

Віктор МАЛАХОВ

ЕМАНЮЕЛЬ ЛЕВІНАС: ПОГЛЯД ІЗ КИЄВА

Еманюель Левінас (1906 - 1995) — один із найбільших філософів ХХ ст., досі найменш відомих і читаних в Україні. Мало кому із сучасних західних мислителів протягом останнього десятиліття було присвячено стільки книжок, статей, конференцій, скільки цьому учневі Е.Гуссерля й М.Гайдеггера, професорові Сорбонни, авторові оригінальної концепції феноменологічної етики.

За словами одного з дослідників, “скидається на те, що для деяких сучасних філософів, пов’язаних із континентальною традицією, думка Левінаса змогла постати життєздатною альтернативою, з одного боку, політично підозрілому “смирненню” пізнього Гайдеггера перед співом сирен Буття, з другого — нескінченно поширюваній і, зрештою, нігілістичній грі розрізнювань деррідеанського постструктуралізму”¹. До цієї Левінасової альтернативи й нам у нинішній Україні варто, гадаю, придивитися уважніше.

Спробу щонайпершого окреслення специфіки левінасівської філософії ризикну розпочати вказівкою на такі три її істотні і взаємопов’язані особливості. По-перше, Е.Левінас — яскравий представник “філософії діалогу”, що ставить у центр розуміння людини зустріч Я та Іншого. По-друге, осереддям такої зустрічі для Левінаса постає її етичний вимір; відповідно саме етика утверджується мислителем у статусі “першої філософії”, *philosophiam primum*. По-третє, це домінування етичного у філософії Левінаса здійснюється шляхом подолання власне онтологічної точки зору, шляхом обмеження засад буттєвості як такої. Перевершення порядку буття є, за Левінасом, необхідною умовою власне етичного ставлення до Іншого.

Діалог, етика, позбуттєвість — можна припустити, що десь у переплетенні згаданих начал пульсує самий нерв Левінасової думки; тут беруть початок і сюди завертають свої траєкторії найбільш прикметні її сюжети. Спробуємо простежити деякі з них — не претендуючи, зрозуміло, ні на повноту, ні на рівномірне охоплення цілого; останнє й неможливо для автора пропонованих нотаток, котрий радий нагоді поміркувати в співзвуччі з видатним мислителем, підхопити якісь ідеї Е.Левінаса, близькі його власному розумінню, — шанобливо лишаючи місце для інших.

1. Діалог

Слідом за Л.Файєрбахом, Ф.Розенцвайгом, Ф.Ебнером, М.Бубером (людина, знайома з російською культурою, має всі підстави додати до цього переліку М.М.Бахтіна, а фахівець-гумантарій — ще й В.С.Біблера, Г.С.Батіщева та ін.) Е.Левінаса, як правило, зараховують до т.зв. філософії діалогу. Поняття “діалог” у цьому контексті не обов’язково вказує на зацікавленість фактами літературної творчості або мовно-комунікативним аспектом людського спілкування. Справа в тому, що сама первинна цілісність людської самосвідомості, котра для більшості інших філософських напрямів останніх століть правила за джерело граничних вірогідностей, які уможливлювали уніфіковане, підкорене єдиній логіці (“монологічне”) осмислення світу, — з погляду представників цієї філософії є, в свою чергу, похідною від діалогу або події зустрічі Я і Іншого, Я і Ти. Діалог, зустріч постають таким чином не просто як якась частина, якийсь бік людського життя, а в певному розумінні як щось “більше”, ніж це останнє, — як його сутнісна основа. Якими є цей діалог, ця зустріч, таке й життя, що від них походить, — міг би сказати будь-який репрезентант даного філософського напрямку.

Не дивно, що уявлення про діалог внаслідок такої його “фундаменталізації” втрачає об’єктивну виразність, на-томість набуваючи рис якоїсь унікальної і разом з тим всеохопної реальності. Закономірно й те, що, постулюючи діалогічну відкритість існування людини, представники даного напрямку й у самому своєму філософуванні прагнуть

утримати живе відчуття зустрічі Я і Ти; звідси вільна, не скута монологічними “клепками”, незрідка есеїстична форма їх філософських творів, небажання відійти від очевидностей безпосереднього людського існування. Отож філософія діалогу і, скажімо, філософія трансцендентальної інтерсуб’єктивності – принципово різні напрямки (також і в розумінні фахової дисципліни філософського мислення), незважаючи на глибоку спорідненість аксіом щодо людського спілкування, які лежать у їхній основі.

