

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Магістерська робота
на тему
«ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЗУСТРІЧІ ЕММАНУЕЛЯ ЛЕВІНАСА»

Виконала: студентка 2-го року навчання,
спеціальності В10 Філософія
СТЕПАНЯК Ірина Олегівна

Керівник: ЙОСИПЕНКО Сергій Львович,
доктор філософських наук

Рецензент _____

Магістерська робота захищена
з оцінкою «_____»
Секретар ЕК _____
«_____» _____ 2026 р.

КИЇВ - 2026

ЗМІСТ

ВСТУП.....	C.3
РОЗДІЛ 1. Генеза та метафізичні горизонти філософії діалогу	
Е.Левінаса.....	C.13
1.1. Німецька феноменологія: раціональні межі та методологічне коріння етики	
Е. Левінаса.....	C.13
1.2. Юдейська інтелектуальна традиція: ідея Нескінченного та досвід	
Трансцендентного.....	C.20
1.3. Метафізичний горизонт відповідальності: основи філософії діалогу	
Левінаса.....	C.30
РОЗДІЛ 2. Архітектоніка етичної події зустрічі в працях Е.Левінаса.....	
C.34	
2.1. Самість суб'єкта у бутті як передумова зустрічі.....	C.34
2.2. Динаміка етичної зустрічі: Бажання і відповідальність, Казання і	
Сказане.....	C.48
2.3 Феноменологія Обличчя та радикальна вразливість: етичне переозначення	
суб'єктивності та свободи.....	C.59
РОЗДІЛ 3. Етичні імплікації щодо Третього: від зустрічі до спільного	
світу.....	C.66
ВИСНОВКИ.....	C.74
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	C.77

ВСТУП

Протягом століть – від античності й аж до Гайдеггера – європейська інтелектуальна історія тяжіла до парадигми тотальності. У такому просторі інакшість завжди була підпорядкованою свідомості суб'єкта, а тому вторинною. Проте травматичний досвід минулого сторіччя продемонстрував безсилля онтології перед обличчям насилля. Безкомпромісною реакцією на ці виклики постає мислення Емманюеля Левінаса; його концепція етики як «першої філософії» зміщує акценти: тепер сенс життя вбачається не в прагненні до самоствердження, а в тій самій зустрічі з Обличчям Іншого, що передусе будь-якій логіці чи рефлексії.

Актуальність пропонованого дослідження продиктована низкою обставин. Передусім у сучасному світі, де ми дедалі частіше стикаємося з новими проявами радикального насилля та війнами – зокрема, з екзистенційним викликом російсько-української війни, де питання фізичного нищення інакшості постає як межова загроза – левінасівська феноменологія зустрічі виходить за межі суто кабінетної теоретики. Його етичний проєкт не варто сприймати як набір абстрактних моральних імперативів чи «зручних» максимум про толерантність; навпаки – це безкомпромісний опис радикальної вразливості, з якої, власне, і викристалізовується справжня суб'єктивність. Сьогодні, коли інтелектуальна спільнота шукає нову мову для опису колективних травм, левінасівські концепти «заміщення» та «заручництва» дозволяють зазирнути глибше за звичний ліберальний дискурс прав людини. Вони оголюють асиметричний рівень відповідальності, де борг суб'єкта перед Іншим є первинним і безумовним.

Не менш важливою є проблема спрощеного тлумачення ідей Левінаса, що спостерігається в науковому середовищі. Замість глибокого аналізу його концепції часто подаються крізь призму «зручної» моралі чи загальних гуманістичних гасел, що зближує його з традицією діалогізму Мартіна Бубера. Проте такий підхід ігнорує радикальність левінасівської думки. Необхідно

продемонструвати, що зустріч для мислителя – це не «дружня розмова» рівних осіб, а травматична подія та асиметричний зсув. Цей досвід не утверджує свободу суб'єкта, а радше піддає її суворій ревізії, виявляючи первинність боргу перед Іншим.

Окремої уваги заслуговує динаміка левінасівської думки, яка проходить шлях від феноменологічних описів «Тотальності і Нескінченного» до складної лінгвістичної структури праці «Інакше ніж буття». Ця трансформація, зумовлена полемікою з Дерріда, призводить до появи ключової дистинкції між «Казанням» та «Сказаним». Водночас актуалізація концепту «Третього» надає левінасівській етиці несподіваного політичного масштабу. Вона виявляється дієвим інструментом для осмислення структурної несправедливості та глобальних викликів сучасності, перетворюючи зустріч з Іншим на фундамент для критичного аналізу політичної реальності.

Аналіз **стану наукової розробки** теми дозволяє побачити, як радикально змінювався статус ідей Левінаса: від «периферійних» коментарів до священних текстів до визнання їх вагомою частиною світового етичного канону. Перша хвиля інтерпретацій була тісно пов'язана з французьким екзистенціалізмом, де за Левінасом закріпилася роль посередника, що транслює досвід німецької класичної феноменології. Ситуація докорінно змінилася лише після виходу есею Жака Дерріда «Насильство і метафізика». Саме Дерріда зміг вивести левінасівську думку на широкий простір постструктуралістської дискусії, поставивши під питання саму можливість філософського висловлювання, що прагне уникнути тоталізуючого насилля онтології.

Систематизація метафізичних підвалин етики Левінаса стала центральною темою для низки західних дослідників, серед яких особливе місце посідають Адріан Пеперзак та Саймон Крічлі. Натомість Поль Рікер у праці «Сам як інший» висловив серйозне застереження щодо левінасівського постулату про «абсолютну пасивність» суб'єкта. Доповнює цю панораму Бернхард Вальденфельс, чия «феноменологія Чужого» пропонує розглядати

зустріч як подію-відповідь на первинний виклик Іншого. Не менш важливим є релігійно-філософський аспект, ґрунтовно опрацьований Катрін Шальє, яка демонструє, як кабалістичні смисли інкорпоруються в площину феноменологічних дескрипцій.

Попри те, що українська рецепція Левінаса перебуває на етапі активного становлення, вона вже встигла набути статусу потужного дослідницького вектора. Сучасний науковий пошук зосереджений не лише на етичній проблематиці, а й на соціально-політичних імплікаціях концепту зустрічі. Ключовим медіатором у цьому процесі виступив Костянтин Сігов: його діяльність дозволила вітчизняному читачеві ознайомитися з ключовими працями філософа в якісних перекладах. Окремої уваги заслуговує обґрунтована ним гіпотеза про кенотичний характер левінасівського вчення: у цій оптиці етика постає як процес самообмеження суб'єкта, що свідомо відмовляється від власної тотальності заради Іншого.

Паралельно з цим, Віктор Малахов у роботі «Еманюель Левінас: погляд із Києва» запропонував власну візію цієї філософії. Він вказує на суголосність ідей Левінаса з традицією діалогізму, водночас наполягаючи на важливості виходу за межі монологічної свідомості. Для Малахова принциповим є те, як Левінас розмикає світ людського досвіду через феномен Обличчя, пропонуючи принципово новий спосіб осягнення реальності, що ґрунтується на асиметрії відповідальності».

Ґрунтовний внесок у розуміння як феноменологічного інструментарію, так і життєвого контексту мислителя належить Анні Ямпольській. У її монографії «Емманюель Левінас: філософія і біографія» детально простежуються зусилля Левінаса, спрямовані на подолання диктату традиційної онтології. Дослідниця акцентує на тому, що замість орієнтації на наперед задану істину, філософ пропонує шукати її безпосередньо в події діалогу – у тому дорефлексивному досвіді спілкування з Іншим, що передує будь-якій теоретизації.

Феноменологічно-антропологічний зріз зустрічі знаходить своє глибоке опрацювання у працях Максима Коцюби. Дослідник інтерпретує етичне як допредикативний досвід, що власне і вибудовує людський світ крізь визнання радикальної нетотожності Іншого. Особливої гостроти його розвідкам додає аналіз двоїстої природи насилля та війни, яку він розглядає як граничну форму тоталізації, що нівелює людську особистість. Цю лінію аналізу продовжує Ярослав Ношин, який у своєму дисертаційному дослідженні детально розкриває асиметричний характер взаємин між Я та Іншим, а також специфіку переплетіння філософського та теологічного дискурсів у текстах Левінаса. Доповнюють загальну панораму студії Оксани Тимо, присвячені ідеї Нескінченного як вияву метафізичного бажання, де авторка проводить плідні паралелі з духовною традицією

Проблема переходу від відчуження до відповідальності, яку порушує Євген Проскуликов, тісно перегукується з ідеями Євгена Мулярчука щодо покликання людини. В обох випадках ідеться про розмикання ідентичності назустріч Іншому як єдиний шлях до справжньої самореалізації. Практичне ж утілення такої етики аналізує Наталія Шолуха, пропонуючи модель гостинності як щоденної практики, що інтегрує високі моральні стандарти в життєвий світ особистості.

Своєю чергою Сергій Йосипенко акцентує на багатовимірності левінасівського мислення, застерігаючи від його спрощеного розмежування на «суто релігійне» чи «суто філософське». Цю лінію доповнюють розвідки Оксани Ференц, де аналізується напруга між етикою близькості та універсальними правовими нормами, а також дослідження Людмили Речич, яка пропонує особливий метод «читання автора», що дозволяє зберігати живу дистанцію з текстом. Епістемологічну ж глибину проблеми розкриває Андрій Морозов: він доводить, що шлях до абсолютної інакшості Іншого пролягає через радикальну феноменологічну редукцію, яка виносить за дужки будь-яку схожість.

Усе це дає підстави стверджувати: попри наявність вагомих напрацювань, українська філософська думка все ще відчуває потребу в цілісному дослідженні. Необхідний синтез, який би об'єднав епістемологічні, етичні та деколоніальні імплікації спадщини Левінаса, враховуючи найновіші порухи та тренди світової критичної рецепції.

Об'єкт дослідження – філософська спадщина Е. Левінаса.

Предмет дослідження – структура, онтологічні та етичні виміри феномену «зустрічі» з Іншим Е. Левінаса.

Мета роботи – експлікувати специфіку феноменології зустрічі Еммануеля Левінаса як радикальної альтернативи егоцентричному підходу, розкривши її через призму етичної відповідальності та досвіду Обличчя Іншого.

Завдання дослідження:

- Проаналізувати генезу філософських поглядів Е.Левінаса
- Дослідити структуру етичної події зустрічі як виходу за межі тотальності «Я».
- Визначити роль «Обличчя» (Le Visage) як ключового феномену зустрічі.
- Охарактеризувати поняття відповідальності та свободи в етиці Левінаса.
- Окреслити значення феноменології зустрічі з Іншим та Третім для етичних та соціальних проблем сучасності.

Теоретико-методологічні засади дослідження:

1.Феноменологічний метод (у левінасівській некласичній модифікації) для аналізу первинного досвіду зіткнення з Інакшістю та дослідження зустрічі як до-теоретичної події поза межами об'єктивуючих настанов свідомості.

2.Герменевтичний метод для тлумачення специфічних концептів Е. Левінаса («Обличчя», «слід», «насолода») та виявлення зв'язків між його філософськими текстами й талмудичними коментарями.

3.Компаративний аналіз для зіставлення ідей мислителя з німецькою феноменологією (Е. Гуссерль, М. Гайдеггер) та філософією діалогу (М. Бубер) задля окреслення специфіки етичної асиметрії.

Структура роботи. Перший розділ «Генеза та метафізичні горизонти філософії діалогу Е. Левінаса» присвячений розкриттю теоретичного фундаменту, на якому постає етика як перша філософія. У підрозділі 1.1 аналізується критичне засвоєння Левінасом німецької феноменології. Тут досліджується, як гуссерлівська інтенціональність та гайдеггерівська онтологія стають методологічним ґрунтом, від якого Левінас відштовхується у пошуку раціональних меж пізнання. Підрозділ 1.2 висвітлює роль юдейської інтелектуальної традиції, де ідея Нескінченного та етичного закону постають не як теологічні догми, а як філософські орієнтири для виходу за межі іманентності. Завершується розділ у підрозділі 1.3 обґрунтуванням своєрідного синтетичного погляду Левінаса та розглядом його стратегії мислення «поза буттям», що дозволяє легітимізувати діалог як первинну подію людського існування.

Другий розділ «Архітектоніка етичної події зустрічі в працях Е.Левінаса» простежує внутрішню динаміку левінасівської думки через трансформацію образу суб'єкта. У підрозділі 2.1 розглядаються ранні праці мислителя, присвячені драмі *il y a* та виокремленню «Я» з його анонімною стихії. У підрозділі 2.2 досліджується концепція зустрічі, бажання, відповідальності, Казання та Сказаного. Підрозділ 2.3 присвячений зрілому періоду творчості, де феномен Обличчя постає як епіфанія, що руйнує егоцентричну «тотальність» і примушує суб'єкта до визнання радикальної інакшості.

Третій розділ «Етичні імплікації щодо Третього: від зустрічі до спільного світу» є завершенням дослідження, що переводить феноменологію зустрічі у вимір соціальної практики та метафізичного підсумку. Розділ присвячений переходу від асиметричного відношення «Я-Інший» до спільного людського простору, де з'являється постать «Третього». Автор аналізує, як етична подія

зустрічі стає джерелом справедливості, права та відповідальності перед усім людством, вибудовуючи горизонт «спільного світу».

Джерельну базу дослідження складає комплекс текстів, що охоплює як власне філософську спадщину Е. Левінаса, що відображають еволюцію його поглядів на природу зустрічі, так і праці його ключових коментаторів та критиків. Ранні праці дозволяють реконструювати момент виокремлення суб'єкта з анонімного буття та демонструють перші спроби подолати соліпсизм. Основним джерелом для аналізу зрілого періоду творчості є праця «Тотальність і Нескінченне», де вперше розгорнуто феноменологію Обличчя та обґрунтовано етику як першу філософію. Пізній період, що характеризується радикалізацією етичного заклику, досліджується на основі праці «Інакше ніж буття, або потойбіч сутності».

Важливий методологічний пласт джерел становлять збірки есеїв та лекційні курси, що допомагають прояснити зв'язок Левінаса з німецькою феноменологією. Праця «Відкриваючи існування з Гуссерлем і Гайдеггером» є незамінною для розуміння того, як філософ трансформує концепцію інтенціональності, виводячи її за межі об'єктивуючого пізнання. Для глибшої експлікації юдейського коріння його мислення залучаються тексти зі збірки «Важка свобода», які демонструють, як традиційні релігійні смисли перекладаються мовою філософії. Окрему групу джерел складають праці, що забезпечують критичний та діалогічний контекст дослідження, наприклад, есей Жака Дерріди «Насильство і метафізика», який став відправною точкою для сучасної рецепції Левінаса та спровокував розвиток його пізньої думки. Джерельна база доповнюється текстами Мартіна Бубера, Поля Рікера та Бернхарда Вальденфельса, що дозволяє заторкнути недеталізований порівняльний аналіз та визначити унікальне місце феноменології зустрічі Левінаса в загальному просторі філософії діалогу XX-XXI століть.

Попри значну кількість праць, питання про те, як саме етична подія зустрічі трансформується у пізній період творчості через концепт «заміщення», потребує додаткової наукової експлікації.

Джерельна база дослідження є репрезентативною та охоплює чотири основні групи текстів. До першої групи належать фундаментальні філософські трактати Еммануеля Левінаса, які фіксують еволюцію його думки: ранні праці «Від існування до існуючого» (1947) та «Час та Інший» (1947); центральна робота зрілого періоду «Тотальність і Нескінченне» (1961); та головна праця пізнього періоду «Інакше ніж бути, або потойбіч сутності» (1974).

Другу групу становлять збірки есеїв, лекційні курси та інтерв'ю мислителя, які прояснюють його полеміку з попередниками та розкривають юдейське коріння його метафізики: «Відкриваючи існування з Гуссерлем і Гайдеггером» (1949), «Бог, смерть і час» (1993), «Важка свобода» (1963), «Дев'ять талмудичних читань» (1982).

Третя група джерел формує критичний та компаративний контекст. До неї входять тексти представників філософії діалогу та феноменології (М. Бубер, Б. Вальденфельс, П. Рікер), а також ключові критичні есеї, передусім праця Ж. Дерріда «Насильство і метафізика» (1967), що концептуально вплинула на пізню мову Левінаса.

Четверта група включає наукові розвідки сучасних українських дослідників (В. Малахова, Л. Речич, А. Морозова, Є. Мулярчука, О. Тимо, Я. Ношина та ін.), що дозволило проаналізувати особливості та лакуни вітчизняної рецепції філософської спадщини Е. Левінаса.

Наукова новизна дослідження:

1. Здійснено критичний аналіз української рецепції творчості Е. Левінаса, встановлено, що проблематиці зустрічі приділено недостатньо уваги.
2. Окреслено центральне місце ситуації зустрічі в еволюції філософської думки Е. Левінаса та виявлено її структурну трансформацію.

Встановлено, що концепт зустрічі еволюціонує від ранніх онтологічних

спроб подолання соліпсизму (через аналіз зустрічі з Іншим у працях «Від існування до існуючого», «Час та Інший») до зрілої феноменології Обличчя («Тотальність і Нескінченне») та, зрештою, до радикалізації цього досвіду в пізніх концептах «заміщення», «заручництва» та граничної вразливості («Інакше ніж буття...»). Доведено, що зустріч постає не просто комунікативним актом, а фундаментальним метафізичним розривом тотальності буття.

3. Продемонстровано, що специфіка розуміння зустрічі у Е. Левінаса обумовлена застосуванням до її аналізу інструментарію феноменології та підходів як юдейської традиції, так і модерної єврейської думки.
4. Встановлено, що зустріч у розумінні Е. Левінаса відрізняється від зустрічі в М. Бубера та філософії діалогу: на противагу симетричній та взаємній оборотності відношення «Я-Ти», зустріч у Левінаса ґрунтується на радикальній асиметрії, незворотності етичного боргу та пасивності суб'єкта у знахідному відмінку, де відповідальність за Іншого передусь будь-якій свідомій згоді чи договору.
5. Обґрунтовано практичну значущість левінасівської феноменології зустрічі для осмислення складних суспільно-політичних криз. Розкрито можливості екстраполяції концептів «заручництва» та «втіленої вразливості» на сучасний український контекст, зокрема для етичного аналізу практик безкорисливої солідарності, активізму та взаємодії в умовах подолання травматичного досвіду.

Положення, що виносяться на захист:

1. Концепт «зустрічі» у філософії Е. Левінаса не є статичною категорією, а становить динамічну структуру, що еволюціонує впродовж його творчості: від онтологічної потреби подолання анонімного буття до феноменології Обличчя («Тотальність і Нескінченне») і, зрештою, до радикальної етики «заміщення» та повної деструкції егологічного суб'єкта у пізніх текстах.

2. Специфіка левінасівської феноменології зустрічі полягає в унікальному синтезі феноменологічного методу (який долає гуссерліанську інтенціональність та гайдеггерівську онтологію) та юдейської духовної традиції. Цей синтез дозволяє концептуалізувати зустріч не як акт пізнання чи взаєморозуміння, а як подію одкровення Нескінченного через етичний заклик Іншого.

3. На противагу класичній філософії діалогу (зокрема концепції «Я–Ти» М. Бубера), яка базується на симетрії та взаємності, справжня етична зустріч за Левінасом є радикально асиметричною. Інший завжди постає з позиції «Висоти», розриваючи тотальність суб'єкта та накладаючи на нього незворотний обов'язок, що не вимагає і не передбачає взаємності.

4. У ситуації зустрічі суб'єктивність трансформується: суб'єкт втрачає позицію суверенного автора вільного вибору і опиняється у знахідному відмінку (як той, кого покликано). Людяність конституюється через до-свідому пасивність, стан «заручника» та здатність до спокути (відповідальності за провини та страждання іншого).

