

---

*Максим  
Коцюба*

УДК 1.101.3; 130.2; 141.319.8; 171

## **ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ФІЛОСОФІЯ: ВІД «ДОСВІДУ ІНШОГО» ДО «ДОСВІДУ ЕТИЧНОГО»**

---

Поширеним у сучасній філософії є уявлення про те, що етичне не можна визначати поза конституцією людського світу [Ренч, 2010]. Але що тоді означає «мислити етичне»? Чи не є судження про етичне «звуженням», а значить лише випадком мовленнєвого слововжитку? І що є підставою або умовою такого судження? Одразу й можемо відповісти, що судження про етичне як належне можуть висновуватись із переживання первинної самоданості світу, про яку йдеться у феноменології. Тоді ми в змозі вести мову про етичне не тільки як про висловлювання про нього за правилами мови, а як про граничні умови практик взагалі, що висновуються з очевидністю із життєсвіту. Отже, йдеться про специфічний та унікальний досвід — досвід етичного.

Актуальність проблеми феноменологічного обґрунтування досвіду етичного зумовлена станом сучасного філософського знання загалом. Так, недостатніми видаються прояснення стосунку «людської ситуації» та етичного. Варіанти розв'язання цієї проблеми варіюють між повним вилученням етичного із людської ситуації і цілковитим отождивенням *condition humana* та етичної сфери. Відтак, ці проекти етичного потребують феноменологічного прояснення, яке здатне запобігти такого роду редукціонізму.

Важливість таких філософсько-антропологічних прояснень полягає не тільки в тому, щоб ствердити та увиразнити досвід як специфічний спосіб

---

© М. КОЦЮБА,  
2017

існування людини у світі, тим самим відокремивши його від тваринного чи рослинного існування<sup>1</sup>. Досвід — це спосіб буття людини як особливого сущого, специфічний та унікальний саме для неї. Досвід може мати тільки людина<sup>2</sup>. Спроби такого увиразнення статусу досвіду є описами того, яким чином у досвіді постає «чуже» (мова, культура) та «інше» (предмети, речі), а також як з'являється Інший — люди, з якими ми поділяємо мову, культуру та наш спільний світ загалом. В межах такого визначення постає питання про ставлення до Іншого, що є вже питанням етичним за своєю сутністю. Відтак у дослідженні користуватимемося формулюванням «досвід етичного», який слід тлумачити як ситуацію появи Іншого в досвіді.

Для феноменологічної філософії дескрипції досвіду «показують» орієнтованість на ті очевидності, що лежать в основі, тобто утворюють наш людський світ. Такі описи є «ноематичними дескрипціями», адже не просто «змальовують» зовнішній бік речей та предметів, а й «відкривають» їхній сенс як таких, що їх у певний специфічний спосіб можна переживати: «Досвід передусім означає *подію*, в якій виявляються “самі речі”, про які відповідно йдеться» [Вальденфельс, 2004: с.13].

Таке розуміння досвіду, що, у свою чергу, викликало перевитлумачення самої феноменології, означає антропологізацію феноменології. Дійсно, феноменологія певною мірою може постати як антропологія, оскільки в описах перебігу досвіду водночас здійснюється й прояснення «того», кому досвідчується світ у його «як», і водночас наголошується на специфіці такого способу існування, який є відмінним від усіх інших (тваринних чи рослинних). Наголос на свідомості та дескрипціях актів цієї ж свідомості, на перший погляд, не передбачає людину. Лише тому феноменологія відкриває «неповноцінність» своїх описів й запитує вже власне про досвід, що можна назвати «досвідом чужого», де ми віднаходимо, крім предметів та явищ, інших людей — Інших. Такий досвід феноменологія називає інтерсуб'єктивним досвідом.

