоче позбавитися цього тягаря [Waldenfels, 2006: S. 33].

З іншого боку, адаптуючи радикальну Левінасову позицію, зумовлену безпосереднім переживанням подій на кшталт Освенциму під сучасні реалії, Вальденфельс уже в пом'якшеній формі звертає увагу на специфічний *примус* (*Zwang*) до відповіді, надаючи йому нового відтінку. Тому на перший план його міркувань виходить те, що цей *примус* не має нічого спільного із зовнішнім *зобов'язанням* перед виконанням закону. Це стає очевидним на прикладі адресованих звертань, зокрема, прохання, у якому мене просять щось зробити. Адже прохання (як і привітання, порада) відрізняється від авторитарного наказу, будучи застосовуване у різних мовленнєвих контекстах. Це може бути повсякденне прохання про надання якоїсь інформації, прохання поради або допомоги у складній життєвій ситуації, прохання заступництва та ін. Разом із тим, воно є вільним від загальноприйнятих, отже, обов'язкових для всіх умов дискурсу. Інакше кажучи, це означає, що: «не кожен може кожного разу кожного про кожне попросити» [Waldenfels, 2006: S. 41]. Тому хоча інколи прохання збивають з пантелику, постаючи як цілком неочікувані, несвоєчасні, недоречні або просто безглузді, є те, що їх усіх об'єднує: *прохання нікого не вповноважують і не зобов'язують*.

Схожу тенденцію Вальденфельс помічає і щодо обіцянки, яку Я реалізуюю тому, що до мене звернувся Інший. Причому, це «*тому, що*» не є каузальним, воно не залежить від зовнішніх обставин. Водночас його не можна вважати нормативним «*тому, що*», бо в ньому не міститься правового підґрунтя. З іншого боку, не йдеться про якісь мотиваційні засади, що передбачають власні бажання та інтереси, а також про цілераціональне «*тому, що*», яке впливає з технічних потреб. Отже, залишається тільки домагання Іншого: «Я це кажу чи роблю тому, що ти мене про це спитав, попросив або на це наштовхнув» [Waldenfels, 2006: S. 55].

Мені видається, важливим висновком з цього є те, що в такий спосіб сучасна респонзивна етика чітко розмежовує, що людина *може* або *має* робити (порада, привітання, подарунок), і те, що вона *зобов'язана* чинити як громадянин тієї чи іншої спільноти. Інакше кажучи, примус відповідати не відсилає до царини належного (*Sollen*). Радше йдеться про *неможливість непомічання* етичного домагання, яке має первинний статус, а звідси зумовлює і координує подальшу законодавчу мораль. Однак саме тут дається ознаки принципова відмінність у поглядах Левінаса і Вальденфельса.

Як уже можна зрозуміти, Вальденфельс значно поміркованіший у своїх оцінках феномена відповідальності перед Іншим, котрій він приписує щось дике, *позапорядкове* — те, що М. Мерло-Понті визначає як «*responsabilite sauvage*». Тому йому зовсім не імponує надмірний Левінасовий акцент на «*заміщенні*» свідомості (*субституції*), або її позиції *заручника* (про що вже почасти йшлося). Відповідно, аналізуючи етичне домагання Іншого, Вальденфельс паралельно починає приписувати йому певне «спів-

домагання закону». Звичайно, тут його можна звинуватити в непослідовності, адже ця теза справді суперечить попереднім міркуванням про «*ре-спонзивний етос*». З огляду на це вона потребує окремого пояснення.

Насамперед Вальденфельс має на увазі закон, що а priori лунає в голосі Іншого. Це є дуже важливою умовою, оскільки за її відсутності домагання такого ґтибу могло б бути лише вираженням необґрунтованого чужого волевиявлення — «*sic volo, sic jubeo*». Однак у такому разі людина б мала справу із брутальними фактами, на які мусила би зважати, будучи, проте, не у змозі їм гідно відповісти. Тому кожне *діяння у відповідь* (*antwortendes Handeln*) від самого початку пов'язане з релевантним йому, або «спільно обговореним» законом («*mitsprechendes Gesetz*»), що передбачають будь-який аргументований запит чи вимога. Саме цей момент вважається найголовнішим критерієм, що відмежовує респонзивну етику Вальденфельса від Левінасової концепції.

З іншого боку, аналізуючи «спільно обговорений закон», Вальденфельс не має на увазі чинну норму. Тобто йдеться про умову впровадження певного порядку, яка не є функційним законом вже наявного порядку, однак призначена для того, щоб він набув чинності. Отже, саме в цій відмінності законодавчого домагання (вимоги чи запиту) та чинного законодавства криється засадовий момент респонзивного тлумачення закону.

Та залишається відкритим питання, звідки лунає цей голос Іншого? Де перебуває вихідний «топос» етичного домагання, на яке я, з одного боку, *мушу* відповісти, а з іншого — *не можу* не відповідати? І що тоді можна сказати про *етос* у своєму зародковому стані (*in statu nascendi*) з позиції респонзивного феномена?

