

Робота Захлипи Дар'ї Андріївни

Шифр роботи:

Киця Гайдегер

Комунікація з Іншим у просторі філософсько-антропологічного діалогу як  
екзистенційний проект

## *Анотація*

*Актуальність і новизна наукового дослідження.* Сьогоднішнє суспільство є результатом і водночас перфектом таких явищ, як мультикультуралізм, аксіологічний і моральний релятивізм або консумеризм, глобалізм – загалом, усіх можливих форм, в яких відношення об'єкт-суб'єкт функціонує за негласного нівелювання останнього. У першому наближенні це ствердження може видатись хибним через те, що за вихідну точку вищезазначеного плюралізму береться поняття свободи вибору суб'єкта. Насправді ж, ця свобода стає «ідеальним типом», що функціонує над ним як даність, не потребує зусиль і відповідальності за вчинений вибір відносно своєї екзистенції. По суті, цей вибір лишається поза причетністю до когось: ані до Я, бо від самого початку був спрямований як відповідь на вимоги ззовні, відповідно, детермінований соціумом; ані до фігури Іншого, яка модифікувала у Воно. Екзистенціальна традиція надає, як мінімум, дві лінії розвитку поставленої проблеми: перша з них твориться як повернення до істинного буття шляхом відмови від публічності; друга наголошує на приреченості зіткнення з Іншим, в якому останній є однією зі стадій становлення самосвідомості. Актуальність роботи обумовлена необхідністю інтегрування цих двох моделей, спростовуючи розповсюджений погляд на екзистенціалізм як апологію цілковитого занепаду, декадансу, соліпсизму, людської пасивності і, насамкінець, непотрібності філософського акту у стані цілковитої занедбаності суб'єкта, як і умовах бездомності власного буття.

Питання залучення філософської спадщини залишається дискусійним. Джерелознавче підґрунтя формувалось з робіт тих авторів, які робили акцент на новій антропології, у якій конституювання людиною власного внутрішнього і зовнішнього простору відбувається завдяки екзистенціально зацікавленому переживанню дійсності.

*Мета дослідження.* На підставі філософсько-антропологічних засад дослідити людинотворчий потенціал комунікативної взаємодії у її

екзистенціально-антропологічному вимірі з Іншим; його функціональні (анти)можливості в координатах проекту подолання як «атомарності», так і «тоталітарності» суб'єкта.

*Об'єкт дослідження.* Буття з Іншим у множинності його репрезентацій і практик.

*Предмет дослідження.* Комунікація з Іншим у просторі філософсько-антропологічного діалогу як екзистенційний проект.

*Методологічні засади роботи.* У ході роботи були використані такі методи: феноменологічний (редукція як «винесення за скобки» соціально-культурних нашарувань, що викривляють первісний зміст феномена), герменевтичний (інтерпретація тексту в залежності від специфіки підходу до даної проблеми); порівняльний метод (як основа у виявленні протиріч та суміжних точок серед можливих підходів); метод синтезу, без якого унеможлиблюється творення нового конструкту з окремо взятих частин, ідей у нашому випадку.

## Зміст

### Розділ I. Інтерсуб'єктивний світ: засудженість на буття-з-Іншим.

- 1.1. Взаємодія «Я-Інший» як відношення між двома трансцендентальними суб'єктами.
- 1.2. Взаємооб'єктивація Я та Іншого або сартрівське «пекло».
- 1.3. Мова як конститутивний модус буття-з-Іншим.

### Розділ II. Комунікація на тлі онтології М. Гайдегера.

- 2.1. Взаємовідносини з іншими серед буттєвих констант.
- 2.2. Мовчання проти диктатури невизначеного Вони.

## Вступ

Піддаючи аналізу взаємодію Я-Інший у її комунікативній площині, ми маємо, в першу чергу, звернутись до феноменологічної традиції, що і стане логічною відповіддю на питання, яке негласно тяжіє над даним дискурсом стосовно можливості трансцендентальних суб'єктів та відношень між ними. По-друге, розглядати комунікацію виключно як похідну соціального, полишаючи її онтологічної природи, є абсурдом, на підтвердження чому слугуватимуть як ексцитенціали М. Гайдегера, до засад якого ми звернемось у другому розділі, так і гуссерлівське тлумачення досвіду Іншого, на якому ґрунтується трансцендентальна теорія об'єктивного світу в цілому. Аби у подальшому не виникало сумнівів відносно доречності висвітлення зазначених ретроспектив у поточному дослідженні, затвердимо: Я-Ти відносини у відповідних їм виключно емпіричних конотаціях набувають вторинного статусу у межах людської екзистенції, себто як цілком випадкове явище вони лишають за собою альтернативу не-звершення серед тих чи інших обставин. Більше того, сама комунікація за такого викладу обмежує поле своєї проблематики до сфери політичної дії, яка за поширеністю впливу абсорбує усі інші прояви існування. Заглиблюємось далі: колізія сутності та існування не має виходу, окрім зовнішнього світу із встановленими законами ринку або влади, до яких уже у стані після-події нашаровуються поняття вибору, норми, свободи тощо. Безперечно, у якості одних із проявів екзистенції вони мають місце, але чи за ними нівелюються можливості горизонтів відносно власного бути – то є питання, дотичною відповіддю якого постане дане дослідження. Насамкінець, взаємодія Я-Інший є посиленням не лише на звернення до їх редуційно-чистих форм або гостре зіткнення всередині прямої комунікації, яка, до того ж, не завжди є маніфестацією власного бути, а ладна піддаватись дії усередненого ми; взаємодія Я-Інший розкриває для нас вкрай дискусійне для філософії поле: суб'єктно-об'єктне відношення у всіх можливих його варіаціях. Тож, ми будемо рухатись логічним шляхом, який схематично можна було б зобразити у

вигляді параболи: від макрорівня двох трансцендентальних суб'єктів до двозначності, допитливості, пересудів нашої повсякденності та крізь онтологізацію останніх до виходу на проблему буття, безперечно, в екзистенціальній його інтерпретації. Феноменологічний ерос у питанні свідомості ми піддамо розумінню всередині інтерсуб'єктивного світу Гуссерля, аби надалі сартрівське «пекло» несло собою щось більше за пересічну метафору.