Феноменологічні описи появи іншого чи чужого у перебігу досвіду загалом не є «важкою» теоретичною проблемою. Так, фундаментальна антропологічна ситуація (або *conditio humana*) — це і є ситуація появи іншого чи чужого в досвіді. Але чи буде «повною» така ситуація? Крім речей та предметів, ми поділяємо світ із іншими людьми — з Іншими. Коли ж феноменологічні дескрипції дістаються останнього, виникають серйозні труднощі й перепони: як нам дане в досвіді те, що є «неданою самоданістю» (Е. Гусерль); те, що «постійно вислизає з-під мого погляду» (Ж.-П. Сартр); те, що «здійснює жест у мій бік» (М. Мерло-Понті); чи те, що вимагає «Не вбий!» (Е. Левінас)? Всі ці стратегії опису вказують на те, що інакшість Іншого є принци-

<sup>1</sup> Таку настанову простежуємо у класиків філософської антропології М. Шелера, Г. Плеснера і А. Гелена.

<sup>2</sup> Це спірне судження. Тварини теж нагромаджують прижиттєвий досвід. — Прим. ред.

пово несхоплюваною в аппрезентації. Його досвідчення є принципово відмінним від речей чи явищ, адже він завжди «приховує» свою інакшість, «екранує себе» від тематизування. Тобто Інший потребує особливого ставлення до себе, що означає вимогу нової етики. Досвід Іншого — це одночасно й досвід етичного.

*Conditio humana* — це ситуація не просто «перебування у світі» чи «серед світу», а подія, в якій нам відкриваються речі у своїй даності — в їхньому «як». Але така ситуація була би неповною — і безпосередній досвід нам це чудово і яскраво показує, адже ми живемо не тільки серед природи. Ми живемо у світі культури, а це світ, де ми *снів*-живемо із іншими людьми. Так було в минулому, є зараз і буде надалі. Гіпотетична інша людина або та, що знаходиться у безпосередньому й актуальному просторі сприйняття, завжди наявна у нашому житті. Понад те, ми разом створюємо наше спільне життя у світі.

Присутність Іншого надзвичайно важлива для нашого життя. Чи то вона втілена, власне, у певній суб'єктивності, тобто в іншій людині, чи то вона втілена як образ у речах та предметах нашого життя. Як бачимо, присутність Іншого не завжди означає його актуальну наявність. Понад те, той Інший, якого немає, є чи не вирішальнішим для наших дій, вчинків та іншої активності. Відтак спосіб існування Іншого — це не так присутність, як відсутність. Тому він стає не просто «сусідом» мого простору життя, а моментом мислення, з якого власне моє життя і розпочинається. Приміром, так прагне говорити про Іншого Еманюель Левінас, який і присвятив свою філософію пошукам місця Іншого у нашому житті й прагнув побудувати специфічну феноменологічну етику Іншого.

Визначивши за спосіб існування Іншого його відсутність, ми маємо відповісти на наступне питання: чи має якусь укоріненість його конституювання у нашому досвіді із переживанням первинної ситуації віднаходження речей у світі? Тобто чи є сприйняття Іншого настільки радикально відмінним від пізнання речей та явищ світу, щоб говорити про якусь етику чи специфічну настанову на його пізнання? Зазвичай, говорячи про первинний досвід (і насамперед це робить феноменологія), розпочинають із описів того, як для нас постають речі та в яких явищах. Тоді говорять про чуже: чужі для нас речі, предмети тощо. Але для того, щоб щось постало як чуже, мусить бути «розуміння» свого, нехай навіть шляхом «трансцендентальної редукції до чистого Я» [Гусерль, 1947]. Та все одно, для цього вже має існувати Інший, який своєю інакшістю, а не чужістю домагається моєї появи, і лише тому ми можемо говорити, що є для нас справді чужим. Тобто «первиннішим» є стосунок *інакшості* чи відмінності, і лише потому *чужості*. Щось *інше*, але не щось *чуже*. Мене домагається у ситуації цілковитої пасивності, з-за моєї спини і без моєї на те згоди щось *інше*, а не *чуже*. Чужим воно вже стає після відповіді на ці домагання. Власне така структура іншого передбачає прояснення первинного простору сприйняття, тобто того,

яким чином для нас досвідчуються речі у певний спосіб. Але потому слід показати, в чому унікальність конституції Іншого? Чому досвід речей не є досвідом Іншого? І найголовніше питання: яким є стосунок між цими досвідами? Тобто завданням є демонстрація специфіки доступності речей та не-доступності Іншого.