Тут немає ні місця, ані потреби в розрізненні конкретних форм філософії діалогу: натуралістичного “туїзму” Файєрбаха, “граматики еросу” Розенцвайга, буберівської концепції “Я – Ти – відношення” тощо. У будь-якому випадку діалогізм як філософський принцип спонукає до обмеження егоцентризму, утвердження відкритості в стосунках із зовнішнім світом, відповідальності щодо партнерів по спілкуванню; в усьому цьому нічого спеціально левінасівського ще немає, однак усе, про що йтиметься далі, можна розглядати як певну систему акцентів на цьому загальному тлі.

2. Модифікації діалогічного принципу

Важливо, однак, що концепцію філософії діалогу Левінас втілює у цілком своєрідній формі. Так, замість буберівського “Ти” Левінас воліє говорити про “Іншого” (*l'Autre*) і явленість його “Обличчя”. Постулювання симетрії і взаємності учасників діалогу (що уявляється самоочевидним у світлі відомого здавна “золотого правила моральності”) поступається місцем утвердженню принципової асиметрії стосунків між Я та Іншим: *якщо Я, за Левінасом, детермінується Іншим, то Інший не детермінується Я*. Разом з тим обов’язок Я відповідати за Іншого не залежить від внутрішнього самовизначення цього Іншого. Звертають на себе увагу й інші характерні особливості.

Немає сумніву, що специфіка левінасівського розуміння діалогу значною мірою є наслідком глибокого філософського опрацювання даного принципу, що у його концептуально-методологічному опорядженні Левінас,

безперечно, перевершує своїх попередників. І все ж найменш цікавими є для нас і ті, сказати б, дофілософські рамки осмислення діалогу, що формували свого роду попередній план творчої думки мислителя.

Взагалі кажучи, якщо поєднання усього в єдину “тотальність” (проти чого, до речі, застерігав Левінас) справді є злом, то досить-таки небезпечною виявляється у наш час і “тоталізація” самого принципу діалогу. Зачаровані його універсальним застосуванням, ми не завжди віддаємо належне розмаїттю його культурно-історичних, релігійних та ін. форм. Тим часом у випадку Левінаса дуже важливо зафіксувати як певний відправний пункт не просто діалог взагалі, а саме деяку традицію, деякі типові риси в його розумінні.

По-перше, не варто забувати, що і Ф.Розенцвайг, і М.Бубер, і Е.Левінас мали справу з такою цупкою національно-духовною реальністю, як юдаїзм, його мисленнєві й моральні традиції. З одного боку, як усвідомлювали всі троє (див. у цьому зв'язку хоча б “Хасидські оповіді” М.Бубера), ці традиції, матеріалізовані в талмудичному дискурсі та в безпосередній практиці народного благочестя, акумулювали впродовж тисячоліть унікальний потенціал саме діалогічного ставлення до світу. З другого - беручи свій початок в ідеї Завіту, укладеного обраним народом з Богом, даний тип діалогічного світоставлення приписує людині становище істоти, що радше відповідає, ніж ставить запитання, - істоти, вся неповторність буття якої звернена до Божественного Ти й немов розчиняється у цьому звертанні. Звідси, як можна припустити, - відчутна самоцінність діалогу в даній традиції, акцент на “вростання” в нього як на реалізацію життєвого призначення людини, наголос на відповіді, а не запитанні, слові, а не мовчанні, відповідальності, а не відкритості.

Слід сказати, що загалом як мислитель Левінас почувається досить вільно щодо згаданої традиції. І Інший у нього - не Божественний адресат *par excellence* (подібно до буберівського Ти), а передовсім, вразлива й “нага” людина - наш ближній: щодо Божественного абсолюту, то він, скорше, “спадає на думку” через обличчя Іншого, або

ж посідає амплуа своєрідної третьої особи в діалозі - як це ми інколи спостерігаємо у М.Бахтіна. При цьому, однак, і в Левінаса виразно постає домінування відповіді - відповідальності над запитуванням буття; істинно Інше, на думку філософа, запитуванню не підлягає (в чому, до речі, теж знаходить свій вияв висхідна асиметричність взаємин Я та Іншого).

