

<https://doi.org/10.15407/fd2022.01.084>
УДК 316.277

Валерій ЖУЛАЙ, кандидат філософських наук, доцент,
науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,
01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
V.Zhulay@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0078-5800>

ФЕНОМЕН ПОДІЇ В МОРАЛЬНІСНОМУ ВИМІРІ: ВНУТРІШНЯ ФОРМА ТА КЛЮЧОВІ ЧИННИКИ

У статті поставлено питання — що постає як подія, коли ми розглядаємо існування людини в етичному вимірі?

Розглянуто рівні здійснення людиною того, що вона визначає для себе як морально значуще, а також можливості сприйняття зазначеного здійснення іншими членами моральної спільноти. Це завдання, на думку автора, вимагає уваги до морального виміру існування людини, в якому з'являється можливість діагностувати і змістовно аналізувати зміни, що призводять до морального зсуву у світогляді людини. Зміни такого рівня концептуалізуються як моральнісна подія (а не моральнісна оцінка певної події: така оцінка може залишати людину незмінною). Автор виокремлює два рівні моральної подієвості: перший — моральнісне самоздійснення людини, яке саме по собі може призводити лише до умовної події-для-себе і просто визнається іншими членами спільноти; і другий — коли зазначене вище самоздійснення інші приймають, що і стає власне моральною Подією.

Відитовхуючись від поняття «визнання», як його розробляв Ч. Тейлор, автор висуває думку, що зазначене поняття є недостатнім для того, щоб можна було говорити про «повноцінне» сприйняття моральної події іншими. На думку автора, запровадження у розвідці концепт «прийняття Іншими» дає змогу тематизувати такі важко фіксовані складові моральної події, як зміна внутрішніх почуттєво-розумових віро-гідностей людини та її вірувальної налаштованості.

Крім цього, обґрунтовано доцільність розгляду моральної події через її внутрішній простір і час як форми подієвості. Внутрішній простір моральної події визначено як присутність, а внутрішній час — як її драматургія.

Ключові слова: моральнісна подія, моральнісне самоздійснення, визнання, прийняття Іншими, присутність, драматургія події.

Цитування: Жулай, В. (2022). Феномен події в моральному вимірі: внутрішня форма та ключові чинники. *Філософська думка*, 1, 84—97. <https://doi.org/10.15407/fd2022.01.084>

У цій розвідці нас цікавитиме питання — *що постає для нас як подія, коли ми розглядаємо існування людини в етичному вимірі?*

Формальна і найзагальніша відповідь, яка ще не вимагає від нас звернення до різних версій «філософії події» і переосмислення самого терміна «подія», може бути дуже простою: акт здійснення морального вибору або, скажімо, прийняття відповідальності вже є певними моральними подіями. Подія — як прийняття морального рішення — зовсім не обов'язково має бути сповнена якогось особливого драматичного напруження. Моральне рішення може полягати просто в тому, що ми стримались від неввічливої поведінки. З формальної точки зору нам ніщо не забороняє вважати зазначений акт «подією»¹. Такі елементарні події можуть траплятися у житті людини щодня і при цьому ніяк не змінювати її життя, отже, залишатися *подією неістотними*.

Нас цікавить дещо інше: подія як моральна самозміна, яка дозволяє людині в її спілкуванні з іншими долати відстань між даним і заданим, між наявним і належним. В практичному вимірі зазначена самозміна належить радше до сфери моральності, а не моралі, і може бути визначена як *моральнісне самоздійснення* людини. Звернімо увагу, що слово «моральність» загалом вживають у двох відмінних значеннях: моральність як звичаєвість (до-рефлексійна форма моралі) і моральність як *дієва* реалізація в житті рефлексійно засвоєних (інтеріоризованих) моральних норм і принципів. Нас тут цікавитиме друге значення, яке ми і визначили як моральнісне самоздійснення. В ньому ми не просто *якось* змінюємося, в ньому ми рухаємося від даності існування до того, що вже *певним чином обране* нашим розумом як *морально* значуще, але ще не стало *моральнісно* значущим елементом нашої *присутності серед Інших*².

¹ Валерій Подорога подію визначає так: «Подія — поняття, що має широкий спектр тлумачень: як природне явище (геологічне, фізичне, біологічне, екологічне, космологічне і т.ін.); як подія історична; як подія психо-біографічна («історія життя»); світова подія (катастрофи, війни, епідемії); як подія в статусі пригоди або випадку (подієвість повсякденного досвіду). В сучасних і новітніх філософських онтологіях «органіцистсько-го» (постбергсоніанського), феноменологічного та постструктуралістського спрямування поняття події (аналог становлення) протиставляється поняттю буття». Дещо далі російський філософ узагальнює: «Подією може називатися будь-яке явище, яке, здійснюючись, індивідуалізується в своїй унікальній і неповторній сутності і навіть знаходить своє ім'я» [Подорога, 2018].

