

26. Derrida J. The Age of Hegel // Derrida J. Who is Afraid of Philosophy? Right to Philosophy 1 [transl. by J. Plug]. – Stanford, California: Stanford University Press, 2002. – P. 117–149.
27. Derrida J. Ullises Grammophone: Hear Say ‘Yes’ in Joyce // Derrida J. Acts of Literature [ed. by D. Attridge and D. Ferrer, transl. by T. Kendall]. – London & New York: Routledge, 1992. – P. 253–309.
28. Derrida J. White Myphology: Metaphor in the Text of Philosophy // Derrida J. Margins of Philosophy [transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 207–271.
29. Gasche R. Non-Totalization Without Spuriousness: Hegel and Derrida on the Infinite // Journal of the British Society for Phenomenology. – 1986. – Vol. 17. – № 3. – P. 189–307.
30. Hamacher W. Pleroma: Reading in Hegel [transl. by N. Walker and S. Jarvis]. – Stanford, California: Stanford University Press, 1998. – 316 p.
31. Nancy J. L. A Finite Thinking [ed. and transl. by S. Sparks]. – Stanford, California: Stanford University Press, 1998. – 360 p.
32. Nancy J. L. Hegel: The Restlessness of the Negative [transl. by J. Smith and S. Miller]. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. – 125 p.
33. Warminsky A. Reading Hegel // Warminsky A. Reading and Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. – P. 95–182.

**В. А. Суковата**

---

**ФІЛОСОФІЯ ІНШОГО, ЇЇ ДЖЕРЕЛА ТА  
СУЧАСНІ НАПРЯМКИ:  
МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ**

*В статті проаналізовано філософські джерела теорії Іншого та її сучасні напрямки. Доведено вплив Другої світової війни на активізацію досліджень категорії Іншого в другій половині XX ст. як рефлексія на зміні в*

#### IV. Західна філософія: XX-XXI ст.

---

свідомості післявоєнного суспільства. Виявлено національно-типологічні етапи в розвитку теорії Іншого.

**Ключові слова:** Інший, інакший, погляд, раса, сексуальність, тілесність, опозитивність

**В.А. Суковатая.** *Философия Другого, ее источники и современные направления: методологический анализ.*

*В статье исследованы философские источники теории Другого и ее современные направлений. Доказывается, что Вторая Мировая Война повлияла на активизацию исследований Другого во второй половине 20-го века так как отразила изменения в сознании послевоенного общества. Определена специфику национально-типологических этапов в развитии теории Другого.*

**Ключевые слова:** Другой, отличный, взгляд, раса, сексуальность, тело, оппозиция

**Viktoria Sukovata.** *Philosophy of Other, its sources and the modern directions: the methodological analyses.*

*It was investigated the philosophical sources of the theory of Other and its modern directions. It was confirmed that the World war II influenced the studies of Other in the second part of the 20<sup>th</sup> century as the reflection on the changes in consciousness of the post-war society. It was defined the specifics of the national-typological stages in the theory of Other development.*

**Keywords:** Other, Another, look, race, sexuality, body, opposition

## Філософія Іншого: теоретичні та культурні джерела

Категорія Іншого – одна із центральних в культурологічних дослідженнях другої половини XX і початку XXI ст. До цієї категорії звертаються представники різних філософських напрямків, які вкладають в розуміння «Іншого» певний культурний досвід та теоретичне обґрунтування. Найбільш поширені змісти категорій Іншого (*Other*) та інакшості (*otherness*) пов'язані з розвитком таких концептів як: *альтернативність, протилежність, відмінність; діалогічність* культури, *роздвоєння, подвоєння, суперечність; існування стосунків; границя, межа; відчуження, ворожість*, а також *солідарність, гостинність; необхідність відгуку на виклик*.

Першим, хто ввів категорію Іншого в філософський дискурс, вважається Ж.-П. Сартр, який у трактаті «Буття та Ніщо» (1943) розглядав діалектику становлення суб'єктивної свідомості через

стосунки з різноманітними «іншими», досвід спілкування з якими може бути травматичним для суб'єкта. Згідно екзистенціальної філософії, людина завжди є *тим*, що вона обирає, і ці вибори відбуваються протягом усього життя. Саме тому, що процес становлення суб'єктивності завжди перебуває «у процесі», тільки взаємодія з іншими типами свідомості та типами «іншого» буття допомагають людині усвідомити границі власного «я».

Що стосується філософських джерел теорії Іншого, то Інший – це постмодерна категорія неklasичної філософії. Але, як стверджує сучасний німецький дослідник Борис Вальденфельс [1], категорію Іншого можна виявити навіть в глибинних пластах античної міфології та філософії. Французька постструктуралістка Юлія Кристева вважає, що першими «Іншими» в європейській культурі були *Данаїди*, героїні трагедії Есхіла «Благальниці» [2]: вони родом з Єгипту і опираються одруженню, тобто, на думку Кристевой, вони «подвійні Інші» – як чужинки і як жінки, які протистоять владі чоловіків. Згідно Кристевой, *чужинець*, *вигнанець* і *жінка* є найдавнішими постатями Іншого в європейській культурі. Також людина, що не має роду, тобто *сирота* або *удова*, по І. Левінасу [3], є найбільш вразливим і архаїчним типом Іншого.

