

## ДІАЛОГ ЯК ЦІННІСТЬ СУЧАСНОГО СВІТУ І СОЦІУМУ

Центр гуманітарної освіти НАН України

*Автор протиставляє концепції філософії діалогу та виявляє моделі взаємовідносин між «Я», «Ти» та «Іншим» у особливому «життєсвіті» чи «між-полі». Незалежно від того, чи зацікавлені учасники діалогу, чи є мимоволі занурені у «подію-зустріч», слово та промова, звернені один до одного, відображають «поліфонію діалогу» або підкреслюють неминучу присутність «царини мовчання».*

### Вступ

Зрозуміти сучасну філософію і власне філософію сучасності неможливо поза зверненням до перших смислових джерел новітньої філософії комунікації. У теоретичних пошуках ХХ століття розуміння сучасності, з одного боку, а з іншого – філософія спілкування у різних її подобидах (таких як комунікативна філософія, комунікативна чи дискурсивна етика або ж практична філософія) сутнісним чином збігаються. Це філософія, яка запропонувала своє бачення фундаментальних проблем людського буття в його соціальних та особистісних вимірах, заломлюваних крізь призму проблеми взаємовідношення, *інтерсуб'єктивності*. Цей напрям філософських розвідок стимулювали суспільні пошуки екзистенційного оперття для людини в ситуації «кризи розуму» та зламу традиційних підвалин життя. За словами українського дослідника сучасної комунікативної філософії А.М.Єрмоленка «...місце ідеї справедливого і розумного панування заступає ідея вільного від панування консенсусу. Така можливість ідеальної комунікації пов'язана з ідеальним дискурсом як раціоналізованою формою досягнення *порозуміння*. Відтак, важливим є дослідження переходу від дорефлексивних форм комунікації до раціональних її форм, що тематизуються такими поняттями, як «життєвий світ», «раціоналізація життєвого досвіду», «дискурс», «комунікативна компетенція» та ін.» [1, с.40]. Оскільки дана тема залишається актуальною, автор бачить своє *завдання* на основі співставлення концепцій філософії діалогу виявити моделі взаємовідносин між «Я», «Ти» та «Іншим» у контексті таких особливих феноменів буття як «життєсвіт» або «міжполе».

### Основна частина

В означених вище аспектах в культурі ХХ століття з'являється ціле сузір'я визначних творів, у яких було сформульовано засадничі принципи філософського усвідомлення феномена спілкування. Йдеться насамперед про наполегливі намагання Е.Гуссерля розв'язати проблему «інтерсуб'єктивності» та «життєвого світу», про «феноменологію симпатії» М.Шелера та філософію діалогу М.Бубера, М.Бахтіна, Е.Левінаса та ін. Тоді ж з'являються програмні для екзистенціалізму праці Х.Ортеги-і-Гассета, Г.Марселя, М.Гайдеггера. Їхній поняттєвий обрій є цілком характерним для перехідної, невизначеної, і в цьому плані неklasичної ситуації, де своєрідно переплелися традиційні та нетрадиційні риси соціального життя. Перетворення зачепило також релігійні основи етики, які більш – менш були домінантами останні дві тисячі років, але й вони зазнали секуляризації. Монолітна система «марксистської доби» похитнулася від нового бурхливого динамічного життя. Звідсіль спроби описати, філософськи прояснити процес руйнування соціальних та духовних структур «традиційного» західноєвропейського суспільства споріднюють усі згадані напрямки та мислителів цієї доби.

Дослідження діалогічної філософії в Європі ХХ століття викликала характерна для перехідних періодів ситуація пошуку людиною втраченої в історичних колізіях духовної цілісності. Одними із яскравіших представників цієї традиції, що відродили концепт діалогізму у філософії, по праву можна вважати М.Бубера й Г.Марселя, які відокремили відношення Я-Ти від відношення Я-Воно. Справа в тому, що звичайний розподіл на суб'єкт та об'єкт змішує «Ти» й «Воно» в об'єкті, тим самим підкоряючи відношення до «Ти» нормам відносин до «Воно». Це перетворює співрозмовника на *предмет* та робить світ нелюдям. Зосередженість же думки на світі як предметі «веде до технократичного розвитку, все більше згубному для цілісності людини й навіть для її фізичного існування», – зауважує з цього приводу Г.Марсель. Подалі філософ звертає особливу увагу на дослідження саме Бубера, зокрема відзначає: «Єврейський мислитель пішов набагато далі мене у висвітленні структурних аспектів цієї фундаментальної людської ситуації» [2, с.56]. Однак, слід додати, французьке прагнення до ясності підказувало Марселю більше прості слова для розвитку ідеї: слова-символи «мати» і «бути». Цими ж дієсловами згодом скористався і Еріх Фромм.