² Не заглиблюючись у форми концептуалізації проблеми Іншого у Рикера чи, наприклад, Левінаса, зазначимо лише важливість для нашого підходу парадигмального зсуву, що відбувається в їхніх філософіях від традиційної для логоцентристської філософії позиції «*інший* як Я» до «Я як *Інший*». Надалі в тексті будемо вживати як термін «інший», так і термін «Інший» для розрізнення зазначених вище позицій. *Присутність* ми не пов'язуємо лише з гайдегерівською інтерпретацією цього слова. Присутність має «показати» подією зумовлену генезу моральнісних мотивацій людини, змінену подією здатність людини до сприйняття Інших. В нашому розумінні вже перехід від аналітики «умов можливості» моралі до царини *діючої моральності* у Канта вимагає розгляду *присутності Я в сві-*

Для нас істотним є те, що моральнісна значущість дій певного Я повинна бути не просто *визнана*³ Іншими (навіть якщо це визнання взаємне, воно може і відсторонювати), а й *прийнята* ними. З'ясування неочевидних відмінностей між цими поняттями стане можливим після прояснення концепту *моральнісної події*. Поки що зазначимо, що *прийняття* для нас ні в якому разі не тотожне «ідейній єдності», яка підпорядковує собі особистість. Воно може бути попередньо означене наступним чином: якщо *визнання* — це (нормативно) взята на себе відповідальність за збереження взаємної довіри у спілкуванні з Іншими, то *прийняття* — це ще й реалізація внутрішньої потреби чимось вільно поступатися заради цього. Зазначена реалізація, будучи раціонально важкофіксованою, вимагає особливої уваги до форми *моральнісної присутності* людини.

І обраність значущого, і «зведення» його до присутності серед Інших вказують на феномен події, але зараз ми ще не можемо визначити, в чому може полягати її ймовірна істотність. Моральнісне самоздійснення окремої людини саме по собі ще не створює спільної події, воно, так би мовити, «задіює» у сприйнятті Інших реєстр *визнання*, але не обов'язково реєстр *прийняття*. *Визнання*, на яке погоджуються Інші, може не залучати їх у *спільний* для мене та цих Інших простір події. Отже, *подія* для когось одного зовсім не обов'язково стає *Подією*⁴ для Інших.

Коли, наприклад, людина серйозно ризикує своїм положенням в суспільстві і кидає йому виклик ми говоримо про «справжній вчинок», незалежно від того, симпатизуємо ми такому вчинку, чи ні. Можливо, цей виклик є в нашому розумінні деструктивним і гідним лише жалю. Але ми поважаємо мужність такої людини у відстоюванні власних принципів — ми поважаємо її моральнісне самоздійснення. І все ж таки цей «справжній вчинок» окремої людини *Подією* для нас не стає, залишаючись такою, можливо, тільки для неї. Це можна узагальнити: повага до окремого Іншого і визнання його права на іншість ще не створюють спільного простору для *Події*.

ті Інших навіть і для самої «кантівської людини», що відтак не обмежується модусом трансцендентального суб'єкта. Проте «витіснення» такого розгляду в емпіричну царину «практичної антропології» (наприклад, в «Основах метафізики моральності») не є, на нашу думку, продуктивним для розуміння природи людської моральності. Про смислову навантаженість саме моральнісної присутності людини йтиметься далі.

³ В «Політиці визнання» Ч. Тейлор прискіпливо досліджує можливості, закладені в понятті *визнання*, аналізуючи його вживання від Руссо до сучасних північно-американських філософів. Попри значущість для нас Тейлора як морального філософа, його розуміння *визнання* як «належної поваги до рівності» [Тейлор, 2004: с. 67] є недостатнім для нашої теми і, так би мовити, занадто «формально-процедурним» (найбільш дотичні до тейлерівського *визнання* терміни — *вимога* і *право*). Не ставлячи під сумнів продуктивність такого розуміння *визнання*, ми вважаємо його більш доцільним для політичної філософії і надто обмежувачим у царині моральності.

⁴ Надалі важливе для нашого розгляду значення *моральнісної Події, що приймається Іншими* також виділяємо великою літерою.

Таким чином, «справжність» вчинку виявляє подвійну структуру: з точки зору *форми* вчинку ми визнаємо мужність, чесність перед собою і тому подібні якості людини, яка наважилась на вчинок, але зі *змістовної* точки зору вчинок може бути зовсім непривабливим для Інших, хоча і спонукати до пошуку спільних значущостей. «Справжня» форма вчинку людини (її рішучість, чесність і тому подібні якості) ніби кидає виклик Іншим і закладає можливість відшукати спільні сенси. Але чи будуть вони знайдені і чи стануть Подією, залишається відкритим питанням.

Отже, вимоги, які ми висуваємо до моральнісної Події, вказують на проблемність знаходження спільних значущостей, таких, що не тільки *визнані* Іншими — але й *дієво прийняті* ними.

Прийняття розгортається в присутності.

Для початку нам потрібно зрозуміти, як загалом співвідносяться між собою подія і присутність⁵. Слово *присутність* не прояснює наше початкове питання, а необхідно ускладнює: не будь-яка присутність, якщо брати до уваги значення цього слова гранично широко, є результатом Події, чи, навпаки, «веде» до Події. Присутність може бути неподієвою. Понад те, не будь-яка присутність, у якій вже можна було б побачити ознаки подієвості, здатна виявляти такі елементи, як *моральнісно істотне* чи *моральнісно значуще*, які приймаються Іншими.