Серед найбільш потужних джерел сучасної теорії Іншого можна виділити: *екзистенціалізм* (К. Ясперс, Ж.-П. Сартр); *культурну антропологію*; *німецьку феноменологію* (Е. Гуссерль, М. Гайдеггер); *етику* М. Бубера; *семіотику та структуралізм*; *психоаналіз* (З. Фройд, К.-Г. Юнг); *іраціоналізм* С. К'еркегора. Датський філософ Серен К'еркегор значно вплинув на літературу та філософію кінця ХІХ – початку ХХ ст.: образи «страху та трепету», які посідають центральне місце в поезії К'еркегору, можна виявити в екзистенціалізмі К. Ясперса, Л. Шестова й М. Бердяєва. Деякі дослідники вважають [4, с. 45-47], що поява мотиву «тяжіння до смерті» (Танатоса) в теорії Фройда, також нав'язано філософією К'еркегора.

Людину, по К'еркегору, роздирають протиріччя: з одного боку, людина бажає позбавитися власного «Я», але, з іншого боку, людина жадає зіставитися самою собою [5]. Саме ця контрверза є першим джерелом формування людської ідентичності; другим джерелом є ставлення людини до цього внутрішнього протиріччя; третім джерелом є відношення людини до Бога, тобто до *Іншого*. Таким чином, К'еркегор вибудовує три моделі інакшості: Інший як Бог, Інший як Я-Самий і зовнішній Інший, тобто опонент. Можна позначити, що К'еркегор одним з перших в філософії деконструює

#### IV. Західна філософія: ХХ-ХХІ ст.

---

гегелівський («об'єктивістський») тип філософської нарації, і, таким чином, передусє постструктуралістським методологіям Постмодерну.

Довгий час *культурна антропологія* існувала у вигляді історичних та літературних (міфологічних) оповідей про *інші народи*, відмінні від європейців кольором шкіри та звичаями. В ХІХ ст. культурна антропологія перетворюється на один із потужних напрямків гуманітарного знання: антропологі фіксують етнічні розбіжності первісних суспільств (М. Миклухо-Маклай, Ч. Дарвін, Дж. Фрезер, Л. Леві-Брюль), а с початку ХХ ст. (під впливом марксизму) звертаються до «класового Іншого» і вивчають мешканців міських окраїн, представників робітничого класу і національних меншин, які водночас виявляються представниками нижчих соціальних прошарків, бідноти, іммігрантів, безробітних або декласованих елементів (Л. Гумпловіч, Ч. Бут, Ф. Знанецькій). Саме наявність культурних *розбіжностей*, виявлення гетерогенності суспільства, існування «маргінального» досвіду певних груп стає джерелом встановлення «інакшості» в філософії Новітнього часу.

На ідеї *відмінності* та *порівняння* ґрунтувалися московсько-тартуська семіотична школа (Ю. Лотман, В. Топоров, В. Іванов, Б. Успенський, Т. Цив'ян, О. Фрейденберг) та французький структуралізм (К. Леві-Строс, А. Греймас, Р. Барт). Теоретики семіотики та структуралізму екстраполювали ідеї *лінгвістичної бінарності* Ф. де Соссюра в простір культури, стверджуючи, що саме дуальні структури лежать в основі людського мислення, релігійної свідомості, масової культури. Ця теза – «культурної норми» та її *вторинних, додаткових, доповнюючих* варіацій, вплинула на концепцію Іншого, як того, хто є «залежним», «підпорядкованим» та «похідним» стосовно суб'єкта культури. Структуралізм та семіотика розвинули ідеї *порівняння* та *відмінності* до статусу культурних категорій, які були продовжені в школі «діалогу культур», крос-культурних дослідженнях, постструктуралізмі.

В *психоаналізі* З. Фрейда можна реконструювати шість різних моделей *інакшості* [6], які отримали розвиток в теоріях ХХ-ХХІ ст.: 1) Інший як частина особистості самого суб'єкта, несвідоме, «Воно»; 2) *тіло* суб'єкта, відчуження окремих частин якого відбувається через *погляд*, а інтеграція та усвідомлення границь – шляхом відчуження *болю*; 3) Інший як втрачений об'єкт захисту та заступництва (мати); 4) сексуальний Інший, об'єкт бажання; 5) гомосексуальний Інший, визнання існування якого усередині самого себе призводить носія традиційної культури до страху, самопокарання або показної гомофобії; 6) Інший як обличчя Бога, «суворий батько», перед яким

суб'єкт відчуває страх та провину за зраду («Мойсей та монотеїзм», «Достоевський та батьковбивство», «Готем і табу»). Принципово важливим є те, що Фрейд вказує на існування інакшості не зовні суб'єкта, а в його внутрішньому світі, як на відчужену частину особистості, яку індивід повинен асимілювати.

Німецька *феноменологія* початку ХХ ст. була першою філософською системою, яка відкрито виявила зацікавленість Іншим і визнала необхідність його теоретичного вивчення. Феноменологія ставила питання про еквівалентність впливів суб'єкту та об'єкту друг на друга. Спостерігаючи за поведінкою іншої людини, проявами її тіла, емоцій, суб'єкт сприймає Іншого як психофізичного суб'єкта по аналогії із самим собою [7]. Індивід розуміє, що як для нього існують *інші*, так і для Іншого існують *його інші*, серед яких знаходиться і сам індивід. «Я» індивіда перестає бути центром Всесвіту, в свідомості з'являється образ іншої суб'єктивності, завдяки чому розхитуються основи соліпсизму. Таким чином, у феноменології було започатковано два підходи до розуміння Іншого: 1) Інший як духовна істота, «alter Ego» суб'єкта пізнання і джерело конституювання суб'єктної ідентичності; 2) Інший як автономне тіло, як «Ти», на якого направлена любов суб'єкта в його персональному досвіді. Також Гуссерль вважав, що коли «Я» звертається до Іншого, і Інший приймає це звернення, з'являється образ «Ми» як нова спільність і результат взаємного сприйняття.