5. Етико-феноменологічний інструментарій Е. Левінаса має потужний евристичний потенціал для аналізу кризових суспільно-політичних ситуацій. Концепти, запропоновані Левінасом, є релевантними метафізичними рамками для осмислення сучасного українського досвіду.

Апробацію результатів дослідження було здійснено у доповіді «Зустріч з Іншим як віднайдення вразливості у феноменології Е. Левінаса», виголошеній на Міжнародній науковій конференції на Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2026», що відбулася у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка 23–24 квітня 2026 р. Тези доповіді опубліковано у збірнику конференції (Степаняк, 2026).

Ключові слова: феноменологія, Інший, зустріч, Нескінченне, Обличчя, асиметрія, етика, відповідальність.

РОЗДІЛ 1

ГЕНЕЗА ТА МЕТАФІЗИЧНІ ГОРИЗОНТИ ФІЛОСОФІЇ ДІАЛОГУ

1.1 Німецька феноменологія: раціональні межі та методологічне коріння етики Е. Левінаса

Еммануель Левінас сформував свій власний філософський проєкт через глибоке і критичне засвоєння німецької феноменології, насамперед ідей Едмунда Гуссерля. Феноменологія стала для нього методологічним інструментарієм, завдяки якому він зміг подолати традиційну онтологію та розробити власну етичну оптику. Щоб зрозуміти специфіку концепту «зустрічі» у філософії Левінаса, необхідно експлікувати, як феноменологічний метод став фундаментом для його думки, і водночас проаналізувати ті теоретичні та раціональні межі класичної феноменології, які він змушений був перетнути заради утвердження примату етики.

Левінас народився в Литві (1906), навчався у Страсбурзі та Фрайбурзі (у Гуссерля та Гайдеггера). Важливим етапом був полон під час Другої світової війни, який поглибив його відчуття відповідальності. Після війни він поєднував викладання філософії та вивченням Талмуду (Клочовський, 2013, с.66). Левінас відіграв ключову роль у рецепції німецької феноменології у Франції: навчаючись у Фрайбурзі у 1928-1929 роках під керівництвом Едмунда Гуссерля та Мартіна Гайдеггера, він став тим, хто фактично відкрив їхні імена французькому інтелектуальному загалу, здійснивши переклад «Картезіанських медитацій» Гуссерля (1931) та написавши першу франкомовну монографію «Теорія інтуїції у феноменології Гуссерля» (1930). Для Левінаса феноменологія – це необхідний філософський метод, але, втім, феноменологія для філософа як розуміння через прояснення не конституює найвищої події. Тому він зберіг феноменологічний метод, але відкинув результати, до яких цей метод привів його вчителів. Філософ використав дескриптивний інструментарій

феноменології, щоб вийти за її ж межі – до метафізики, а згодом до етики як «першої філософії» (Тимо, 2014, с.4).

Ключовим здобутком феноменології, який Левінас бере за основу своєї філософії, є концепція інтенціональності. Згідно з визначенням Гуссерля, свідомість завжди є «свідомістю про щось», тобто вона має сутнісно спрямований характер і співвідноситься з об'єктом (Levinas, 1998, с.20). Для Левінаса інтенціональність має емансипативне значення, оскільки вона дозволяє радикально подолати натуралізм та сцієнтизм, які зводили людське життя до замкненої сфери каузальних зв'язків. Проте, аналізуючи «об'єктивуючу інтенціональність» (*l'intentionnalité objectivante*), Левінас виявляє в ній приховану небезпеку тоталізації (Levinas, 2000, с.64). Хоча об'єкт репрезентації формально відрізняється від акту мислення, він залишається цілком іманентним йому, руйнуючись під його впливом. У процесі надання сенсу (*Sinngebung*) зовнішнє буття позбавляється своєї інакшості, перетворюючись на «ноему» – зміст, повністю підпорядкований суб'єкту, вважає мислитель (Levinas, 2000, с.129). Таким чином інтелігібельність стає формою опанування (*maîtrise*), де об'єкт постає лише в результаті творчої активності думки, яка отримує над ним тотальну владу (Levinas, 2000, с.128). Трансцендентальна суб'єктивність, відкрита Гуссерлем, виявляється абсолютною та суверенною: весь світ існує для неї лише як корелят її інтенціональних актів. Інтенціональність руйнує уявлення про свідомість як ізольовану річ-у-собі, та доводить, що природа суб'єктивності полягає у постійному виході за власні межі, у трансцендуванні до світу (Levinas, 1995, с.40-41).

За Гуссерлем, процес пізнання досягає істини, коли об'єкт дається свідомості «у плоті і крові», завдяки чому інтенція суб'єкта знаходить очевидність. Для Левінаса такий феноменологічний ідеал – це класичний проєкт егоїстичного суб'єкта, який зводить усе зовнішнє (Інше) до власної іманентності, свого внутрішнього виміру. У такій парадигмі свідомість прагне

охопити всесвіт, а трансцендентність зводиться до простої здатності суб'єкта «абсорбувати» речі навколо (Peperzak, 1993, с.50).

Найбільша заслуга гуссерлівської феноменології полягає в ідеї, що інтенціональність є, по суті, відношенням до інакшості, яке не застигає і не вичерпується у полярному суб'єкт-об'єктному зв'язку. Однак Левінас наголошує, що репрезентація – це рух, у якому «Той самий» (*le Même*) визначає «Іншого» (*l'Autre*), не дозволяючи останньому змінити самого суб'єкта. Левінас критично зауважує, що гуссерлівське *ἐποχή* фактично конституює репрезентацію як «чисте теперішнє» – штучну позачасову порожнечу, в якій суб'єкт асимілює зовнішній світ, перетворює живу присутність Іншого на сукупність власних інтелектуальних значень (Levinas, 2000, с.131). У такому стані інтенціональність, яка мала б бути відкритістю, стає соліпсичним «проектом», що заздалегідь асимілює будь-яку новизну того, що може прийти від Іншого. Отже, стратегічне завдання Левінаса полягає у пошуку такої «іншої інтенціональності», яка б не застигала у суб'єкт-об'єктному зв'язку, а дозволяла Іншому з'явитися у своїй повноті і зовнішності, що не піддаються інтелектуальній редукції (Levinas, 1974, с.60). Ба навіть замість інтенційного пізнання пропонується концепт «близькості» – пасивного і не-інтенційного ставлення, яке зберігає інакшість Іншого (Коцюба, 2017, с. 127).

Левінас вказує на те, що гуссерлівська феноменологія залишається філософією свободи та автономії суб'єкта, де будь-яка інаковість зрештою зводиться до Тотожного. Західна філософія, і Гуссерль у тому числі є, на погляд Левінаса, «єгологією» (Sandford, 2000, с.14). Європоцентризм та логоцентризм постійно намагаються інтегрувати й нейтралізувати Інше та Чуже, підпорядковуючи його загальному «Цілому» (Універсальному Розуму абощо), тим самим знищуючи його справжню інакшість (Вальденфельс, 2004, с.69).

Найгостріше ця проблема постає у спробі Гуссерля пояснити інтерсуб'єктивність у П'ятій картезіанській медитації. В ній Гуссерль намагається конституювати Іншого (*alter ego*) за аналогією з власним тілом, але

Левінас вбачає у цьому хибу: якщо Інший доступний мені лише шляхом аналогії, він стає лише моментом мого власного буття, дзеркальним відображенням мого «Я» (Pillat, 2021, с.39). Гуссерль не зміг досягнути Іншого в його абсолютній інаковості, оскільки для нього апіорі будь-яке ставлення зводиться до об'єктивуючого пізнання, а з такої позиції Інший нейтралізується, стаючи об'єктом.

Тим не менш, деякі дослідники вагаються, чи мав рацію Левінас. Всупереч критиці, Гуссерль і Левінас погоджуються в тому, що іншу людину неможливо повністю досягнути; її справжня трансцендентність полягає саме в тому, що вона доступна лише через свою первинну недоступність. Феноменологія Гуссерля, за словами дослідників, не є тоталітарною системою привласнення чи придушення Іншого, а навпаки, глибоко поважає його радикальну інакшість. Справжня і головна розбіжність між філософами полягає в тому, що для Гуссерля соціальні акти та комунікація неодмінно базуються на акті сприйняття Іншого, тоді як для Левінаса саме етичне відношення є фундаментальним (Overgaard, 2003, с.125-131).

Другим важливим елементом методологічного коріння Левінаса є гуссерліанське вчення про надання значення (*Sinngebung*) та інтуїцію. У феноменології свідомість не є пасивним дзеркалом, але активною інстанцією, яка наділяє предмети сенсом. Інтуїція у цій течії розглядається не як ірраціональне чи містичне осяяння, а як акт сповнення інтенції, коли об'єкт дається нам безпосередньо. Завдяки феноменологічному аналізу Левінас отримує метод, який дозволяє показати, що будь-який досвід вкорінений у конкретному зіткненні, що згодом стане вирішальним для опису етичної зустрічі (Levinas, 1995, с.92-93).

Але Левінас знаходить інструменти для подолання меж у самій же феноменології. Уважно читаючи Гуссерля, Левінас виокремлює ті виміри досвіду, які чинять опір теоретичній об'єктивізації. Аналізуючи гуссерлівське вчення про внутрішню свідомість-час та кінестетичні відчуття, Левінас виявляє

сферу, яка не підкоряється диктату репрезентації. Так зване «пра-враження» (*Urimpression*) розкривається як первинна пасивність свідомості, її тілесність і вразливість, яка передує будь-якому активному об'єктивізуючому акту его. Чуттєвість і відчуття в цьому контексті виступають не просто сирим матеріалом для майбутньої інтелектуальної обробки, а є самостійним, до-теоретичним способом перебування у світі (Levinas, 1974, с.41). Саме в цій пасивності та тілесності Левінас знаходить той простір, де можлива зустріч: простір, де суб'єкт здатний відчувати вплив ззовні ще до того, як він встигне перетворити це зовнішнє на об'єкт свого пізнання (Levinas, 1974, с.18). Тобто якщо для німецької феноменології кінцевою метою залишалася теоретична очевидність і пізнання буття, то Левінас застосовує цей метод, щоб довести його до моменту колапсу. Він згодом покаже, що найглибша інтенціональність – це не конституювання об'єкта, а відповідальність перед обличчям Іншого, яке неможливо репрезентувати і яке руйнує тотальність свідомості.

Але вже у своїй дисертації 1930 року Левінас надає перевагу екзистенційній онтології Гайдеггера над трансцендентальною феноменологією свідомості Гуссерля. Згодом в есе «*De l'évasion*» («Про втечу») 1935 року Левінас демонструє дистанцію як від Гуссерля, так від Гайдеггера, і ставить питання, як мислення може уникнути всепроникного панування буття. У цій праці з'являються такі поняття, як «інше», «нескінченне», «метафізичне», «Бог». З'являється тут і протиставлення буття, що пов'язане з тотальністю, чомусь іншому: Тотальність і Нескінченні, Інше (чуже) ніж Буття, «По той бік буття» (Reperzak, 1993, с.12-13).

Якщо Гуссерль замикає реальність у межах трансцендентального «Я», то Гайдеггер, на перший погляд, здійснює прорив, підпорядковуючи суб'єкта фундаментальній онтології. Левінас спершу високо оцінював цей аналіз, де розуміння Буття стає фундаментальним фактом людського існування (*Dasein*). Він навіть бере опис буття як чогось невизначеного і цілком безсуб'єктного: не буття кимось або чимось, а просте «є» (Клочовський, 2013, с.68). Проте згодом,

зокрема, переживши досвід нацизму та німецького полону, Левінас здійснює радикальну переоцінку цієї концепції (Sandford, 2000, с.9).

Критика Гайдеггера у Левінаса фокусується на тому, що підпорядкування сущого (конкретної істоти, людини) безособовому Буттю є актом насилля. Філософія Гайдеггера, яка проголосила первинність Буття, залишається в межах тієї ж традиції, де безлике і нейтральне Буття панує над етичним ставленням до конкретної іншої людини (Peperzak, 1993, с.103). Це, за Левінасом, означає підпорядкування відношення до того, хто є сущим, відношенню до Буття, яке, будучи безособовим, дозволяє заволодіти сущим (Levinas, 2000, с.36). Для Левінаса гайдеггерівське Буття (особливо в його ранньому концепті анонімного існування «*il y a*») є глухою, нейтральною стихією, позбавленою морального виміру. Левінас приймає гайдеггерівську ідею «фактичності», закинутості у світ, але не приймає її наслідків: неможливості розірвати ланцюг ідентичності.

Філософія Гайдеггера, попри відмову від класичного суб'єктивізму, залишається для Левінаса філософією сили та влади. Підкорення справедливості свободі та онтологічній необхідності призводить до того, що індивідуальність розчиняється в безособовому порядку історії чи держави. Стверджувати примат Буття щодо сущого означає зводити Іншого до Тотожного через нейтральний середній термін (Sandford, 2000, с.15). Левінас також певною мірою не пробачив Гайдеггеру його політичного вибору, вбачаючи в ньому не випадкову помилку, а закономірний наслідок його філософії, яка ставить безлике Буття вище за конкретне обличчя людини (Sandford, 2000, с.9).

Так генеза думки Левінаса полягає у відмові від двох форм тоталізації: гуссерлівської егології, де все поглинається свідомістю «Я», та гайдеггерівської фундаментальної онтології, де все розчиняється в анонімному Бутті. Левінас використовує феноменологічний метод «повернення до самих речей», але знаходить там не об'єкт для суб'єкта, а етичну зустріч. Щоб вийти з цієї

подвійної пастки, Левінас вводить концепт радикальної екстеріорності, яка вислизає від будь-якого тематизуючого осягнення. Ця екстеріорність дається в досвіді Обличчя Іншого. У Левінаса Обличчя не є формою чи об'єктом сприйняття, але тим, що руйнує мою самотність, кажучи «Ти не вб'єш» (Levinas, 2000, с.37).

Отож філософія Левінаса виростає з феноменології, але при цьому критично переосмислює її основи, передусім у тому, як феноменологи мислять суб'єкта та Іншого. Якщо у Гусерля суб'єкт – це трансцендентальна свідомість, що конституює смисли світу, а Інший з'являється як аналогічне «Я» через емпатію, то в Левінаса така позиція виглядає як надмірне панування «Я», яке все підпорядковує собі. Гайдеггер, у свою чергу, критикує картезіанське «Я» і пропонує мислити людину як *Dasein*, буття-у-світі, що відкрите до буття з іншими. Але і в нього Інший залишається в межах горизонту онтології, а не етики. Левінас стверджує на противагу, що першою філософією має бути не онтологія, а етика. Він не починає з «Я», а з присутності Іншого. У цьому сенсі Левінас радикально переосмислює суб'єкта, переносячи акцент з «я» як джерела будь-якого етичного вчинку на Іншого, що убезпечує Левінаса від наслідків критики суб'єкта (Речич, 2016, с. 50).

1.2. Юдейська інтелектуальна традиція: ідея Нескінченного та досвід Трансцендентного

У межах нашого дослідження феноменології зустрічі Еммануеля Левінаса ми повинні чітко артикулювати, що його проєкт не є ані суто секулярною філософією, ані лише теологічною апологетикою. Левінасу не йдеться про штучний компроміс чи синтез між філософським концептуальним апаратом та пророчим одкровенням. Навпаки, філософ прагне підтримувати живу напругу між ними. Грецький логос і феноменологічний метод залишаються необхідними інструментами для універсальної, раціональної комунікації, проте саме юдейська традиція привносить той духовний вимір, який філософія часто ігнорує – ідею Нескінченного та досвід радикальної інакшості.

Якщо феноменологія дала Левінасу дескриптивний метод, то юдаїзм надав йому чіткий етичний та есхатологічний вектор. Щоб зрозуміти левінасівську ідею Нескінченного, необхідно звернутися до специфіки його релігійних основ. Левінас був вихідцем із литовського єврейства, яке належало до традиції мітнагдім (дослівно – «опонентів») (Buggraeve, 2003, с.24). Ця течія історично протистояла хасидизму з його акцентом на містичному ентузіазмі, екстазі та емоційному злитті з божественним. Литовський юдаїзм, натомість, плекав суворий інтелектуалізм, раціональність та безперервне вивчення Талмуду (Ношин, 2015, с.69). Відповідно, Левінас підозріло ставився до будь-якої містики чи релігійного пафосу, вбачаючи в них залишки язичницького ставлення до сакрального (Chalier, 1993, с.10). Для нього справжня релігія вимагає радикального «отверезіння» свідомості: юдаїзм постає не як магічна втеча від світу, а як певною мірою «екстремальна свідомість», що ґрунтується на раціональному та етичному ставленні до дійсності. Згідно з таким баченням, Бог не може бути об'єктом містичного споглядання чи злиття, адже будь-яке злиття знищує дистанцію, поглинаючи Іншого в Тотожному (Levinas, 1976, с.19).

Звідси випливає фундаментальна для Левінаса концепція «відокремлення». Щоб відношення з Трансцендентним було істинним, людина повинна спершу утвердитися як незалежна, відокремлена істота, здатна до самотійного існування без постійної опори на божественне. Левінас парадоксально стверджує, що певний «атеїзм» як звільнення від язичницьких міфів та магічного сакрального є необхідною передумовою для справжньої зустрічі з Богом (Levinas, 1976, с.34). Тож тільки повністю самотійний, відокремлений суб'єкт здатний на вільний етичний акт, і тільки до такого суб'єкта може бути звернена ідея Нескінченного. Зустріч базується саме на цій радикальній початковій розділеності (*séparation*). Ця розділеність створює простір між (*l'entre*), що дозволяє бути разом (*l'avec*) без злиття чи поглинання Іншого (Pillant, 2021, с.58).

Так для Левінаса містичний екстаз є ознакою своєрідного ідолопоклонства, що руйнує людську суб'єктивність. Містика прагне до злиття з Абсолютом, до подолання розриву між людиною і Богом, що в результаті розчиняє особисту відповідальність у безособовому трансі. Натомість юдаїзм, за Левінасом, «розчаклував» світ, відкинувши священний трепет на користь суворої етики та правил служіння. Тому Левінас ставить з обережністю до екстатичних форм хасидизму і кабалістики, наголошуючи, що вони мають право на існування лише тоді, коли спираються на міцний фундамент талмудичної науки. Своє інтелектуальне коріння він вбачає у раціоналістичній традиції та спадщині Маймоніда. Важливим для нього є вчення рабина Хаїма (автора «Нефеш га-Хаїм»), який стверджував, що єврей несе відповідальність за всю будову Всесвіту: кожна його дія, слово чи думка здатні руйнувати або відновлювати світи. Це почуття відповідальності формує єврейську ідентичність і є тим проміжним станом, де Бог залишається Трансцендентним, але стає доступним без руйнування людської суб'єктивності і свободи (Levinas, 1976, с.32-33, 86).

Отож містичне прагнення до злиття з божественним розглядається Левінасом як загроза, оскільки воно знищує суб'єктність і розчиняє особистість у безособовому трансї. Філософ рішуче засуджує ті духовні практики, які під виглядом долучення до найвищих таємниць відвертають людину від конкретних етичних обов'язків, називаючи такі спроби досягнути потойбічне своєрідним чаклунством і непоміркованістю самого знання (Levinas, 1997, с.14). За Левінасом, етика не є просто наслідком чи додатком до бачення Бога, але вона і є самим цим баченням (Levinas, 1976, с.37).

Бог у Левінаса не є партнером по розмові, Він залишається у третій особі, як «Він» (Il), що наказує мені наблизитися до ближнього. Така «третьособовість» захищає Нескінченне від об'єктивації, залишаючи його у статусі етичного сліду. Слово «Бог» у системі Сказаного (Le Dit) руйнує цілісність системи та відсилає до живого акту свідчення (Levinas, 1974, с.191-193).