Найперша заувага полягає в тому, чи доцільно говорити про досвід етичного? У чому полягає його унікальність, що дає змогу виокремити його посеред «інших досвідів»? Чи варто говорити у феноменологічний спосіб про різні досвіди і якими є теоретичні наслідки такого «розпорошення»? І нарешті, чи не звужуємо ми досвід як такий до досвіду етичного, тим самим хибуючи у феноменологічному плані, адже філософія має говорити про умови досвіду як такого, без усіляких теоретичних спекуляцій з ним.

Одразу слід сказати про множинність досвіду: коли спочатку феноменологія говорила про досвід як такий чи про досвід у найширшому значенні, це виказувало в ній рештки класичного модерного мислення, де є суб'єкт та об'єкт пізнання: «Тим, чим ми є, ми ніколи не є цілковито і повністю. “Суб'єкт”, котрий, здавалося, є основою всього, що є, і котрого розглядали як місце або носій розуму, зазнає втрати себе, яку не можна відшкодувати ніяким рефлексійним “поверненням до самого себе”» [Вальденфельс, 2004: с.7]. Феноменологія немовби й прагне позбутися цього, але продовжує говорити про одиничну свідомість як таку та про змісти її актів. Але чим це поняття насправду відрізняється від поняття суб'єкта? Тільки тим, що більшою мірою феноменологія приділяє увагу проясненню того, чим є речі та як вони нам дані у досвіді. І лише тоді, коли феноменологія відкриває сферу іншого, стає можливим говорити про досвіди. Різні переживання та специфіка їх перебігу вказують на різні досвіди, які неможливо редукувати до досвіду як такого, бо така редукція призводить до порожнього метафізичного поняття. Ці різні досвіди мають різні простори свого розгортання, але це не різні топоси суб'єкта, а множинність топосів, в яких нема його самого, а є лише «конкретне існування існуючого». Це позбавляє суб'єкта абсолютноного права судити про все на світі — про сам світ. Відтак феноменологія дійсно дає слово тому, що не може казати про себе у прямий спосіб, але може через різні досвіди, що пронизують наше існування. Продовжуючи цю лінію, ми побачимо, що виокремлення досвіду етичного не є теоретичною хитрістю, адже переживання інакшості як перебіг досвіду є фундаментальним та конститутивним для людського існування. Це можна й треба назвати первинною очевидністю, про яку говорить феноменологія. Але як бути зі специфічною даністю не-даного, тобто Іншим? І це дійсно величезна проблема, й не тільки для феноменології.

Тепер варто запитати: етичний досвід чи досвід етичного? Передусім таке розрізнення є перевагою української мови, оскільки в європейських мовах такої можливості немає. Йдеться тут про те, що формулювання «досвід етичного» є більш точним з огляду на феноменологічну термінологію й

методологію, оскільки показує, що етичне уможлиблює унікальний людський досвід. Принаймні ми спробуємо це підтвердити. Водночас вживання словосполучки «етичний досвід» може бути переобтяжене натяками на спробу оцінки досвіду загалом та усіякої його перевірки на істинність. Те саме стосується й словосполучки «моральний досвід», яка показує конституцію моралі відповідно до певного уявлення й розрізнення добра та зла. Натомість словосполучка «досвід етичного» показує лише принципову та унікальну природу Іншого, яка вимагає відповідального ставлення до нього. Відтак етика, що вибудовується із прояснень такого досвіду, — це особлива настанова у ставленні до Іншого, «правила» якого не вибудовуються історично, конвенційно чи у політичний спосіб, а схоплюються із безпосереднього досвіду існування у світі. Етика — це «прорив» до справжнього Іншого, а не відтворення вже готових наявних моделей співжиття з ним. У нашому дослідженні ми використовуватимемо словосполучку «досвід етичного», щоб врахувати це й залишитись у межах феноменологічного мислення. Відтак головне питання, яке увиразнює дескрипції досвіду етичного, — яким є «справжнє» ставлення до Іншого, що дозволяє уникнути насилля над ним? А головне — як його досягти, тобто якими є «техніки» такого досвіду?