По-друге, в "передрозумінні" діалогу в Е.Левінаса простежується й ще один істотний вплив - цього разу такий, що відрізняє ситуацію його філософування від ситуації М.Бубера чи будь-кого з мислителів-діалогістів 20-30 рр. Це - морально-світоглядна ураженість Голокостом, больовий ефект якої Левінас відчув особисто: його рідні загинули в нацистських таборах. Перефразуючи відомий вислів Т.Візенгрунда Адорно, можна сказати, що не тільки мистецтво, а й філософія діалогу, й етика після Аушвіца вже не могли розвиватися у своїх колишніх узвичаєних формах; так і поміж буберівським Ти і левінасівським Іншим, поза будь-яким сумнівом, пролягає досвід масового "конвеєрного" винищення безвинних, досвід, що актуалізує як первинну даність спілкування не співіснування Я і Ти, тобто не суто буттєву присутність співрозмовника, а до-буттєвий заклик смертної ("тлінної", "роздягненої") людської істоти про допомогу. За Левінасом, цей визначальний заклик, що спонукає нас до відповідальності, передує будь-якій онтології; а як при цьому розташується страждаючий Інший стосовно самого нашого Я - як безпосереднє Ти чи якимось інакше, - то вже справа наступного порядку.

3. Інакше, ніж бути

Своєрідною "першою філософією" в Левінаса, як зазначалося, постає етика. Проте сама по собі така зорієнтованість є в межах філософії діалогу річчю скорше показовою, ніж винятковою; важливо, яку саме етику утверджує наш мислитель. Першим кроком до розуміння специфіки левінасівської етики може стати усвідомлення того, що будується вона на основі додання суто онто-

логічної точки зору, виходу за межі буттєвісного розуміння фундаментальних людських проблем.

У свою чергу, висловлене твердження може видатися абсурдом або тривіальністю. З одного боку - хіба ж може щось існувати поза буттям, цією найзагальнішою ознакою всього існуючого? З другого - хіба мало в західній філософії напрямів - позитивістських, трансцендентальних тощо, - представники яких свідомо відвертаються від онтологічних проблем або ж проголошують їх "псевдопроблемами"?

Позиція Левінаса з цього питання є, однак, цілком оригінальною: він не обходить проблему буття осторонь (як це роблять філософи-трансценденталісти), не відкидає її - а, розкриваючи глибинний сенс буттєвісної точки зору на людське існування, прагне продемонструвати її неповноту, недостатність, етичну хибність - немовби підриває її зсередини, відкриваючи простір для більш духовного погляду на людське життя (вже не синонімізуючи за звичкою останнє з "буттям", а надаючи йому парадоксального титулу "інакше, ніж бути". *"Autrement qu'être ou au-delà de l'essence"* - назва однієї з головних робіт Левінаса (1974).

Учень Гайдеггера, що, навіть відійшовши від поглядів свого вчителя, вважав його основоположну працю *"Sein und Zeit"* "невід'ємною від історії філософії", "первинною книгою"² - Левінас послідовно розвінчує онтологізм за допомогою онтологічної ж аргументації. Цілком приймаючи гайдеггеріанські завваги щодо неминучості й виправданості онтологічного повороту в сучасній філософії, він згодом звинувачує саму онтологію в тому ж знеособленні людини й "тоталізації" її існування, що їх звичайно закидають ідеології Просвітництва. Саме пріоритет буття над сущим торує, за Левінасом, шлях до тиранії.

Проте основні причини критики онтологічної точки зору в філософа глибші. Що ж не влаштовує Левінаса в культі буття як такому?

Відповіді на це питання можна давати різні, - не через непевність філософських позицій автора (навпаки, дуже чітких у даному питанні), а через надзвичайну обсяжність самої проблеми буття. Насамперед, буттєвість, як її розуміє мислитель, - це те, що уможливорює повернення всього сущого до себе, що утворює основи Тотожності, Того ж са-

мого. Відчувати свою буттєвість - значить, прагнути утвердити себе, виконати власну самість, продовжити власне існування (*conatus essendi*); в обслуговуванні цього первинного наміру фундаментальна онтологія Гайдеггера дивним чином знаходить попередників і спільників у класичному раціоналізмі Нового часу, в панлогізмі Гегеля, у феноменології Гуссерля з її концепцією інтенційності (котрій Левінас протиставляє ідею неінтенційної свідомості). Схоплене як буття, як те, що буттєвує, суще, за Левінасом, невблаганно стискається навколо Я в його іманентному самоусвідомленні, формуючи всеосяжну й багатогранну "егологію теперішнього"³. Цілком зрозуміло, що за умови такого осягнення буттєвості мислитель не може інтерпретувати в суто онтологічному плані визначальний для нього феномен зустрічі Я з Іншим - це вело б до хибної іманентизації цієї зустрічі, до розчинення, зокрема "страху за Іншого" у "страсі за себе", тобто в самоутвердженні (проти чого активно повстає Левінас).