Якщо для західної онто-теології Бог часто мислився просто як найвище суще або першопричина, то Левінас деміфологізує і деонтологізує Бога. Він стверджує, що Бог взагалі не є категорією буття (Levinas, 2021, с.121). Справжнє Нескінченне не може бути об'єктом теоретичного пізнання, адже пізнання завжди об'єктивує, підпорядковує Інше правилам Тотожного, перетворюючи його на «тему». Як же тоді можливий досвід Трансцендентного? Левінас знаходить відповідь у площині етики. Відношення до Абсолюту не є прямим чи споглядальним; воно здійснюється виключно через ставлення до іншої людини (Levinas, 2000, с.76-77).

Оскільки Бог не може бути репрезентованим як даність чи феномен, бо це порушило б Його абсолютну інакшість, Він являє себе лише через Слід. Слід – це присутність того, чого насправді ніколи не було в іманентному світі як об'єкта (Levinas, 1974, с.233). Бог пройшов, залишивши слід, і цей слід промовляє до нас у вразливості та наготі Обличчя Іншого (Chalier, 2002, с.123). Це вимір Трансцендентного у третій особі, яке вислизає від прямого діалогу Я-

Ти, але спрямовує мене до мого ближнього. Зустрічаючи Обличчя Іншого, яке водночас є беззахисним і наказує мені «Не вбий!», я безпосередньо стикаюся з вимогою Нескінченного (Chalier, 2002, с.159). Досвід Трансцендентного, таким чином, не означає втечі у потойбічні світи, а реалізується тут і тепер як відповідальність за ближнього, як відмова від власного спокою заради вдови, сироти та чужинця. Прихід Бога до мене є водночас відходом, який залишає мене здійснювати рух до ближнього (Levinas, 2000, с.74).

Обличчя означає спосіб, у який Інший виражає себе, руйнуючи будь-який образ, який суб'єкт намагається на нього накласти. Воно має парадоксальну структуру подвійності: абсолютна вразливість і бідність: Обличчя постає у своїй наготі, беззахисності. Але опір Обличчя через наказ «Ти не вб'єш» не є фізичним. Суб'єкт, наділений владою, звичайно, може фізично вбити Іншого. Але етично Обличчя чинить нескінченний опір, паралізуючи силу суб'єкта і ставлячи під сумнів його право на існування (Levinas, 1976, с.23).

Саме ця радикальна асиметрія, коли я відчуваю себе безкінечно відповідальним, «заручником» Іншого, є місцем, де пролягає «слід» божественного Нескінченного. Тотальність світу (світ Воно, якщо використовувати термінологію М. Бубера) руйнується цим втручанням Нескінченного (Levinas, 1974, с.119). Проте варто відзначити розбіжність: якщо Бубер у своєму діалогізмі «Я-Ти» наполягає на взаємності та симетрії стосунку (Бубер, 2012, с.44), то Левінас вказує на нерівність. Відповідальність суб'єкта передуює будь-якому очікуванню взаємності, а симетрія знищує радикальну інакшість Іншого і зводить етику до обміну (Fagenblat, 2019, с. 37-38).

Щоб експлікувати природу зустрічі, Левінас звертається до класичної спадщини раціоналізму, зокрема до третьої медитації Рене Декарта, здійснюючи її феноменологічну та етичну редукцію. Саме у Декарта Левінас знаходить унікальну структуру думки: ідею Нескінченного, яку суб'єкт має у своїй свідомості, але яка сутнісно перевищує здатність цієї свідомості її досягнути (Тимо, 2014, с.6). На відміну від ідей скінчених речей, які суб'єкт

здатний повністю пояснити і підпорядкувати собі, інакшість Нескінченного не нівелюється і не поглинається в самій ідеї. Для Левінаса мати ідею Нескінченного означає «мислити більше, ніж ти мислиш», тобто вступати у відношення з тим, що принципово не може бути вміщене в горизонт мислення (Тимо, 2014, с.7).

В юдейській традиції пізнати Бога означає чинити справедливість. Атрибути Бога, за Левінасом, дані нам не в індикативі, як описові характеристики, а в імперативі: сказати «Бог милосердний» означає почути наказ «Будь милосердним!» (Levinas, 1976, с.37). Це бажання Нескінченного не є потребою, яка виникає з нестачі і може бути задоволена. Це Бажання, яке лише збільшується у масштабі, чим більше ми йдемо йому назустріч. Тим не менш, задовільними його, на відміну від потреби, неможливо (Тимо, 2014, с.4).

Так Левінас стверджує, що відношення, яке пов'язує людську свідомість із Нескінченим, передує самій свідомості і розкривається в нашому світі не через абстрактні міркування, а саме у формі зустрічі. Інший – це і є те Нескінченне, яке радикально чинить опір будь-якій моїй спробі його тематизувати, об'єктивувати чи «вмістити» у власні понятійні рамки. Будь-яка спроба звести Іншого до об'єкта пізнання означала б зведення інакшості до «Того Самого», що неминуче супроводжується насиллям (Levinas, 2000, с.34). Проте Інший прориває тотальність мого світу: він відповідає на те бажання, яке відкриває мою внутрішність назустріч абсолютній екстер'єрності. Зустріч – це зіткнення з абсолютною таємницею Іншого буття, яка не піддається асиміляції моїм розумом, і саме в цій принциповій неможливості «вмістити» Іншого полягає досвід Трансцендентного (Levinas, 1974, с.184).

Глибоко юдейським є і левінасівське тлумачення суб'єктивності як відповідальності, що базується на ідеї обрання. В європейській філософії суб'єкт зазвичай мислиться через його права, свободу та автономію (Perpich, 2008, с.31). Натомість Левінас перевертає цю логіку: суб'єкт конститується через своє підпорядкування Іншому, через свою безальтернативну обраність

відповідати за нього (Perpich, 2008, с.120). Ідея богообраного народу втрачає у Левінаса будь-який етнічний шовінізм. Вона стає універсальною моральною категорією: обраність – це не привілей, а надлишок обов’язку. Бути суб’єктом означає бути незамінним у своїй відповідальності; ніхто не може відповісти замість мене (Levinas, 1997, с.21).

Водночас звідти і радикальність етичної позиції, характерної для талмудичної коли. Її суть у тім, що Я не має права вимагати від Іншого тієї ж відповідальності, яку покладає на себе, – це зруйнувало б етичну безкорисливість і перетворило б стосунки на розрахунок (Cohen, 1986, с.31). Більше того, юдейська мудрість, як нагадує Левінас, свідчить, що Бог прощає лише гріхи, скоєні проти Нього самого. Гріх, скоєний проти людини, може простити лише сама жертва, і навіть Бог не може стати на її місце (Тимо, 2014, с.164). Ця теза посилює вагу людського вчинку: відповідальність людини є такою великою, що навіть божественне втручання не може її скасувати.

Зрештою, цей етичний досвід Трансцендентного кристалізується у левінасівському переосмисленні месіанізму. Месія для нього – це не міфологічний спаситель, який прийде наприкінці історії, щоб чудесним чином вирішити всі проблеми. Месіанізм – це найвища форма етичної суб’єктивності, це здатність особистості взяти на себе страждання всіх інших. Відтак кожен покликаний чинити так, ніби він і є тим Месією, від якого залежить спасіння світу (Wyschogrod, 2021, с.194).

Зосередженість Левінаса на діалозі як просторі зустрічі виростає з глибокого протиставлення гебрейської традиції, орієнтованої на слух і Слово, та грецької, орієнтованої на зір і споглядання. У західній філософії домінує візуальна метафорика: пізнання розглядається як «висвітлення» або бачення, де об’єкт завжди дається суб’єкту в модусі присутності. Західна традиція візуального пізнання об’єктивує світ і руйнує етику (Levinas, 2000, с.34). Левінас же відкидає пріоритет бачення, оскільки така споглядальна позиція об’єктивує досвід і робить її суб’єкта невідповідальним (Мулярчук, 2019, с.

103). Натомість у юдаїзмі Бог не є об'єктом споглядання чи теоретичної рефлексії, з Ним не можна встановити візуальний контакт. Відношення до божественного тут розкривається спершу як послух, як здатність чути. Монотеїзм, за Левінасом, артикулює слово Єдиного Бога – слово, яке людина не може не почути і на яке не може не відповісти, і яке зобов'язує нас вступити в дискурс (Levinas, 1997, с.178).

Левінас переносить цю матрицю Одкровення на рівень міжособистісних відносин. Обличчя як слід Божественного залишається енігмою, тобто парадоксальним явищем на межі видимого і невидимого, де живий акт звернення («Казання») завжди вислизає з-під спроб його зафіксувати у словах («Сказаному») (Waldenfels, 2002, с.78). Так епіфанія Обличчя вже і є мовою. Інший постає як першооснова смислу, що не зводиться до репрезентації. Зустріч відбувається саме тоді, коли Інший до мене «промовляє». Причому Інший з'являється не в називному відмінку (як об'єкт, про який говорять), а виключно в кличному – як той, до кого звертаються і хто сам звертається до мене (Levinas, 1997, с.7).

Слово, що лунає у цій зустрічі, несе в собі не стільки теоретичну інформацію, скільки етичний наказ. Обличчя Іншого у своїй вразливості, але водночас і у своїй абсолютності, постійно нагадує мені п'яту заповідь. Ця заборона не є просто правилом поведінки; вона постає як сам принцип духовного життя. Мова належить до порядку моралі ще до того, як вона стає частиною теоретичного знання або системою знаків (Levinas, 1997, с.9). Безкінечність не пізнається, але дається нам виключно в моральному погляді, відкриваючи духовний вимір людини через спілкування, що починається із заклику не чинити зла й насилля. Проте навіть якщо вбивця знищує фізичне буття людини, він зазнає поразки. Вбивство намагається дотягнутися до справжньої Іншості, що перебуває поза межами фізичного, але зрештою вбивство може досягти лише тіла (Robbins, 1991, с.143).

Ще одним ключовим виміром впливу юдаїзму на Левінаса є концепція «книги» у її протиставленні до «грунту», вкоріненості. Левінас розглядає прив'язаність до текстів (Біблії та Талмуду) як спосіб подолання язичництва. Язичництво завжди є формою іманентності, де людина вкорінена у природу, землю і кров, підкоряючись сліпій долі. Натомість поява Книги замінює цю вкоріненість. Книга, і насамперед Біблія, дозволяє людині звільнитися від детермінізму природи (Levinas, 1997, с.137). За Левінасом, дух стає вільним саме у тексті, в нескінченному процесі талмудичного коментування, який вириває суб'єкта з природної детермінації та дозволяє йому вийти на рівень універсального гуманізму. Талмуд для Левінаса – це не фольклор чи архаїчний закон, але раціональний етичний інструмент, здатний реагувати на будь-які виклики сучасності, перетворюючи найабстрактніші ідеї на конкретну життєву практику. Левінас підкреслює, що хоча пророки та мудреці Талмуду нічого не знали про антибіотики чи ядерну енергію, монотеїзм уже має у своєму розпорядженні категорії, необхідні для розуміння та етичної оцінки цих новітніх явищ (Levinas, 1976, с.179). Повага до Книги і нескінченного процесу її тлумачення формує внутрішнє життя суб'єкта, і водночас встановлює необхідну межу для неконтрольованого «одухотворення», яке без рамок ризикує відступити в саму безодню нігілізму. За Левінасом, це мудрість, яка зберігає людське в людині через зовнішню моральну дію та раціональну дисципліну (Levinas, 1997, с.288).

У переосмисленні відносин між Богом, світом і людиною Левінас спирається також на здобутки Франца Розенцвайга, зокрема на його працю «Зоря спасіння». Левінас безпосередньо наслідує Розенцвайга у його спробі подолати гегелівську філософію історії, яка розчиняла індивідуальне життя, смерть і мораль у всезагальному русі Абсолютного Духа. За Розенцвайгом (і слідом за ним – Левінасом), смерть індивіда є тією сингулярністю, яка не піддається тоталізації філософською системою (Levinas, 1997, с.188). Розенцвайг ствердив, що Бог, людина і світ є абсолютно незвідними одне до

одного елементами, які пов'язуються виключно через динамічні акти Творіння, Одкровення та Спасіння (Levinas, 1997, с.188). Левінас підкреслює, що в реальному житті ці абсолютно гетерогенні елементи не залишаються роз'єднаними. Проте їх об'єднує не синоптичний (теоретичний) погляд філософа, який неминуче призвів би до нової редукції, а сама пульсація життя та часу (Levinas, 1997, с.189).

Розенцвайг допоміг Левінасу осмислити юдаїзм не просто як набір вірувань, а як «сутнісну подію буття» – особливу онтологічну категорію. Так на його погляд єврейський народ, перебуваючи у циклі священного часу та Закону, існує в режимі вічності, виходячи за межі політичної історії з її насильством та війнами (Levinas, 1997, с.183, 194). Це усвідомлення дозволяє Левінасу стверджувати, що істинне значення людських вчинків вимірюється не їхнім успіхом на арені світової історії (як вважали Гегель чи Маркс), а їхньою етичною інтенцією та здатністю відповісти на заклик Іншого, тобто безпосереднім виявом відповідальності (Levinas, 1997, с.200).

Слідом за Розенцвайгом, Левінас переглядає класичне розуміння свободи та автономії, яке домінувало в західній філософії (наприклад, у Канта). Якщо європейська традиція вважає автономію єдиним критерієм свободи, а гетерономію – рабством, то юдейська традиція демонструє інший шлях. На противагу Канту, для якого будь-яка гетерономія руйнує свободу, Левінас стверджує, що в юдаїзмі заповідь і любов не суперечать одне одному (Levinas, 1976, с.177). У своєму есеї про Франца Розенцвайга він додає, що любов Бога до людини є *ipso facto* заповіддю любити: «Любов є заповіданою, всупереч тому, що думав Кант» (Levinas, 1997, с.191). Гетерономія, яка приходить через заклик Іншого, не руйнує свободу, а навпаки, засновує її та інвестує її гідністю. Творіння осмислюється як диво, що породжує відокремлену істоту, здатну сприйняти одкровення не як знання про сутність Бога, а як наказ до любові та відповідальності. Свобода виявляється не у свавіллі, а у покликанні служити

ближньому. Трансцендентне буття, що постає переді мною, «не обмежує, а просуває мою свободу, пробуджуючи мою доброту» (Levinas, 2000, с.219).

Тож юдейська інтелектуальна традиція для Левінаса є не догматичним набором теологічних постулатів, а скоріше матрицею, яка генерує нові філософські сенси. Відкидаючи містицизм екстазу на користь раціональності етичного вчинку та сприймаючи Книгу як альтернативу язичницькій іманентності, Левінас формує феноменологію, у якій зустріч з Іншим руйнує будь-яку тотальність. Трансцендентність досягається не у злитті з Абсолютом, а в асиметричній відповідальності, де дистанція між Я і Ти залишається нездоланною.

1.3. Метафізичний горизонт відповідальності: основи філософії діалогу Левінаса

У філософії Емануеля Левінаса переплетення феноменологічного методу та юдейської духовної традиції кристалізується у самобутній філософський проєкт, де етика проголошується «першою філософією», яка передує онтології та теорії пізнання. Для того, щоб осягнути, яким чином Левінас розгортає свій метафізичний горизонт зустрічі та відповідальності і формує свою філософію Іншого, діалогу та зустрічі, необхідно для початку зрозуміти його фундаментальну критику західної філософської традиції як «філософії Тотальності».

З точки зору Левінаса, магістральна лінія європейської філософії від Парменіда до Гайдеггера розвивалася переважно як онтологія, тобто як еґологія або філософія Тотожного, що постійно ігнорувала будь-яку інакшість, зводила її до тотожності через нейтральні категорії буття чи поняття (Overgaard, 2007, с.225). Від новочасної філософії ґносеологічний суб'єкт, що конструювався від Декарта до Канта, унеможлилював існування іншого суб'єкта поруч із собою. Західна філософія, керована максимою «пізнай самого себе», зрештою відкриває весь всесвіт лише всередині власної свідомості (Levinas, 1997, с.10). Пізнати іншого суб'єкта у такій парадигмі означало спочатку зробити його об'єктом оволодіти ним, розчинити його в іманентності свідомості і позбавити його власної самості. Навіть якщо у такій системі суб'єкт, який пізнає, не застосовує прямого насильства чи поневолення, він усе одно здійснює підпорядкування власне на рівні пізнання, вважає Левінас (Levinas, 1997, с.9).

Філософ стверджує, що в класичній онтології формула «я мислю» фактично зводиться до «я можу», тобто до привласнення та експлуатації реальності (Levinas, 2000, с.37). Перетворюючи когось на «очевидну істину», суб'єкт позбавляє суб'єкта його незалежності і робить його частиною власної картини світу. Ця тоталізуюча настанова, яка розгортається у світі як об'єктивність та історична необхідність, на практичному рівні обертається

війною, де окремі індивіди нівелюються і стають лише носіями анонімних сил (Ношин, 2014, с.35). Протистояти такій тотальності може лише метафізичний рух, який Левінас витлумачує як потяг до абсолютно Іншого, який принципово не може бути асимільованим жодною системою. На відміну від звичайних об'єктів, чия інакшість легко поглинається і розчиняється в нашій ідентичності, метафізичне бажання спрямоване на те, що не може нас просто задовольнити. Цей потяг живиться самою дистанцією та неможливістю асимілювати Іншого (Levinas, 2000, с.21-23).

Суб'єктивність у філософії Еммануеля Левінаса не вичерпується поняттям свідомості або самоусвідомлення. Для традиційного ідеалізму, який філософ теж критикує, суб'єкт – це свідомість, яка «губить і знаходить себе, щоб володіти собою», виставляючи себе у світлі істини (Levinas, 1974, с.125). Якщо традиційний ідеалізм ототожнює суб'єкта з процесом самопізнання, де Я постійно повертається до себе, щоб володіти собою та світом, то Левінас натомість пропонує концепцію рекуренції самості, що передує будь-якій свідомості та будь-якому розрізненню моментів часу, які можна було б об'єднати через пам'ять чи репрезентацію. Рекуренція – це не повернення свідомості до себе через пам'ять, а радше стан вигнання Я у власну самість, де воно опиняється затиснутим у «власній шкірі» (Levinas, 1974, с.138). Суб'єкт почувається затиснутим, йому «погано у своїй шкірі» (*mal dans sa peau*), він задихається під тягарем самого себе, будучи недостатньо відкритим і змушеним відмовитися від себе (Levinas, 1974, с.136). Замість того, щоб бути активним джерелом ініціативи, суб'єкт у стані рекуренції постає як пасивний термін, що не зводиться до відношення. Левінас порівнює таке «Я» із «звуком, який резонує у власному відлунні» (Levinas, 1974, с.130). Саме через цю неможливість втекти зі своєї шкіри і відбувається етичний прорив. Левінас запитує: чи не означає ця рекуренція, це нестерпне вигнання зі себе, підміну себе Іншим? (Levinas, 1974, с.141). Перебуваючи загнаним у себе, у своїй шкірі, суб'єкт виявляється абсолютно оголеним і відкритим до впливу ззовні, стаючи

беззахисним заручником Іншого. Тобто самість спустошує себе заради ближнього саме тому, що не може знайти спокою всередині власних меж (Levinas, 1974, с.139).

Крім цього, суб'єкт у стані рекурсії постає не в називному, а у знахідному відмінку, тобто як той, кого покликали до відповідальності ще до того, як він встиг проявити свою волю (Levinas, 1974, с.107). Левінас стверджує, що ідентичність Я ґрунтується на неможливості ухилитися від етичного запиту ближнього. Така суб'єктивність є анархічною, адже вона пов'язана з минулим, яке ніколи не було теперішнім і яке неможливо пригадати як свідомий досвід (Levinas, 1974, с.140). Так бути собою означає бути заручником іншої людини, де власна унікальність виявляється через абсолютну незамінність у виконанні обов'язку. Це вивертання суб'єктивності назовні або інверсія сутності через відповідальність стає фундаментом для нової антропології, що ґрунтується не на силі Я, а на його безкорисливості та здатності до самопожертви (Levinas, 1974, с.139-141).