Світ є не просто простором нашого існування чи місцем нашого життя, він є умовою специфіки нашого існування. Влучними є слова Г. Арендт про світ як обумовленість нашого існування [Арендт, 1998]. Все, що нас оточує явно і не явно, є нашою обумовленістю: воно витворює нас як деяку унікальну сутність, яка потому освоює й обживає цей простір, перетворюючи його на світ нашого спільного життя. Відтак що є в нас самих, що дозволяє цю обумовленість і тим самим дає змогу уникати «сліпого» розумного конструювання такого простору? Або, мовою Г. Плеснера: які структури в нас дають змогу переживати межу зовнішнього та внутрішнього [Плеснер, 2004]? Такою «зв'язкою» і сполучкою зі світом є наше тіло. Воно дає змогу переживати напругу зовнішнього та внутрішнього як особливий «досвід Я». Але наше тіло і не там, і не там — воно є переплетінням зовнішнього («іншого») та внутрішнього («Я»), але не їх злиттям. Обумовленість зовнішнім переживається внутрішньо у такий спосіб, що все ж залишається певна стала конституція та сталість нас самих. Відтак такий досвід — це передусім досвід «діяльності» у світі. Тіло — це постійний рух у бік світу, це відкритість для сприйняття світу [Мерло-Понті, 1945].

Наступне питання тоді є таким: який стосунок має безпосереднє переживання світу до досвіду етичного? Умовою такої рецептивності є наше тіло, яке забезпечує переплетіння зовнішнього («іншого») та внутрішнього («Я») і є способом переживання цієї подвоєності: вертикальної — природи та культури і горизонтальної — мене та інших [Мерло-Понті, 1945]. Але тіло — це подвоєність без дуалізму, збіг із собою всередині незбігу. Це те, що віднаходить себе, віднаходить у своїй в-тілесності, навіть якщо потому воно відступає у свою втілену відсутність. Тілесне розрізнення і є найпер-

шим розрізненням. Мерло-Понті визначає це як фундаментальний досвід «спів-існування» — це досвід «між», в якому поміж речей зовнішнього світу постає щось, що хоча й подібне до мене, схоже на мене, рухається подібно до мене, але є принципово іншим — Інший.

Схожість та подібність Іншого зі мною є чи не найпершою перепорою у побудові такої етики, де центральним є особливий стосунок до нього. Це ставлення має впливати не з подібності, а з радикальної відмінності. Як цього досягти? Яким чином бути у світі, щоб справді здійснити таке ставлення до Іншого? Це не може бути всього лише теоретичним приписом, бо в такому випадку це ставлення буде не феноменологічним описом, а лише наївністю. Має бути щось у самому досвіді, що вказуватиме на такого роду ставлення до Іншого, у прямий або непрямий спосіб. Таким, що вказує чи, краще сказати, натякає на це, є сама природа Іншого серед світу іншого.

Феноменологічна філософія показує, що не існує ніякої чистої теорії без прояснення досвіду, а відтак — не існує ніякої етики «взагалі». Натомість етичне відкривається у конкретній антропологічній ситуаційності, що й можна назвати досвідом як таким. Всі ці ситуаційності в їхній фактичній звершеності, здавалося б, можуть бути використані як можливість для прояснення наступних важливих для нас ситуацій. Так воно, в принципі, й працює у природній, але не феноменологічній настанові. Відкритість до Іншого та сама його природа вказують на принципову граничність такого роду ситуаційності. Отже, головне завдання феноменологічної етики, як ми його собі вбачаємо, полягає в описі тієї специфічної настанови у стосунку до всього іншого, яка стверджує його інакшість та відмінність. І за це ми маємо відповідати.