## Розділ I. Інтерсуб'єктивний світ: засудженість на буття-з-Іншим.

### 1.1. Взаємодія «Я-Інший» як відношення між двома трансцендентальними суб'єктами

«... вона [свідомість] не займається нічим іншим ... окрім тлумачення сенсу, яким цей світ володіє для всіх нас до всякого філософування, ... який може бути філософськи розкритий, але ніколи не може бути змінений і який тільки в силу сутнісної необхідності, а не за слабкості наших сил, на кожному етапі нашого досвіду містить в собі горизонти, які потребують фундаментального прояснення»[3]

Гуссерль виходить із твердження, в якому фігура Іншого визначається і обмежується моїм власним трансцендентальним еґо. Варто одразу зазначити, що прийнятність такої, цілком зрозумілої позиції у філософській системі Сартра підлягатиме критиці, що свідчить про видозміну ролі не-Я у причетності до мого самоусвідомлення, як і бачення серед об'єктів світу. Тож, на аналізі «чистих» суб'єктів Гуссерля має сенс зупинитись детальніше хоча б для того, аби у подальшому розрізняти, відповідно, будувати власну (контр)позицію у питанні Іншого як суб'єкта і об'єкта водночас, під поглядом і у якості кого звершуюсь я сам. Єдиною точкою дотику з Іншим, на якій він безпосередньо дається мені, лишається тілесність, що цікавитиме нас лише тією мірою, якою вона відкриває об'єктність будь-якого суцього. Наділення змістом останнього лишається прерогативою виключно нашого інтенціонального життя, тобто широка варіативність проявів суб'єктивності Іншого є переносом моїх власних, зрозуміло, що у трансформованому вигляді. Звідси ми виводимо екзистенціальну проблему полишеності суб'єкта, що коріниться у невідповідності акту розуміння емотивній сфері; пізнавати – то є методологія у відношенні до буття-об'єкта, переживання якого нехай на інтуїтивному рівні носять спільний характер, але за сутністю є гранично індивідуальним явищем. Тому, ані Гуссерль, ані Сартр не занурюються до проблеми суб'єктивності

глибше, аніж на рівні метафор; з іншого боку, це є вірним, адже із фундації відкритості останньої ми потрапляємо в опозиційне поле буття-до-життя із позитивною конотацією комунікативного виміру відносно моєї екзистенції. Надалі Гайдегер, уже серед можливостей буття, а не свідомості, навмисно полишить сферу людей, наділяючи її статусом викривленої лінзи, із переступу якої моя присутність і має змогу відбутись; полишеність відчувається у формі однини. Через те, що Сартра цікавитиме досвід феноменологічної онтології із свідомістю, що пізнає, він сформує фігуру Іншого-об'єкта, крізь аналіз якого ми також побачимо ряд колізій. Повернемося до Гуссерля: завдяки введенню поняття інтенціональності як спрямованості на щось інше відносно мене, яка у свою чергу є визначальною рисою его, знімається проблема постанови Іншого як елемента, що стоїть у засаді конституювання людського світу. Він стає особливою частиною, що відображається, але не є відображенням, у моєму его; сам Гуссерль пише про те, що Інший вказує на мене, демонструючи процесуальність свідомості, а не представлення сталого аналогу. Більше того, свого роду потенціальність стосовно розгортки речей цього світу, яку я ношу в собі, конституює останній як універсум «іншого» буття, який на рівні першого порядку проявляється у модусах alter ego. Навожу цитату Гуссерля: «... у моїй власній сфері – конституюється якесь, включаючи й мене самого, співтовариство Я як спільнота сущих один біля одного і один для одного Я, ... співтовариство, яке конституює один і той самий світ. У цьому світі всі Я виникають знову, але тепер вони у апперцепції, що об'єктивує наділені змістом «люди»» [3]. Гуссерль окремо не виділяє комунікацію у своєму аналізі, але, на мій погляд, вона потенційно присутня там, де він розгортає аргументацію стосовно необхідності приведення Іншого у спів-присутність, яка, безумовно, не обмежується лише тілесністю. Може виникнути зустрічне питання: у чому, власне, полягає колізія, якщо Гуссерль навіть не звертається до виміру прямої комунікації? Відповідь лежить в епіграфі до даного підпункту: феномен останньої нерозривно пов'язаний із нашим досвідом, який жодним чином не може стати результатом вільного вибору або виникнути випадково. Редукція



до трансцендентальної сфери та можливість отримання крізь неї чистих суб'єктів і ноєми, насамкінець, продовжує існувати у якості ідеального типу; до того ж, сам Гуссерль не нівелює реальний досвід, на основі якого і з'являються звичні для нас сенси. Феноменологічна проблематизація трансцендентальної сфери відбувається на рівні, який ми можемо пунктирно означити завдяки нашому мисленню і предметом дослідження якого воно й виступає. У цьому складність і ерос, водночас, адже питання про рівну відповідність сенсу або сутності, виведеного із нами зрозумілого досвіду, ноємі, отриманої шляхом редукції, можна вважати відкритим. Як частина цього тотального сенсу, яку за масштабами досяжності можна порівняти з ніщо, суб'єкт лишається не просто складовою, але тим елементом, який постійно творить, а разом із тим і відтворює його. Відповідно, зіткнення всередині комунікативного виміру визначаються за такої моделі крізь поняття розуміння/нерозуміння, а не з позиції істинності/неістинності. Тому із вірного (критерії лишаються невизначеними) розуміння Іншого як частини нашого спільного життєвого горизонту і, в той же час, модифікації моєї власної самості розгортається об'єктивність світу разом із протилежною їй замкненою суб'єктивністю, хоча й «у цьому горизонті для кожної людини покладений кожен інший ... як царство відкрито-нескінченних можливостей підступу до нього, які здебільшого залишаються нереалізованими» [3]. І в такому взаємному бутті одне для іншого у позитивній конотації урівнюються наші існування, наші екзистенції крізь вищезгадану об'єктивацію, на противагу чому згодом і постане екзистенціальна філософія, апелюючи до суміжних проблем, але вкладаючи в них геть протилежний зміст. На цьому ми полишаємо об'єктивний світ, об'єктивний час, об'єктивний простір і, зрештою, об'єктивне буття Гуссерля і переходимо до першозasad феноменологічної онтології Сартра з її занепокоєністю Іншим, ще не апелюючи до його комунікативної розщепленості серед практичного світу.

## 1.2. Взаємооб'єктивація Я та Іншого або сартрівське «пекло»

«... померти зовсім не означає втратити свою об'єктивність посеред світу – всі мертві перебувають тут, у світі навколо нас; але це значить втратити усіляку можливість відкритися як суб'єкт іншому» [5, 468]

На перший погляд може видатись, що Сартра не турбує сфера буття у тій значній мірі, якою він наділяє пізнання та свідомість. Але то стає очевидною оманною, особливо, коли аналіз починає стосуватись проблеми взаємооб'єктивації мене та Іншого. Безсумнівно, із введенням у якості визначального елемента поняття об'єктивності, він ризикує уподібнитись до Гуссерля і вийти за рамки усієї екзистенціальної традиції з її пафосом трагізму людського існування, але у подальшому зануренні до його метафоричного пекла, яскравим підтвердженням чого вона і висувається, колізія у питанні сутності та існування набуває свого звершення. У чому вона полягає? З одного боку, Інший може пізнавати мене виключно як об'єкта, формуючи при цьому новий тип буття для мене, відповідно, з новими якостями і значеннями, за який я, нарівні із власною суб'єктивністю, нестиму відповідальність; з іншого боку, я висуюю ідентичні вимоги для нього. Звідси слідує, що моє бачення себе продиктоване образом, який складений у відношенні до мене Іншим, що спрацьовує і у зворотному порядку. Незважаючи на те, що його видимість або бачення походить від моєї власної схожості з ним, як і те, що «ми знаходимо в речах «тільки те, що ми туди вклали»» [5, 368], його суб'єктивність лишається прихованою для мене, адже вона заснована на індивідуальних відчуттях, які переживають, наголошую, у формі однини, а не пізнаються кимось у третій особі. Сам Сартр, не дивлячись на ґрунтовну аргументацію вбік інтерсуб'єктивного світу, безпосередньо проблемі суб'єктивності приділяє увагу на рівні абстрактних визначень: «Суб'єктивне Іншого-об'єкта є просто закрита скринька. Відчуття знаходиться в ній» [5, 491]. На основі цього розгортається його точка еросу всередині екзистенціалізму: пізнання Іншого виключно у якості об'єкта, що відтворює ту ж саму процедуру зі мною, при чому не нівелюється саме відношення обох не з позиції пізнання-непізнання, а