Пафосові самовдоволеної буттєвої тотальності і відповідним методам мислення філософ протиставляє дещо справді протибуттєве, в зазначеному розумінні. Дану позицію, повторимо, зовсім недосить було б охарактеризувати тільки як трансцендентальну: сама трансценденція набуває в Левінаса діалогічного обґрунтування, включається у напругу засадничої історії стосунків з Іншим. Поза цим наповненням трансцендентальний спосіб мислення, взятий самий по собі, так само не в змозі протистояти утвердженню онтологічної тотожності й "егології теперішнього", хоча й породжує ілюзію свободи від них.

На останній тезі варто поставити особливий наголос. Справді-бо, весь трансценденталізм кантівської, а згодом фіхтевської філософії, як відомо, зовсім не завадив нагромадженню в її рамках цілком відчутного онтолого-"егологічного" потенціалу, що згодом дався взнаки цілим спектром агресивних відвертих проявів - від М.Штирнера до Ф.Ніцше і далі. І нині, коли слідом за К.-О. Апелем посиляються на "ідеальну комунікативну спільноту" як на інстанцію, що має складати трансцендентальне обґрунтування нашої моральної поведінки, все ще лишається місце для питання: а чи не постають, зрештою,

апеляції до цієї ідеальної спільноти рафінованою формою “остаточного” виправдання нашої власної егології, власної буттєвої тотальності - особистісної, спільнотної, регіонально-культурної тощо?

4. Філософія пробудження

Таким чином справа здолаття онтологізму для Левінаса полягає не у вибудові чергової трансцендентальної конструкції, а в належному філософському осмисленні фундаментального протибуттєвого факту - розриву світу людського досвіду й буття Обличчям Іншого, котре з'являється в ньому справді як виходець із потойбічності - пласке, “роздягнене”, “тлінне”⁴ і водночас таке, що втілює в собі певне божественне слово, божественний наказ, звернений безпосередньо до кожного.

Саме перед цим Лицем Іншого переривається наш звичний *conatus essendi*, тобто наше повсякчасне наполягання на бутті, місце якого заступає приголомшливе питання: а чи не узурповані в цього Іншого моя домівка, мої надбання? Чи не відштовхнуто, не ображено, не знівечено когось уже самим моїм існуванням? Чи не грабіжник я у своєму бутті? Чи не є, кажучи словами Паскаля, моє місце під сонцем початком та образом загарбання всієї землі?⁵

Питання аж ніяк не риторичне: воно відкриває двері в нашу свідомість таким наболілим феноменам, як страх за Іншого, етичний осуд власного Я (у зв'язку з чим Левінас знову згадує великого Паскаля), відчуття себе чужинцем на цій землі⁶, існування якого не може знайти для себе виправдання, тимчасом як дедалі виразніше усвідомлюється: те, що виправдовує буття, повинно мати перевагу над тим, що його забезпечує⁷.

З диспозиції цього питання й розкриття відповідних йому обривів свідомості власне й розпочинається для людини, за Левінасом, шлях духовного й морального пробудження - пробудження, що позбавляє наше Я приємного відчуття перебування “в серці буття”, що дійсно занурює нас у необоротний час, де минуле й майбутнє не зводяться до теперішнього (не складають з ним знайомої нам самодостатньої онтологічної Тотожності) вже з тієї простої,

зовсім не гайдеггеріанської причини, що належать нашій відповідальності перед Іншими⁸. Якщо згадати в цьому зв'язку паралель із роздумами М. Бахтіна про відмінність між “одержимістю буттям” і “причетністю до буття”⁹ - пробудження, про яке йдеться, можна було б назвати не тільки “витверезуванням”, а й своєрідним моральним одужанням, поверненням до смиренної чистоти і ясності відповідальної людської свідомості (що як у Бахтіна, так і в Левінаса наближається до Абсолюту шляхом самозреченої причетності, на противагу амбіційним замірам онтологічного з ним злиття).