Свобода теперішнього моменту для Левінаса не має нічого спільного з легкістю; це мить, коли суб'єкт незворотно стає самим собою. З цього герметичного кола власної ідентичності неможливо вирватися власними силами. Єдиний вихід Левінас вбачає у стосунку з Іншим, який радикально змінює навіть сприйняття часу. Розірвати остаточність ідентичності (матерію) означає увійти в час. Але для Левінаса час не генерується самим суб'єктом. У лекціях «Час та інший» він доводить, що майбутнє принципово неможливо схопити чи вивести з теперішнього (бо тоді воно було б просто продовженням «Я»). Він проголошує: «Майбутнє – це інший. Відношення з майбутнім – це відношення з іншим» (Levinas, 1979, с.50).

Левінас фокусується на понятті умосяжності як системної організації тотальності. Він стверджує, що виявлення істини у західній думці не є просто спогляданням, воно є результатом збирання розрізнених елементів у єдину структуру. Суб'єкт тут виконує роль сили, що здійснює репрезентацію, тобто

утримує минуле та майбутнє у єдиному теперішньому моменті через пам'ять та історію (Levinas, 2021, с.113). Така синхронізація часу служить потребам Буття, дозволяючи йому з'явитися як прозора та зрозуміла система. Умосяжність вимагає від суб'єкта повного самозречення та зникнення заради чистоти об'єктивного знання. Левінас звертає увагу на те, що у такому підході суб'єкт стає лише інструментом для усунення випадковостей та затримок у розгортанні сутності. Вся духовна пригода західної філософії виявляється процесом поглинання індивідуального суб'єкта тотальністю Системи, де справжня значущість людського обличчя залишається прихованою за блиском об'єктивної істини (Levinas, 1974, с.168-171).

Європейська філософія як стратегія тоталізації, на переконання Левінаса, є підґрунтям для будь-якої форми тиранії, оскільки вона заперечує право особистості на трансцендентність, зводячи її до статистичної одиниці в анонімній системі загального. Розум у європейській думці став перед індивідом, бо те, що Інше, могло загрожувати зв'язності розумування (Levinas, 2000, с.38). Знання тут діє як світло, що висвітлює об'єкти, але водночас позбавляє їх «щільності» та таємниці, роблячи світ прозорим, але безнадійно порожнім і соліпсичним. У такому всесвіті «Я» панує як самотній диктатор, який у кожній речі зустрічає лише віддзеркалення власних ідей, а не справжню зовнішність (Levinas, 2000, с.206). Окрім цього, Левінас стає у протилежність до панування онтологічного питання «Що?» у західній філософії, натомість питає «Хто?». Левінас намагається домовитися про появу сенсу з безглуздя через звернення до «хтотності» (Love, 2007, с. 67-68).

Таким чином, синтезовані погляди Левінаса руйнують класичний для західної філософії антропологічний проєкт і монологічну епістемологію. Філософія Левінаса перетворюється на радикальну етику, що зміщує центр тяжіння з автономного і самовладного суб'єкта на Іншого. Цей зсув переосмислює саме розуміння людини: бути людиною означає виходити «поза буття» назустріч нескінченному заклику відповідальності.

РОЗДІЛ 2. АРХІТЕКТОНІКА ЕТИЧНОЇ ПОДІЇ ЗУСТРІЧІ В ПРАЦЯХ Е. ЛЕВІНАСА

2.1. Самість суб'єкта у бутті як передумова зустрічі

Важливо простежити генезу думки Левінаса у ранніх працях 1930-х та 1940-х років. Саме тут він розпочинає свій відхід від Гайдеггера через феноменологічний аналіз тілесності, жаху, втоми та часу, готуючи ґрунт для поняття зустрічі. У своєму есе 1935 року «Про втечу» Левінас вперше артикулює відчуття нестерпної ув'язненості людини у власному бутті і потреби втекти з нього. На відміну від Гайдеггера, для якого падіння (*Verfallen*) є втратою автентичності, або Сартра, для якого нудота є усвідомленням абсурдності та випадковості світу, Левінас аналізує такі фізичні стани, як потреба, нудота і сором, що для нього є свідченням радикальної неможливості суб'єкта втекти від самого себе (Levinas, 2000, с.82). Людина хоче вийти за межі буття (ексценденція), але постійно падає назад у себе (Critchley, 2014, с.57).

Буття відчувається як тягар, як ланцюг, що прив'язує суб'єкта до його власної ідентичності. Сором, наприклад, виникає не просто через погляд іншого, а через неможливість приховати своє оголене існування, через трагізм того, що суб'єкт беззастережно присутній у власному бутті. Тут зароджується концепт *exscendance* – потреби виходу за межі буття, який згодом еволюціонує у повноцінний концепт трансценденції через етичну зустріч з Іншим (Matoušek, 2023, с.141).

Коли Сартр у своїй відомій заяві проголошує, що «існування передуює сутності», він має на увазі саме цю свободу від будь-якої детермінації. Людський суб'єкт обирає сенс, не спираючись ні на що (Cohen, 2010, с. 132-133). Левінас стверджує, що найглибше бажання людини – це не прагнення буття, а оте «метафізичне бажання» вийти за межі буття, назустріч Трансцендентному, Іншому. Так внутрішнє бажання суб'єктивності перевершує потреби, які можуть бути задоволені. Таке Бажання, себто бажання того, що

виходить за межі самозадоволення, Левінас називає метафізичним (Cohen, 2010, с. 139-140). Парадоксально, але Левінас стверджує, що таке Бажання виникає не у нещасної істоти, якій чогось бракує. Воно зароджується у суб'єкта, який уже самодостатній і повноцінний у своїй життєвій насолоді світом (Levinas, 2000, с.57).

У праці «Від існування до існуючого» (1947) Левінас розробляє концепт *il y a*, який стає темним тлом усієї його подальшої етики. Філософ наголошує, що цей анонімний стан неможливо заперечити чи подолати, адже за будь-яким запереченням ця стихія буття знову з'являється як тло будь-якого ствердження чи заперечення. Філософ називає це «невідворотністю» чистого існування (Levinas, 1974, с.208). Деякі дослідники порівнюють це з біблійним *tohu wa-bohu*, точно інертністю і пусткою, з якої згодом виникне суб'єкт (Клочовський, 2013, с.68-69). Жах *il y a* полягає в тому, що буття не має виходу. Так навіть смерть не є порятунком, оскільки безсоння буття триває і після смерті суб'єкта. Це схоже на неможливість смерті, універсальність існування аж до його знищення, зазначає Левінас. Його *il y a* формує примордіальний жах, який лежить в основі етичного проєкту Левінаса. Але етика не скасовує цей жах, а радше темпоралізує його, створюючи інтервал, у якому я можу боятися не за себе, а за Іншого (Critchley, 2014).

Назва раннього есе Левінаса «Про втечу» вказує на нагальну необхідність уникнути існування як такого, звільнитися від брутальної істини, що буття просто є, *il y a de l'être* (Llewelyn 1995, с. 9). Цей стан *il y a*, за Кевіном Лавом, постає як справжня анафема світлу, розуму і сенсу (Love 2007, с. 69). Тому онтологія Левінаса формується як різка противага гайдеггерівському «Буттю і часу»: у 1935 році він описує трансцендентність не як піднесений духовний політ, а як тілесну потребу вирватися з буття, що проявляється через нудоту та сором, адже «нудота відкриває нам присутність буття у всій його імпотенції» (Bergo, 2005, с. 149-151). Левінас категорично не приймає підходи Гуссерля та Гайдеггера, оскільки вважає, що вони неминуче замикають суб'єкта у тотальній

іманентності (Lavigne, 2022, с. 79-81). Схоплене як «сущє», буття невблаганно стискається навколо нашого «Я», формуючи всеосяжну «егологію теперішнього», якій філософ прагне протиставити щось докорінно протибуттєве (Малахов, 1997, с. 298). Західна традиція з її європоцентризмом і логоцентризмом завжди намагалася нейтралізувати все Чуже, підпорядкувавши його загальному «Цілому» й тим самим знищивши його справжню інакшість (Вальденфельс, 2004, с. 69).

Щоб повернути феноменологію до справжньої суб'єктивності, Левінас звертається до тілесної чуттєвості – насолоди, болю, голоду – стану, де суб'єкт не «надає смисл» світу активним чином, а радше «підпорядковується» йому. Drabinski (2001, с. 7, 50) наголошує, що робота Левінаса є захистом суб'єктивності, поверненням до суб'єкта через використання інтенційного аналізу для розкриття смислів, прихованих у нашій наївності. Проте Саймон Крічлі звертає увагу на те, що Левінас, приймаючи гайдеггерівську фактичність (нашу закинутість у світ), жахається її наслідків: «Вислів «у власній шкірі» – це не просто метафора... Тіло – це передусім перебування в самому собі та зменшення самотності» (Critchley, 2014, с. 40, 83-84)

Поява суб'єкта з цього безособового існування називається гіпостазою (hypostasis). Це перемога над *il y a*, акт, за допомогою якого існуюче бере своє існування на себе, отримуючи позицію «тут» і оволодіваючи теперішнім часом. Левінас детально аналізує феномени втоми та ліні не як психологічні стани, а як онтологічні події: втома є запізненням існуючого щодо свого існування, дистанцією, яка і створює теперішній час суб'єкта. Проте ця перемога є трагічною: оволодівши собою, суб'єкт виявляється прикутим до власної ідентичності. Левінас описує цю трагедію дуже радикально: «Володіння собою стає захаращеністю собою. Суб'єкт нав'язує себе самому собі, тягне себе самого як володіння» (Levinas, 2000, с.303). Таке Я постійно повертається до самого себе, формуючи лише «незворотний фатум». Відмовляючись розчинятися у загальних поняттях, суб'єкт заганяє себе у вимір граничної інтеріорності, що і

стає «самотністю за визначенням». Суб'єкту стає буквально «погано у своїй шкірі», він виявляється «закоркованим собою, задихаючись під самим собою» (Levinas, 1974, с.132).

Щоб вирватися з цієї нової в'язниці, суб'єкт потребує виміру, який абсолютно не зводиться до нього самого – він потребує зустрічі. Лише суб'єкт, який дійшов до надлишку власної самотності через страждання і до відносин зі смертю, опиняється на ґрунті, де стають можливими відносини з іншим (Lavigne, 2022, с.82). Самосвідомість полягає в тому, що в кожному мить я повертаю Себе (об'єкта) як частину себе через намагання протирічити і вирватися з *il y a*.

Потяг до Іншого мислитель згодом експлікує через концепт Бажання. На відміну від потреби, яка виростає з нестачі і задовольняється при її втамуванні, Бажання спрямоване на те, чим неможливо насититися; воно живиться самою неможливістю досягнути Нескінченне. Він підкреслює, що тілесність суб'єкта виявляється через «тягар зусилля, первісну ворожість втоми, яка виникає в самому пориві руху та в енергії праці». Це і є та онтологічна дистанція, де суб'єкт бере своє існування на себе. (Levinas, 1974, с.70). Левінас тут запозичує ідею Нескінченного з Третьої медитації Декарта, де воно є ідеєю, зміст якої перевершує здатність кінцевої свідомості, що її вміщує (Critchley, 2008, с.58). Цей надлишок, що постійно розриває форму репрезентації, є свідченням того, що зв'язок з Безкінечним відбувається не в теоретичному спогляданні, а виключно в етичному відношенні до Іншого. Метафізика здійснюється саме як соціальне відношення (Bernasconi, 1988, с.27).

Епіфанія Безкінечного, яка перериває тотальність еґоїстичного буття, відбувається в досвіді зустрічі з Обличчям Іншого. Зустріч є початком. Вона не є однією з можливостей з-поміж інших, вона є тим, що суб'єкта конститує, є його приходом у світ (Pillat, 2021, с.23). Оскільки зустріч відбувається через Обличчя, то саме воно прориває будь-яку форму і контекст, вислизаючи від об'єктивації. В Обличчі Інший постає парадоксально: він є одночасно

абсолютно беззахисним (вдова, сирота, чужинець), і свого роду вчителем, тим, хто наказує мені з абсолютної висоти морального авторитету. Першим словом цього Обличчя, його сутнісним вираженням, є категоричний імператив: «Не вбий!» (Fagenblat, 2019, с.269).

Ключовим принципом левінасівської філософії діалогу є радикальна асиметрія цього стосунку. Суб'єкт відповідає за Іншого, незалежно від того, як той ставиться до нього, і не має жодного права вимагати від нього такої ж відповідальності навзаєм (Levinas, 2000, с.24). Саме цим акцентом на асиметрії Левінас принципово відрізняється від концепції свого попередника Мартіна Бубера, у якого стосунок «Я-Ти» базується на взаємності та рівноправності партнерів (Levinas, 2000, с.64). За Левінасом, очікування взаємності ризикує перетворити етичний діалог на комерційний розрахунок, тоді як справжнє етичне відношення є повною і безкорисливою самовіддачею, що вимагає навіть готовності до невдячності з боку Іншого (Lavigne, 2022, с.84).

У цій перспективі розуміння людської суб'єктивності зазнає зміни. Суб'єкт конституюється не через свою пізнавальну автономію (*cogito, conatus essendi*), а через своє підпорядкування Іншому. Суб'єкт визначається через відношення «один-для-іншого» (*l'un-pour-l'autre*), яке доходить до повної підміни (*substitution*) себе Іншим і перетворення на його заручника (Levinas, 1974, с.17-18). Ця відповідальність має дорефлексивний, анархічний характер: вона передує будь-якому свідомому вибору і вільному зобов'язанню. оскільки вона не є наслідком мого вільного вибору, усвідомленого зобов'язання чи соціального контракту (Levinas, 1974, с.12). Вона передує будь-якому свідомому рішення і походить з імеморіального минулого, яке ніколи не було моїм теперішнім досвідом і не може бути схоплене пам'яттю. Суб'єкт опиняється у стані «заручника» Іншого ще до того, як встигає щось зробити (Perpich, 2008, с.141). Це також означає, що Добро обирає суб'єкта ще до того, як суб'єкт встигає обрати Добро (Levinas, 1979, с.13). У граматичних термінах, які філософ використовує для експлікації, суб'єкт виявляється не називним

відмінком («Я дію», «Я мислю»), а знахідним відмінком пасивності – тим, кого притягують до відповіді: «ось я» (*me voici*) (Levinas, 1974, с.14).

Відповідальність доходить до своєї межі у концепті «підміни», згідно з яким суб'єкт несе тягар не лише за свої вчинки, але й за страждання інших. Бути суб'єктом означає бути «одним-для-іншого» (*l'un-pour-l'autre*), що мислиться як відступ від тотожності (Bernasconi, 1988, с.62). Таке буття «для іншого» виходить за межі онтології з її прагненням ствердитись у бутті; це вимір інакшості, що визначається як «інакше, ніж бути» (*autrement qu'être*) (Cohen, 1986, с.5).

Зіткнення з *il y a* є травматичним, оскільки воно виявляє вразливість перед тим, що неможливо пізнати або підкорити. Саме з цієї безодні, через зусилля та гіпостазування, починається шлях до етичного пробудження, де суб'єкт змушений шукати виправдання своєму перебуванню у світі не через знання, а через відповідь на заклик, що приходить із абсолютної зовнішності (Levinas, 2000, с.339). Таким чином, деконструкція онтології як володіння стає необхідним початком етики, яка визнає право Іншого залишатися Чужоземцем, чия інакшість не може бути привласнена жодним «світлом» розуму. Цей Чужоземець невпинно тривожить наш самовдоволений затишок (*chez soi*), він залишається вільним і вислизає від нашої влади, чинячи абсолютний опір будь-якому привласненню (Levinas, 2000, с.28).

У праці «Від існування до існуючого» Левінас твердить, що кожна мить буття – це точка, де ми вириваємося з небуття і знову беремо на себе тягар існування. Це акт активного «оволодіння» (Levinas, 2013, с.19) цим буттям. Мислитель описує цей момент як певну зупинку або стійку, де суб'єкт захоплює своє існування, вириваючи мить із потоку вічності. Мить – це точка, де буття «зупиняється» і стає кимось конкретним. Навіть при творінні «з нічого», у ту саму мить, коли щось з'являється, воно вже бере на себе владу над своїм буттям (Levinas, 2013, с.17-18). Воно вже бере на себе владу над власним обов'язком бути, встановлюючи дистанцію між собою та анонімним гулом.

Інший звільняє нас від анонімної фатальності буття, від якої насолода є лише тимчасовим відволіканням (Llewelyn, 1995, с. 93).

Зв'язок суб'єкта з його власним існуванням у межах левінасівської думки постає не як нейтральна даність, а як первісну приреченість, що визначає саму структуру людської присутності у світі. Бути суб'єктом означає не просто пасивно перебувати в потоці часу, а нести власне існування як незворотний тягар, від якого неможливо відсторонитися жодним актом волі (Levinas, 2000, с.303). Це положення розкриває рефлексивну природу дієслова «бути», де кожен момент життя водночас є актом самообтяження. Суб'єкт завжди змушений бути самим собою, що перетворює його ідентичність на фатальну прикутість до власної долі. У своїх працях Левінас прямо визначає індивідуацію не через якісь унікальні відмінні властивості, а саме як «неможливість ухилитися... засудженість бути самим собою» (Levinas, 2021, с.129). Ми змушені буквально нести своє Я через кожную мить, що робить саму архітектоніку суб'єктивності глибоко трагічною (Levinas, 2013, с.17-19).

Левінас детально описує цей онтологічний дискомфорт через феноменологічний аналіз категорій втоми та ліні, які набувають у нього статусу фундаментальних модусів буття. Лінь у цьому контексті позбавляється свого спрощеного психологічного чи моралізаторського забарвлення. Вона постає як глибоке онтологічне небажання бути, як потаємна спроба затриматися в інертності небуття, аби бодай на мить уникнути зусилля, що його вимагає кожна наступна частка часу. Це своєрідне метафізичне вагання перед порогом майбутнього, відчайдушна спроба заблокувати потік буття, який невпинно насувається на суб'єкта (Levinas, 1974, с.70). Втома ж виявляється специфічним моментом онтологічної розсинхронізації, коли між інтенцією Я та його фактичним буттям виникає невидимий розрив. Левінас називає це «дефазуванням» ідентичності, коли суб'єкт не може ідеально збігтися із самим собою (Levinas, 1974, с.86). Суб'єкт у стані втоми ніби не встигає за самим собою, відчуває болісну дистанцію, яку змушений долати в кожному акті

самоствердження. Втома стає свідченням того, що буття не дається легко, виснажуючи людину самою своєю безперервною присутністю (Levinas, 2013, с.29-30).