Ідеї феноменології Іншого Гуссерля і Гайдеггера, а також психоаналітичної теорії Фрейда, мали чимало спільного з релігійною етикою Мартина Бубера. В роботі «Я і Ти» (1923) Бубер стверджує, що увесь світ представляє для суб'єкта зустріч з Іншим, і саме пізнання Іншого є основою самоусвідомлення суб'єкта. При цьому у кожного є вибір типу спілкування з Іншим та класифікації свого досвіду: або у формі «Я-Ти», або «Я-Воно».

Розуміння Іншого як «Воно» означає перетворення Іншого на річ та його відчуження. Звернення до Іншого як «Ти» означає прийняття Іншого у свою внутрішню реальність, коли в очах Іншого суб'єкт бачить погляд Бога [8]. Таким чином, у якості «Ти-Іншого» може розумітися будь-яка людина, через яку Бог входить у світ суб'єкта. Бубер формулює ідею наявності трьох типів стосунків в житті людини: 1) з речами; 2) з іншою людиною; 3) з Богом. Бог в філософії Бубера завжди «Ти», і на питання «Де Бог?», правильна відповідь «Там, куди його допускають люди», тому що не тільки люди залежать від Бога, але й Бог може явити себе лише через відкритість людей до діалогу. Якщо індивід намагається впливати на

Іншого замість того, щоб бути «відкритим» у стосунках, Інший відчуває, що позбавляється особистої ідентичності, яку заміщує «уявна», придумана та нав'язана інакшість. Суб'єкт здатний до розуміння Іншого тільки коли він очікує побачити в Іншому не своє віддзеркалення, а щось нове, що формується в результаті спілкування, що є цінним саме по собі, це – *стосунки*.

Концепція Бубера значно вплинула на формування теорії Іншого в другій половині XX ст., лягла до основ комунікативної філософії, а також «етики після Голокосту». На думку сучасних дослідників [9], Бубер увів елементи етики хасидизму до класичної філософії, і, тим самим, на матеріалі теорії Іншого здійснив синтез західноєвропейської філософської традиції та східноєвропейської містики.

## **Екзистенціалізм і концепція Іншого у Ж.-П. Сартра**

В рамках філософії екзистенціалізму в романі «Сторонній» («L'Étranger», 1945) А. Камю одним із перших створив образ Іншого, який увійшов у філософську та літературну свідомість кінця XX ст. Герой роману Мерсо відрізняється від більшості людей емоційної байдужістю і відчуттям повної самотності в світі, але при цьому він має внутрішню впевненість в своєму праві «бути іншим», навіть якщо це дратує його оточення. В поведінці героя Камю можна виявити протест проти прагнення суспільства обмежити індивідуальність та уніфікувати кожного свого члена.

Але найбільшої мірою на сучасні напрямки «іншології» вплинули ідеї та методологія Ж.-П. Сартром, які він розвивав протягом усього життя. Саме в філософських роботах Сартра можна знайти «зародки» майже усіх сучасних дискурсів Іншого, – постколоніального, гендерного, расово-релігійного.

Згідно Сартру, свою присутність в світі не можна довести один раз і назавжди, її треба підтверджувати постійно. Тільки сприйняття суб'єкта Іншим дає суб'єкту впевненість в його власному існуванні. Тому Сартр розглядає Іншого як того, чия інтенціональність здатна засвідчити (або зруйнувати) об'єктивність існування самого суб'єкта. Свій головний трактат «Буття та Ніщо» (1943) Сартр написав в окупованому нацистами Парижі, тому не дивно, що Інший розуміється ним насамперед як «ворожий Інший», той, чий погляд

перетворює суб'єкта на річ, спонукає скам'яніти від жаху, подібно погляду Медузи [10]. Саме від Іншого залежить існування суб'єкта і тому однією із ключових тез бачення Сартром Іншого стає теза «Пекло – це *інші*». Сартр доводить, що людина не може бути вільною на рівні онтології, тобто безумовно, присутність Іншого завжди обмежує свободу суб'єкта. Але людина може стати вільною на рівні антропології, тобто суб'єктивного вибору: зробити *жест*, який підтвердить свободу волевиявлення людини всупереч присутності Іншого. Якщо Інший – це «наглядаюча» і «контролююча» інстанція, то *подолання* його *погляду* означатиме *свободу* індивіда. Таким чином, важливими концептами в розробці теорії Іншого у Сартра стають *погляд, тіло, страх, вина, свобода, опір, подолання, вибір*.

В 1948 році виходить есе «Чорний Орфей» [11], яке Сартр присвятив аналізу буття «чорної людини» в світі, яке відрізняється своєю екзистенцією від білого європейця, тому що чорна людина завжди Інший в європейській свідомості. Сартр підтримував ідеї негритюду – культурософського вчення та ідеології африканських національно-визвольних рухів, яке обґрунтовувало право африканців на те, щоб зберігати свою відмінність стосовно білої європейської аксіології. Саме в цій роботі Сартр виразив погляди, які пізніше були розвинуті в теорії постколоніального Іншого, в дослідженнях раси та діаспори. Зокрема, представники постколоніальної теорії (Саїд, Бхабха, Фенон) стверджують [12], що расовий Інший моделюється поглядом білої людини, коли вона поміщає представника не-білої раси у фокус наглядання і створює «чорну культуру» через політики протиставлення.