“Чистота”, “відповідальність”, “ясність” - ці поняття впритул наближують нас до ще однієї теми, що органічно впливає з левінасівського “пробудження”, - теми нової раціональності. Подібно до багатьох мислителів другої половини ХХ ст., Левінас шукає нові підстави для раціонального осмислення людського становища у світі - і знаходить їх зрештою “по той бік буття”, у світлі самоофірування заради любові і співчуття до Іншого, тобто у власне етичному вимірі.

В одному з інтерв'ю Левінас пояснює відмінність між онтологією й етикою на прикладі старозавітної оповіді про Каїна й Авеля. Коли Каїн на запитання Господа: “Де Авель, твій брат?” відповідає: “Не знаю. Чи я сторож брата свого?” (ІМ. 4,9), - ця відповідь, на думку Левінаса, є широкою, в ній “бракує лише етики; є сама тільки онтологія”¹⁰. І над цим прикладом, цією відмінністю варто поміркувати.

Вище йшлося про буттєвість як тотожність сущого. Проте, можливо, ще глибшою її рисою є те, що вона роз'єднує, замикає в собі, оконечує все існуюче. Буття - це те, що я не здатен осягнути до кінця, що я не можу здолати; зрештою - тут Гайдеггер правий, - це те, в чому я гину, - це - глухота, конечна непочутість мого існування. Чим більше я віддаюся потокові буття, тим повніше входжу в роль істоти смертної, пропащої.

Що ж означає тоді вихід за межі чистої буттєвості? Передовсім - фінальну почутість суб'єктивного звертання, перемогу (нехай миттєву) над смертною глухотою і німотою, прорив у всюдиприсутність духовних засад, що надають обов'язковості існуванню людини. Це і є глибинна сутність

діалогу, етики, гостро відчута і виражена мислителем, чим і зумовлений безперечно духовний характер його філософії.

5. Етика

З погляду сучасного здорового глузду, призвичаєного до “суворої прози” політичних та економічних реалій, етика Левінаса може видатися надміру романтичною, навіть слабкою. Справді, у ній відсутні як тверезий підрахунок наявних інтересів, так і сталева міць універсального обов’язку, покликаною ці інтереси стримувати. Інтерсуб’єктивному дискурсові на засадах взаємності передує якийсь “заклик”, “написаний” на Обличчі Іншого. Проблеми суспільного життя й соціальної справедливості з’являються, але не в першу чергу; до того ж проголошується, що “любов завжди повинна стежити за справедливістю”¹¹, – коли сучасний обиватель усім своїм єством відчуває, що мало б бути якраз навпаки...

Не будемо забувати, що етика Е.Левінаса виникає на феноменологічному підґрунті, що орієнтує її на встановлення й осмислення моральної тематики, яка постає в полі людської свідомості. А в такому разі на передній план закономірно висувуються питання не про баланс інтересів, не про цілісну структуру особистості чи пошук універсальних формулювань обов’язку, а про те, на що передовсім направлена свідомість, що вона знаходить перед собою – світ пасивних об’єктів, гайдеггерівське ніщо чи інших особистостей. І таке відкриття, таке визначення сенсу в своїй первинній даності не може не бути “асиметричною”, унікальною подією особистісного буття. Я відкриваю, як свою власну турботу, страх за Іншого: чи ж залишиться він етично беззмістовним, аж поки я не пересвідчуся у наявності в цього Іншого подібної стурбованості стосовно мене самого? Я впевнююся, що здатен або не здатен присвячувати іншим власне життя, здатен чи не здатен знаходити сенс існування в любові, здатен чи ні виходити за межі власного егоїзму; усі подібні події-відкриття є цілком “асиметричними” проявами моєї суб’єктивності, а проте саме з них складається дієвість людської етичної позиції у світі. Зрештою, про те, чи є в культурі місце для

етики, чи нема, ми в змозі судити лише на основі подібних “асиметричних” і ризикованих відкриттів. Тож і в даному разі перед нами не порожня риторика, не екзальтований романтизм, скорше - небезуспішна спроба осягнути характер моральної ангажованості людського Я.