буття до буття. В останнє вкладається значення екзистенції, разом з її потенціальними можливостями, які завжди присутні в мені відносно Іншого, але які, в той же час, проживаються крізь його чуттєву сітку, до якої я позбавлений підступу. І буттєва драма, власне, не стільки в тому, що Інший втрачає мене серед поля своєї суб'єктивності, лишаючись під поглядом, але поза розумінням, а більше в тому, що моє самовизначення шляхом саморефлексії видається неможливим без фігури Іншого, адже я сам не можу виступати як об'єкт-для-себе. Незалежність мого Я не підлягає здійсненню без утвердження не-Я, адже без останнього природа першого нівелюється зовсім. Я потребує взаємного виключення, аби у свідомості проти Іншого і крізь відношення з ним у цілому, затвердити власну індивідуальність. І Сартр затверджує це словами про те, що визнання Іншого є однією зі стадій у становленні самосвідомості. Нам доведеться знов провести лінію від поточного аналізу до комунікативного виміру, аби жодна із частин дослідження не видавалась зайвою відносно заданої проблематики. Сфера практичної взаємодії у конструюванні образу Іншого послуговується технікою збірки, яка надалі розуміє останнього як абстрактно виведену одиницю, що у сумі може поєднувати собою як невизначену кількість людей, так і якусь конкретну особину. На виході ми отримуємо інструментальну фігуру, що має слугувати задля визначення маси суб'єктів поза мною у нашій спільній системі комунікації. Наша попередня аргументація має стати прямим запереченням даному твердженню і показати, що наділення комунікативної сфери невірним статусом у проблемі сутності та існування породжує ряд похідних колізій на кшталт тих, що продукують погляди стосовно істинності або неістинності буття, виходячи з авторитетності публічних пересудів, навіть не піднявши сам феномен комунікації до рівня, конгеніального самій проблемі. Тому, перш ніж звертатись до прямих Я-Ти відносин і проблематизувати їх у контексті екзистенціального, ми маємо затвердити Іншого у якості феномена, завдяки якому щось в принципі може існувати в модусі для. Буття-з-іншим є вагомою характеристикою мого буття, яку Сартр порівнює з особливим видом

онтологічної солідарності. Суттєві зміни таким чином торкаються не лише проблеми вибору, а й уміння нести відповідальність за нього, точніше кажучи, за своє буття перед обличчям Іншого. Підіймаючи себе до рівня істинності крізь обрання власного бути, суб'єкт поза мною із необхідністю підлягає тій самій дії, довершуючись невіддільно від свого «аналогу». Варто зазначити, що даний процес реалізується не апріорі, і раніше я давала відповідь чому. Як і в гайдегерівському варіанті, вибір не має значення без попереднього розуміння і прийняття як *DasMan*, так і природи Іншого, тільки у першому випадку ми набуваємо «другого звершення» присутності із кардинальним зреченням від людей і заглибленістю у виключно мої буттєві можливості. Коли вже мова пішла про паралелі з Гайдегером, то у нього відстань між мною та Іншим, що у Сартра мислиться як гнітючо-радикальне ніщо носить, скоріше, позитивний характер, адже вона відкриває драматизм вибору, але аж ніяк не втечу, до якої у своїй критиці апелює Сартр. В аналізі буття-з він вживає поняття чистої вимоги, яку, на мій погляд, краще було б замінити на потребу, що у підтвердження стане посиленням на не примусове прийняття, але аж ніяк на тотальну необхідність. Хоча сама фігура Іншого аж ніяк не обирається мною, більше того, не підлягає закону ймовірності, тому Сартр є цілком зрозумілим у своїх висловлюваннях. Ще задовго до комунікації потенціальність його погляду, під яким я роздивляюсь, каже про мою вразливість бути побаченим у якості об'єкта і, загалом, мати місце, адже простір твориться навколо нього, лишаючи мені дистанції відстаней між нашими тілами, які нівелюються тільки під його поглядом; «відстоювати своє право бачити, не будучи побаченим, значить бути чистим суб'єктом» [5, 456] – продовжує Сартр. Насамкінець, змодельований образ мого буття Іншим я ніколи не зможу реалізувати; розташування мого буття є водночас кінцем трансцендентності; «... воно [буття] виявляється кордоном моєї свободи, ... якщо порівнювати його з моєю тінню, то саме на тіні будуть проектуватися деформації, які виникають з рухомої і непередбаченої матерії і котрі ніяка розрахункова таблиця не зможе обчислити» [5, 418] – пише Сартр.

Востаннє звернемось до наскрізних відносно заданої проблематики питань, які ми маємо поставити Сартру, і за похідну точку матимемо Іншого як подію метафізичного порядку. Дане твердження є вкрай близьким до висловлювання самого Сартра, і завершується воно думкою про те, що існування інших людей у причетності до буття носить випадковий характер. Трохи вище ми обґрунтовували геть опозиційну позицію, посилаючись на самого автора, тому прояснення такого твердження не можна лишити поза увагою. Поняття метафізики відсилає нас до ідеалізму куди більше, аніж до некласичної традиції, разом з екзистенціалізмом. Виникає доречне питання: що мав на увазі Сартр, спростовуючи, на перший погляд, свої власні слова, і чи не поміщаємо ми у такому разі проблему трагізму буття до сфери метафорики та оманливих абстракцій? Рішення, на мій погляд, можна шукати в наступному: ми звикли мислити власне, людське буття як єдино можливе, і це не парадоксально, адже ми обмежені суто людським розумінням світу, більше того, ми обмежені так само і людською свідомістю, не беручи до уваги той факт, що за межами даної системи простору, часу, серед інших варіацій буття, в цілому, вона ладна носити інший характер. Те ж саме стосується і буття-з-іншим, яке могло б просто не відбутися, але воно є, і конститує разом із тим мою свідомість. Питання чому відбулося так, а не інакше є не просто риторичним покликом кудись у вічність, але воно напряду посилає до моєї самосвідомості і такого буття, що за своєю природою потребує Іншого задля власного розвитку і становлення. Таким чином, ми, начебто, закріплюємо поняття свідомості за метафізикою, але не у якості структури над буттям, але у взаємній залежності з ним.