Левінасова етика відмінності прагне постати як визнання інакшості Іншого. Це доволі проблемний та радикальний проект для феноменології, оскільки досвід природної настанови показує зовсім іншу настанову у стосунку до Іншого. Понад те, самі ж феноменологи часто-густо (найвиразнішою є думка Ж.-П. Сартра) вбачають в Іншому «зло» — і в такому разі чому ми маємо стверджувати його інакшість? Чи можна бути відкритим до Іншого, якщо його інакшість нас прагматично влаштовує чи не зачіпає аж надто? Але тут одразу треба завважити, що йдеться про «культурну інакшість», тобто «віддаленість і чужість історичних народів та їхніх культур у просторі й часі» [Ренч, 2010: с. 197–198]. Натомість інакшість, про яку говорить Левінас, є «сутнісною дистанцією» чи «нетотожністю» [Левінас, 1990]. Власне подолання цієї дистанції і є досвідом етичного. Як бачимо, у досвіді культурної інакшості немає нічого подібного, бо Інший вже занадто схожий на нас. Радикальна інакшість Іншого — це інакшість, яка не притаманна йому самому по собі, адже це те, що відкривається при зустрічі з ним. Ситуація появи Іншого є безпосередньою й до-культурною, але такою, що фундує її. Для Левінаса тим, що забезпечує таку дистанцію, є Бог. В такому

разі як феноменологічно описати таку появу без залучення релігійного інструментарію? Чи достатньо лише антропологічної асиметрії, щоб говорити про таку сутнісну дистанцію? Слушною є заувага А. Бадью: «Скажемо відверто: Левінасовий задум з особливою гостротою нагадує нам, що будь-яка спроба покласти в основу думок і вчинків етику є, по суті, релігійною» [Бадью, 2016: с.94].

Лінія «етичної вимоги», чи не найвідомішим представником якої є Левінас, показує нам, як власне нам бути перед Обличчям Іншого, щоб ствердити його. Тут зовсім не йдеться про благо чи добродетель у стосунку до Іншого. Важливою є «найперша» відповідь на домагання з його боку, а як ми діятимемо далі, феноменологічна етика відповісти не в змозі. Вона показує, як ми є в світі, як стати чутливішим до будь-якої інакшості. А конкретні правила поведінки з Іншим наявні як сенс нашої з ним зустрічі, і тільки це є важливим. Феноменологія загалом, і феноменологічна етика може тільки сказати: «Дивись!»

Ось що є передумовою і фундаментом «справжньої» етики та досвіду етичного. Не предикативне судження, виражене у мовленнєвих пропозиціях за правилами логіки та граматики, а особлива ситуація перебування у світі з Іншим, яка принципово не може бути викарбувана й закріплена у словах. Це досвід допредикативний, але такий, що уможливує будь-які висловлювання, нехай і лише як часткові й можливі події досвіду. Утім, такі описи показують можливості дескрипцій різних і унікальних досвідів, які є важливими для нас. Отже, феноменологія говорить про первинну очевидність індивідуальних предметів, яка не просто темпорально передуює мовленнєвому виразу, а й уможливує його.

#### ДЖЕРЕЛА

- Бадью, А. (2016). *Етика. Нарис про розуміння зла*. Київ: Клубук, 192 с.
- Вальденфельс, Б. (2004). *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*. Київ: ППС, 206 с.
- Плеснер, Х. (2004). *Ступени органічного і человек: Введение в философскую антропологию*. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 368 с.
- Ренч, Т. (2010). *Конституція моральності. Трансцендентальна антропология і практична філософія*. Київ: Дух і Літера, 348 с.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. London: Chicago University of Chicago Press, 558 p.
- Bengtsson, J. (2002). Phenomenological Ethics, A Historical Outline. In: *Phenomenology worldwide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study*. Springer Netherlands, 743 p.
- Husserl, E. (1992). *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie. Traduction par G. Peiffer et E. Lévinas*. Paris: Vrin, 136 p.
- Lévinas, E. (1990). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. «Biblio-essais», 352 p.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 531 p.