Іншою цікавою категорією є турбота у значенні напруги. Для Гайдеггера сутність людини полягає в тому, що їй завжди йдеться про її власне буття, а отже, її фундаментальним станом є турбота (*Sorge*), яка виростає з усвідомлення власної скінченності та буття-до-смерті (Levinas, 2021, с.21). Людина проєктує себе в майбутнє саме тому, що відчуває загрозу небуття і брак існування. Натомість для Левінаса етична напруга народжується з протилежного полюсу, а саме з надміру буття (*trop être*). Нам зовсім не бракує існування, його, навпаки, забагато (Levinas, 1974, с.69). Турбота виникає через те, що ми занадто міцні й незнищенні. Ми «переповнені» собою. Людині не бракує буття – навпаки, його забагато, і вона змушена якось ним розпоряджатися. Це «турбота про власний вантаж» (Levinas, 2013, с.27-28). Буття виявляється надто щільним, незнищеним і надмірно важким для того, щоб його можна було вільно інтегрувати в проєкт автономної волі. Суб'єкт у такій перспективі подібний до в'язня, якому милостиво дали довгу мотузку, але забули розв'язати пута на ногах (Levinas, 2000, с.47). Він отримує певну внутрішню можливість відступити всередину своєї інтеріорності, але він абсолютно нездатний піти геть від факту свого буття. Це фатальне одинацтво вдвох, де власне Я супроводжує існуючого як тінь, від якої неможливо відірватися жодним раціональним зусиллям (Levinas, 2013, с.87-88).

Стан вічного супроводу Я власною ідентичністю робить навіть ідею смерті сумнівною у її здатності остаточно припинити працю існування. Замість Бодлера, у текстах Левінаса неодноразово апелює до образу Макбета Шекспіра, щоб проілюструвати цей відчай: Макбет перед лицем поразки бажає, щоб весь всесвіт був знищений разом із ним, оскільки усвідомлює, що його власна смерть нічого не вирішує (Levinas, 1974, с.4). Левінас пише: «Самогубство є трагічним, бо смерть не приносить вирішення всіх проблем... Звідси останній

крик Макбета... Страждання водночас впадає у відчай від того, що воно прикуте до буття, і любить буття, до якого воно прикуте. Нemoжливiсть вийти з життя» (Levinas, 2000, с.155). Суб'єкт не може просто сховатися у небутті. Філософ наголошує, що смерть для суб'єкта залишається поза межами його контролю, і навіть після руйнування форм залишається абсурдне, безперервне гудіння безособового буття (Levinas, 1974, с.208).

У французькій мові рефлексивність підкреслює дію, спрямовану на себе. Левінас каже: людина не просто «є», вона «є собі». Французьке *on s'est* показує, що буття – це не стан, а робота, яку ми постійно виконуємо над собою. Ми змушені щомиті «підтверджувати» своє існування, тягнути його за собою (Levinas, 2013, с.28). Буття є тотальним обов'язком, який суб'єкт виконує лише фактом своєї присутності. Тягар самототожності є настільки інтенсивним, що він передує будь-якому соціальному вибору, створюючи ґрунт для подальшого пошуку виходу в радикальну інакшість Іншого. Саме нестерпність цієї замкненості на собі змушує суб'єкта шукати тріщину в моноліті буття, через яку могло б пробитися світло Блага, що приходить ззовні як чистий дар. Якщо ми не можемо знайти істину в бутті, бо воно німе і тяжке, ми повинні шукати щось, що «більше за питання». Це і є Благо, але не абстрактна ідея, а власне Інша людина (Levinas, 2013, с.23).

Світ не постає перед людиною лише як сукупність корисних предметів або склад інструментів для забезпечення біологічного виживання. Левінас пропонує замість споживацтва бачити в ньому щось значно інтимніше та глибше, а саме «земну їжу» (метафора, що відсилає до Андре Жіда та Рабле) (Levinas, 2000, с.112, 141). Світ не є ворожим або нейтральним. Він пропонує себе нам. Тому життя для суб'єкта починається з Насолоди (*Jouissance*), яка є особливою формою самозабуття. Насолода – це задоволення потреб, а за Левінасом нам потрібні наші потреби, щоб жити, і ми їх любимо. Ми живимо себе зі світу. Заспокоєння потреби є поверненням до себе і джерелом радості (Клочовський, 2013, с.69). Насолода — це життя, що грається само з собою

всупереч будь-якій біологічній фінальності. Саме через це егоїстичне щастя і вкорінення у світі суб'єкт формує свою унікальну ідентичність та незалежність, підіймаючись над простою реальністю (Levinas, 2000, с.112).

Для Левінаса Насолода не є просто психологічним станом чи задоволенням біологічної потреби; вона є самим «трепетом Я» (*frisson même du moi*) (Levinas, 2000, с.116). У цьому стані суб'єкт повністю поглинутий тим, чим він живе (їжею, повітрям, світлом, ідеями), і саме це наповнює його життя цінністю: «Реальність життя вже перебуває на рівні щастя і, в цьому сенсі, по той бік онтології» (Levinas, 2000, с.115). У стані насолоди ми не просто маніпулюємо речами, ми буквально живемо ними, розчиняючись у їхній повноті. Це тимчасове полегшення дозволяє хоча б на мить розірвати нестерпний тягар самототожності, про який йшлося в аналізі гіпостазування. Насолода дарує ілюзію виходу з онтологічного ув'язнення, адже коли суб'єкт відчуває світ навколо через власну чутливість, його «Я» ніби втрачає свою метафізичну важкість, перетворюючись на чисту радість присутності (Levinas, 2000, с.141). У цій безпосередності світ постає не як вороже середовище, а як гостинна стихія, що живить нас і дає право на миттєвий відпочинок від виснажливої роботи бути (Levinas, 2013, с.39).

Проте це звільнення через Насолоду залишається надзвичайно крихким і зрештою не виводить суб'єкта за межі його власного горизонту. Коли на зміну чуттєвій радості приходить світло знання, соліпсична структура «Я» лише зміцнюється. Розум завжди працює за принципом освітлення речі, де кожна річ має стати видимою, а отже зрозумілою та прозорою для мислення (Levinas, 2000, с.34). Але Левінас застерігає, що таке світло водночас консервує фундаментальну самотність. Все, що суб'єкт висвітлює своїм інтелектом, він неминуче перетворює на свою інтелектуальну власність. Знання стає актом асиміляції, де інше втрачає свою чужість і стає лише частиною моєї внутрішньої системи смислів. Це соліпсизм розуму. У такому світі немає нічого

справді зовнішнього, адже будь-яка інакшість заздалегідь приборкана назвою, категорією або технічною функцією (Levinas, 2000, с.206).

Ніч у феноменології Еммануеля Левінаса постає не як астрономічна відсутність сонячного світла, а як онтологічний момент, коли звичний світ перестає бути світом. У денний час світло виконує роль ієрарха: воно наділяє речі чіткими формами, окреслює межі й перетворює навколишню дійсність на впорядковану сукупність об'єктів, підвладних нашому зору та розуму (Levinas, 2000, с.207). Проте з настанням темряви ці форми розчиняються, і речі втрачають свою ідентичність, стаючи анонімними та загрозливими. У нічній стихії людина раптово втрачає свою привілейовану позицію господаря, який споглядає світ збоку. Вона більше не дивиться на світ – навпаки, сама ніч ніби дивиться на неї, виставляючи її беззахисну присутність на огляд безособовому буттю (Levinas, 2013, с.57-58). Левінас описує це як повну втрату перспективи: у темряві точки простору перестають бути зв'язаними логікою наміру, перетворюючись на хаотичне кишіння точок, де суб'єкту неможливо знайти жодної опори для своєї автономії. У цій безформній стихії свідомість намагається вкорінитися, аби не бути розмитою гулом *il y a* (Levinas, 2013, с.68-70).

Для Левінаса свідомість – це не теоретичне знання про світ, а сам факт перебування в ньому, спосіб, у який суб'єкт чіпляється за своє місце в бутті. Проте навіть у денному світі світла і знання людина залишається в'язнем власної структури. Оскільки будь-яке знання прагне зробити об'єкт «моїм», суб'єкт опиняється в абсолютно зрозумілому, але безнадійно самотньому всесвіті. Інші люди в такому світі сприймаються лише як *alter ego*, як інші версії власного «Я», що не руйнує стіни соліпсизму (Levinas, 2000, с.63). Свобода свідомості в межах онтології є лише негативною – це здатність не втручатися, але вона ніяк не звільняє від того факту, що я назавжди залишаюся собою (Levinas, 2013, с.83-84).

Аналіз суб'єктивності у межах онтологічного мовлення виявляє тенденцію до повного розчинення мовця у змісті Сказаного (Le Dit). Левінас стверджує, що традиційна комунікація сприймається лише як трансляція об'єктивної істини, де суб'єкт постає службовим інструментом для передачі значень (Levinas, 1974, с.48). У такій системі навіть найглибші вияви людського духу, включно з поетичним мовленням, підпорядковуються логіці присутності та синхронізації. Психізм суб'єкта, що розчиняється у висловленому, обмежується здатністю до репрезентації та впорядкування досвіду, де свобода виявляється лише засобом нейтралізації будь-якої вразливості через знання (Levinas, 1974, с.7).

Отже, онтологічний підхід до мови нівелює діакронію та перетворює живу зустріч на статичну фіксацію буття, де суб'єкт втрачає свою унікальність заради системної умосяжності. Етична відповідальність за іншого розглядається Еммануелем Левінасом як анархічна інтрига, що не має свого початку у вільному виборі суб'єкта (Levinas, 1974, с.61). Автор наголошує на тому, що відповідальність одного за іншого є джерелом будь-якої значущості, яка не може бути поглинута системою чи структурою. Суб'єкт виявляється як абсолютно незамінна одиниця саме через свою здатність до контакту з ближнім. Таке вивертання суб'єктивності назовні руйнує традиційні ієрархії та перетворює психізм на чисте «буття для іншого» (Levinas, 1974, с.140). Таким чином, стан заручника стає не формою примусу, а найвищим виявом людської унікальності, де етичний сенс виявляється глибшим за будь-яку теоретичну істину чи раціональний договір (Levinas, 1974, с.171-174).

Левінас зазначає, що зазвичай феноменальність вважається невід'ємною частиною самого процесу існування, де буттю необхідна свідомість лише для того, щоб виявити власну істину. У такому ракурсі суб'єкт постає лише як місце зустрічі буття з самим собою, де власна унікальність самого суб'єкта нівелюється. Філософ наголошує на байдужості об'єктивного світу до акту власного виявлення, оскільки істина розглядається як самодостатній процес, що

лише використовує свідомість як дзеркало. Тобто об'єктивний світ розгортається так, ніби йому абсолютно байдуже до того, що на нього дивляться; він захищає свій хід від будь-яких суб'єктивних фантазій чи втручань. Свідомість тут слугує лише нейтральним простором, необхідним для того, щоб феномен став видимим (Levinas, 1974, с.226). Будь-яка індивідуальна особливість суб'єкта, що не збігається з цим об'єктивним виявленням, таврується як ідеологія, марення або помилка. Таким чином, суб'єктивність у традиційній онтології повністю поглинається структурами об'єктивності, перетворюючись на епіфеномен, що не має самостійного етичного чи метафізичного значення (Levinas, 1974, с.166-168).

Заміщення постає як центральна категорія етичного досвіду, де суб'єктивність остаточно звільняється від диктату онтологічної самототожності. Левінас розглядає цей стан як радикальний вихід за межі Я через готовність посісти місце іншого та нести тягар його існування. Відповідальність тут набуває форми безпосереднього свідчення «ось я», що випереджає будь-яке свідоме рішення чи вільний вибір. Суб'єкт виявляється не як суверенний центр світу, а як справжній заручник (*otage*), чия унікальність підтверджується неможливістю передати свій етичний обов'язок комусь іншому (Levinas, 1974, с.150).

Така пасивність є більш фундаментальною за будь-яку дію, адже вона перетворює «Я» на підмурівок, що підтримує весь світ через акт страждання. Так самосвідомість виявляє себе у лоні моральної свідомості, що є первинний модусом свідомості. Бути для себе уже означає усвідомлювати свою провину (Тимо, 2014, с.165). Заміщення не є формою відчуження. Навпаки, воно виражає найвищу форму натхнення іншим, де тілесність стає місцем присутності ближнього під власною шкірою. Таким чином, соціальність у межах заміщення стає нескінченним процесом самовіддачі, де ідентичність людини кристалізується через її здатність бути для іншого потойбіч будь-яких онтологічних розрахунків (Levinas, 1974, с.144-151).

Комунікація суб'єкта з іншим суб'єктом за Левінасом – це не передача повідомлення, а надання самого знака дарування (*signe de la donation du signe*). Вона постає як абсолютна солідарність, де Я відповідає за Іншого ще до появи будь-якої істини чи раціональної впевненості. Автор вводить поняття прекрасного ризику (*beau risque*), наголошуючи на тому, що комунікація завжди містить у собі небезпеку бути незрозумілим або відкинутим. Проте саме в цій невпевненості та готовності до самопожертви народжується етичний зміст людських стосунків. Соціальність за такого підходу ґрунтується на безкорисливості, де Казання виступає не як інструмент діалогу, а як акт свідчення про Нескінченне через служіння ближньому. Таким чином, комунікація стає виходом за межі онтологічного спокою у простір етичної пригоди, де відповідальність передує системі (Levinas, 1974, с.155).

2.2 Динаміка етичної зустрічі: Бажання і відповідальність, Казання та Сказане

У філософії Е. Левінаса зустріч з Іншим вимагає принципово нового розуміння людських прагнень. Метафізичне Бажання у системі Левінаса є протилежністю звичайної людської потреби, хоча у повсякденній мові ці поняття часто змішуються. Потреба за своєю природою завжди є круговою та егоцентричною, вона виникає з відчуття браку і прагне задоволення, яке б повернуло суб'єкта до стану початкової рівноваги. Коли ми відчуваємо голод або спрагу, ми прагнемо спожити об'єкт, аби асимілювати його і знову стати самодостатніми (Levinas, 2000, с.21). Натомість метафізичне Бажання спрямоване на те, що ніколи не може бути спожите або привласнене. Бажання постійно присутнє і ненаситне (Keintzel, 2016, с.29). Це прагнення до абсолютно Іншого, яке не заповнює порожнечу в мені, а навпаки, лише розширює її, поглиблюючись у міру наближення до джерела цього потягу. Це бажання нескінченності, яке за визначенням неможливо втамувати жодною формою володіння чи знання (Levinas, 2000, с.57). Воно не виникає з моєї недостатності, але народжується з повноти та надлишку, які транслює Інший. Зустріч з Іншим змушує суб'єкта відчувати сором за свою безмежну свободу і спонтанність, розкриваючи, що ця свобода може бути несправедливою й узурпаторською (Peperzak, 1993, с.115).

Тільки через таке звернення до того, хто перебуває поза межами мого світу, суб'єкт отримує шанс розірвати ланцюги своєї онтологічної в'язниці й вийти у простір етичної події, де трансформується сам вимір темпоральності. У традиційній філософії (наприклад, у Гуссерля чи Гайдеггера) час найчастіше розуміється як внутрішній потік свідомості, де минуле утримується (ретенція), а майбутнє передбачається (протенція) самотнім суб'єктом (Levinas, 2021, с.84). Натомість для Левінаса майбутнє – це те, що принципово не може бути схоплене чи привласнене; майбутнє приходить до нас як абсолютно Інше. Відношення до майбутнього – це і є відношення до Іншого (Levinas, 2021,

с.171). За Левінасом, час не є внутрішньою властивістю самотнього суб'єкта чи результатом його внутрішньої діалектики. Він створюється виключно зв'язком суб'єкта з Іншою людиною. Кожна людина має власний час і прожитий час. Життя окремої людини відбувається в іншому часі, ніж історія, тому його не можна вимірювати тими ж стандартами. Справжній час – це щось зовнішнє по відношенню до моєї поточної миті, і він не може стати об'єктом мого споглядання чи власності. Діалектика часу – це і є діалектика зв'язку з Іншим, це живий діалог, який неможливо вивчати в термінах самотнього «Я» (Levinas, 2000, с.50).

Зустріч з Іншим є також визнанням того, що «текст» іншої людини є принципово невичерпним і не може бути повністю «привласнений» (Речич, 2018, с. 30). Інший невловимий, і суб'єкт має поважати його змінність та непередбачуваність. Динамічність Іншого завжди більша, ніж доступно для бачення. Тоді як так зване «розуміння» є застиглою категорією, де змінність Іншого є небажаною, бо ставить під сумнів саме розуміння. Онтологія пропонує теорію як розуміння. А левінасівська Нескінченність, з якою Інший пов'язаний безпосередньо, завжди перевершує визначення. Саме тому суб'єкт ніколи не досягає іншої людини повністю (Levinas, 2000, с.33).

Визнаючи абсолютну первинність Іншого, Левінас також стверджує, що добро є первинним щодо істини або знання. На противагу Канту, який обґрунтовував мораль через автономію розуму, Левінас розглядає автономію як форму егоїзму. Справжня мораль народжується з гетерономії – підпорядкування безумовному заклику Іншого; це коперніканський переворот, який знаходить сенс для людського поза термінами онтології (Chalier, 1993, с.59). Мораль виникає тоді, коли наша свобода раптом відчуває себе свавільною і насильницькою перед лицем Іншого (Chalier, 1993, с.56). Така етика переформатовує суб'єкта: це вже «дивідуал» (dividual), розколотий вимогою, яку він ніколи не здатний виконати до кінця (Critchley, 2008, с.11). У своїх пізніх текстах («Інакше ніж буття») Левінас розробляє концепцію

«трансцендентності-в-іманентності», де тілесна пасивність та чуттєвість стають основою етики. Левінас перевертає ідеалізм Гуссерля: через чуттєвість я підпорядковуюся світові, що повертає феноменологію до справжньої, вразливої суб'єктивності, де Інший «залишає слід» у мені ще до будь-якої свідомої інтенції (Drabinski 2001, с. 50). Левінас приймає гайдеггерівську фактичність тіла, але жахається її: «перебування у власній шкірі» означає неможливість розірвати ланцюг ідентичності (Critchley 2014, с. 40, 83-84).

Більше того, інакшість закладена в самій серцевині нашого «Я», бо ми є чужими собі у власному тілі та несвідомому. Це робить суб'єкта принципово нетотожним самому собі: ми є чужими собі у своєму тілі, минулому, несвідомому (Вальденфельс, 2004, с. 21). Своєрідна «чужість» живе всередині самої людини і є прихованим ликом нашої власної ідентичності (Малахов & Ковадло, 2013, с. 53).

Утім, Жан-Франсуа Лавінь зауважує, що для того, аби заклик Іншого взагалі міг бути почутий, між нами має існувати віртуальна емпатія, а отже, трансцендентне мусить бути й найвищою мірою іманентним (Lavigne, 2022, с. 91-92). До цієї етики врешті схилявся і Жак Дерріда, для якого деконструкція стала виконанням левінасівського обов'язку: пошуком точки інакшості всередині філософського Логосу, щоб деконструювати його зсередини, адже без цього випробування «нерозв'язним» неможлива жодна відповідальність (Critchley, 2014, с. 26).

Щоб концептуалізувати зустріч, дослідник змушений виходити за межі звичного раціоналізму. Філософ не може бути «безпечним» науковцем. Він завжди спирається на дофілософський досвід (чуттєвість, травму, любов, віру). Ризик полягає в тому, щоб говорити про невимовне, знаючи, що мова обов'язково зрадить (Levinas, 1974, с. 24). У Левінаса справжня близькість не має «спільного роду» з буттям. Вона виявляється в задишці (*essoufflement*)— стані, коли мова Буття закінчується, і ми виходимо в надзвичайне (Levinas, 1974, с. 19-20).

Такий вихід у надзвичайне змінює розуміння людської тілесності. У пізнього Левінаса чуттєвість перестає бути гносеологічним механізмом сприйняття і теж трансформується в етичну категорію. Суб'єктивність описується автором як «пасивність, пасивніша за будь-яку пасивність», що не піддається свідомому засвоєнню. Це стан граничної вразливості, де людське «Я» виявляється «експозицією на наругу та поранення» (Levinas, 1974, с.80). Левінас радикалізує цей досвід, визначаючи чуттєвість як поразку ідентичності Я. У цій точці відбувається остаточне заміщення, що перетворює тілесність на простір спокути, де «Я» знаходить свій сенс лише через власну вразливість та здатність бути травмованим обличчям Іншого (Levinas, 1974, с. 18).