### 1.3. Мова як конститутивний модус буття-з-Іншим.

«Поява іншого переді мною в якості погляду призводить до появи мови як умови мого буття» [5, 571]

Наразі ми безпосередньо перейшли до аналізу мови та комунікації у наших взаємовідносинах з Іншим, і вправі наводити інтерпретацію стосовно її ролі у вирішенні традиційної проблеми сутності та існування. З попередньої аргументації ми усвідомлюємо, що за сенс буття-для-іншого не може постати нічого, окрім конфлікту, і, нагадуємо, його природа в одній з варіацій полягає у поверненні свого буття шляхом поглинання Іншого, залишаючи при цьому недоторканою його власну самість. Цілком логічним буде мислитись той факт, який до цього ми виключно інтуїтивно сприймали серед витлумачення фундаментальних відносин з Іншим, що різні способи їх вираження припускають мову, яка, безсумнівно, не обмежується тільки сферою мовлення. Звернемось до Сартра: «Ми не будемо заперечувати, краще скажемо: вони [спроби вираження] суть мова або, якщо хочете, фундаментальний модус мови» [5, 570]. У тому ми вбачатимемо підтвердження на наш розлогий вступ до самого феномену комунікації, адже він первісно є буття-для-Іншого, відповідно, він не може бути в якийсь із проміжків часу винайденим, адже коли вже наш світ продиктований бути з Іншим, то й сама мова є поза виключеннями вбудованою до відносин між суб'єктами. Онтологічний характер інтерсуб'єктивного виміру не потребує доказів; колізії ж починаються на тому рівні, де похідні від нього конотації відносно сутності та існування починають носити статус істинності, критерієм якого не в останню чергу виступає їх загальна прийнятність під першістю раціонального обґрунтування. Незважаючи на те, що у «Бутті та ніщо» Сартр не приділяє значної уваги феномену мови, а розглядає її як одну з установок у відношенні до Іншого, на основі, знов-таки, його позиції відносно самої сутності Іншого, витлумаченої нами від самого початку, ми можемо надалі виділити власні проблемні точки, обґрунтувавши їх відповідним у причетності до моделі феноменологічної онтології Сартра. Перше, на чому ми зацентруємо увагу, буде «зовнішній» характер мови, який цілком гармонічно взаємодіє з процесом об'єктивації; не беруться у рамках даного дослідження питання мови у причетності до семіологічних систем, а виключно у контексті її посередництва між Я та Іншим, дослідження природи

яких має усвідомлюватись за першоточку, на яку накладається призма комунікативного виміру і похідні від цього колізії. Крізь мову я є об'єкт, але всередині моєї людськості; об'єкт, що крізь мову під поглядом Іншого набуває себе як структурної одиниці буття, але такої, що ніколи не може побачити себе; об'єкта, що потребує Іншого. І мову ми вважатимемо відношенням, вектором, який бере за вихід суб'єктивність, що, до того ж, завдяки або через комунікацію піддається трансформації, адже за ціль вона обирає простір поза мною, відповідно, підлягає дії об'єктивації і неупереджено призводить до руйнації того, що переживає Я і ким воно для себе хоче бути. Не слід сприймати обмежено поняття об'єктивності та суб'єктивності, проводячи між ними чітку межу, адже цілком виправдано, що моє власне бачення себе у тій чи іншій мірі підпадає під вплив Іншого, однак коли вже проблема розгортається на полі індивідуальних відчуттів, то ми втрачаємо доцільність мови, адже вона пояснює, описує, трактує, залишаючись при цьому нездатною надати іншому суб'єкту можливість бути при моїй суті. Тим не менш, Сартр пише, що «у спокусі мова не прагне давати знання, а змушує пережити» [5, 571].

Комунікація приводить нас до спільності, що виражається крізь невизначене Ми, яке у свою чергу може існувати як Ми-об'єкт і Ми-суб'єкт. Аби не заплутатися серед цих двох, насправді вкрай близьких між собою визначень, нам доведеться окремо піддати бодай короткому аналізу обидва з них, щоб надалі якомога цілісніше розуміти їх вторинний статус у відношенні до Іншого, як і саму інфікованість їх природи, що розповзається шляхом комунікації за наявності нової всередині нашого аналізу фігури Третього. З одного боку, він мав би консолідувати мене та Іншого, і йому це дійсно вдається, але для сартрівської системи конфлікт є сутністю наших особистих взаємовідносин, і не правильно наділяти його негативними конотаціями, адже він не обирається, себто безцільним є відношення за чи проти його існування, він є, до того ж, у якості ступеня у процесі мого самоусвідомлення; хто наважиться останнє полишати у сфері вибору під дією логічних аргументів, для того перші рядки поточної роботи уже можна вважати зайвими. Для Третього

ми постаємо у якості мертвих можливостей об'єктів у множині. До цього ми усю свою увагу приділяли відношенню двох суб'єктів, полишаючи той факт, що на макрорівні зв'язки можуть існують у рамках людства: не поза мною, але частиною якого у формі Ми я також є. Тяга до усамітнення двох людей – не результат суміжності заздалегідь встановлених між ними інтересів, а одна із визначальних потреб: не бути «приклеєним між нескінченністю чужих існувань» [5, 634]. Тож, Ми-об'єкт є двічі відчуженням Для-себе, адже воно має прийняти не тільки своє єство, складене Іншим, а ще й цілісність з ним, складовою частиною того, чим воно не є. Сартр рішуче висловлюється з цього приводу: «Ми-об'єкт відповідає, отже, досвіду приниження і безсилля ... він відчужується радикально і безпорадно» [5, 634]. Варто пам'ятати, що у якій би мірі протиріч ми не існували з Іншим, моя трансцендентність завжди мала б місце. Із появою Третього не те, щоби нівелювалася остання у причетності до мене, а Я сам перестаю, припиняю існувати, як би категорично це не звучало. Тепер є тільки Ми, і що трагічніше, серед і у рівності з речами цього світу, адже де породжується чисельність, там губиться суб'єкт. Вимагання індивідуальної самості за межами усіляких форм загальної прийнятності разом із її очевидним медіумом комунікації має стати вирішенням проблеми відчуженості Я від самого себе. Тим не менш, задля повного аналізу картини ми маємо так само висвітлити колізії під першістю Ми-суб'єкта. За Сартром він носить радше психологічний, аніж онтологічний характер, хоча із цим можна посперечатись. Проявляється воно у тому, що ми йменуємо людськістю, відповідно, наша спільність детермінується переживаннями, що можуть сповнюватись фрагментарно-особистісними сенсами і проявлятись у різних формах, все одно маючи під собою щось східне, бодай розгорнення у досвіді. Мислити себе за частину чогось більшого, скоріш за все, є заспокійливим, що не ставить питань про хто цього світу, а надає почуття захищеності в оточенні людьми. Але й тут ми знов натикаємось на Іншого: «... я «перебуваю з ...», припустимо; але з «ким»?» [5, 646].