В 1949 році Сартр публікує «Роздуми про єврейське питання», які, на думку дослідників [13], стали однією із перших спроб філософії осмислити джерела Голокосту, культурного та екзистенціального антисемітизму. Згідно з Сартром, єврейська ідентичність – це завжди *діаспорна* та *страждаюча* ідентичність, а інакшість єврея формується через отримання «культурного досвіду» єврейства [14, р. 99-100.]. І хоча тези Сартра викликали дискусії, ця робота, разом з працями Т. Адорно (1949) [15] та Х. Арндт (1951) [16], заклала підґрунтя етики «після Аушвіцу», філософських осмислень природи насильства та ненависті, які направлені на расового Іншого.

Свій семисотсторінковий трактат "Святий Жене, комедіант та мученик" (1952) Сартр присвятив маргінальному французькому письменнику, злодію та гомосексуалісту Жану Жене, з якого Сартр

зробив класика нової французької літератури і повстанця проти буржуазного лицемірства. На думку Сартра, Жене репрезентував новий тип культурного героя, який стає Іншим у суспільстві тому, що знаходиться в опозиції до традиційних цінностей. Таким чином, Сартр вплинув на ідеологічні засади майбутньої квір та дизабіліті-теорії, досліджень маргінальності як «інакшості». Пізніше маргінальність різних типів стає однією із основних тем в теоріях Постмодерну, зокрема, в концепції «номадології» Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі. Жорж Батай, натхненний текстами Сартра, написав трактат «Література та зло» [17], присвячений полумаргінальним письменникам (Сад, Кафка, Жене), і який можна розглядати як гімн *трансгресії*, тобто мистецтву *порушувати* традиційні стереотипи та культурні табу.

Ще одним, побічним впливом Сартра, стала його підказка Симоні де Бовуар написати книгу про статус жінки в традиційній культурі. Результатом досліджень де Бовуар стала відома праця «Друга стаття» (1949), яка зіграла засадничу роль в формуванні феміністської теорії та розумінні гендерного Іншого. Бовуар використала категорії *інакшості*, яка була розроблена Сартром та Мерло-Понті в межах екзистенціалізму. Але якщо Сартр та Мерло-Понті розглядали Іншого в його начебто універсальній формі, то Симона де Бовуар вказує, що універсальне зазвичай зводиться до чоловічого. Якщо чоловік розуміється як той, хто пізнає та обирає, то жінка – як *інструмент* чоловічого бажання, її суб'єктивність не має самостійної цінності в традиційній культурі, а «чоловічий» елемент в культурі стає виразником і фемінного, і маскулінного концептів, у той час як «жіночий» виявляється позбавленим власного змісту.

Розвиваючи феміністську епістемологію, сучасні гендерні теоретики [18] наполягають на тому, що бачити *відмінності* в Іншому не теж саме, що бачити Іншого як свою *протилежність*. Відмінність – це позитивний потенціал розвитку, тоді як протилежність стимулює агресію і ворожнечу. Гендерне розуміння Іншого заохочує до розрізнення багатьох Інших і не заперечує досвіду інакшості, оскільки наявність Інших утворює різноманіття можливостей у формуванні світу.

#### **Сучасні напрямки теорії Іншого**

В другій половині XX ст. теорію Іншого розробляли Симона де Бовуар, Альбер Камю, Едвард Саїд, Жак Лакан, Жак Деррида, Мішель Фуко, Жиль Дельоз, Тереза де Лауретіс, Джудіт Батлер, Юлія Кристева, Славој Жижек, Імануїл Левінас, Зигмунд Бауман, Цветан Тодоров, Борис Вальденфельс, Поль Рікер, Міхаїл Бахтін, Франц



Фенон, Хомі Бхабха, і найбільш послідовно ця теорія була втілена в фемінізмі, постколоніалізмі, дослідженнях діаспори (*Diaspora studies*), культурній антропології, постфрейдистському психоаналізі, квір-теорії (*Queer theory*), дизабіліті-теорії (*Disability theory*), феноменології.