Відтак Левінас накреслює концептуальні шляхи від “асиметрії” до взаємності, від любові до справедливості, від Другого до Третього. Третій - той, до кого у нас немає безпосередньо особистісного (діалогічного) ставлення, той, з ким ми пов'язані лише соціально. Левінас нагадує, що в своєму стосунку до ближніх ми не повинні забувати про Третіх, щодо яких незмінно виявляється “винним” і яких зраджує “суспільство любові”, тобто безпосередня людська інтимність¹². Тут любов має вже знаходити підтримку в справедливості, яка, своєю чергою, втілюється в певних інституціях, судах, державі, спонукає до соціальної активності, що виходить за межі міжособистісних стосунків.

Як зазначає філософ, цей “важкий” поворот до справедливості становить собою “народження теоретичного”, він “дозволяє думку й порівняння... того, що є в принципі непорівнюваним, бо кожна істота є неповторною”¹³. У прагненні до справедливості знаходять ґрунт ідея рівності, ідея об'єктивності. По суті, перед нами саме й розкривається царина “нової раціональності”, раціональності людських стосунків, - при цьому, однак, любов, на думку Левінаса, й справді завжди має наглядати за справедливістю; світ, побудований на самій лише справедливості, втриматися не може¹⁴.

У будь-якому разі, саме звернення до Третього й турбота про справедливість щодо нього надають, за Левінасом, ставленню до Іншого етичної довершеності. Вони позбавляють любов сліпоти й наївності, фіксують у стосунках Я з Іншим продуктивний момент зовнішності, моральної обов'язковості, не дозволяють цим стосункам “Я”, “задоволеного тобою”¹⁵ виродитися у різновид егологічної буттєвості, своєрідний “егоїзм удвох”.

І все ж відмінність між площинами етики й соціально-політичної прагматики незмінно зберігає для Левінаса принциповий характер. Два визначальні поняття, на які хотілося б звернути увагу в зв'язку з цією відмінністю, -

поняття інтересу (й, відповідно, незаінтересованості) та жертви. Щодо першого з них варто відзначити наступне. Якщо і етика й політика є царинами спілкування, царинами інтерсуб'єктивного (спільність, яка є дуже важливою з погляду філософії Левінаса), то для політики масштаб цієї інтерсуб'єктивності визначається головним чином її зв'язком із категорією інтересу. Можна сказати, що політика й являє собою саме той зріз людського існування, на якому спілкування й інтерес (*inter-esse*, тобто "буття поміж") постають як взаємовизначальні чинники, - звідси й проблеми справедливості, влади, її розподілу, представницького характеру політичної поведінки тощо. Показово у цьому зв'язку, що власне етичний аспект спілкування, на відміну від політико-економічного, Левінас раз по раз визначає як "незацікавлений". Ризикну припустити, що сенс даного визначення передбачає не статику самодостатнього споглядання (як, скажімо, у випадку суто естетичної незацікавленості), а саме вихід за межі інтересу (*inter-esse*) як такого, свого роду розінтересування (і, отже, дезонтологізацію) нашого стосунку до Іншого. Етична значущість спіткання з Обличчям Іншого обумовлюється, таким чином, зняттям самої можливості тлумачення спілкування з наголосом на *inter-esse*, тобто в переважно онтологічному плані.

Продовженням цієї ж скерованості етичної думки Левінаса є мужнє, як на нинішній час, прийняття філософом ідеї жертви, самоофірування, самоприниження Я перед Обличчям Іншого. Власне, це теж одна з істотних рис і водночас одне із глибинних джерел антионтологізму Левінаса. Явно йдучи тут усупереч загальному напрямку сучасної думки, мислитель витлумачує самопожертву як здолання порядку буття, звеличує жертвовну святість людини як першоначалю моралі, що передує турботі про власне існування¹⁶; не випадкові в цьому зв'язку й численні посилення Левінаса на Ф.М.Достоевського.

Відомо, що чим вищою є та чи та ідея, тим болючішим є падіння з її висот, тим більшим виявляється ризик її перекручення. Можливо, ідея самопожертви теж зависока для сучасного філософування, обережного у своїх авансах людині. Віддамо належне Е.Левінасові, який на такий ри-

зик іде, шляхетно нагадуючи громадянам постмодерністської ойкумени про велич самоприниження, святість і осмисленість вільного людського страждання, що становить самий нерв юдео-християнської традиції невіддільної від духовної ідентичності Європи як у минулому, так і в наші часи.