## Розділ II. Комунікація на тлі онтології М. Гайдегера.

### 2.1. Взаємовідносини з Іншим серед буттєвих констант

«Вони [люди] з крайньої легкістю можуть за все відповідати, тому що ніхто не той, хто повинен за щось постояти... В повсякденності присутності майже все робиться через тих, про кого ми змушені сказати, що ніхто ними не був» [10, 127]

Гайдегерівське тлумачення заданої проблематики є вірним піддавати аналізу із передмови, яка б не наводила на загальний контекст, а, в першу чергу, проводила деструкцію звичних понять, наділених специфічним авторським сенсом. У такий спосіб буде встановлена «спільність» мови, бодай у першому наближенні. Буття-в є посиленням на хто цього світу і відповідний вимір повсякденності останнього. Незважаючи на це, пропонується Гайдегером модель онтологізації не виділяє сфер поза її причетністю, тому й суто емпіричне питання комунікації, як і можливості Іншого трактується ним крізь вищезазначену онтологію присутності. Аналітика останньої потребує окремого ряду досліджень, тим не менш, задля розуміння її структур, рівнозначних із буттям-в маємо окреслити природу присутності. Насамперед, це є суще, хоча Гайдегер дозволяє іменувати й буттям, адже її сенс(сутність) криється у самому бути. Що-буття (сущого), есенція «відбувається» і усвідомлюється надалі крізь його власне буття: екзистенцію, яка у причетності до визначення присутності не мислиться тотожною звичному поняттю наявності. У відношенні до останнього контексту Гайдегер використовує латинський еквівалент. По-друге, це є суще, яке усвідомлює власне буття у його можливості до ведення мови: про самого себе, Іншого, світ і у здатності до самої постанови питання. Повертаючись до буття-в та його похідної, «суб'єкта» повсякденності, ми маємо піддати аналізу два модули присутності, що складають основу із експлікації яких набувають свого змісту необхідні для нашого дослідження поняття Іншого і людей у цілому: спів-буття і спів-присутності.

Подібно до Гусерля, гайдегерівська точка комунікативного виміру розвивається не з позиції Іншого і його горизонту тлумачень, а йде від буття присутності, яка завжди моя. Така центрація даності відносно власного Я, як і його буття відповідно не розчиняє значущості Я-Ти відносин, а є затвердженням першопочаткової і визначальної для онтологічного контексту тези про те, що вибір стосовно свого бути, як і його можливостей не є невизначеним, задалегідь кимось поза спланованим, прийнятим на віру або не усвідомлено «дарованим» від якоїсь із модифікацій псевдо-ніщо. То є мій вибір у рішучості повернення з людей до підвалин власного буття-самістю. Одна з колізій виникає на тій шаблі, де видається неможливим провести чіткі розрізнявальні лінії між окремо присутністю і світом. Коли проводити паралелі із феноменологічною проблематикою трансцендентального суб'єкта, то без упереджень виникає спільний вектор із негативною конотацією, що несе у собі саму можливість існування ізольованого Я. Питання, що усе більше наближається до риторичного про природу трансцендентального суб'єкта має за будь-яких умов, на мій погляд, бути одним із вихідних відносно істини та екзистенції, а вже потім піддаватись аналізу з редукційних позицій чи розуміння «способу» дії пост-предикатів, які під владою соціалізації «обгортають» «чистий» суб'єкт. Дана традиція робить спробу відкриття трансцендентального суб'єкта у якості першооснови, що у різних варіаціях може носити ім'я світового розуму або духу; то є данина класичному європейському мисленню і Картезію разом із тим; Я є – то не гола констатація наявності, а буття за формулою рівності із розумом. Гайдегерівське тлумачення поставленої проблематики в основах своїх іде іншим шляхом: не визначаючи за домінанту суб'єкт, він свідомо полишає тяглу у філософії традицію; саме тому його онтологія присутності потребує деструкції понять, і цікавитиме нас більше у тому відношенні, в якому існування передуватиме сутності.. Сартрівська аналогія з деревом була б доречною стосовно цього: воно є об'єктивним у тому плані, що має місце тут і зараз; однак усвідомити есенцію дерева, як і його екзистенцію – значить бути ним. Суб'єкт від початку свого існування потрапляє

у світ, що вже нагромаджений виключно загальнолюдським сенсом, до того ж, серед горизонтів людського мислення і свідомості. У такому випадку чисте Ego, як і буття поза досяжністю Іншого обертаються на фікції. Цілком ймовірно може виникнути наступне питання: але ж штучно чи за волею випадку є доступним створити ситуацію ізольованого Я, яке не залежало б від зовнішнього впливу? Результатом вільного вибору може бути зречення від публічності разом із Я-Ти відносинами, але з того самé почуття самотності не нівелюється, навіть коли мінімальна потреба у мові через брак вжитку і подальша втрата уміння, як і необхідності постанови проблеми не піддаються руйнації зовсім. Самотність можна вважати «інвалідністю» спів-буття, навіть коли Інший «метастазується» поряд із Я, вона може відчуватися ще більш владно. Різняться насправді лиш модуси: позитивні або негативні, але сама структура спів-присутності лишається незмінною. Дефективність може проявлятися і на рівні турботливості, коли серед соціального буття повз або проти Іншого встановлюється посередня модель мовчазної «згоди»; навіть за виникненням опозиційної точки зору спрацьовує модель вектору, а не пологої точки, хоча й суб'єкт по іншу від мене сторону може мислитись за засіб, а не ціль. Як бачимо, людське буття тепер наділяється статусом детермінанти, але, знов-таки, буття не у розумінні емпіричної наявності, а саме екзистенції як «субстанції», у якій душа і тіло не синтезовані духом. Останні піддаються критиці через їх двоїстість і опозиційність, що унеможлиблюється всередині присутності.

Перш ніж перейти до рівня комунікації, ми маємо заздалегідь визначитись із вищезазначеними модусами, крізь які він має змогу відбутися. Спів-буття Гайдегера розгортає на вкрай рідких для його стилю емпіричних прикладах і стосуються вони безпосередньо світу речей, серед «зустрічей» з якими ми вперше вбачаємо фігуру Іншого і, насамперед, відкриваємо власну самість як результат турботи; ми розділяємо цей світ разом із його наповненням, а отже, певною мірою, примусово повинні у збільшеному масштабі практики залишатися відкритим для посягань збоку Іншого. Таким чином, дана

аргументація вивільняє суще, яке у якості присутності, не будучи рівним засобам і речам, існує у такому світі і у такий спосіб, що ладне у ньому піддаватись «зустрічі». Відповідно, ми ладні казати про його спів-присутність. Обидві структури із необхідністю виокремлюють образ інших, множинна форма якого за сутністю не є відмінною від свого одиничного аналогу. Незважаючи на спрямованість завжди моєї присутності, ми схильні розчинятись серед людей, навіть не фрагментарно взятих, а у їх тотальності, що також наділена своїми механізмами дії, інфікуючи обрання вищезгаданого вибору, але про це пізніше. У підтвердження навожу цитату Гайдегера: «Інші» означає не весь залишок інших крім мене, з яких виділяється Я, інші це навпаки ті, від яких людина сама себе здебільшого не відрізняє, серед яких і він теж» [10, 118]. Спів-буття та спів-присутність є елементами, які конституюють розуміння людського світу. Їх означення всередині заданої проблематики можна порівняти із сталими величинами або константами у точних науках. То є точки, без правильного осмислення яких комунікативний вимір буття може втратити прерогативу останнього, залишившись під владою виключно публічності, як і сам процес онтологізації, що виявиться не актуальним і водночас полишеним зв'язків зі світом повсякденного сенсу.