Статтю одержано 19.09.2017

REFERENCES:

- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. London: Chicago University of Chicago Press, 558 p.
- Badiou, A. (2016). *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil* [In Ukrainian]. Kyiv: Komubook, 192 p. [= Бадью 2016].
- Bengtsson, J. (2002). Phenomenological Ethics, A Historical Outline. In: *Phenomenology worldwide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study*. Springer Netherlands, 743 p.
- Husserl, E. (1992). *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*. Traduction par G. Peiffer et E. Lévinas. Paris: Vrin, 136 p.
- Lévinas, E. (1990). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. «Biblio-essais», 352 p.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 531 p.
- Plessner, H. (2004). *The Stages of Organic and Man. Introduction to Philosophical Anthropology* [In Russian]. Moscow: «Russian political encyclopedia» (ROSSPEN), 368 p. [= Плесснер 2004].
- Rentsch, T. (2010). *The Constitution of Morality. Transcendental Anthropology and Practical Philosophy* [In Ukrainian]. Kyiv: Duh I Litera, 348 p. [= Ренч 2010].
- Waldenfels, B. (2004). *Topography of the Alien: Studies on the Phenomenology of the Alien* [In Ukrainian]. Kyiv: PPS, 206 p. [= Вандельфельс 2004].

Received 19.09.2017

Максим Коцюба

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ФІЛОСОФІЯ:  
ВІД «ДОСВІДУ ІНШОГО» ДО «ДОСВІДУ ЕТИЧНОГО»

Стаття є спробою показати, що феноменологічний «досвід Іншого» можна переформулювати на «досвід етичного». Для цього здійснено експлікацію феноменологічного розуміння досвіду: по-перше, як події, в якій знаходяться речі як такі, по-друге, як особливого способу буття людини в світі. Автор показує статус «чужого» та «іншого» у структурі феноменологічного досвіду й наголошує на їхній конститутивній значущості. Проте перевагу у теоретичному плані надано «іншому», з огляду на мету цього дослідження. Досліджено проблему появи Іншого у досвіді й підкреслено його специфічну природу. Наголошено на етичному характері такої ситуації. Спосіб існування Іншого — відсутність та прихованість. Тіло як «позиція» фундує досвід такого роду, який є конститутивним для людського світу. Тому «досвід Іншого» варто розуміти як «досвід етичного».

*Ключові слова:* досвід Іншого, досвід етичного, інше, чуже, Інший, етика, близькість, рецептивність, тіло, тілесність

Maksym Kotsiuba

PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY:  
FROM «EXPERIENCE OF THE OTHER» TO THE «ETHICAL EXPERIENCE»

The article is an attempt to show that the phenomenological «experience of the Other» can be reformulated into «ethical experience». For this purpose, an explication of the phenomenological understanding of experience is carried out in two ways. First of all, as an event in which things are found as such, and, secondly, as a special mode of human existence in the world. The author shows the status of an «alien» and an «other» in the structure of



phenomenological experience and put emphasis on their constitutive meaning. However, in the theoretical plan the advantage is given to the «other», considering the purpose of this research. The article is exploring the problem of the appearance of the Other in the experience and emphasizes its specific nature. The ethical nature of the situation is brought into focus. The way of existence of the Other is absence and concealment. The body as a «position» has that kind of experience, which constitutes the human world. Therefore, the «experience of the Other» should be understood as «ethical experience».

*Key words:* experience of the Other, ethical experience, other, alien, Other, ethics, affinity, receptivity, body, corporeality

---

*Коцюба, Максим* — магістр філософії, аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Царина наукових інтересів: феноменологічна філософія, етика, філософська антропологія і філософія культури.

*Kotsiuba, Maksym* — master or phiposophy, PhD-student (Theoretical and Practical Philosophy Department, Taras Shevchenko National University of Kyiv). Academic interests: phenomenological philosophy, ethics, philosophical anthropology and philosophy of culture.

---