Стан такої абсолютної відданості та дорефлексивної відповідальності Левінас ілюструє феноменом молитви. Молитва – це подія, де «теперішнє» розмивається. Той, хто молиться, просить бути почутим у самій цій молитві, тобто акт звернення вже містить у собі своє майбутнє (бути почутим) і своє минуле (прагнення молитися) (Levinas, 1974, с.12). Так само як молитва «передусь сама собі», наша відповідальність за Іншого передусь нашому свідомому рішення бути відповідальними. Ми завжди вже перебуваємо у стані відповіді. Цю відповідальність перед іншими я не можу делегувати жодному іншому, ніхто не зможе мене замінити. Самим фактом зустрічі я вже виявляю себе залученим до іншого, ще до того, як прийму рішення про це (Dastur, 2013, с. 447).

Публікація другої великої праці Левінаса «Інакше ніж буття, або Потойбіч сутності» (1974) ознаменувала суттєвий зсув у його методології та словнику. Хоча праця «Тотальність і Нескінченне» (1961) принесла Левінасу визнання в академічних колах Франції, справжній міжнародний прорив стався після публікації есею Жака Дерріди «Насильство і метафізика» (1964). Цей текст став початком великого діалогу, який певною мірою визначив розвиток етики наприкінці ХХ століття. Дерріда, який на той час ставав лідером деконструкції, прочитав Левінаса не просто як релігійного мислителя, а як

радикального реформатора самої мови філософії. Відтак Дерріда здійснює деконструкцію спроб Левінаса вийти за межі традиційної західної онтології, експлікуючи парадокси, з якими стикається філософія зустрічі.

Фундаментальна проблема, яку порушує Дерріда, полягає у напруженому співвідношенні гебрейської та еллінської традицій у думці Левінаса. Левінас прагне поставити під питання грецький Логос, закликаючи до відмови від філософії як виключно філософії буття і феноменальності. Він шукає слова, яке б виходило за межі грецької традиції, долаючи онтологію «Того ж Самого» (*Le Même*). Проте Дерріда ставить слухне і радикальне запитання: чи можливо взагалі критикувати грецьку філософію, не використовуючи її ж понятійний апарат? Він нагадує класичну тезу: якщо потрібно філософствувати – треба філософствувати, але навіть якщо не потрібно філософствувати – для того, щоб це сказати і подумати, все одно доводиться філософствувати. За Деррідою, неможливо відкинути Писання, не вміючи його читати, так само як неможливо зупинити філософський дискурс, не філософствуючи при цьому. Грецька раціональність не є просто нейтральною територією чи випадковістю; прийнявши інакшість у серце Логосу, грецька думка назавжди захистила себе від абсолютно несподіваного зовнішнього втручання (Derrida, 1964, с.471-472).

Щоб подолати західну метафізику як онтологію, що асимілює Іншого, зводячи будь-яку інакшість до єдності та тотальності, Левінас спирається на платонівську ідею Блага, яке знаходиться «по той бік буття» (*ἐλέκειναι τῆς οὐσίας*), переосмислюючи її як етичний вихід назустріч Іншому, що не зводиться до пізнання. Але Дерріда вказує на логічну перепону: чи може поняття Іншого функціонувати абсолютно ізольовано, без жодного діалектичного зв'язку з Тим Самим? Він запитує, чи не означає «нескінченно Інший» (*infiniment Autre*) передусім те, з чим я не можу остаточно впоратися попри нескінченну роботу та досвід (Derrida, 1964, с.459). Якщо нескінченність Іншого розуміти як позитивну безкінечність (як-от Бога), то вона втрачає свою

радикальну «інакшість», яка можлива лише у вимірі скінченності та негативності. Дерріда показує, що Левінас намагається мислити абсолютну інакшість без опору об'єктивного світу, що робить таку зустріч суто умоглядною і ставить під загрозу сам фундамент феноменологічної конкретності (Derrida, 1964, с.442).

Дерріда також помічає структурну суперечність: субстанційність людини, яка дозволяє їй бути Обличчям, ґрунтується у Левінаса на її подібності до Бога. Саме аналогія Обличчя з Ликом Божим відрізняє людину від тварини. Відповідно, Дерріда ставить питання: чи не є фраза «Інший схожий на Бога» тією найпершою, первинною метафорою?. Це означає, що, попри всі намагання Левінаса описувати Обличчя як безпосередню присутність без метафор, він концептуально повертається до класичної проблематики аналогії, де людське Обличчя є метафорою божественного (Derrida, 1964, с.460).

Ще одна принципова розбіжність стосується статусу мови. Левінас беззаперечно привілеює Разання (діалог) над написаним текстом. Для нього письмо – це лише знак, залишений автором, який зраджує живе вираження і є допоміжним інструментом. Дерріда, чия власна філософія базується на реабілітації письма, радикально деконструює цю думку. Дерріда запитує: чи не знаходиться справжня висота вчителювання саме на боці письма, тоді як живе мовлення часто лише створює ілюзію сократичної безпосередності та гуманістичної близькості. Водночас Дерріда демонструє амбівалентність самого Левінаса, адже в рамках юдаїзму неможливо «принизити» текст; сам Левінас в інших працях (наприклад, у «Важкій свободі») стверджує, що дух стає вільним саме у літері, а прив'язаність до тексту звільняє від язичницької вкоріненості в ґрунт (Derrida, 1964, с.462-463).

Врешті-решт, етика Левінаса – це прагнення до абсолютного миру, де зустріч з Іншим (етична асиметрія) є подоланням онтологічного насильства. Однак Дерріда доводить, що сама поява мови та входження в дискурс (Логос) вже з необхідністю передбачає певне онтологічне та історичне насильство. За

Деррідою, первинне насильство полягає у концептуалізації та приховуванні буття, але водночас це єдина можливість перемогти ще гірше, чисте нігілістичне насильство мовчання (Derrida, 1964, с.432-433). Чистий дискурс без жодного насильства залишається неможливим, оскільки для того, щоб артикулювати мирну зустріч, Левінас змушений вдаватися до мови, синтаксису та філософського словника, який несе в собі неминуче концептуальне насильство над чистою інакшістю (Derrida, 1964, с.444-446). Одрок пізній Дерріда все більше зближувався з етикою відповідальності Левінаса. Останнє слово Дерріди про Левінаса є першим словом відповідальності, встановленням етичного відношення (Critchley, 2014, с.109). Дослідник Левінаса Саймон Крічлі стверджує, що деконструкція є, власне, виконанням етичного обов'язку Левінаса в самому процесі читання. А мета деконструкції полягає в тому, щоб знайти точку інакшості всередині філософської або логоцентричної концептуальності, а потім деконструювати цю концептуальність з цієї позиції (Critchley, 2014, с. 26).

Відповідаючи на цей виклик, у праці «Інакше ніж буття» Левінас здійснює глибокий лінгвістичний поворот. У ній він постулює: коли ми щось заперечуємо, кажемо «цього немає», ми все одно залишаємося всередині онтології. Навіть смерть не є справжнім «іншим» для Буття. Так Ніщо не є протилежністю Буття (Levinas, 1974, с.3-4). Коли ми щось висловлюємо, ми його «імобілізуємо». Слово стає фактом, поняттям, об'єктом. Казання (*Le Dire*) застигає у Сказаному (*Le Dit*). Як тільки ми назвали «Інше», воно стало частиною нашої мови, нашої системи знань. Теологія часто робить Бога та його властивості «темою» для обговорення. Вона перетворює Трансцендентне на частину онтології. Коли ми ставимо Бога в ряд «речей», які існують, ми робимо Його частиною онтології. Левінас попереджає, що така «застигла» теологія неминуче веде до війни, адже якщо Бог – це об'єкт і власність певної групи, за Нього можна воювати за логікою *conatus essendi* (Levinas, 1997, с.48).

Оскільки будь-яке Казання неминуче кристалізується у Сказане, говорити та писати про етику стає парадоксальним завданням. Казання має постійно зрікатися самого себе. Завдання філософа – постійно «відмовлятися» від того, що вже сказано, щоб крізь застигли слова проглядало живе Казання (Levinas, 1974, с.193). Так за Левінасом справжня вага мови полягає не в її істинності щодо фактів, а в її відповідальності. Редукція у феноменології Левінаса постає як стратегія повернення від Сказаного до живого Казання. Будь-яка спроба філософсько описати вимір «інакше ніж бути» неминуче вкладається у мову онтології. Тому мислитель повинен постійно розхитувати владу буття через «віднімання» сказаного, подібно до скептицизму, де кожне твердження супроводжується його відкликанням (Levinas, 1974, с.55-57). Традиційна мова – це мова тверджень, але для Левінаса Казання не вичерпується ними (Levinas, 1974, с.7).

Ця лінгвістична дуальність відображає дуальність самого часу. Левінас чітко розмежовує буття та етику як синхронію та діяхронію. Синхронія (Буття) – це простір Тотальності, де все присутнє одночасно, де все можна обчислити. Діяхронія (Етика) – це час, який не зводиться до єдиного моменту. Це «розрив» між мною та Іншим. «Казання» та «зречення» відбуваються саме у діяхронії – у постійному русі від одного до іншого (Levinas, 1974, с.8-9). Суб'єкт перебуває у стані діяхронічної відповідальності, яку неможливо завершити. Суб'єктивність у Левінаса є вузлом і розв'язкою (*le noeud et le dénouement*) есенції та іншого-ніж-есенція (Levinas, 1974, с.12).

Цей діяхронічний зсув докорінно змінює наше розуміння когнітивного акту та чуттєвості, бо чуттєвість передує розумінню. Радикальний розрив Е. Левінаса з класичною феноменологічною традицією виявляється у тому, що соціальність постає не зовнішньою обставиною, а внутрішньою структурою самого мислення. Суб'єкт «піднявся раніше за буття і знання», що вказує на діяхронічну первинність етичного стосунку (Levinas, 1974, с.31-33). Традиційна онтологія, перетворюючи запитання про «Хто?» на «Що?», тим самим поглинає

унікальність суб'єкта. Віднайдення справжнього «Хто» вимагає пошуку в «потойбіччі есенції» (Levinas, 1974, с.33-39).

Для Левінаса чуттєвість, відчуття смаку чи запаху не є передусім інформацією про світ, вони виражають саму чуттєвість суб'єкта. Справжня значущість чуттєвості виявляється у близькості, де Я постає як тіло матері, що здатне віддати ближньому навіть хліб, відібраний із власних уст (Levinas, 1974, с.81-84). Психізм постає як особливий стан дефазації тотожності, де Я втрачає свій спокій. Це можливо лише через втілення, де тіло стає простором відкритості. Насолода тут теж виникає як акт саме втіленого існування, бо задовольнити можна лише тілесні потреби. Тіло – це просторова основа свідомості, це позиція (Речич, 2018, с. 4). Цей тілесний чуттегоцентризм є важливою умовою для етики, адже справжнє етичне дарування виявляється не у передачі зайвих ресурсів, а у вириванні хліба з власних вуст під час самої насолоди. Вразливість стає фізичним актом самопожертви (Levinas, 1974, с.91-94).

Поняття «всупереч собі» (*malgré soi*) становить важливу частину цієї концепції суб'єктивності. Бути у своїй шкірі означає відчувати дискомфорт власного існування, де біль постає суттю людської експозиції перед іншим. Суб'єкт виявляє себе як призначеного до відповідальності, що виникла ще до будь-якого вільного вибору. Етика постає як послух без дезертирства (Levinas, 1974, с.65-68).

Проте, щоб суб'єкт міг прийняти Іншого, він повинен спочатку мати відокремлене внутрішнє життя, прихисток – Дім. Дім тут – це точка вкорінення суб'єкта, чий етичний сенс полягає у відчинених дверях для Чужоземця. Оселя водночас є початком координат суб'єкта: не оселя розташовується у світі об'єктів, а світ об'єктів розташовується стосовно моєї оселі (Levinas, 2000, с.63). Дім також є розривом тотальності, в тому сенсі, що індивід тут здобуває самість та відокремленість на протигагу тотальності. Відділитись, вийти за рамки тотальності означає знаходитись у певному місці, в домі, жити

економічно (Тимо, 2014, с. 5). Функція Дому не у визначенні місця, а в тому, аби розірвати цілісність середовища (Шолуха, 2013, с. 196).

Умовою створення цього Дому і самої інтимності є присутність Жіночого, що виступає як онтологічна категорія лагідності, яка готує суб'єкта до зустрічі з радикальним Іншим. Цей концепт згодом викликав потужну феміністичну критику, найяскравіше сформульовану Люс Ірігаре у її есе «Плодючість ласки». Ірігаре наголошує, що зведення Жіночого до умов приватної гостинності є патріархальним жестом, який позбавляє його повноцінної етичної інакшості (Irigaray, 2012, с.235-239). Ця проблематика загострюється у концепті Плодючості, де еротична зустріч веде до народження дитини – акту транссубстанціації за Левінасом. Шлях до порятунку від трагедії самотності лежить через дитину. Левінас знаходить справжню трансцендентність саме в плодючості – народженні дитини, що розриває циклічний історичний час і відкриває шлях до нескінченно нового Майбутнього (Wyschogrod 2021, с. 134). У дитині Я стає іншим, не втрачаючи себе. Це розрив монолітного Буття (Critchley, 2014, с.101). Крічлі погоджується з Ірігаре, що Левінас зводить жінку до пасивної «матерії» або «середовища» для народження дитини, що закриває патріархальне коло (Critchley, 2014, с.111). Критики зазначають, що ця модель підпорядковує жіноче бажання і ласку телеології батьківського «Я». Інші дослідники аналізують левінасівську концепцію жіночого як форму радикальної інакшості, що підриває патріархальні структури: інакшість здійснює себе в жіночому, тобто в терміні того ж рангу свідомості, але протилежного значення (Bernasconi, 1988, с. 35).

Левінас свідомо відкидає міф Аристофана про пошук «другої половинки», наголошуючи, що справжнє кохання полягає не в злитті, яке б знищило інакшість, а в збереженні нездоланної дистанції (Sandford, 2000, с.97). У горизонті еротичного бажання Інший є майбутнім у теперішньому (станом «ще ні»), а «вічне жіноче» постає як незайманість, що залишається недоторканою навіть у самому контакті хтивості (Keintzel, 2016, с. 22,30).

Проте феміністська критика знову ж таки вказує на те, що Левінас тут повторює класичний жест платонівського «Бенкету»: він жорстко розмежовує фізичний еротичний потяг, який маркує як нижчий і пов'язаний із жіночим, та вищу, духовну нееротичну відповідальність (Sandford, 2000, с. 92-94).

Унаслідок цього соціальність і справедливість формуються на основі маскуліної парадигми «братерства», тоді як жіноче та материнське залишаються замкненими у сфері досоціальної партикулярності (Sandford, 2000, с. 92).

Роль філософії полягає у тому, щоб постійно балансувати між законами Полісу та анархією Близькості. Вона служить справедливості, але не дозволяє їй остаточно закрити живий доступ до Іншого. Етика, таким чином, не просто додається до буття, а стає тією силою, що виправдовує саме існування світу.

2.3 Феноменологія Обличчя та радикальна вразливість: етичне переозначення суб'єктивності та свободи

Наше звичне сприйняття Іншого побудоване на визначенні його через Я, тобто створення певного конструкту “не-Я”. Саме така диспозиція Іншого й Тотожного утворює тотальність, за Левінасом. У системі філософа справжній прорив цієї соліпсичної пастки стається не через інтелектуальне зусилля чи створення бінарної опозиції “не-Я”, а через епіфанію Обличчя. Так через Обличчя суб'єкт вперше входить у стосунки з кимось та чимось, що не впливає з нього самого, вступає у взаємини з таємницею (Проскуликов, 2009, с. 155). Погляд на Обличчя – це завжди усвідомлення через сприйняття.

Левінас пропонує взагалі усунути теоретичне відношення до Іншого. У цьому зв'язку мислитель говорить про “етичну редукцію”, перехід до живої конкретної людини, що не схоплюється в теоретичному пізнанні (Морозов, 2014, с. 159). Обличчя для Левінаса не є сама емпірична людина, а те інше в Іншому, яке ми ніколи не в змозі будемо пізнати, трансценденція будь-якої чуттєвої форми. Філософ підкреслює, що лик є невидимим не лише для чуттєвого бачення, але й для умоглядного. Явлення лику Іншого відбувається через розрив будь-якого контексту (Морозов, 2014, с. 160).

Зустріч з Обличчям Іншого є справжнім шоком, який вносить глибоке потрясіння у душу істоти, досі зосередженої виключно на собі (Dastur, 2013, с. 448). Радикальність цього досвіду полягає в тому, що зустріч неможлива, доки ми наближаємося до Іншого з готовими інтелектуальними конструкціями; між нами існує радикальне розділення, яке неможливо подолати жодними «ментальними станами» свідомості (Pillat, 2021, с. 23-24). Інший взагалі не є об'єктом нашого пізнання: зустріч із ним починається не з нашого інтересу, а з того, що він сам «вимагає» нас, передуючи будь-якому нашому бажанню його зрозуміти (Вальденфельс, 2004, с. 42-43). Він розпізнається саме через те, що наближається з виміру етичної «висоти» (Fagenblat, 2019, с. 11), залишаючись ієрархічно вищим за мене, як Бог щодо людини (Dastur, 2013, с. 447).

Інший опирається формі чи образу, який ми намагаємося йому нав'язати. Це виробництво значення, дискурсу перевершує будь-яке значення, яке ми хочемо нав'язати. Дискурс не вимагає мовлення, бо прояв обличчя вже є дискурсом, сам факт появи Іншого перед нами вже створює для нас значення, яке ми не створювали. Воно вже натякає на трансцендентність, яку ми не можемо тоталізувати.

Феноменологія Обличчя у Левінаса глибоко закорінена в біблійній традиції, де зустріч із Лицем Божим є ключовим моментом об'явлення сенсу (Saint Germain, 1993, с.30). Етична зустріч змушує наш погляд змінити природу: Обличчя розриває власну візуальну форму («пластичний образ») і починає «промовляти», перетворюючи споглядання на дискурс (Robbins, 1991, с. 137-138). І як би ми не намагалися зробити Іншого темою нашої розмови, він завжди вислизає з-під визначень (Overgaard, 2007, с. 226), бо феноменологія тут стверджує примат прямої маніфестації над репрезентацією (Pillant, 2021, с. 27). Тому ілюзія чистого сприйняття марна: жодне збільшення «профілів» не дасть нам доступу до того, як Інший переживає сам себе (Dastur, 2013, с. 441).

Обличчя іншої людини неможливо асимілювати знанням чи привласнити через насолоду. Воно не є предметом серед інших предметів або візуальним об'єктом, який можна просто вивчити чи класифікувати. Навпаки, воно постає як руйнування самої ідеї явища чи пластичної форми обличчя, оскільки його вразливість і бідність нескінченно виходять за межі будь-якого образу. Обличчя виступає як заклик, що приходить із абсолютної зовнішності, як голос бездомного чужинця, якого суб'єкт уже несе в собі як частину власної ідентичності. Як зазначав Левінас, вираження обличчя це парадоксальний акт, який водночас і віддає Іншого нам, і ховає його від нас (Overgaard, 2005, с.269).

Обличчя Іншого, яке являється суб'єкту під час зустрічі, є найвразливішим у Іншому. Це та частина його тіла, яка завжди відкрита і чий вираз він чи вона не може повністю контролювати, попри всі свої зусилля. Навіть якщо Інший не вимовляє жодного слова, він говорить своїм поглядом, і

ця мова очей абсолютно не піддається приховуванню і не може брехати, каже один з дослідників Левінаса. Левінас пояснює вбивство як спосіб насильницького припинення цієї мови очей між мною та іншим, яка зобов'язує мене надавати йому абсолютний пріоритет (Dastur, 2013, с. 447).