Але подивимось тепер на взаємний стосунок цих понять навпаки, від події до присутності. Подія не може не мати свій власний внутрішній простір, свою *подієву присутність* — подія завжди розгортається *десь*. Суттєве для нас питання — яким чином така подієва присутність «вибудовує» спільні значущості. Концепт присутності якраз і дає змогу поставити це питання, «показуючи», що стає подієво істотним для Інших, а що ні. Так, навіть у наведених вище прикладах («здійсненні простого морального рішення», «справжнього вчинку») ми не можемо не визнавати наявності певної, для когось, можливо, цілком самодостатньої форми присутності в світі. І для цього «когось» зазначені приклади — це *дійсно подія*.

Отже, початково ми визнаємо присутність *окремих* Інших, і зазначене визнання *вже* якимось пов'язує нас з ними там, де ми ще не можемо говорити про спільну Подію. Але разом з тим ми визнали зазначену вище присутність «когось» в одному випадку подієво неістотною, в іншому — можемо визначити як подієво проблемну. В першому випадку ми в ролі Інших засвідчили, що у спільному просторі присутності нічого не відбулося: не тільки значущого, але і просто цікавого. В іншому — цікаве (особиста подія для когось) ще не стало значущим для Інших.

Значуще і цікаве певним чином пов'язані. Формальне (незацікавлене) визнання прав іншого на його окремішню присутність зобов'язує, але ні до

⁵ Про дотичність гайдегерівських інтерпретацій цих понять до етичного виміру дослідження йдеться далі.

чого насправді не залучає. *Зовнішня повага не вибудовує спільних сенсів*. Ми можемо припустити, що наша зацікавленість Іншими є майбутньою основою їх «прийняття». Але для цього зацікавленість ними має «трансформуватися» до спільних значущостей, розгорнутися у певній драматургії спілкування.

Окремішня (цікава і нерозкрита) сторона присутності Інших лише починається нам у безпосередньому спілкуванні, але без певної, можливо прихованої від нас, драматургії стати Подією очевидно не може.

Присутність є внутрішнім простором Події, а драматургія — її часом.

Присутність «виказує» ознаки подієвості ще до виникнення Події. Необхідність введення поняття *присутності* в дослідження полягає в тому, що за його допомоги ми можемо означувати і діагностувати інтуїтивно вловлене сутнісне події, яке ще тільки має розгорнутися. Образно кажучи, те етично-сутнісне, яке ще не «ущільнилось» до Події, вже виказує себе у ціннісно-моральнісних особливостях присутності як нашої, так і Інших.

Спробуємо наблизитися до визначення якісних критеріїв Події, як вона нас тут цікавить, через аналіз властивих моральнісному самоздійсненню ознак присутності.

Зазначена присутність, саме тому, що вона є дієво-моральнісною, а не лише морально зобов'язуючою, вочевидь пов'язана з почуттєвою формою свободи, а точніше з тим, якою мірою і *як саме* чуттєва форма присутності людини «освоєна» її розумом. Звичайно, ми можемо легко уявити такого собі, скажімо, «морально свідомого» європейця кантівського гатунку, для якого уже самé слідування моральному обов'язку не тільки не звучує хоч якимось чином свободу його присутності серед інших, але і є прямою формою її ствердження. Прямою і самодостатньою. А все, що виходить за межі дотримання загальноприйнятих моральних норм — це вже лише приватна справа кожного. Так «сконструйований» суб'єкт виглядає штучно і не знімає поставленого на початку розвідки запитання, яке можна переформулювати для уявленої тут ситуації наступним чином: наскільки така «морально свідома» присутність здатна бути істотно подієвою, вести до такого індивідуально-значущого переосмислення вимог моральності, яке стає цікавим для Інших? Детальне з'ясування цього питання залежить від визначеності в рамках окресленого тут концепту події деяких інших понять⁶, що ми плануємо зробити в наступних працях. Прямо зараз зауважимо тільки, що моральнісну присутність (як самоздійснення людини) ми пов'язуємо з такою повнотою присутності у свободі, в якій більше немає місця *антиномічному* протиставленню «чуттєвого» і «розумово належного», протиставленню, яке утворює явні або приховані форми самовідчуження.

Мова не йде про якийсь там аналог давньогрецької калокагатії, яка виглядає в сучасному світі ні до чого більше не прив'язаною ідеальною вимогою, чи, з іншого боку, про гегелівське «зняття» чуттєвого у акті «розгортання»

⁶ Наприклад, від того, як людина осмислює власну ідентичність та автентичність.

ідеї — таке зняття все одно, по суті, відбувається в логіко-поняттєвій царині. Ми будемо говорити радше про *подієву драматургію*, яка через такі форми звернення до Іншого як зацікавленість ним, захопленість певними спільними ідеями, вивільняє «енергію віри», приховану в почуттях і переконаннях, для знаходження моральнісно містких загальнозначущих форм і робить можливим не тільки їх визнання, але й прийняття.