Психоаналіз Ж. Лакана та його ідеї про самоідентифікацію людини через Іншого на стадії «дзеркала» стали вагомим внеском в постмодернізм та теорію Іншого. Лакан [19] ототожнював людське підсвідоме з Іншим, трансформував фрейдове «бажання» в «бажання Іншого» і провів паралелі між структурами підсвідомості і мови. Підсвідоме як місце локалізації Іншого, спонукає до висновку про Іншого, який існує в межах уявлень «Я», тобто формується в результаті *розщеплення* ідентичності суб'єкта. Лакан критикував символічний порядок культури і мови, в рамках яких відбувається розподіл символічної влади між «чоловічим» і «жіночим» на користь чоловічого: «чоловіче» отримує статус нормативного суб'єкта, а «жіноче» – варіативного Іншого. Бути Іншим означає належати «жіночому» ряду значень, тобто знаходитися в статусі «підпорядкування» в традиційній культурі. Сексуальність є однією із сфер культури, яка здатна «стирати» дистанцію між «Я» та Іншим, тому феномен жіночої сексуальності сприймається «травматично» чоловіками. Виникає прагнення заперечення «іншої сексуальності» як засобу затвердити власну позицію, а дискримінація жінки в соціокультурних практиках є результатом гендерного («чоловічого») дистанціювання і субординації жіночої інакшості. Згідно Лакану, гендерна дихотомія закладена в несвідомому культури (а до несвідомого він відносить міфологію, релігію, літературу, кіно), в результаті чого жінка має або прийняти свій статус Іншого і репрезентувати свою суб'єктивність через істероїдні прояви («випадок Дори», описаний З. Фрейдом); або стати в опозицію до культурних норм, стверджуючи свою суб'єктивність, і цим викликати роздратування і звинувачення в «бунті». Таким чином, жінка майже позбавлена вибору, оскільки відмовляючись прийняти існуючий культурний порядок і свій статус Іншого, вона не має власного символічного простору вираження, а її суб'єктивність маргіналізується. Лакан значно вплинув на постмодерністську та феміністську теорію Іншого, на зсув теоретичних парадигм: від феноменології Іншого до його конструктивізму.

Розробка концепції «сексуального Іншого» належить М. Фуко, Т. де Лауретіс, Дж. Батлер, в працях яких проблема нетрадиційної сексуальної ідентичності розглядалася через практики

соціокультурної маргіналізації. Американська дослідниця Т. де Лауретіс [20, С. 122-152] запропонувала термін «квір» для позначки сексуальної поведінки та тілесних репрезентацій, які не вважаються легітимними в традиційних культурах і, як слідство, маркуються як «інакші», «чужі», «загрозливі» [21]. Але в результаті лібералізації суспільної моралі, спектр легітимних ідентичностей поширюється, і ідентичності, які раніш були табуйовані, переходять із субкультур в загальну культуру.

Значний внесок в розвиток теорії Іншого зробили концепції «поліфонії» [22] та «діалогічного мислення» [23] М. Бахтіна. Бахтін стверджував, що Інший передує будь-якому «Я» і тільки присутність Іншого дає можливість «Я» проявитися у світі, тому що тільки завдяки відображення в Іншому суб'єкт набуває наявного буття. Таким чином, Бахтін виступав з критикою епістемологічного соліпсизму і вважав свідомість Іншого рівнозначною унікальності свідомості суб'єкта.

Дж. Фабиан [24], В. МакГрейн [25], Т. Левеллен [26] фокусували увагу на механізмах «створення» та «продукування» інакшості в культурній антропології. Широкого використання набув термін «гібридність» [27] для позначення «граничних» зон діаспор або для опису феноменів, які створенні змішеннях декількох культурно-національних (релігійних, мовних) впливів, і виконують роль «інших» стосовно національних груп, для яких важлива «чистота» (pure) походження. Розвиваючи ідеї постмодерної антропології, Ц. Тодоров [28] писав, що у відношенні білих європейців до расового та культурного Іншого можна виділити дві основні стратегії: 1) «екзотизацію» Іншого, коли Інший та його культурний досвід романтизується суб'єктом, або, навпаки, використовується для підкреслення відмінностей білої людини від «інших»; 2) «універсалізацію» Іншого, коли на буття Іншого накладаються існуючі стандарти європейської цивілізації, як, наприклад, в сучасному глобалізмі, коли будь-яка культура метафоризується через протиставлення «Півночі-Заходу» до «Півдня-Сходу» незалежно від географічного розташування країни.

Постмодерний філософ З. Бауман стверджує [29], що існують дві стратегії спілкування з Іншим, які відображають зміни культурних парадигм: відштовхування, «знищення» Іншого (характерне для епохи Модерн); «поглинання», асиміляція Іншого (характерне для Постмодерну). Продовженням цих ідей стали роботи французького постмодерніста Ж. Бодріяра, який в роботі «Прозорість зла» використовує мотиви, взяті у Сартра – «Іншого як чужинця»,

ставлення до якого тим більш помірковане, чим більш він віддалений від нас. Безпосередня зустріч з Іншим викликає страх у суб'єкта тому, що його унікальне «Я» може бути об'єктивованим поглядом байдужого Іншого. Саме тому сучасна ідеологія консьюмерізму змінює зміст Іншого: він перестає сприйматися як головний принцип розрізнення, на місце «Іншого» суспільство ставить «Того ж самого», який відіграє роль «симулятивного Іншого», мета якого – нейтралізувати відмінності, зруйнувати Іншого. Але тільки наявність Іншого дає суб'єкту можливість стороннього погляду, тому відсутність Іншого кінець кінцем призводить суспільство до «алергії на себе само», і в цьому – «прозорість зла» [30]. Таким чином, незважаючи на те, що присутність Іншого може викликати острахи суб'єкта, від яких він бажає позбавитися, Бодріяр наголошує на продуктивності спілкування з Іншим, завдяки якому відбувається розвиток культури та ідентичності суб'єкта.

***Інший в філософії «після Аушвіца»***

Жах від Другої світової війни і Голокосту значною мірою вплинув на післявоєнну активізацію студій Іншого. Протягом гітлерівського панування в Європі у категорію «расово чужих» попали інваліди, представники расових та гендерних меншин (євреї, цигани, східні слов'яни), які були приречені на смерть в «таборах смерті» не тому, що були противниками режиму, а тому, що в класифікації нацистів вони займали категорію «інших».