Щоб досягнути цю метафізичну інакшість, Левінас майстерно розрізняє рівні людського співіснування, виділяючи сферу соціальної пристойності. Це світ «одягнених» людей, де ми взаємодіємо лише через соціальні ролі, титули та маски. Суспільство тримається на тому, що ми бачимо лише форми одне одного, виступаючи у певних цивілізаційних ролях. Цей цивілізаційний шар захищає нас від тривоги, роблячи стосунки передбачуваними та безпечними. Ми поводимося «пристойно», тобто приховуємо свою радикальну інакшість за фасадом спільних ідей та зрозумілих жестів (Levinas, 2000, III). Те, що не вписується у форму (біль, безумство, справжня нагота), витісняється в темряву, у приватну сферу «екстеріорності». Речі також можуть бути «одягнутими», коли вони поглинені виконанням функції, для якої створені. Коли ми бачимо речі з точки зору функції, вони зникають під своєю формою, яку ми їм нав'язуємо. Гола річ стає потворною та непрозорою без функції. Вона не вписується у світ (Levinas, 2000, с.71).

Однак під цим шаром соціального одягу ховається метафізична нагота Обличчя. Інший є трансцендентним, він «оголений» і тому в певному сенсі «чистий» від значень. Це нагота не в біологічному сенсі, а як стан граничної беззахисності та вразливості, що проглядає крізь будь-які статуси. Ця вразливість виявляється через зморшки та шкіру, які філософ називає слідом смертності людини. Коли суб'єкт стикається з такою наготою, він відчуває не просто фізичний контакт, а етичний виклик і специфічне почуття збентеження, яке неможливо контролювати раціонально (Levinas, 2000, с.60). Справжня зустріч з Іншим завжди є скандалом для нашої самовпевненої свободи. Виникає дивовижний парадокс: з одного боку, вразливість іншого робить його фізично доступним для насильства, його надзвичайно легко «вбити». З іншого боку,

саме ця вразливість через погляд Обличчя накладає на мене абсолютну етичну заборону. Обличчя дивиться на мене і промовляє свою заповідь не вбивати. Так фізична здатність до вбивства обертається етичною неможливістю вчинити насилля, що і стає фундаментом справжньої справедливості (Levinas, 1974, с.117-118).

Цей концепт викликав жваву дискусію у сучасній феноменології. Зокрема, Жан-Люк Маріон (Marion, 2002) у своєму аналізі розширює концепт Нескінченного, класифікуючи його як «насичений феномен». За Маріоном, це такий феномен, інтуїтивна даність якого настільки перевершує будь-яке інтенціональне очікування чи концептуалізацію, що він буквально засліплює суб'єкта, не дозволяючи йому конституювати об'єкт (Marion, 2002, с.53-59). Маріон і Левінас сходяться на тому, що Обличчя вислизає з-під влади об'єктивуючого розуму. Проте, як зазначає Маріон слідом за Деррідою, виникає парадокс: якщо Обличчя абсолютно нерепрезентабельне і не є феноменом у класичному сенсі, як ми взагалі можемо про нього говорити і як воно може з'явитися суб'єкту? Левінас змушений використовувати мову онтології, щоб вказати на те, що руйнує онтологію.

Нестандартний вимір теорії Обличчя розкривається у дискусіях щодо меж етичної відповідальності, зокрема у питанні етики тварин. У есе «Ім'я собаки, або Природні права» (Levinas, 1990) Левінас ділиться автобіографічним спогадом про собаку Боббі, який радісно зустрічав французьких військовополонених у нацистському трудовому таборі. Боббі визнавав у них людей тоді, коли наглядачі звели їх до статусу підлюдей і речей. Левінас метафорично називає Боббі «останнім кантіанцем у нацистській Німеччині». Проте, незважаючи на цю зворушливу історію, Левінас відмовляє тварині в повноцінному Обличчі. Він аргументує це тим, що тварина не має мови і розуму, необхідних для універсалізації максим, і не може здійснювати етичний дискурс (Levinas, 1990, с.47-52). Дослідники постгуманізму та етики тварин гостро критикують цей залишковий антропоцентризм Левінаса. Вони

стверджують, що згідно з власною логікою Левінаса, Обличчя не повинно залежати від раціональних здібностей чи мовленнєвої артикуляції; вразливість, біль і смертність тварини також мають радикально закликати суб'єкта до відповідальності. Цей парадокс висвітлює внутрішню межу ранньої феноменології Левінаса: етична зустріч все ще залишається глибоко пов'язаною з логоцентричністю та людською артикульованою мовою, попри його намагання вийти за межі раціоналізму (Welz, 2011, с.25).

Ця відкритість неминуче веде до стану радикальної вразливості, яка стає ключовою категорією для розуміння нової суб'єктивності. Вразливість у Левінаса не є ознакою слабкості, дефекту чи хвороби. Навпаки, це вища форма людяності, що виявляється у здатності бути ураженим болем чи потребою іншої людини. Бути суб'єктом означає бути відкритим до заклику Обличчя на такому глибокому рівні, де розум ще не встигає збудувати захисні бар'єри категорій. Це особлива пасивність, яка є набагато активнішою за будь-яку вольову дію, оскільки вона змушує нас реагувати на чуже страждання як на власне. Важливо, що такий досвід неможливо контролювати через свідомість, адже Я завжди опиняється в стані запізнення щодо потреб ближнього (Levinas, 1974, с.63).

У такій системі координат увесь сенс свободи радикально змінюється. Поняття скінченної свободи у філософії Левінаса переглядає ідеалістичне уявлення про суб'єкта як автономного автора власних проєктів. Свобода більше не є спонтанним правом робити все, на що вистачає сили чи інтелекту. Вона тепер потребує виправдання, і це виправдання суб'єкт може знайти лише у здатності відповісти на потребу того, хто стоїть перед ним. Найглибший парадокс у тім, що відповідальною є лише вільна істота, але водночас вже не вільна через заклик Іншого (Тимо, 2013, с. 5). Це не акт доброї волі, а обов'язок, який накладає на нього Обличчя Іншого. Левінас критикує презумпцію філософів, які вважають, що людина відповідає лише за те, що вона вільно обрала. На прикладі біблійного Йова він показує, що суб'єктивність завжди

приходить у світ із запізненням; вона застає світ, який не є її проєктом. Відповідальність тут виявляється ранішою за свободу, оскільки Благо обирає людину ще до того, як вона встигає зробити власний вибір. Скінченна свобода описує суб'єкта, який натхненний потребою іншого та здатний до самопожертви. Так Інший навіть пробуджує свободу суб'єкта, що з ним зустрічається, викликаючи у цьому доброту (Мулярчук, 2019, с. 108). Левінас також стверджує, що смерть робить будь-яку турботу про власне буття абсурдною та комічною, проте саме через наближення до іншого та заміщення смерть набуває сенсу (Levinas, 1974, с.160-166).

Відповідальність у такому контексті набуває характеру нескінченного обов'язку, що передує будь-якому соціальному контракту чи вибору. Я не обираю бути відповідальним так, як ми обираємо професію чи друзів; я знаходжу себе вже обраним, вже покликаним до відповіді самим фактом присутності Іншого (Levinas, 2000, с.237). Левінас описує цей стан через категорію заручника, де суб'єкт є заручником блага іншої людини. Моя відповідальність є асиметричною: я завжди винен перед Іншим більше, ніж він може бути винен мені. Така позиція руйнує ідею рівності як математичного обміну послугами та встановлює етичну ієрархію, де потреби ближнього стають вищими за мої власні інтереси. Це обрання не пригнічує особистість, а навпаки, дарує їй унікальність, адже ніхто інший не може замінити мене в моєму обов'язку перед цією конкретною людиною (Levinas, 1974, с.161). Саме в цій точці етика стає випереджує онтологію і будь-яке теоретизування. Якщо ми не можемо знайти істину в німому й тяжкому бутті, ми повинні шукати її в Блазі, яке втілюється в конкретній Іншій людині. Справедливість виникає як відповідь на заклик Іншого, що випереджає мислення (Levinas, 1974, с.150).

Існують однак серйозні застереження щодо левінасівського концепту Обличчя. Критики Левінаса, зокрема Крістіан Сен-Жермен нагадують, що виділення обличчя як центру людяності є специфічно західним культурним конструктом, тоді як у багатьох архаїчних суспільствах сенс розподілений по

всьому тілу (Saint Germain, 1993, с. 30-32). Крім того, у сучасній політиці та мас-медіа обличчя (як-от штучна політична усмішка) часто діє як інструмент сугестії та гіпнозу, що скасовує раціональний діалог і підкорює маси емоційно (Saint Germain, 1993, с. 33). У самій же етичній зустрічі ніщо не скасовує дистанцію, а відношення до Іншого приходить, щоб збагатити дистанцію, яка в живому діалозі лише поглиблюється (Pillant, 2021, с.65).

РОЗДІЛ 3.

Етичні імплікації щодо Третього: від зустрічі до спільного світу

Етична феноменологія Емманюеля Левінаса часто стає об'єктом спрощених інтерпретацій, які зводять її до моралізаторства чи наївної апології альтруїзму. Проте аналіз праць, зокрема зі зрілого періоду - «Тотальність і нескінченне» та «Інакше ніж буття» - демонструє, що зустріч з Іншим не є ідилічним злиттям, а радше травматичним розривом, який неминуче виштовхує суб'єкта у складний, повний суперечностей вимір соціальності, політики та історичної реальності. Цей перехід від інтимної асиметрії до соціальної тотальності концептуалізується через фігуру Третього.

Етичний заклик має гострий суспільно-політичний вимір. Відповідаючи на пасивну духовну самовіддачу Сімони Вейль (її кенозис), Левінас наголошує, що Біблія вимагає зовнішньої дії та конкретної соціальної справедливості, інакше ми скочуємося до резигнації перед стражданнями невинних (Petitdemange 2007, с. 175, 180-181). Етика повинна реалістично дивитися на зло: Левінас навіть захищає принцип *Jus Talionis* («око за око») як вимогу пропорційної матеріальної компенсації, що має зупинити ланцюг насильства (Burrgraeve, 2003, с. 157).

Водночас держава та політика несуть у собі структурну небезпеку: спираючись на «універсальний розум», адміністрація та бюрократія ігнорують унікальність людини, відчужуючи її твори і перетворюючи індивіда на безособову економічну функцію (Burrgraeve, 2003, с. 167). «Політичне робить етичне невидимим. Держава стирає обличчя» (Llewelyn 1995, с. 61), тому справедливість неможлива без збереження феномену близькості (с. 127). Левінас також говорить про пропаганду, яка звертається до маси, а не до індивіда. Масові кампанії та державні механізми також не приймають трансцендентного індивіда. Це несправедливість для Левінаса.

Політичний вимір справедливості у Левінаса не є похідним від етики, а співіснує з нею у постійній напрузі (Bernasconi, 1999, с.76-78). У системі Левінаса Третій не є просто емпіричним доповненням або зовнішнім спостерігачем, який руйнує інтимність зустрічі двох. Третій онтологічно і структурно присутній у самому Обличчі Іншого. Як стверджує філософ, Третій дивиться на мене в очах Іншого, і саме ця епіфанія Обличчя відкриває шлях до всього людства.

Поява Третього руйнує ексклюзивність діалогічної пари і вимагає об'єктивації, порівняння непорівнюваного, пошуку справедливості та створення державних інституцій. Для Левінаса поява Третього є фундаментальною онтологічною подією, яка руйнує ізольованість етичного візаві. Як зазначає Левінас в «Інакше ніж буття», Третій вводить безпрецедентну суперечність у саме серце етичного «Говоріння» (Le Dire), яке до цього моменту мало лише один напрямок – абсолютну відданість Іншому. Поява Третього означає межу моєї безкінечної відповідальності та народження нового питання: «Що я маю робити зі справедливістю?» (Levinas, 2000, с.234).

Трагедія справедливості полягає в тому, що вона вимагає «порівняння непорівнюваного». Етична зустріч ґрунтується на абсолютній унікальності Обличчя, проте щоб судити, розподіляти блага чи встановлювати закони, суспільство змушене вдаватися до калькуляції, синхронізації та об'єктивації. У цьому процесі етичне «Казання» (до-рефлексивна відкритість та вразливість) неминуче кристалізується і зраджується у «Сказаному» – мові інституцій, держави та онтології. За Левінасом, саме у необхідності порівнювати непорівнюване криється латентне народження репрезентації, логосу, свідомості та самого поняття «буття». Світ стає «спільним» лише ціною неминучого онтологічного насильства над унікальністю Іншого (Levinas, 1974, с.202).

Білз Корі досліджує філософію Еммануеля Левінаса через призму його вислову про те, що філософія є мудрістю любові на службі любові. Автор використовує метафору невидимості з міфу про перстень Гігеса, щоб пояснити

різницю між егоцентричною онтологією та етикою, яка орієнтована на Іншого. Левінас вказує, що людяність полягає у преференції страждати від несправедливості, аніж чинити несправедливість (Corey, 2007, с.111). Автор також наголошує, що Левінас розмежовує любов до мудрості (традиційна філософія, що поглинає Іншого у власні концепції) та мудрість любові (яка не є тоталізуючою і служить Іншому) (Corey, 2007, с.14). Любов, у свою чергу, розглядається через поняття потреби (насичуване егоїстичне бажання) та Бажання (ненасичуване, асиметричне прагнення, орієнтоване виключно на Іншого) (Corey, 2007, с.29). Так коли існують лише Я та Інший, моя відповідальність безмежна. Але з появою Третього (іншого Іншого) виникає потреба порівнювати, зважувати та судити, щоб розділити відповідальність. Саме поява Третього є народженням справедливості, суспільства та мудрості.

Інший дослідник Левінаса Абенсур підкреслює Левінасове протиставлення двох підходів до виникнення Держави: Держава Насильства (модель Гоббса, заснована на обмеженні “війни всіх проти всіх”) та Держава Справедливості (що виникає з потреби обмежити нескінченну і безмірну відповідальність одного за всіх). Левінасовий підхід перегукується з “конверсією утопії”, коли етична відповідальність прориває тотальність буття. Поняття “ан-архії” (те, що передує будь-якому владному принципу чи архе) вносить неспокій у політику, не дозволяючи Державі стати абсолютною тотальністю. Анархія не може бути суверенною, як архе. Вона може лише спричинити розлад у державі (Abensour, 2012, с. 120-121).

Етична зустріч ґрунтується на абсолютній унікальності Обличчя, проте щоб судити, розподіляти блага чи встановлювати закони, суспільство змушене вдаватися до калькуляції, синхронізації та об'єктивації. За Левінасом, саме у необхідності порівнювати непорівнюване криється латентне народження репрезентації, логосу, свідомості та самого поняття «буття». Світ стає «спільним» лише ціною неминучого онтологічного насильства над унікальністю Іншого. На противагу відчаю чи духовному ескапізму, етика

Левінаса вимагає реальної зовнішньої дії, а саме встановлення справедливого соціального та економічного порядку заради Іншого (Petitdemange, 2007, с.181).

Перехід до спільного світу супроводжується небезпекою тоталітаризму: політика може стати тиранічною (Levinas, 2000, с.37). За Левінасом, держава та інституції, попри їхню абсолютну необхідність для виживання множинності людей, завжди несуть ризик забуття унікальності Обличчя на користь загального правила. Вирішення цієї трагедії Левінас вбачає не у скасуванні держави, а в її постійному перериванні етикою (Levinas, 2000, с.191). Справжня справедливість у державі не вироджується в тиранію лише тоді, коли формальна рівність усіх громадян продовжує спиратися на фундаментальну етичну нерівність суб'єкта, тобто на надлишок моїх обов'язків над моїми правами. Цей ідеал постійного підпорядкування політики етичному виміру Левінас поширює, наприклад, і на осмислення Держави Ізраїль: її істинне виправдання полягає не в політичному суверенітеті як такому, а в підпорядкуванні держави соціальним обіцянкам та справедливості перед ближнім (Levinas, 1997, с.218). Справедливість має бути постійно «пом'якшена» нескінченною відповідальністю, яка залишається як слід (*trace*) або свідчення (*témoignage*).

Суб'єктивність у Левінаса стає тим розривом у бутті, через який у спільний світ проникає милосердя, здатне врятувати правосуддя від перетворення на сліпе насильство. Цю відповідальність перед іншими я не можу делегувати жодному іншому, ніхто не зможе мене замінити. Самим фактом зустрічі я вже виявляю себе залученим до іншого, ще до того, як прийму рішення про це.

Сучасна критична теорія піддає концепцію Левінаса ще радикальнішому сумніву, вказуючи на її ідеологічні сліпі плями. Славој Жижек застерігає проти «етичної джентрифікації» ближнього у філософії Левінаса. Спираючись на лаканівський психоаналіз, Жижек наголошує, що сусід (ближній) у своїй радикальній інакшості є не просто вразливим Обличчям, що закликає до

відповідальності, а травматичний інтродер, незбагненна та непроникна присутність (Neighbor-Thing), яка істеризує суб'єкта. Жижек стверджує, що левінасівська вимога беззастережної гостинності замовчує цей жахливий, нелюдський вимір Іншого і зводить радикальну інакшість до прийнятного етичного образу (Žižek, 2005, с.140-144).

З іншого боку, Ален Бадью здійснює різку політичну деконструкцію «етики Іншого». Для Бадью етика Левінаса є, по суті, релігійною та теологічною аксіомою («Бога немає, що також означає: Єдиного немає»), яка не здатна слугувати фундаментом для сучасної політики. Бадью критикує цю етику за надмірну зосередженість на пасивній віктимності та стражданні, якій бракує взаємодії з історичною істиною та дією. Натомість він пропонує «етику істин», стверджуючи, що справжньою метою політичного пр�ксису має бути не фетишизація відмінностей чи інакшості, а визнання «Тотожного» в нашій спільній людяності та боротьбі за рівність (Badiou, 2001, с.20-28).

Британський філософ Саймон Крітчлі, аналізуючи так звану «проблему з Левінасом», вказує на мазохістський та гіперболічний характер левінасівської концепції субституції (де суб'єкт стає «заручником» Іншого). Утім, розвиваючи ідею «нескінченної вимоги» (infinitely demanding), Крітчлі підкреслює, що ми завжди перебуваємо в ситуації подвійної опосередкованості між нашим етичним і політичним обов'язком: немає справедливої етики без політики, так само як і політики без етики (Crichley, 2014, с.48-52). Нестандартний вимір левінасівської справедливості розкривається при її застосуванні до реалій колоніалізму та глобальної нерівності, де структура зустрічі зазнає радикальних мутацій. Франц Фанон, розглядаючи досвід чорношкірого суб'єкта, демонструє, що в умовах расизму етична зустріч зривається до свого початку. Колоніалізм, як і будь-яка аналогічна форми дискримінації, активно дегуманізує Іншого, відмовляючи йому у статусі «Обличчя». Суб'єкт виявляється витісненим у «зону небуття», яка феноменологічно вражає нагадує левінасівський жах безособового *il y a* (безособового, темного існування). Це вказує на те, що

левінасівська феноменологія потребує доповнення структурним аналізом влади, адже «Сказане» (політична тотальність) здатне повністю блокувати прояв етичного «Говоріння» (Fanon, 2008, с.55-63).