Можливо, таким чином нам вдасться краще зрозуміти характер *почуттєво-розумових віро-гідностей*⁷, на які людина спирається у моральнісній події, а також осмислити роль, яку у ній відіграє часто неусвідомлювана, на наш погляд, *вірувальна настанова*.

Оскільки у філософії *присутність* — поняття, в смисловому плані навантажене, зробимо деякі уточнення щодо нього, дотичні до нашого осмислення теми події. Не заглиблюючись у цю загалом розлогу тему, відзначимо лише дві важливі для нас точки — гранично звуженої, в нашому розумінні, моральної присутності (до-подієва, умовно кажучи, «кантівська» парадигма усвідомлення етичних сенсів, на яку натякав наведений вище приклад «сконструйованого» суб'єкта) і присутності, взятої до розгляду настільки розширено, що в ній етична складова, на наш погляд, взагалі втрачається (М. Гайдегер). Такий вибір зумовлений тим, що в першому випадку ми маємо, як бачиться, найбільш філософськи пророблене (формально не суперечливе) поняття *належного*, а в другому — найбільш уважний погляд на природу *наявного*.

В дусі формальної кантівської етики можна було б сказати, що свідомий моральний вибір, слідування моральному закону — це вже і є форми вільної присутності, а особливості їх здійснення серед інших носіїв моральної свідомості — це лише турботи емпіричного світу. В кантівській моделі зазначені *інші* також мають бути підпорядковані моральному закону (що забезпечує здійснення внутрішньої свободи для всіх), і цією *спільною причетністю* до закону-свободи вирішується (звичайно, на рівні умов можливості) врегулювання моральних стосунків у суспільстві. Отже, вільна *присутність серед інших* є, вона забезпечена універсальною формою морального закону, але залишається питання, наскільки така статично-поняттєва заданість умов присутності може бути *вільно прийнятою* людиною, стати моральнісно значущою

⁷ Українське слово «вірогідний» (скальковане через польську з латини: *fidē dignus* — *віри гідний, віри достойний*) ми будемо вживати стосовно моральної царини в його першому значенні — *такий що гідний віри (віро-гідний)*. Це не суперечить його базовому сучасному значенню — *достепенний*, але підкреслює важливий для нас смисловий акцент. «Гідний віри» добре корелює з почуттям гідності як суб'єктивною *моральнісною* формою переживання свободи. Натомість слово «достепенний» краще узгоджується з поняттями нормативної сфери *моралі*. Цікаво зазначити, що українці не зрідка вживають слово «вірогідний» мало не в протилежному значенні — як синонім до слів «ймовірний», «здогадний», очевидно, за аналогією з російським словом «вероятный». Аби уникнути небажаних конотацій обговорюване слово буде вживатися в тексті через дефіс і означати *внутрішню достепенність* того, що зв'язують з моральнісним почуттям людини.

для неї. Той факт, що, історично, різні версії «філософії підозри» серйозно підважили самочинність чистого розуму, не знімає це питання: спроби обґрунтувати моральний універсалізм⁸ на, так би мовити, «більш емпіричних» засадах так само залишаються, в нашому розумінні, лише підваженими і, відповідно, залишають *дієву* моральність довільною справою кожного.

Проте і формальна етика Канта, з її «негнучкістю» до чуттєвих форм свободи і вірою у добротність людського розуму хоча і виграє у «розумовій» автономності, але програє у можливості моральнісного залучення Інших у свій універсум будь-якій версії «матеріальної» (в шелерівському сенсі) етики.

Якщо ж розмірковувати про присутність в душі фундаментальної онтології М. Гайдегера, то Інші можуть стати взагалі непотрібними: світ «справжнього» буття і умовного сущого є так само, в нашому розумінні, моноцентричним, як і логічний універсум категоричного імперативу, але до того ж цей світ не пов'язаний з іншими людьми ніяким, тим більше наперед визначеним, моральним законом. Зазначена відмінність між цими світами не є другорядною, вона фундаментальна. На зміну жорсткому логічному суб'єкту соціальних (зокрема і моральних) стосунків приходять ускладнене в своїх засобах запитальності Я. В соціальних стосунках таке Я все одно не може не постати в певній формі суб'єктності. Проте зазначені стосунки осмислюються Гайдегером переважно як «самість повсякденної присутності» (людино-самість), і таке «усереднене» співіснування з іншими (Mit-sein) породжує лише форми, так би мовити, «дисперсійної» суб'єктності — вона ніби розподілена (розпорошена) серед речей світу в очікуванні екзистувального Я⁹.