Хоча б у першому збільшенні ми маємо означити, яким чином феномен свободи функціонує крізь Я-Ти відносини. Прямо дотичним до нього лишається екзистенціальний сенс Dasein: турбота, а точніше, її модус турботливості. Результатом останньої виступають дві крайнощі феномену: «зняття» свободи, що бере початок із передавання власної «справи» Іншому, разом із відповідальністю, як і правом упізнати свою самість, і заступництво, ціллю якого є не зацікавленість у що суб'єкта, а його екзистенції. Повернення турботи Іншому несе водночас революцію його втраченої свободи. Більше того, ідентифікація за «майстерністю» емпіричного світу здатна виключно до творення кооперативних-недовірливих відносин, вихідні об'єкти яких ми маємо з необхідністю розділяти. Свобода завжди конституювана захопленістю присутності із дотичним до неї метафоричним «вживанням», із якого надалі

взагалі стає можливим дійсне перед-бачення Іншого. Тим не менш, від початку Dasein не може мислитись інакше, як моя. Тоді й самопізнання не може виступати за достовірний критерій у відношенні до самості Іншого. Таким чином, обрання своїх буттєвих можливостей є обминанням загальноприйнятих горизонтів людей. Однак, не варто розуміти це твердження як апологію аскези. Сутність гайдегерівського відходу від світу публічності є насамперед у прийнятті недостовірностей її витлумачень, які не потребують постійної проблематизації, із послідуною модифікацією фігури людей як сутнісного екзистенціалу. Із розуміння хибності усталених людською історією конструктів не сфера єдиної нової етики виступає за точку детермінації, а індивідуальний вибір, за яким слідує друге «відображення» цього світу, який навіть за законами фізики твориться вже під інакшим кутом падіння. І кут цей дорівнює не трансцендентальному Я, а екзистенції. Після вищесказаного не виникає сумнівів, що гайдегерівську форму відносин у якості присутність-присутність складно піддавати аналізу крізь модель Я-Інший, адже фігури останньої, як ми встигли переконатись, у традиційному розумінні не наділені тотожним змістом, що вкладений автором у Dasein. Сам Гайдегер, пишучи про Іншого як дублета самості зазначає, що площина проєкції свого буття на протилежне існування лишає рідкий ґрунт для аргументації, не дивлячись на те, що обидві з варіацій відношень у якості спів-буття лишаються взаємними константами одна для одної, адже «поки присутність взагалі є, вона має буттєвий образ буття-один-з-одним» [10, 125].

## 2.2. Мовчання проти диктатури невизначеного Вони.

«Хто ніколи нічого не каже, не здатний в даний момент і мовчати.

Тільки в істинній мові є можливим власне мовчання. Щоб зуміти мовчати, присутність повинна мати що сказати, тобто володіти власною і багатою розімкнутістю самої себе» [10, 165]

У моделі Я-Ти відносин другий компонент є розщепленим щонайменш до двох понять: Іншого або Чужого, хоча перше не обов'язково містить останнє і навпаки. Можна сповнювати їх геть різними сенсами, але спільна логіка тяжіє незалежно від суб'єктивних факторів: ми розмежовуємо себе з усіма поза, відповідно похідною від Іншого стає встановлення чіткої дистанції, більше того, її збереження. У свою чергу, такого роду занепокоєність своєю псевдо-самістю не звільняється від влади людей. Через той факт, що Гайдегер не ставить собі за мету зрозуміти світ Іншого, але крізь його множинність продемонструвати колізію сутності та існування, то й подальший аналіз матиме відношення до збірного образу, а не суб'єкта поза мною, до усвідомлення якого ми звертались раніше. Як невизначене хто, воно диктує присутності самовизначений набір буттєвих можливостей і, зрештою, розчиняє її у своїй тотальності. У паралелі зі світом постмодерну дана ситуація не видається гнітючою. Коли усі прагнуть статусу екстраординарності, вона стає непомітною, адже за усім слідує градація, як і відповідальність, яка приноситься в жертву ніщо. За відсутності посилянь вона просто втрачає потребу. І ця система, насправді, жодним чином не акцентує інакшість суб'єкта, а задовольняється невибагливою серединою. Таким чином, нарівні з нею ми виділяємо ще два образи буття людей : дистанцію і зрівнювання і саме в они визначають те, що ми зevamo публічністю.

Якого б рівня онтологізації не досягали схильність і розуміння, у межах людського вони мають бути якимось чином висловлені. Подібно до того, як наш світ є розімкненим що-буттям, так само і мовлення дозволяє звичним, на перший погляд, речам набути «мобільності». Те, що за нею криється аналітика більш високого рівня, не нівелює легітимних законів пересуду, до складу яких ми без вагань включимо сферу соціального або к'єркегорівсько-етичного, якими б рисами високої духовності вони не наділялися. Більше того, мовчання втратило за собою рівного говорінню значення, і це не парадоксально, адже із визначення за домінанту політичного початку в людині утворився ідеал публічної свободи, не у плані вимушеного розділення свого вибору через

спільність емпіричних засобів, а з позицій наступальної боротьби за часом безглузді цінності, які мають бути всіма почуті, розказані і у найтрагічніших випадках прийняті. Тож, якби у даному дослідженні за вихідну константу ми взяли природу політичну із похідними її «метастазування», то вимір комунікативного буття у якості колізії мав би причетність хоча б до комерційних законів ринку, але аж ніяк до сутності та існування. Звідси публічна німота за мовчазною згодою сприймається як апріорна форма опозиції, що у підсумку нівелює мислення зовсім. Гайдегер знімає прерогативу негативного над мовчанням, але про це пізніше. Мовлення – це не просто судження суб'єкта, яке полишено від усіх і водночас серед зіткнення з усіма прагне до ствердження; присутність як розуміння «розмножується» шляхом мовлення, яка при цьому «огортає» значення у слова серед не зовсім звичної локації спів-буття і спів-присутності. Попереднього пояснення потребує ще один факт: досить часто у повсякденному житті ми правильно почуте урівнюємо з так само засвоєним, що не безпідставне. Голос Іншого, який з позиції невимушеного третього говорить всередині нас і ми здатні його чути – то також є одна з форм відкритості присутності для самої себе (звісно, мова наразі не йде про ситуації прикордонної психіатрії). І те, що вона моделюється у вигляді розмови, себто у потенції бути почутою – це ще одне підтвердження на користь двох визначальних модусів, які ми означили у першому підпункті даного розділу; «присутність чує, тому що розуміє» [10, 163], відповідно «тільки той, хто вже розуміє, вміє вслухатися» [10, 164].