Концепт Третього і перехід від етики до політики отримав несподіваний і потужний розвиток у деколоніальній філософії Енріке Дюсселя (Dussel, 1985) та критичній феноменології Франца Фанона, які розширили межі левінасівського проєкту. Дюссель, розробляючи латиноамериканську «філософію визволення», переносить левінасівське Обличчя з абстрактного міжіндивідуального рівня на макрорівень глобальної політичної економії. Для Дюсселя Обличчя Іншого – це обличчя бідняка, колонізованого, тубільця, маргіналізованого Глобального Півдня, чие життя систематично знищується ігноруванням з боку тотальності західного модерну та капіталізму. Дюссель трансформує левінасівську етику у метод аналектики, що дозволяє мислити поза тотальністю європоцентричної системи (Dussel, 1985, с.78-89).

Водночас, дослідження співвідношення ідей Левінаса та Фанона виявляють певні сліпі плями левінасівської феноменології, яка формувалася в європейському контексті. Фанон у праці «Чорна шкіра, білі маски» (Fanon, 2008) переконливо показує, що для колонізованого суб'єкта зустріч з білим Іншим не починається з етичного визнання Обличчя і нескінченної відповідальності. Радше навпаки, в умовах колоніалізму і расизму чорношкірий суб'єкт об'єктивується, зводиться до «зони небуття», що разюче нагадує левінасівський жах безособового *il y a*. Колоніалізм руйнує структуру етичного візаві. Тому деколоніальний поворот, інспірований Фаноном і Дюсселем, вимагає не просто етичної пасивності і субституції, які пропонував Левінас, а активної політичної боротьби (праксису визволення), щоб розірвати інституційну тотальність, яка відмовляє Третьому у статусі людини. Це вказує на те, що левінасівська етика повинна бути доповнена структурним аналізом влади, щоб бути дієвою в реальному історичному вимірі.

Європейський універсалізм, прикриваючись ідеями поширення «цивілізації» та посиляючись на власну гегемонію, історично виправдовував колоніальне панування, знецінюючи партикулярність інших культур як «варварство», яке необхідно було «підтягнути» до західних стандартів або підкорити. Відповідно, левінасівська критика логоцентризму виступає як глибокий діагноз тієї небезпечної ілюзії, з якої виростають як класичний колоніалізм, так і сучасні форми міжнародного терору чи неоколоніального придушення.

У цьому ключі досвід XX та XXI століть засвідчив радикальну руйнацію ілюзій щодо наївного гуманізму і показав, до чого призводить абсолютизація держави, що забуває про етику. Війна у Левінаса постає не просто як збройний конфлікт, а як тотальний онтологічний стан, що тимчасово скасовує дію моралі, перетворюючи індивідів на сліпих носіїв анонімних сил і руйнуючи саму здатність до творення людського смислу (Levinas, 2000, с.5). Пострадянський простір, де історично комуністична система знищувала будь-яку інакшість у примусовому фальшивому «братерстві» та анонімності мас, сьогодні стикається з ризиком маніпуляцій поняттями «своїх» і «чужих» всередині держави. Філософія Левінаса в такій ситуації набуває терапевтичного звучання, адже вона застерігає від спокуси замінити одну тотальність на іншу, яка так само відмовлятиметься бачити Обличчя в тому, хто не належить до міфологізованого чи ідеологізованого «Ми».

Для сучасної України, яка виборює свою ідентичність в умовах екзистенційної загрози та військової агресії, левінасівська етика пропонує потужний концептуальний ресурс. Зіткнення з радикальним насильством оприявнює ситуацію, де сама людяність не є чимось гарантованим від природи, а вимагає безперервного захисту та активного ствердження. Консолідація українського суспільства, подолання ксенофобії чи наслідків імперського диктату не можуть базуватися виключно на абстрактних політичних конструктах; вони потребують вкорінення у «практиках людяності», що

виростають із безумовного визнання гідності Іншого та відповідальності за Третього. Лише та держава та ті суспільні інституції, які усвідомлюють свої межі і постійно вивіряють власну легітимність етичним імперативом поваги до унікальності кожної людської особистості, здатні протистояти агресії війни та будувати справедливе відкрите суспільство. Також досі актуальними залишається критичні дослідження можливостей застосування левінасівської етики до внутрішньополітичної ситуації в Україні і до ситуації російсько-української війни.

ВИСНОВКИ

Будучи глибоко пов'язаним з феноменологічною та юдейською талмудичною традиціями, Левінас створює власну систему на перетині обох. Левінас шукає те, що перевершує інтенціональність і не може бути зведене до ноетико-ноематичної кореляції, де мислення завжди співмірне своєму об'єкту, а водночас опирається на точність та текстуальність литовської юдейської гілки. Зустріч з Іншим не є для філософа актом пізнання чи тим паче певного роду об'єктивації. Натомість це подія, яка радикально розриває інтенціональний горизонт. Інший постає як Обличчя, що виражає себе самотійно і чинить опір будь-якій категоріальній асиміляції.

У ранніх творах Левінас описує трансцендентність не як піднесений духовний стан, а як тілесну потребу вирватися з пастки власного буття, що проявляється через нудоту та сором. У 1940-х роках фокус зміщується на дуалізм: свідомість виникає як світло з темного, безособового, жахливого тла буття (*il y a*). У «Тотальності і нескінченності» (1961) трансцендентність локалізується в Обличчі Іншого, яке прориває тотальність. Нарешті, у праці «Інакше ніж бути» (1974) Левінас звертається до гуссерлівського пасивного синтезу та чуттєвості, щоб показати, як Інший «залишає слід» у самому суб'єкті до будь-якої свідомої інтенції. У пізнішій праці «Інакше ніж бути» (1974) Левінас переосмислює гуссерлівську інтенціональність і переходить до герменевтичної феноменології трансцендентності-в-іманентності, де тілесна чуттєвість та пасивність стають основою етики.

Зустріч з Обличчям стає повсякденним Одкровенням (у термінах Розенцвайга, за яким Левінас слідує), де етика і є найвищою духовністю. Левінас стверджує, що етичний наказ має бути енігматичним: він повинен залишати можливість сприймати відповідь «ось я» як симптом психічної хвороби чи безглуздий крик хворої суб'єктивності. Якби Нескінченне давало незаперечні докази свого існування, етика перетворилася б на розрахунок або примус, втративши свою сутність як безкорисливого дару. Саме це миготіння

сенсу між ідеологією та пророцтвом створює простір для справжньої людської свободи та братерства. Унікальність суб'єкта кристалізується саме в цьому «прекрасному ризику» бути смішним чи незрозумілим заради порятунку ближнього (Levinas, 1974, с.194-195).

Левінас наголошує на неминучості використання мови Буття для опису того, що є «потойбіч буття». Філософ завжди перебуває у стані «зради» етичного сенсу через його тематизацію, проте цей шлях необхідний для трансляції істини у соціальний простір. Філософська редукція має на меті повернути абстрактним поняттям їхню життєву вагу, нагадуючи, що за кожною нормою закону стоїть конкретне страждання конкретної людини (Levinas, 1974, с.202-207).

Казання (le Dire) в цьому сенсі є не просто передачею інформації, а живим актом звернення, що підтримує дистанцію між нами. Тільки цей зв'язок із безкінечно віддаленим Іншим створює справжній час, який є не діалектикою самотності, а врешті стає діалогом. Суб'єкт стає «заручником» Іншого, приймаючи на себе нескінченну відповідальність, і саме в цьому заміщенні страждань іншого своїми людиною остаточно звільняється від жаху анонімного буття та соліпсичної замкненості на собі (Levinas, 2013, с.39).

Левінас пов'язує щирість Казання не з лінгвістичною істиною, а з фізичним актом самовідкриття, що відбувається «впритул до шкіри». Таке Казання є актом оголення власної шкіри, що пропонує себе аж до страждання. Тіло стає знаком, який свідчить про цей етичний борг, що виник ще до свободи чи угоди. Філософ наголошує, що суб'єкт є «обраним Благом через недобровільне обрання, яке не було засвоєне самим обраним». Оскільки Благо ніколи не може стати об'єктом представлення, воно застає суб'єкта зненацька, роблячи його заручником, який не обирав себе таким. Ця етична «не-свобода» і є найвищою мірою людяності, де суб'єкт викупує насильство інакшості через жертвність, що зростає разом із вимогами Нескінченного.

Зрештою, філософія діалогу Левінаса не обмежується лише інтимним простором «віч-на-віч». У ситуацію між Я та Іншим завжди вже втручається Третій – усе інше людство, яке дивиться на мене крізь очі Іншого (Bernasconi, 1999, с.78). Поява Третього перериває ексклюзивність діалогічної пари, вимагаючи встановлення виміру справедливості, соціальних інституцій, політики. Третій обмежує безкінечну відповідальність суб'єкта перед одним конкретним Іншим заради відповідальності перед усіма. Разом з тим, політика і справедливість у Левінаса народжуються з первинної безмежної відповідальності одного за всіх (Critchley 2014, с.221). Третій пов'язує анархічну етику близькості з універсальністю соціального і раціонального порядку, але сама ця раціональність має на меті постійно виправлятися етикою, не дозволяючи тотальності системи знову поглинути унікальність етичного суб'єкта (Peperzak, 1993, с.182).

Філософія за Левінасом служить справедливості. Це «мудрість любові», яка впорядковує світ для Третього, але завжди залишає місце для безкорисливої асиметрії стосунків між Я та Іншим. Етика, таким чином, не просто додається до буття чи творить судження, а стає тією силою, що виправдовує саме існування світу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

- Вальденфельс Б. (2004). *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*. ППС-2002.
- Клочовський, Я. (2013). *Філософія діалогу*. (К. Рассудіна, Пер.). Дух і Літера.
- Коцюба М. (2017). *Феноменологічно-антропологічне прояснення досвіду етичного*. Київський національний університет ім. Тараса Шевченка.
- Левінас, Е. (2001). *Етика і безконечність. Діалоги з Філіпом Немо*. (О. Білий, Пер.]. Порт-Рояль.
- Левінас, Е. (1999). *Між нами: дослідження думки-про-іншого*. (В.Куринський, Пер.). Дух і Літера.
- Малахов В. (1997) *Еманюель Левінас: погляд із Києва*. Дух і Літера. С. 292-308
- Малахов, В. А. (2004). Етика: курс лекцій. Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Либідь
- Малахов, В. А., & Ковадло, Г. П. (Упоряд.). (2013). Толерантність та діалог в сучасному світі: Збірник наукових праць (Філософські Діалоги 2013). Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.
- Морозов, А. (2014). «Інший» як центральна проблема етики Емануеля Левінаса. *Схід*, 2 (128), 158–162.
- Мулярчук, Є. І. (2019). Покликання та етична відповідальність людини: Звертаючись до теми Іншого у філософії Левінаса. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Серія Філософія*, 52, 100–111.

- Ношин, Я. І. (2015). Контекст іудаїзму в філософських поглядах Еманюеля Левінаса. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія*, 33(46), 74–82.
- Ношин, Я. (2014). Етика Е. Левінаса як перша філософія. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*, 6, 32-40.
- Проскуликов, Є. (2009). Е. Левінас: з відчуження до відповідальності. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»*, 5, 150–163.
- Речич, Л. (2016). Емануель Левінас та його Інший. *Наукові записки НаУКМА. Сер. «Філософія та релігієзнавство»*, 180, 50-55.
- Речич, Л. (2018). Як читати автора: медитація про метод. *Філософська думка*, 6, 3–14.
- Рікер П. (2002). *Сам як Інший. Дух і Літера*.
- Степаняк І. (2026). Зустріч з Іншим як віднайдення вразливості у феноменології Е. Левінаса. У А. Є Конверський (Ред.), *Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету - 2026»*, 23-24 квіт. 2026 р. (матеріали доповідей та виступів. ВПЦ “Київський університет”.
- Тимо, О. (2013). Смерть як Інше у ранніх працях Е. Левінаса. *Вісник Львівського університету. Сер. «Філософські науки»*, 16, 161–168.
- Тимо, О. (2014). Ідея безкінечного як бажання у філософії Е. Левінаса. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»*, 15, 3-7.

Тимо, О. (2014). Відношення до Іншого у філософії Е. Левінаса:

паралелі із духовною традицією іудаїзму. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*, 7, 161–166.

Ференц, О. (2019). Ідея справедливості у філософії Е. Левінаса та П.

Рікера. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 38, 101–118. <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.182692>

Шолуха Н. Є. (2013). Гостинність як модель повсякденності в «філософії

Іншого» Емануеля Левінаса. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, 1064, 103-108.

Ямпольська А. В. (2011). *Емманюель Левінас: філософія та біографія*. Дух і літера.

Abensour, M. (2012). *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain*. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas, Hermann.

Badiou, A. (2001). *Ethics: An essay on the understanding of evil* (P. Hallward, Trans.). Verso.

Beals C. (2007). *Lévinas and the wisdom of love: the question of invisibility*.

Bergo, B. (2005). Ontology, Transcendence, and Immanence in Emmanuel Levinas' Philosophy. *Research in Phenomenology*, 35 (1), 141-180.

Bergo, B. (2011). The Face in Levinas: Toward a Phenomenology of Substitution. *Angelaki*, 16 (1), 17-39. DOI: 10.1080/0969725x.2011.564362

Bergo, B. (1999). *Levinas between ethics and politics: For the beauty of that face*. Kluwer Academic Publishers.

Bernasconi, R., & Wood, D. (1988). *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. Routledge.

Bernasconi R. (1999). The Third Party. Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 30 (1), 76–87. URL: <https://doi.org/10.1080/00071773.1999.11008545>.

Burggraeve, R. (2002). *The wisdom of love in the service of love: Emmanuel Levinas on justice, peace, and human rights*. Marquette University Press.

Chalier C. (1993). *Levinas: L'utopie de l'humain* (Presences du judaïsme). A. Michel.

Chalier C. (2002). *What Ought I to Do?: Morality in Kant and Levinas*. Cornell University Press.

Cohen, R. (Ed.). (1985). *Face to Face with Levinas*. State University of New York Press.

Cohen, R. A. (2010). *Levinasian meditations: Ethics, philosophy, and religion*. Duquesne University Press.

Critchley, S. (2014). *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburgh University Press.

Critchley, S. (2015). *The Problem with Levinas*. Oxford University Press.

Critchley, S. (2008). *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. Verso.

Critchley, S., & Bernasconi, R. (Eds.). (2002). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press.

Derrida, J. (1964). Violence et Métaphysique: Essai sur la Pensée d'Emmanuel Levinas. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 322–354.

Drabinski, J. E. (2001). *Sensibility and singularity: The problem of phenomenology in Levinas*. State University of New York Press.

Dussel, E. (1985). *Philosophy of liberation* (A. Martinez & C. Morkovsky, Trans.). Orbis Books.

Fagenblat M., Erdur M. (2019). *Levinas and Analytic Philosophy: Second-Person Normativity and the Moral Life*. Routledge.

Fanon, F. (2008). *Black skin, white masks* (C. L. Markmann, Trans.). Pluto Press.

Friedman R. (2014). *Alterity and Asymmetry in Levinas's Ethical Phenomenology*. *Journal of Scriptural Reasoning* 13(1).

Žižek, S. (2005). Neighbors and other monsters: A plea for ethical violence. In S. Žižek, E. L. Santner, & K. Reinhard, *The neighbor: Three inquiries in political theology*. University of Chicago Press.

- Hasan A. (2016). *Metaphysics, War, and the Critique of the Conatus Essendi in Emmanuel Levinas*. The Pennsylvania State University.
- Irigaray L. (2012). *The Fecundity of the Caress. Face to Face with Levinas*. State University of New York Press.
- Keintzel, Br., McQuade B., Uitz S. (2016). «Like a Virgin»: Levinas's Anti Platonic Understanding of Love and Desire. *Levinas Studies*, 11, 21-39.
- Lavigne, J.-F. (2022). L'altérité dans la pensée de Levinas. *Aletheia*, L'altérité, 60, 79-92.
- Laubscher , L. (2022). *When "there is" a Black: Levinas and Fanon on ethics, politics, and responsibility*. Middle Voices 2 (1).
- Levinas, E. (2013). *De l'Existence a L'Existant*. Librairie Philosophique J.Vrin.
- Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence*. Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1998). *Discovering Existence with Husserl*. Northwestern University Press.
- Levinas, E. (2021). *Dieu, la Mort et le Temps*. Bernard Grasset
- Levinas, E. (1976). *Difficile Liberté: Essais sur le Judaïsme*. Albin Michel.
- Levinas, E. (1979). *Le Temps et l'Autre*. Fata Morgana.
- Levinas, E. (1990). *The name of a dog, or natural rights*. Johns Hopkins University Press.
- Levinas, E. (2000). *Totalité et infini: Essais sur l'Extériorité*. Kluwer Academic.
- Levinas, E. (2003). *On escape* (B. Bergo, Trans.). Stanford University Press.

Levinas, E. (1995). *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*.

Northwestern University Press.

Llewelyn, J. (1995). *Emmanuel Levinas: The genealogy of ethics*. Routledge.

Love K. (2007). Emmanuel Levinas and the question of theophany. *Angelaki*:

Journal of the Theoretical Humanities, 12:3, 65-79.

Marden M. (2008). *Terror of the Ethical: On Levinas's Il y a*. Johns Hopkins University Press 18 (2).

Marion, J.-L. (2002). Being given: Toward a phenomenology of givenness (J. L. Kosky, Trans.). Stanford University Press.

Matoušek J. Epoché as a guideline to (inter)subjectivity. On the extent of Husserl's methodological influence on Levinas and Sartre. Charles University

Mosès, S. (2004). Au-delà de la guerre: Trois études sur Lévinas [Beyond war: Three studies on Levinas]. Éditions de l'Éclat.

Overgaard S. (2005). Rethinking Other Minds: Wittgenstein and Levinas on Expression. *Inquiry*, 48 (3), 249-274.

<https://doi.org/10.1080/00201750510022817>

Overgaard S. (2007). The ethical residue of language in Levinas and early

Wittgenstein. *Philosophy & Social Criticism*, 33 (2), 223–249.

URL: <https://doi.org/10.1177/0191453707074141>

Overgaard S. (2003). On Levinas' Critique of Husserl. *Metaphysics, Facticity*,

Interpretation. Dordrecht, 115–138. URL: https://doi.org/10.1007/978-94-007-1011-5_6

- Overgaard S. (2013). *Wittgenstein and Other Minds: Rethinking Subjectivity And Intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl*. Taylor & Francis Group.
- Petitdemange G. (2014). Levinas. L'esprit, la lettre. *Archives de Philosophie*,. 77(3). URL: <https://doi.org/10.3917/aphi.773.0489>.
- Peperzak, A. T. (1993). *To the Other: An introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas*. Purdue University Press.
- Perpich, D. (2008). *The ethics of Emmanuel Levinas*. Stanford University Press.
- Pillant, Y. (2021). *Une philosophie de la rencontre: Lecture de notre réalité commune avec Emmanuel Levinas*. L'Harmattan.
- Robbins J. (1991). Visage, Figure: Reading Levinas's Totality and Infinity. *Yale French Studies*, 79, 135-149.
- Saint-Germain C. (1993). Pouvoir de la singularité : le pathos du visage dans le texte d'Emmanuel Lévinas. *Laval théologique et philosophique*, 49, 27-35.
- Sandford, St. (2000) The metaphysics of love: gender and transcendence in Levinas.
- Sebbah, F.-D. (2001). L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie. Presses Universitaires de France.

- Strom C. (2023). *Evil and 'the Other' Levinas on the End of Theodicy*. Colgate University.
- Waldenfels B. (2002). Levinas and the face of the other. *The Cambridge Companion to Levinas*, 63–81.
URL: <https://doi.org/10.1017/ccol0521662060.003>.
- Waldenfels, B., Aulanier A. (2023). L'altérité de l'autre chez le dernier Levinas. *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, (51), 69–90.
- Welz Cl. (2011). A Wandering Dog as the “Last Kantian in Nazi Germany”. *Levinas Studies* 6, c. 65-88.
- Wyschogrod, E. (2021). *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*. Fordham University Press