В турботливій запитальності про себе гайдегерівське Я знову і знову відшукує можливість дати буттєвим сенсам відкритися в ньому *без-посередньо*, принаймні без такого «лінійного посередника» як гранично формалізований у своїх засобах самоздійснення суб'єкт. Але при цьому воно втрачає можливість опертися на моральний закон у зверненні до інших. Моральний закон у Канта стає «універсалізованим» завдяки тому, що він вже початково осмислюється логічно-фіксованою формою суб'єктності Я. У Гайдегера такої «надійності» не існує. Інші, згідно з нашим розумінням гайдегерівського підходу, можуть *захоплюватися* виявленими сенсами буття, сенсами, які *ви-*

⁸ Про те, чому збагачене в попередні епохи християнськими сенсами поняття *універсального в моралі* у наш час дедалі більше, так би мовити, «девальвує» до статусу *абстрактно-загального* регулятиву, а моральнісну подієвість життя дедалі більше заступають «категорично» інтерпретовані моральні норми і вимоги, скажемо в іншій праці..

⁹ Гайдегер зазначає, що як людино-самість присутність (Dasein) завжди є *розсіяною* (*zerstreut*) (курсив Гайдегера) у das Man і повинна віднайти себе [Heidegger, 1967: S. 129]. Далі Гайдегер уточнює, що цим «розсіюванням» характеризується «суб'єкт» способу буття, відомого нам як занурення в найближчим чином зустрічний світ, занурення, що потурбувалося про себе. [ibid.] (тут і далі переклад з німецької А. Ільїної, В. Клочкова; з французької А. Ільїної).

вищуються¹⁰ над сущим, але не спиратися на них у визначенні можливостей добродійного спілкування.

Яким же чином гайдегерівське Я, що сповнюється значущих буттєвих сенсів у індивідуально зорієнтованому екзистуванні, може бути пов'язаним з моральністю, яка завжди зорієнтована на присутність у спільноті? Намагаючись відповісти на це запитання, ми пригадуємо спробу Гайдегера прояснити сенс терміна «humanitas» в «Листі про гуманізм»: гуманність зрештою виявляється такою ж важкофіксованою у її глибинних сенсах темою, як і взагалі етика, вимагаючи повернення до «істини буття»¹¹.

Якою ж узагалі є роль інших у становленні «істини буття»? Без відповідей на це і на попередні, «етосно» зорієнтовані запитання гайдегерівська присутність, попри її очевидну смислову ємність і значущість, залишається, в нашому розумінні, позаморальною. Виведення істини «з потаємності» М. Гайдегер безпосередньо фіксує у терміні «подія» (нім. *Ereignis*), але гайдегерівська подія не наближує нас до відповіді на поставлене на початку запитання: *що стає подією, якщо ми розглядаємо існування людини в етичному вимірі?*

Таким чином, коротко оглянувши дві, в нашому розумінні, радикально протилежні форми присутності (умовно кажучи, «кантівську» до-подієву та гайдегерівську наскрізно-подіє-центричну), ми можемо краще усвідомити проблему знаходження методологічних засновків, які б давали змогу осмислювати важливу для нас значущість моральнісного самоздійснення як неординарну, як «справжню» Подію. В першому випадку (кантівський, «чистий» формальний підхід) ми не побачили можливості продуктивно осмислювати *неординарність, істотну подієвість присутності*, зрештою, будь-яку форму *ввищення* над наявним у царині моральності, яка тут виявляється наскрізно підпорядкованою імперативності моральних норм і принципів. У другому (гайдегерівський підхід) — атрибути значущості, «справжності» події відчутно задані особливою гайдегерівською запитальністю, але етичний вимір, в нашому розумінні, заданим нею не є.

¹⁰ Наскільки усе, що ввищується над сущим, Гайдегер пов'язує з індивідуальним, а не соціальним буттям людини, добре видно на прикладі уже вище цитованого 27-го параграфа «Буття і часу». Das Man, на думку німецького мислителя, тримається фактично «в усередненості», мало відрізняючи значуще від незначущого. Така усередненість пригнічує будь-яку перевагу, нівелює оригінальне: в цьому виявляється одна з суттєвих тенденцій присутності (Dasein) до зрівнювання буттєвих можливостей [Heidegger, 1967: S. 127].

¹¹ Термін humanitas, за спроб його прояснити, «виводить» в якийсь момент на фундаментальне співвідношення етики і онтології. Гайдегер зауважує, що питанню про відношення між онтологією і етикою має передувати питання про те, чим власне є етика і онтологія як такі. «Необхідно замислитися, чи залишається співмірним і близьким те, що може бути названим в обох титулах, завданням мислення, що як таке перш за все має бути зайнятим істиною буття» [Heidegger, 2000: SS. 45–46]. Неважко далі побачити, що після усіх історичних відсилок ні термін «етика», ні термін «гуманність» остаточно не прояснюються.

Зараз ми ще не можемо обговорювати часовий вимір події — її драматургію, але навіть з першого погляду очевидна відмінність між двома згаданими вище підходами і в цьому аспекті: до-подієвий (статичний, трансцендентально заданий) час у Канта і наскрізно-подіє-центрична (драматично напружена), але позаморальна темпоральність у Гайдегера.

Обмеженості згаданих вище методологічних засновків намагались подолати чимало підходів до філософії події, які виникають у ХХ сторіччі і до розробки проекту фундаментальної онтології і після неї. Деякі з них хоча і беруть до уваги етичну проблематику, але методологічно зсувають феномен події переважно до онтико-онтологічної й феноменологічної царин і «закривають», в нашому розумінні, можливість вибудовувати *драматургію* моральнісної присутності¹².