6. Марне страждання

Утім, можливо, найбільш разючий і пронизливий аспект етики Левінаса пов'язаний якраз з оберненою до вказаної (хоча й мислимою лише на тлі тієї ж традиції) думкою про марність страждання; цю думку істотно підкріплює відзначений вище досвід тоталітарних репресій ХХ ст.

Концептуально введення поняття про марне страждання у Левінаса є досить прозорим. Асиметрія висхідного сунку Я до Іншого полягає, зокрема, в тому, що для Я його власне страждання в етичному плані з самого початку розкривається як заслужене й таке, що потребує осмислення; страждання ж Іншого наше Я зі свого місця в бутті принципово не може намагатися пояснити, звести до якоїсь раціонально-буттєвої підстави. Наскільки Інший справді є етично сприйнятим Іншим, настільки ж його страждання доводиться сприймати - і залишатися при такому сприйнятті - як страждання марне. Жахаючий образ таких марних страждань, що підтверджує реальність даної етичної категорії, дає Левінасові, насамперед, історія Голокосту.

І все ж складається враження, що й наведена концептуальна схема ще не вичерпує всієї глибини й фатальності проблеми, зачепленої тут філософом. Так, від бідолашного дитинчати з "поєми" про Великого Інквізителя до мільйонних жертв Аушвіца й Гулагу нас оточує коло безвинних мучеників-Інших, страждання яких марні, тому що незаслужені, безпричинні, - й це обумовлює певну етичну парадигму сприйняття людських страждань взагалі.

Проте жах і марнота страждань мучеників Голокосту мають не тільки етичний, а й метафізичний характер - характер не лише несправедливої граничної жорстокості, а й провалу, падіння самого буття; їх згубність - не руйнівного

метеориту, а страшної чорної дірки, що необоротно пожирає простір і світло довкола себе.

Людині властиво навіть найважчі, найтрагічніші події у своїй історії та житті - й особливо саме їх! - розглядати, зрештою, як здобуток власного досвіду. Голокост - а отже, й усе, що ми можемо сприймати під цією категорією, - таким "здобутком" не є, вірніше, будь-які пов'язані з ним "надбання" духовності й моралі є ніщо порівняно з жахливим антибуттєвим випромінюванням, тяжінням у пустку, що складає його внутрішню суть. У фундаменті людяності Голокост - назавжди витягнутий камінь; через нього людство змушене розпрощатися зі своїми виплеканими сподіваннями, через нього воно об'єктивно стало гіршим, примітивнішим; навіть самі роздуми про Катастрофу, сама зосередженість на ній, навряд чи роблять нас кращими, - хоча не згадувати, не міркувати про неї ми не можемо...

Як уявляється, етична метафізика Левінаса з її антионтологічним спрямуванням надає виключну можливість осягнення шоку Катастрофи в його трагічній глибині - водночас зберігаючи шанси для утвердження в цій ситуації моральної гідності людини. У засадах цієї філософії - посилення не на досвід, не на буттєвість (що компрометувало б ідею невинуватості страждання Іншого), а на до-буттєве звернення жертви марного страждання, звернення, на яке Я може лише смиренно й принижено відповісти: "Я тут"¹⁷. Не залишати ближнього в безконечній марності його страждання - з такого, здавалося б, часткового імперативу розпочинається, за Левінасом, поворот до етики міжлюдського, і надто ясно, які реальні історичні чинники обумовлюють антионтологізм подібного етичного засновку.

В отупілому від даремного болю і, можливо, саме через це ладному про нього забути суспільстві філософ акцентує "увагу до страждання Іншого," котра, на його думку, "через жорстокості нашого сторіччя... може утвердитися як сам вузол людської суб'єктивності", постати єдиним незапереченим принципом етики¹⁸. У спектрі сучасних уявлень про людину і її моральність ця теза окреслює відповідальну і зобов'язуючу позицію.

7. "Обличчя, яке викликає до суду"

Місце традиційних джерел моральної імперативності в Левінаса, як бачимо, заступає Обличчя Іншого. З одного боку, воно довіряє нам свою "наготу", "прямизну", онтологічну незабезпеченість. З другого - саме через усе це "немовби" (чи не немовби?) звертається до нас із наказом; гранична вразливість зливається тут із граничною ж імперативністю, що випереджає будь-які обставини буття, будь-які рації людського мислення. Це поєднання слабкості й влади, моління й наказовості явлене нам в Обличчі Іншого як близькість Бога, що "спадає на думку", як Слово Боже, котре є наказом для нас¹⁹. Узагалі, про імперативний аспект Божественного звертання до людини ми дізнаємося чимало. Менш виразно постає благодатний аспект цього звертання; сама ідея обітування Божого покантівськи жорстко обмежується Левінасом у її етичному й загальносвітоглядному застосуванні²⁰. Цілком можливо, втім, що така акцентація - лише наслідок тиску тих етичних зобов'язань, що їх репрезентує в сучасному світі філософія Левінаса.