Мовчання як модус говоріння, про який вже йшла мова, без виключень має під собою екзистенціальну основу. У гайдегерівському контексті воно виконує роль нейтралізатора впливу пересудів, обертаючи на протилежну усю модель, в якій крізь останні «висловлюється» істина. Їх наслідком можна вважати комунікативний вимір як те, що не потребує проблематизації разом із одвічним протистоянням інтересів більшості і меншості, які переходять одне в інше, не виходячи, до того ж, за рамки практичного спрямування. Оптика, в якій статусом першості наділяється константа у відношенні до власного буття

поза усіякими предикатами, залишає Я-Ти відносини ззовні, не заперечуючи при цьому сам феномен мови та Іншого. І в цьому народжується воістину ерос як гайдегерівського Dasein, так і к'єркегорівської екзистенціальної традиції. Із розуміння трагізму людського існування не слідує його зречення у вкрай різних формах: публічної боротьби, світового духу або аскези у надії на вічне життя. Із розуміння трагізму людського існування походить тільки одне: його прийняття, у чому і полягає, без перебільшень, велич цього вибору, адже він не має інакших змінних, окрім тих, що визначені людським горизонтом, який про що-буття може тільки-но вести мову у бажанні, а не дійсності, мати причетність до нього. Німота, під якою мається на увазі й нерозуміння своїх власних буттєвих можливостей не здатна на цей вибір, адже над говорінням в її випадку ще тяжіють пересуди, допитливість і двозначність; то є данина радше соціальному протесту або «незрозумілості тривіальності» [10, 164], аніж власній самості. Жахливо прекрасне з'являється там, де крізь істинне мовчання починає «говорити» буття. Але надалі нас цікавитиме мовчання у тій площині, в якій воно «робить очевидними і підсікає «пересуди»» [10, 165] і відповідно з якого «виростає справжнє уміння чути і прозоре буття-з-іншими» [10, 165].

Пересуди існують у симбіозі із посередністю, яка поволі легітимізує відсутність суцього у своєму складі, роблячи акцент на стилізації більше, аніж на самому предметі дискурсу. Так само і авторитетність встановлюється за ступенем найвищого цитування із належною йому «пересувною» моделлю відповідальності разом з індиферентними варіаціями значень. Що-буття при цьому також зазнає деструкції, адже вимовлене починає ототожнюватись із дійсністю, і серед цієї штучно виведеної реальності на місце Бога претендує Інший, хоча й у першому збільшенні ця думка може видатись перебільшенням. Жодна із форм ідентифікації неможлива поза «поглядом» Іншого, починаючи від пошуку своїх екстраординарних предикацій і завершуючи їх безпосереднім звершенням через екран публічності. Іронія в тому, що цього дійства не оминати, навіть якщо вибір своїх буттєвих можливостей виходить на передній план. Проблема в тому, чи стоїть щось за цим, окрім визнання давно



неповторюваних точок на спільній за способом людського існування прямій. Гайдегер аж ніяк не соціальний психолог; його мужність є спробою говорити про тривіальне, на перший погляд, коли «освічена» свідомість інфікує буття; говорити про онтологію, що поступилася своїм місцем теоріям пізнання і комунікації. Про моралізування як похідну останніх не може йти мови, коли людське не в змозі бути. Образом людей або Man не передує фон, але це і не абстракція, так як ще не втрачений зв'язок з кожним із нас; він публічний, усереднений і він екзистує. В допитливості, двозначності і пересудах цей ніхто знаходить себе, не розуміючи, але відтворюючи комунікацію. П. Слоттердаjk висловився наступним чином щодо позиції М. Гайдегера: «Тільки після мілітаристських «сутінок кумирів», після «розпаду цінностей», ... на фронтах матеріальної війни, де «добро» і «зло» допомагали один одному відправитися на той світ, стало можливим таке «осягнення» «справжнього буття»» [9, 314]. Питання моралі, без угаву обговорюваної, нівелюється відповідно, так як трансформується проблемна оптика: норми та антинорми до істинності і неістинності існування. Гайдегер не працює з аксіологією, але буттям. Отже, його питання про вибір не досягає свого завершення у запереченні загальноприйнятих традицій і подальших фіксаціях варіацій на тему ... Вибір заперечення аж ніяк не тотожний, не передбачає і більш того, у своєму обсязі ще не містить вибору присутності. М. Гайдегера не цікавить недо, але ціле. Перше для нього є лише вимушеною структурною частиною, із прийняття і розуміння якої стає можливим сходження до автентичності. І весь жах полягає в усвідомленні останнього, але ніяк не безглуздя встановлених людьми «орієнтирів». Комунікативний вимір – це низка диференційованих кутів зору, що борються за статус першості, але не сам зір, і ця неспівмірність масштабів породжує масу питань. За подоланням останнього у Гайдегера не мислиться порожнеча, але щось більше в плані справжнього наповнення. Присутність, яка вийшла з-під визначень Man, і смерть приймає за життя, не звертаючи на пафос, але «виточуючи» думку про неї до вістря стрижня, на якому і ґрунтується неможлива за життя цілісність екзистенції; вона вже з ним; вона «розщеплена».

Мобільність навіть не стільки нашого мислення, адже у даному полі дослідження воно мало б рухатись у зворотному напрямку, себто на «дно» власного вибору, скільки ейфорія від самого процесу мерехтливого бачення забезпечена феноменом допитливості, нарівні з яким аж ніяк не варто визначати бодай ясперське поняття здивування, яке повертає нас до грецького початку як філософування, так і можливості до критичного мисленнєвого акту в принципі. Розуміючи загальну соціальну спрямованість комунікативного виміру, ми не дивуємось його динаміці, хибно пов'язуючи із генезою самої істини. Мова як явище статичне видається оксюмороном, на перший погляд. Але й вона не полишена онтологічного фундаменту, нині забутого, тому скоріше рефлексує шляхом дифузії, аніж сама є виключно розщепленням, відповідно не маючи під собою інакшої сутності, окрім підвладної зовнішнім вимогам дії. Звідси можна інтерпретувати викривлене розуміння архетипу пошуку, яке мислять тотожним прямій лінії, що у цій «вічності» і вбачає самоусвідомлення. Дана метафора є вкрай недоречною, адже завдяки їй не в останню чергу набуває можливості критика самої філософії у тому відношенні, що вона множить сутності поза будь-якими основами, якщо, безперечно, під останніми не розуміють щось на кшталт абстрактного духу із безліччю інтерпретацій, нівелюючи одну, на мій погляд, вагому деталь: дух є породженням людської свідомості. Останнє твердження не претендує на абсолютну істину, та й розуміючи під нею що-буття, чи у праві ми взагалі підіймати таке питання. Тим не менш, сам Гайдегер висуває альтернативу екзистенціального смислу *Dasein*: час. Даний підтекст потребує окремого аналізу, але його виокремлення необхідне нам для опозиції попередній моделі прямої лінії. Коли вже й надавати їй місце, то у відношенні часу, який поруч із цим неможливий без вихідної точки, не детермінованої соціально чи історично; точки, під якою мислиться безпосередньо феномен людини як такої. У такому разі філософії бути нічим іншим, як перпендикуляром, що завжди перебуває і відповідно крізь людське формує подію, інтерпретації якої в історії філософії приділялась чільна увага, бодай А. Бадью. Третя девіація комунікативності

потребує нашого проговорення лиш у тому контексті, в якому завдяки двозначності «під маскою один-за-одного розігрується один-проти-одного» [10, 175].