Що зазначена драматургія має дати?

Сама мова опису подієвості в етичному вимірі, за нашими припущеннями, має змінитися таким чином, щоб розрізняти власними засобами і характер *почуттєво-розумових віро-гідностей*, властивих моральнісній Події, і ймовірно властиву їй *вірувальну настанову*, про які говорилося вище.

Найбільш цікавими для нашої постановки питання ми бачимо два етично «відкритих» стосовно цього підходи до філософії події — А. Бадью та М. Бахтіна.

У А. Бадью привертає увагу сама засадова ідея *вірності події*. Нагадаємо, що зазначену вірність має виявляти суб'єкт події і лише за цієї умови сама подія є реальною. Вірність події веде до однієї з чотирьох «родових процедур» в осмисленні речей: політики, математики, поезії і любові [Badiou, 1989: pp. 15–16]. Ці процедури породжують відповідні форми: політичний винахід, матему, поему і любов. Таке розширення базових типів віро-гідностей, які ніде в готовому вигляді «енциклопедично» не існують, а породжувані подією, і для яких філософія надає лише спільний простір — «поняттєвий ландшафт» [Badiou, 1989: p. 18] — видається значущим для діагностики і прояснення саме практичних проблем людської моральності, «зав'язаних» на найбільш витончені і часто приховані від самої ж людини її власні прагнення до свободи.

Проте А. Бадью не прояснює, в нашому розумінні, можливості обґрунтування ідеї вірності події — скидається на те, що така вірність має утримуватися в житті тільки тому, що вона *просто має бути* в житті загалом. Чи справді *життя як таке* здатне породжувати події? Чим же вони мають розрізнятися від не-подій і чим засвідчуватися? Розумом? Але яким, як «навантаженим» людською волею? Адже мова явно не йде про той «чистий розум», який існує десь в «царстві істини» (читай — принципу тотожності і віри в нього) і який, власне, не вимагає виміру подієвості. А. Бадью сам «зануриє»

¹² Межі цього дослідження не передбачають аналіз відмінностей різноманітних концепцій події, як-от — А. Н. Вайтгеда, Л. Вітгенштайна, Ж. Дельоза, М. Фуко, М. Мерло-Понті, Ж.-Л. Нансі, Ж. Деріда та багатьох інших.

розум в чотири «родові процедури» і відвів філософії специфічну роль у їх узгодженні. «У цьому сенсі єдиним питанням філософії дійсно є питання істини — не тому, що філософія породжує якусь істину, а оскільки вона пропонує режим доступу до єдності моменту істин, концептуальний ландшафт [site], де родові процедури рефлексують як співможливі» [Badiou, 1989: p. 18]. Чим є цей загадковий для нас спосіб, або «режим» доступу? Ще *тільки* розумом, чи вже *також* і вірою в його можливість зберігати осмисленість світу? І якщо це так, то зазначена вище *вірність події* стає виправданою. Але на якому узгодженні з розумом така віра тримається?

Пригадується А. Камю, який в «Міфі про Сізіфа» наділяє вищою подієвістю власне розуміння абсурду і ставить розглядуване нами питання в більш, так би мовити, оголеному вигляді: «У вигаданому світі, де усвідомлення реального світу надто потужне, чи можу я залишатися вірним абсурдові, не знехтувавши бажанням зробити якісь висновки?» [Камю, 2015: с 79]. Відповідь, яку знаходить цей французький мислитель, радикально випробовуючи автономію людської волі, виглядає аскетичною і тримається потужним профетичним пафосом: «Я залишаю Сізіфа біля підгір'я! Ноша завжди знайдеться. Але Сізіф учить вищої вірності, яка заперечує богів і копить на гору кам'яний валун. Він теж вважає, що все гаразд. Віднині цей всесвіт без господаря не здається йому ні безплідним, ні жалюгідним. Віднині кожен відламок цього каменю, кожний спалах руди цієї сповитої мороком гори вже самі собою творять світ. Самої боротьби, щоб зійти на шпиль, досить, аби сповнити вщерть людське серце. Треба уявляти Сізіфа щасливим» [Камю, 2015: с 95].

Попри певний присмак «абсурдистського» моралізаторства в останньому реченні цього яскравого завершального пасажу, ми можемо бачити неприкриті «хитрощами розуму» постановку (і авторського вирішення) питання про віру. Чого нам не вдалося побачити у міркуваннях А. Бадью.

У М. Бахтіна в першу чергу нашу увагу привертає поняття «участного мислення», сформульоване мислителем вже у ранніх нарисах філософії діалогу [Бахтин, 2003: с. 12]. В цьому понятті М. Бахтіним інтуїтивно схоплена не тільки ідея цілісної (подієво-відкритої) присутності «єдиної єдності» Я [Бахтин, 2003: с. 17], але й необхідності домінанти дієвого морального модулю свідомості над теоретичним та естетичним. В одному місці своєї першої великої праці «До філософії вчинку» М. Бахтін формулює цю ідею найбільш лаконічно: «Теоретична істинність технічна стосовно морально належного» [Бахтин, 2003: с. 9].