Євреї були найбільш вразливою групою нацистського геноциду, але за ними йшли радянські військовополонені. Голландський історик К. Беркхоф підкреслює, що французи, британці і американці, які попали в гітлерівські концтабори, *майже всі* вижили [31]. Проте з радянських полонених вижили *одиночі*. Наприклад, концтабори, відомі своєю жорстокістю, – Аушвіц-Біркенау, Майданек, Собібор, – планувалися нацистами саме для знищення радянських військовополонених, і з п'ятнадцяти тисяч червоноармійців, що поступили в ці табори осінню 1941 року, до січня 1942 дожило всього *кілька* чоловік [32; р.142]. І це не було природною «часткою війни», це було елементом геноцидальної політики Третього Рейху, сфокусованою на фізичному винищенні «інших».

Голокост і Друга світова війна змусили західноєвропейське суспільство засумніватися в торжестві ліберальних цінностей й в своєму праві на єдину, універсальну «істину». Ж.-П. Сартр одним з перших артикулював дискурс «провини» від імені «свідків», які вижили протягом окупації, усвідомлюючи, що вони нічим не «кращі» за тих, котрі загинули. Відчуття провини за те, що християнська

Європа допустила планове вбивство цілих народів, які вважалися «іншими» в традиційній культурі, стимулювало роздуми про природу Іншого як представника меншини або самотнє, страждаюче тіло. Філософія «після Голокосту» та етика «після Аушвіца» стали тими напрямками західної суспільної думки, які ввели Іншого в нове поле досліджень, в контексті категорій «виживання», «опір», «порятунок», «довіра», «укриття», «підпілля».

Започаткував цей напрям Т. Адорно в роботі «Как можно жити після Аушвіца?» (1949) в якій він роздумував над мірою відповідальності європейських народів та християнської культури за Голокост та знищення меншин (циган, гомосексуалістів, інвалідів, чорношкірих, слов'ян), які протягом століть вважалися «чужими» та «іншими» в освіченій Європі.

У філософії К. Ясперса [33] можна реконструювати дві моделі Іншого: 1) коли порятунок Іншого стає дилемою вибору для суб'єкта; 2) коли Інший це той, чий погляд виявляється присутнім у всіх ситуаціях вибору. Більш того, саме погляд страждаючого Іншого дає оцінку моралі суб'єкта, яку суб'єкт може «пред'явити» лише прийнявши сторону «жертви». В цьому полягає відмінність «етики після Голокоста» від кантівський деонтології: в екстремальній ситуації морального вибору «суддів» – тобто тих, хто визначає міру моральності суб'єкта, не цікавить ступінь свободи суб'єкта, на основі якої будується кантівське розрізнення «моральних» і «легальних» вчинків. Таким чином, можна довести, що в етиці після Голокоста моральність ґрунтується на виборі на користь страждаючого Іншого, вже тому, що «ізоляція» Іншого з боку більшості передбачає певну духовну напругу і моральне зусилля з боку суб'єкта на те, щоб зважитися надати допомогу Іншому. Якщо *не-діяння* рівносильне співучасті в знищенні Інших і стимулює відчуття провини, проте участь в порятунку Інших і «опір» насильству творить новий рівень моралі суб'єкта, хоч фізично може призвести до тортур власного тіла. Із цього виходить, що особиста мораль *кожного* важлива в екстремальній ситуації, тому що «хто спас одну людину – спас цілий світ».

Імануїл Левінас став одним із засновників *комунікативної* теорії Іншого, яка сформована ним під впливом німецької феноменології та французького екзистенціалізму. Левінас висунув категорію Іншого як запоруку толерантності світу: Інший звертається до суб'єкта, і його звернення – це очікування відповіді, за яку «Я» відповідальний перед Іншим. Левінас вважав, що саме відсутність віри призвела до Голокосту і гітлеризму: «світ без бога» фактично

означає відмову від відповідальності. Відповідальність стосовно Іншого означає відповідальність стосовно багатьох Інших, що робить, таким чином, світ гостиннішим до мандрівників і дивних. Левінас стверджує, що прийняття відповідальності за Іншого наближає людину до Бога, бо в образі Іншого може з'явитися Господь, а може сам Рятівник. Левінас вважав, що війна і мораль максимально ворожі одна до другої, війна призводить до повної втрати моралі, і одна із важливих категорій, яку розробляє Левінас, це – «втрата довіри» до світу, яка відбувається в свідомості людей, які пережили насильство та концтабори.

Про «втрата довіри до світу» як світоглядного результату концтаборів, роздумує Жан Америк: однією з важливих складових людського морального буття є упевненість в тому, що в кризовій ситуації «інша людина мене захищатиме... Кордони мого тіла – це кордони мене самого. Проте з першим ударом довіра до світу розбивається в прах...Хто б не намагався допомогти ув'язненому – зусилля будуть марні...відсутня щонайменша надія на можливість опору» [34, С. 150-151]. Згідно Л. Лангер [35, С. 227], головне спотворення моралі, яке сталося в голодуючих містах і концентраційних таборах, полягає в тому, що виживання однієї людини завжди відбувалося *як би* за рахунок *іншої*. І той, хто вижив, завжди підсвідомо думав і продовжував жити із знанням того, що *як би* «обміняв» своє життя на життя Іншої людини.