Відверто кажучи, авторів цих рядків не дуже до вподоби приписування образам людської вразливості, що роз'яструють наше сумління, атрибутів надмірної імперативності і тлумачення їх як втілення будь-яких "наказів", "команд" тощо, навіть якщо при тому передбачається відмова від сили і примусу²¹. В усьому цьому вчувається деяка навмисність, що позбавляє людину душевного простору, свободи власного рішення; зрештою - недовіра стосовно власних людських здатностей любові і співчуття. Послідовно розвінчуючи позаетичне "наполягання на бутті" (*conatus essendi*), сам Левінас демонструє, на мою думку, своєрідне "наполягання у відповіді" (*conatus respondendi*). Можливо, ця особливість відбиває внутрішню скерованість всієї філософії діалогу, скорше - саме того напрямку останньої, що зорієнтований на смислові матриці Старого Завіту (див. п. 2 цієї статті). Хотілося б більше повітря, більше волі, більше гармонії зі світом поза межами стосунків з невідступним Іншим і закликів-команд, що надходять від Нього. Зважимо, однак,

на те, що між цією “вузькістю” левінасівської етики та її принциповими антионтологічними настановами існує глибинний зв'язок.

Можна, звісно, чекати від когось ширшого погляду на речі. Проте безпосередня зверненість до нас Обличчя Іншого – обличчя, яке благає, яке “викликає до суду” і “допитує” нас²², – чи не виключає вона можливість подібної широти? Чи можливі у світі, біль якого зійшовся у такому обличчі, ще якісь дерева, краєвиди, затишні лісові манівці? А може, тільки ідея множинності культурних світів здатна пролити світло на суперечність між виключним характером левінасівського етицизму – і самодостатністю існування за його межами чогось іншого – не Іншого вже, а просто буттєво й життєво іншого?

* * *

Кілька слів про переклад. Мовою, у якій ще не усталилася основна сучасна філософська термінологія, зазвичай важко передавати зміст праць, побудованих на тонкому нюансуванні цієї самої термінології. Тож і праця над даним українським перекладом Левінаса не була легкою, й не можна, на жаль, сказати, що всі пов'язані з нею проблеми на даному етапі вдалося вирішити. Ми виходили з того, що в кожному разі не слід втрачати нагоду познайомити українського читача з працями видатного мислителя, думка якого важлива для нас сьогодні. Сподіватимемося, що довершені переклади Левінаса – справа досить близького майбутнього.

Адже вони на часі.

Примітки

¹ Surber J. P. Kant, Levinas, and the Thought of the “Other” // *Philosophy Today*. – 1994. – Vol. 38. – № 3/4. – P. 294.

² Levinas E. *Entre nous. Essais sur le penser - a - l'autre*. – Paris : Bernard Grasset, 1991. – P. 220, 227.

³ Див., напр.: *Ibidem*. – P. 179.

⁴ *Ibidem*. – P. 173.

⁵ Див.: *Ibidem*. – P. 166.

⁶ *Ibidem*. – P. 164.

⁷ *Ibidem*. – P. 170.

⁸ Див., напр.: *Ibidem*. – P. 191.

9 Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. - М.: Наука, 1986. - С.93,119.

¹⁰ Levinas E. Entre nous. Essais sur le penser - a - l'autre. P. 128-129.

¹¹ Ibidem. - P. 126.

¹² Ibidem. - P. 35.

¹³ Ibidem. - P. 122.

¹⁴ Ibidem. - P. 126.

¹⁵ Ibidem. - P. 33.

¹⁶ Ibidem. - P. 228 229.

¹⁷ Ibidem. - P. 149.

¹⁸ Ibidem. - P. 111.

¹⁹ Напр.: Ibidem. - P. 192, 194.

²⁰ Ibidem. - P. 242-243.

²¹ Напр.: Ibidem. - P. 191.

²² Ibidem. - P. 207.