Детально ідею участного мислення М. Бахтіна ми розглянемо в іншій праці, оскільки вона, разом з його ідеєю *нададресату*, яку російський філософ висловив в одній із пізніх праць [Бахтин, 1979: с. 305], є найбільш дотичною до проблематики наших розвідок. Наразі лише висловимо припущення, що згадана вище праця «До філософії вчинку», можливо, не випадково залишилась незавершеною.

Участне мислення, не маючи опертя ні в теоретичній істинності, ні в естетичній¹³, мало б, як уявляється, «упертися» у проблему його моральнісної основності: чим, якщо не *діяльною вірою* у «єдину єдиність» власного Я, може бути забезпечена його дієва (участна) відповідальність? Адже, з одного боку, постійний і активний модус вчинку-вчинювання не може обійтися без морально належного (інакше це буде звичайна *одержимість* власним *его*, яку М. Бахтін чітко відрізняє від участного мислення). Але, з іншого боку, цей активно-творчий модус вивіщення над стереотипами людської присутності не може триматися тільки *загалом визнаною* імперативністю належного (інакше трансценденція, смисловий зсув, який відбувається у Події, завжди були б у розпорядженні людини).

М. Бахтін вже на початку свого творчого шляху інтуїтивно вловлює недостатність лише теоретично осмисленої вимогливості в моральній сфері. Чому ж ідея участного мислення ніби «згасла» в подальших розвідках російського мислителя, залишивши непроясненим, наприклад, наступне питання: у чому саме полягає автономність «єдиної єдиності» участного Я, як ця точка людської неповторності, *унікаючи довільності*, сполучається в участному мисленні з Іншими? Це питання тим більш не просте, що зазначене Я, згідно з М. Бахтіним, не може *лише* теоретично опертися на єдність морального закону і свободи.

Отже, придивляючись до «посткантівських» студій М. Бахтіна, ми можемо виокремити чи не найбільшу складність у проясненні *засобів здійснення* морально належного: вони, на наш погляд, не можуть мати ні суто дисциплінарний (самопримусовий), ні довільний характер. Формою здійснення морального обов'язку є відповідальність. Яким же чином вона може бути участною, а не саморепресивною чи довільною? Щоб залишитися участно-залученою, вона вимагає, як уявляється, не тільки переконань розуму, але й, так би мовити, «переконаності волі». Але така переконаність волі буде або повертати до розумової «самозаявленості» і моральнісної нечутливості до інших, або вимагати такого неосяжного *співчуття* до Інших, яке вже передбачає щось більше, ніж його суто людську «надійність». Таке співчуття передбачає його «гарантованість» Вірою. В першому випадку неважко помітити ухил до ідейної одержимості — її за бажання можна угледіти у працях згаданого вище А. Камю або, наприклад, Ф. Ніцше. В іншому випадку ми не зможемо уникнути розгортання певної розумово-вірувальної онтології.

Таким чином, ми знову потрапляємо у коло питань, пов'язаних з впливом віри на дієвість моральних приписів, а їх дієвість і складає моральність.

Звичайно, віра нас тут цікавить не як ціннісна визначеність людини в питаннях релігії. Зрозуміло, що дві людини, які мають однакову релігійну ідентичність, можуть зовсім по-різному її реалізовувати у безпосередньому

¹³ В подальших працях М. Бахтін дещо переосмислює значення естетичної функції мислення, але ми не будемо приділяти цьому окрему увагу.

спілкуванні з іншими залежно від того, чому вони як особистості *довіряють* і на що *дієво* покладаються. Понад те: ціннісна визначеність може взагалі не мати ніякого *діяльного* виявлення в житті (так звані «мертві душі», яких ви-стачає в кожній конфесії).

Але щось подібне ми бачимо і в сфері моральності: *визнання* одних і тих самих моральних норм і приписів, що з них випливають, ще зовсім не призводить до моральнісної Події — до такого рівня порозуміння в спільноті, який її учасники вже погоджуються разом *відстоювати*, а не лише сприймати.

Навіть простіша форма моральнісної діяльності — моральнісне само-здійснення — не звідна до нормативного виконання морального обов'язку. Моральнісне самоздійснення окремої людини — це вже певний смисловий *зсув*, вивіщення над існуючим розумінням себе самої. Зрештою, це подія, принаймні для самої людини, *якщо вона по-справжньому приймає* саму себе у спробах здійснити обране нею належне. Але оскільки моральність (на відміну від різного роду «внутрішніх кодексів») за визначенням зумовлена спільнотою, її етосом, то *прийняття* не може бути не співвіднесене з *Іншими*.

Ми, таким чином, можемо зробити висновок, що як ключові компоненти дослідження моральнісно значущої Події доцільно розглядати не тільки її простір (присутність) і час (драматургію), але й пов'язану з вірою і найглибшими віро-гідностями людини ідею її *прийняття Іншими*. Суттєвою рисою цієї ідеї бачиться те, що формальними розумовими засобами зазначене прийняття може бути лише заявленим, а мислення, яке здатне «схоплювати» значуще у *прийнятті Іншими*, лише поступово «визріває» у подієвому випробовуванні людської віри.