Хоча перші спроби опису Голокоста в Україні були видані ще в часи війни – «Чорна книга» В. Гросмана та І. Еренбурга, масштабних досліджень Іншого та етики «після Аушвіцу» в Україні досі не відбулося. Можна назвати декілька причин цієї обставини: по-перше, теорія Іншого, як і теми гендерних, національних, сексуальних меншин, належить до напряму критичних філософій, які не могли бути легітимними в тоталітарній державі. По-друге, в радянські часи існувало коло табуйованих тем – *Голокост, репресії, антисемітизм*, дослідження яких були заборонені. Етика «після Аушвіцу» та філософія Іншого на території колишніх радянських країн розвивалися у тісному співтоваристві з етикою «після ГУЛАГу», антисталінською, антитоталітарною та дисидентською літературою. Тому, щодо України та інших східноєвропейських культур можна казати про цілісний комплекс ідей –«після Аушвіцу та ГУЛАГу», засновниками якої стали не професійні філософи, а письменники, які мали персональний досвід насильства та виживання і відрефлексували його в своїх творах: А. Солженицин, Е. Гінзбург, В. Шаламов, інші. Дослідження Голокосту, геноциду та теорії Іншого тільки починають

розгортатися на теренах України, але вони мають значний теоретичний та суспільний потенціал: сприяють осмисленню больових проблем минулого, дозволяють легітимізувати культурні і політичні інтереси різних груп меншин і, таким чином, підтримують рух до демократичного суспільства.

Узагальнюючи сказане, можна зробити наступні **Висновки**:

1) «Філософія Іншого» – це комплекс філософських підходів до інтерпретування реальності, яка не «вміщується» в класичні парадигми раціональності та вимагає використання концепту, який підкреслює елемент непізнаності та опозитивності.

2) З точки зору типології дискурсів, розуміння інакшості принципово змінюється в другій половині ХХ століття: якщо у Сартра Інший має *онтологічну природу*, існує в часі й просторі, і зустріч із ним неминуча, то в гендерних, постколоніальних і квір-теоріях Інший стає предметом *епістемології*, його тілесні особливості (раса, гендер, сексуальність) «ідентифікуються» поглядом домінуючих суб'єктів. Якщо в німецькій довоєнній феноменології та екзистенціалізмі дискурс інакшості умовно можна позначити як «суб'єкт зустрічає Іншого», то в післявоєнній філософії він змінюється на тезу «суб'єкт *конструює* Іншого» (С. де Бовуар, Е. Саїд, Т. де Лауретіс, Х. Бхабха, ін.). Таким чином, наявне буття Іншого зі сфери онтології було пересунуто у сферу епістемології та герменевтики.

3) У розвитку теорії Іншого можна виділити певні національно-тематичні періоди: *першими* філософами і митцями, які займалися проблемою Іншого, були представники німецької думки ХІХ–початку ХХ століть (М. Бубер, З. Фройд, М. Гайдеггер, Е. Гуссерль). Унаслідок того, що нацисти фізично підірвали буття національних меншин у Німеччині, центр дискусій про природу Іншого після війни змістився до Франції. Саме французька післявоєнна філософія – екзистенціалізм, фемінізм, деконструктивізм, психоаналіз, – стала головним простором роздумів про гендерного, сексуального, расового Іншого (С. де Бовуар, М. Фуко, Ж. Деріда, Ж. Лакан, Ю. Кристева). Наприкінці ХХ століття до дискусії долучилися американські теоретики (Дж. Батлер, Е. Саїд, Т. де Лауретіс): саме вони зробили цінний внесок у розробку моделей Іншого в квір-теорії, постколоніалізмі, філософії після Аушвіца.

4) Теоретики, які зверталися до проблеми Іншого, в певній формі самі здобули тілесного досвіду війни, і саме «досвід травми» став основою їх концепцій Іншого. Концтабори пережили Ж.-П. Сартр, І. Левінас та П. Рікер; євреї М. Бубер, З. Фройд та Т. Адорно встигли емігрувати від нацистського режиму, але загубили близьких; німець К.

Ясперс зістався в Німеччині, але мав дружину-єврейку, і ризикуючи життям, робив все можливе для її порятунку. Старший брат француза Ж. Дельоза приймав участь в русі Опору, був заарештований німцями і вмер у потягу по дорозі до Освенциму. Таким чином, Друга світова війна стала джерелом постійної «травми» європейського суб'єкту, що отримало відображення в багатьох філософських і художніх концепціях, які виникли після війни.

5) Роздуми над природою Іншого в пострадянських країнах тісно пов'язані з темами дисиденства, еміграції, політичних репресій, ГУЛАГа.

6) В філософії влади модель Іншого розпадається на декілька типів: Інший як представник меншини, який може бути потенційною жертвою згідно своєму расовому або гендерному статусу; Інший як агресор, що потребує опору; Інший як група «свідків», чие завдання – не допустити насильства і зберегти пам'ять про загиблих (І. Левінас, З. Бауман, К. Ясперс).

7) У другій половині ХХ ст. змінюються уявлення про суб'єктивність Іншого – стабільність і гомогенність (які розглядалися як фундаментальні ознаки ідентичності в епоху Модерну), не сприймаються як «онтологічні і природні». Вони розуміються як конструкти, завдяки яким суб'єкт протиставляє себе Іншому. Можна вважати, що конструювання Іншого в традиційній культурі – це спосіб створення і збереження привілеїв, тоді як у постмодерній – пошук нових ідентичності і цінностей.