## Висновки

Суміжність поодиноких сенсів, об'єднаних у Ми, може приймати статус первинності, як у відношенні до трактування Іншого, питанні сутності та існування, так і процесі становлення істинності, в цілому. Вибір уже стоїть за кимось, ким ніхто, насправді, не є, і не виявляє бажання нести відповідальність за нього; вибору надають спокій, не усвідомлюючи, що феномен свободи деформується до вкрай смішних і водночас збочених форм. Насправді, уже крізь ці два поняття можна визначити осьову проблематику екзистенціальної філософії: Я є закинутим у цей світ без мого дозволу, полишеним серед об'єктів цього світу на самоті існування разом з іншими людьми у якості завжди не розкритих для мене можливостей; і Я, водночас, не можу розглядатись як ціль чийось, та й навіть власних шукань, адже моя природа за будь-яких обставин лишатиметься незавершеною і потребуватиме смерті задля цілковитого сповнення. Цим ми нашоуємо на питання часу і кінченості як ключових у відношенні до що-буття, відповідно й моїх буттєвих відносин у якості частини тієї площини, що є результатом банальної випадковості. І сартрівська аргументація мала б постати не апологією пасивного відчаю або мученицьких страждань, але маніфестом свободи, як би гучно це не звучало; свободи не у формі допоміжного матеріалу задля вирішення конкретних завдань, але свободи заради самої себе, що рефлексує у нашій свідомості як першоумова постійного справдження мого Я і подальшого рішення зайняти позицію, не задовольняючись виправданнями за законами «людської природи». Вибір постає у формі одноразових мильців там, де заздалегідь визначена сутність, але «людина засуджена бути вільною. Засуджена, тому що не сама себе створила, і все-таки вільна, тому що, одного разу, закинута у світ, відповідає за все, що робить» [7]. Єдине, що викликає за його системи сумнів – це модель обов'язкового перенесення власного проекту самості на рівень людини, в цілому, що є тим самим недосяжним образом мене під поглядом Іншого. Слід зазначити, що останній не продукує невпинний ряд вибірок у залежності від появи нових суб'єктів серед його життєвих горизонтів, а виходячи з власної

суб'єктивності, моделює свій «ідеальний тип» людини, що у подальшому, немов через призму, буде пропускати і визначати тим самим Іншого у формі множини. Тут проблема постає вже на рівні оптики і ракурсу, з якого твориться Інший, та й сам акт вибору. Прослідкувати увесь його специфічний шлях детермінації є неможливим, але визначити що саме нашаровується на нього – здійснено, що у свою чергу потребує окремого дослідження. То чи можемо ми тепер говорити про модуси публічності, як про негативно випадкові, укорінюючи у це твердження думку про те, що у якості епі-феномена вони здатні до позитивної трансформації завдяки словесним баталіям у надії повернення до істинного смислу? Відповідь на це питання є очевидною, але при цьому ж такою, що нівелює поняття свободи у одній із традиційних її конотацій стосовно агону за зведення нових тотальних даностей. Поза пересудами, допитливістю і двозначністю публічність як розщеплене буття-одне-з-одним не має виходу, хіба що змушене приймати різні образи, видаючи їх за стерилізовано прозорі, за якими цілком може стояти та ж сама прозорість зла. І в цьому не тільки Гайдегер, а і К'еркегор у їхній спільності вибору у формі однини, що не може мати іншого наповнення, окрім власного бути. Проблема в тому, що у двоїстості його природи, а саме бутті-що та екзистенції, ми у праві поодинокі переживати, як і піддавати інтерпретації виключно останню. Відповідно, централізація повсякденного суб'єкта у множині відіграє вторинну роль, влада якого поширюється на метастазування сенсів. У тому, що вони наділені певною естетикою, не може бути сумнівів, як і в тому, що «присутність готує собі самій постійну спокусу падіння» [10, 177]. Не парадоксально, що від вказаного образу, завжди означеного свідомістю і префіксом над, поряд з якими сутність людини завдяки володінню першим і прагненням до другого набуває мало не масштабів знаку нескінченності, насправді не лишається нічого. І геть полишається думка про те, що філософія може надати тільки одну річ, конгеніальну останньому, боязнь якої творить мало не визначальний страх Заходу: Я-горизонтів перед обличчям тотального ніщо.

## Список використаної літератури

1. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма / [пер. с нем. и пред. С. Э. Никулина]. – СПб.: Издательство «Лань», 1999. – 224 с.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии Т. 1/ [пер. с нем. А. В. Михайлова, вступ. ст. В. А. Куренного; 2-е изд.]. – М.: Академический проект, 2009. – 489 с.
3. Гуссерль Э. Картезианские медитации/ [Электронный ресурс]/ Э. Гуссерль. – Режим доступа: [https://royallib.com/book/gusserl\\_edmund/kartezianske\\_razmishleniya.html](https://royallib.com/book/gusserl_edmund/kartezianske_razmishleniya.html)
4. Кьеркегор С. Страх и трепет/ [пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева; 2-е изд.]. – М.: Культурная революция, 2010. – 488 с.
5. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии/ Жан-Поль Сартр; [пер. с фр. В. И. Колядко]. – Москва: Издательство АСТ, 2017. – 928 с.
6. Сартр Ж.-П. Тошнота/ Жан-Поль Сартр; [пер. с фр. Ю. Я. Яхниной]. – Москва: Издательство АСТ, 2015. – 317 [3] с.
7. Сартр Ж.-П.. Экзистенциализм – это гуманизм [Электронный ресурс]/ Жан-Поль Сартр. – Режим доступа: [https://royallib.com/book/sartr\\_ganpol/ekzistentsializm\\_eto\\_gumanizm.html](https://royallib.com/book/sartr_ganpol/ekzistentsializm_eto_gumanizm.html)
8. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время/ [пер. с нем. Т. А. Баскаковой при участии В. А. Брун-Цехового; вступ. статья В. В. Бибикина; 2-е изд.]. – М.: Молодая гвардия, 2005. – 614 [10] с.
9. Слотердаjk П. Критика цинического разума/ [пер. с нем. А. Перцева; испр. издание. – Екатеринбург: У-Фактория]. – М.: АСТ, 2009. – 800 с.
10. Хайдеггер М. Бытие и время/ [пер. с нем. В. Бибикина; 5-е изд.]. – М.: Академический проект, 2015. – 460 с.
11. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления/ [сост., пер. с нем. и комм. В. В. Бибикина]. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

12. Gabaret J., Jelby M. (2014, January 15). Phenomenology and Existentialism. An overview on Sartre's philosophy [Video file]. Retrieved from <http://www.seminairepluralisme.wordpress.com>
13. Mulhall S. (n.d.) Self, Freedom, and Nothingness. Retrieved from <http://www.fourbythreemagazine.com>