ДЖЕРЕЛА

- Бахтин, М. М. (1979). Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. В: М. М. Бахтин, *Эстетика словесного творчества* (сост. С. Г. Бочаров) (сс. 281–308). Москва: Искусство.
- Бахтин, М. М. (2003). К философии поступка. В: М. М. Бахтин. *Собрание сочинений в 7-ми томах*. (т. 1, сс. 7–68). Москва: Русские словари; Языки славянской культуры.
- Єрмоленко, А. (2010). *Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи*. Київ: Лібра.
- Камю, А. (2015). *Міф про Сізіфа*. Київ: Портфель.
- Панич, О. (2016). У пошуках спільного блага (роздуми над книгою Андрія Баумейстера «Буття і благо»). *Sententiae*, 34(1), 144–160.
- Подорога, В. А. (2018). Событие. В: *Новая философская энциклопедия*. Получено с: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0139acd568bdd24f76199339_
- Тейлор, Ч. (2004). Політика визнання. У: Ч. Тейлор, *Мультикультуралізм і «Політика визнання»* (сс. 29–71). Київ: Альтерпрес.
- Чухрай, Е. (2015). Мета життя і сенс в житті: історико-філософські межі раціональної реконструкції. *Sententiae*, 32(1), 143–152.
- Badiou, A. (1989). *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Seuil.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (2000). *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Одержано 09.06.2021

REFERENCES

- Badiou, A. (1989). *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Seuil.
- Bakhtin, M. (1979). The Problem of Text in Linguistics, Philology, and the Human Sciences. [In Russian]. In: M. Bakhtin, *The Aesthetics of Verbal Creation* (ed. by S. G. Bocharov) (pp. 281–308). Moscow: Iskusstvo. [=Бахтин 1979].
- Bakhtin, M. (2003). Toward a Philosophy of the Act. [In Russian]. In: M. Bakhtin, *Collected works in 7 vols.* (vol. 1, pp. 7–68). Moscow: Russkie slovari; Yazyki slavianskoi kultury. [=Бахтин 2003].
- Camus, A. (2015). *The Myth of Sisyphus*. [In Ukrainian]. Kyiv: Portfel. [=Камю 2015].
- Chukhrai, E. (2015). The Purpose of Life and the Meaning in Life: History of Philosophy and Limits of Rational Reconstruction. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 32(1), 143–152. [=Чухрай 2015]
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (2000). *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Panych, O. (2016). In Search of a Common Good (Reflections on Andrii Baumeister's Book "Being and Good"). [In Ukrainian]. *Sententiae*, 3 4 (1), 144–160. [=Панич 2016]
- Podoroga, V. (2018). Event. [In Russian]. In: *New Philosophy Encyclopedia* Retrieved from: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0139acd568bdd24f76199339>. [=Подорога 2018].
- Taylor, Ch. (2004). The Politics of Recognition. [In Ukrainian]. In: Multiculturalism and "The Politics of Recognition" (pp. 29–71). Kyiv: Alterpress. [=Тейлор 2004].
- Yermolenko, A. (2010). *Social Ethics and Ecology. Human Dignity — Respect for Nature*. [In Ukrainian]. Kyiv: Libra. [=Єрмоленко 2010]

Received 09.06.2021

Valeriy ZHULAY, PhD in Philosophy, Associate Professor,
Research Fellow at the Department of Philosophy of Culture, Ethics and Aesthetics,
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine,
4, Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001

PHENOMENON OF THE EVENT IN MORAL DIMENSION:
INNER FORM AND CRUCIAL FACTORS

The article raises a question of what turns out to be the event, if we take human existence in its ethical dimension.

The author explores the levels of actualization by a person of that, which is considered by he or she as morally significant, as well as possibilities of accepting this actualization by other members of the moral community. To the author's opinion, this task demands a special attention to the ethic dimension of human existence, where a possibility appears to diagnose and analyze changes, which bring about an ethical shift of one's moral set.

Changes of such a level are conceptualized in the article as moral event (and not just a moral assessment of an event, which can leave a man untouched).

The author sets apart the two levels of moral eventness: the first is moral self-actualization, which entails no more than event-for-itself to be merely recognized by other members of the community, and the second — when aforementioned self-actualization is accepted by others to become the moral Event as such.

Starting out from the notion of "recognition" worked out by Charles Taylor, author claims that this notion is insufficient for thorough understanding of a "fully-fledged" acceptance of the moral event by others. The concept of "acceptance by Others", introduced in the article, makes it possible to grasp such hardly defined components of the moral event as alterations in inner emotional, intellectual and faith-focused dispositions of a human being.

Additionally, author grounds the idea of exploring the moral event through its inner space and time as forms of eventness. Inner space of the moral event is defined as the presence, while inner time as its dramaturgy.

Keywords: *the moral event, moral self-actualization, recognition, acceptance by Others, the presence, dramaturgy of the event.*