### **Посилання**

1. Вальденфельс Б. *Феномен чужого и его следы в классической греческой философии*: пер. с нем. / Б. Вальденфельс // Топос. Философско-культурологический журнал. – 2002. – № 2. – С. 4-21.
2. Kristeva J. *Strangers to Ourselves: Transl. from Engl.* / J. Kristeva. - New York: Columbia University Press, 1991 - 230 p.
3. Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*/ E. Levinas. - Springer, 1969. - 307 p.
4. Браун Дж. *Психология Фрейда и постфрейдисты*: пер. с англ./ Дж. Браун– М.: Рефл-бук; Ваклер, 1997. – 300 с.
5. Кьеркегор С. *Страх и трепет*: пер. с дат. / С. Кьеркегор – М.: Республика, 1993. – 383 с.
6. Суковатая В.А. *Лицо Другого: телесные образы Другого в культурной антропологии* / Суковатая В.А. – Х.: ХНУ, 2009. - 519 с.

7. Husserl E. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology: Translat. From German* / E. Husserl , Martinus Nijhoff Pub, 1977. - 157 р.
8. Buber M. *I and Thou* / M. Buber. - Martino Fine Books, 2010. - 134 p.
9. Элиах Я. Бог здесь больше не живет. Хасидские истории эпохи Катастрофы: пер. с англ. / Я. Элиах – Москва – Израиль: Гешарим; Мосты культуры, 2005. – 279 с.
10. Sartre J.-P. *Being And Nothingness: Transl. from French* / J.-P. Sartre. - Washington Square Press, 1993. - 864 p.
11. Sartre J.-P. *Black Orpheus* / J.-P. Sartre. - French & European Publications Inc, 1976. – 65 p.
12. Fanon F. *Black Skin, White Masks* / F. Fanon. - Grove Press, 2008. - – 240 p.
13. Кристоф А. *Большое место. Еврейство, желание и язык у Сартра* // Ж.-П. Сартр в настоящем времени: Автобиографизм в литературе, философии и политике: Мат. межд. конф. / Сост. и пер. с фр. С.Л. Фокин. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 169-186.
14. Judaken J. *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question. Anti-semitism&the politics of the French intellectuals.* – University of Nebraska Press- Lincoln and London., 2006. - 394 p.
15. Adorno T. *Can One Live after Auschwitz? A Philosophical Reader* – Stanford University Press, 2003. – 560 p.
16. Arendt H. *The Origins of Totalitarianism* / H. Arendt. - Benediction Books, 2009. - 536 p.
17. Bataille G. *Literature and Evil* / Bataille G. - Marion Boyars Publishers Ltd, 2001. - 208 p.
18. Уитбек К. *Другая реальность: феминистская онтология*: пер. с англ. / К. Уитбек // Женщины, познание и реальность. Исследования по феминистской философии. – М.: РОССПЭН, 2005. – С. 65-90
19. Lacan J. *On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan: Transl. from French* / J. Lacan - Book XX, W. W. Norton & Company, 1999. - 160 p.
20. Лауретис Т. *Американский Фрейд*: пер. с англ. / Т. Лауретис // Гендерные исследования. – 1998. – № 1. – С. 122-152.
21. Суковатая В. А. «Гегемонная маскулинность» и конструкции Другого в американской массовой культуре / В. А. Суковатая // Вісник харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – 2010. – № 894. – вип. 39. – С. 63-67.
22. Бахтин М.М. *Проблемы поэтики Достоевского* / М. Бахтин. - Соб. соч.– Т.6.– М.– 2002. – 800 с.



#### IV. Західна філософія: XX-XXI ст.

---

23. Бахтин М.М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса* / М. Бахтин – М.: Художественная литература, 1990. – 542 с.
24. Fabian J., Bunzl M. *Time and the Other. How Anthropology makes its object.* – New York: Columbia Press, 2002.
25. McGrane B. *Beyond Anthropology. Society and the Other.* – New York: Columbia University Press, 1989. – 146 p.
26. Lewellen T. *The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century* –Westport, London, 2002. - 296 p.
27. Werbner P. and Modood T., eds. *Debating Cultural Hybridity.* - Zed Books, London and New Jersey, 1996. - 304 p.
28. Todorov T. *On human diversity. Nationalism, Racism, and Exotism in French Thought*, tr. by C. Porter – Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1998. - 448 p.
29. Bauman Z. *Mortality, Immortality and Other Life Strategies.* - Cambridge: Polity Press, 1992. – 308 p.
30. Baudrillard J. *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena.* - Verso, 2009. - 199 p.
31. Berkhoff K. *Harvest of Despair. Life and Death in Ukraine Under Nazi Rule.* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 2004. – 484 p.
32. Streit C. *The Fate of the Soviet Prisoners of War / C. Streit // A Mosaic of Victims. Non-Jews Persecuted and Murdered by Nazis.* Ed. by Michael Berenbaum. - New York University Press, New York and London, 1990. - P. 132-152.
33. Jaspers K. *The Question of German Guilt / Jaspers K.* - Fordham University Press, 2001. - 117 p.
34. Amery J. *Torture /J. Amery.* In: *Holocaust. Religious and Philosophical Implications.* Ed. by J. Roth and M. Berenbaum.- Paragon House, New York. – 1989.- p. 170-190.
35. Langer L. L. *The Dilemma of Choice in the Deathcamps / Langer L. L.* In: *Holocaust. Religious and Philosophical Implications.* Ed. by J. Roth and M. Berenbaum.- Paragon House, New York. – 1989.- p. 222-233.