Відповідь на ці питання можна спробувати знайти у «Тіньових нарисах моралі» («*Schattenrisse der Moral*»). Адже саме в цій книзі Вальденфельс говорить про певну *модель індиферентності*, або наявність вихідної «нейтральної території», де ще немає розмежування на фактичне і належне, *Sein* і *Sollen*. Відповідно, він має на увазі специфічний пункт, з якого походять етичні вимоги, де щось є водночас таким, яким воно має бути. При цьому дуже важливо розуміти, що зазначена «індиферентність» не вказує на заперечення, зникнення або зрівняння відмінності між добром і злом, радше слід мати на увазі скасування її дієвості шляхом нейтралізування» [Waldenfels, 2006: S. 47].

Водночас Вальденфельс дає зрозуміти, що якби не існувало відповідного «топосу», котрий утілює генеалогію моралі, будь-яка моральна вимога сприймалася б лише як силовий акт, а не свобідне волевиявлення. До того ж, на його думку, нульова точка відліку моралі, що перебуває десь за її межами, вказує на засадову ідею респонзивності: «Я сам розпочинаю, проте не біля себе, а радше десь», або «Я пристаю на те, з чого виходжу» [Waldenfels, 2006: S. 106].

Якщо прискіпливо проаналізувати попередні міркування, кілька речей одразу впадають у вічі. Зокрема, респонзивна етика не є цілком завершеним проектом і у своїх головних положеннях містить суперечливі, навіть контрверзивні моменти. Водночас це свідчить про її релевантність сучасним реаліям, де кожен часто відчуває себе чужим не лише серед інших, а й на одинці із собою. Цю ситуацію блискуче розкриває Вальденфельс, апелюючи до того, «на що» ми відповідаємо (*Worauf*), що жодним чином не редукується до того, *чим* ми керуємося, відповідаючи (*Wonach*).

Разом із тим це певною мірою суперечить паралельній думці, згідно з якою Вальденфельс протиставляє ірраціональному свавілля Чужого аргументоване домагання Іншого. Адже при цьому він бере до уваги, що в такому домаганні вже закладене вихідне *ratio*, певне «Ти зобов'язаний...», без якого кожен на власний розсуд міг би обирати — відповідати йому чи ні. Складається небезпідставне враження, що Вальденфельс постійно коливається між Левінасом і Кантом, пропонуючи для себе своєрідний компроміс. Тому, з одного боку, його *позапорядкове* є непідвладним раціональному логосу закону. Але, водночас, воно ніколи цілком не зумовлює *діяння у відповідь* (*antwortendes Handeln*), залишаючи на нього право самій людині.

ДЖЕРЕЛА

- Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. IV. Картезианские медитации [Пер. с нем. В.И. Молчанова]. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. — 132 с.
- Дериди Ж. Письмо та відмінність [Пер. з фр. В. Шовкуна]. — К.: Основи, 2004. — 602 с.
- Кебуладзе В.І. Феноменологія досвіду. — К.: Дух і літера, 2011. — 280 с.
- Левинас Э. Время и Другой [Пер. с фр. А. В. Парибка] // Левинас Э. Время и Другой. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. — С. 10—121.
- Левинас Э. Диахрония и репрезентация [Пер. с фр. В. В. Петренко] // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. — Томск: Издательство «Водолей», 1998. — С. 141—162.
- Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное [Пер. с фр. И. Вдовиной]. — М.: СПб.: Университетская книга, 2000. — 416 с.
- Ямпольская А.В. Вклад Э. Левинаса в феноменологию и деконструкцию феноменологии // «Логос». Центр феноменологической философии, философский факультет РГГУ. — 2004. — Вып. №1 (41). — С. 88—105.
- Ямпольская А.В. Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса // Эмманюэль Левинас: Путь к другому. — СПб.: СПбГУ, 2006. — С. 7—21.
- Gelhard A. Diastase und Diachronie — Levinas mit Waldenfels // Philosophie der Responsivität. — München: Wilhelm Fink Verlag, 2007. — S. 49—59.
- Tengelyi L. Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern. — Dordrecht: Springer, 2007. — 377 S.
- Waldenfels B. Antwortregister. — F. / M.: Suhrkamp, 1994. — 651 S.

Waldenfels B. Bruchlinien der Erfahrung. — F. / M : Suhrkamp, 2002. — 479 S.

Waldenfels B. Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. — F. / M. : Suhrkamp, 2006. — 134 S.

Waldenfels B. Schattenrisse der Moral. — F. / M.: Suhrkamp, 2006. — 354 S.

Waldenfels B. Vielstimmigkeit der Rede. — F. / M.: Suhrkamp, 1999. — 224 S.

Солдатська Тамара — кандидат філософських наук, старший викладач кафедри гуманітарних і соціально-економічних дисциплін Київського державного інституту декоративно-прикладного мистецтва і дизайну імені М. Бойчука. Сфера наукових інтересів — феноменологія, герменевтика, сучасна західна філософія.