Розгляд особливостей конкретних форм діалогу та його концептуалізацій передбачає насамперед термінологічне його розуміння, тому почнемо з робочого визначення засадничого для теми поняття. Діалог – форма мови, розмова, у яких дух цілого виникає й прокладає собі дорогу крізь розходження реплік. Діалог може бути формою розвитку поетичного задуму (особливо в драмі, де він протистоїть монологу й масовій сцені); формою навчання – і тоді істина передбачається відомою до розмови, розшукується спосіб її роз'яснення; діалог може бути формою філософського дослідження (наприклад, у Платона) і релігійного одкровення. Іноді всі ці аспекти збігаються, а вирішує наявність даної обставини присутність або відсутність духу Цілого у учасників певного діалогу [див.: 2]. «Філософи, вчені та поети, які займалися саме діалогічним

аспектом людських відносин, погоджувалися з тим, що кожна людина має потребу в контакті з іншим, з «Ти», і, таким чином, може «зрости» у цих взаєминах», – зауважував американський дослідник «буберівського» спадку діалогічних відносин Манхайм Вернер. – «Я-Ти» – відношення, яке є джерелом усього людського розвитку» [3, с.17]. Але, слід зазначити, що ще у XVIII ст. німецький мислитель Ф.-Г. Якобі, працюючи над темою «філософії почуттів», буде стверджувати, що без «Ти» «Я» є неможливим. Через п'ятдесят років учень Г.В.Ф.Гегеля, Л.Фейєрбах скаже, що свідомість світу спрямована до «Я» за допомогою усвідомлення «Ти» і істинне «Я» є «Я», що протиставляється «Ти», і таким чином стає іншим «Ти».

Своїм розумінням взаємовідношення людей Л.Фейєрбах замінив досить містичну концепцію «Я-Ти» Якобі, де сутність діалогічної пари розуміється як Бог, антропоморфічною заміною: буття «Я» (людська реальність) і «Ти» (людська подоба Бога) є людина. Серен К'єркегор, слідуючи за концептом реальності Фейєрбаха, вірить у відношення Бога з людиною як індивідуальністю, але вважає, що ці відношення нерівно розподілені з тих пір, як людина залежить від Бога. За екзистенціальною думкою К'єркегора, людське «Ти» ніколи не стане захопленим, навіть хоча б частково, у божественному; для нього тут ніколи не буде зміни відносин в будь-кому напрямку. Це Буття між «Ти» й «Ти», і відкриття людиною «Я» і «Ти» не є взаємовідношенням, однак «Я» залежне від «Ти» у теїстичному (божому) благочесті [4, с.117]. Така залежність «Я» від «Ти» з'являється як монолог (що більш ніж діалог) у німецько-єврейського філософа-неокантіанця Германа Когена, що продовжив ексклюзивний шлях міркувань Якобі, але маючи на увазі екзистенціальний взаємобмін «Я» і «Ти», мислитель стверджував: «Відкриття «Ти» торкається усвідомлення мого «Я» [5, с.165]. Він вірить, що особистість «Я» піднесена на передній план через «Ти». Звідсіля він вважає, що взаємини людини й Бога можуть функціонувати тільки тоді, коли вони існують між людиною та людиною.

Католицький філософ Фердинанд Ебнер піднімає питання про „Я- самотність” як екзистенціальне і непервинне, що є наслідком відчуження від «Ти». Тайнство мови встановлює, на його думку, постійно новий підхід до відношення «Я-Ти». Ф.Ебнер більш радикально, ніж К'єркегор, не здатний знайти «Ти» в людині. Як він вважає, єдина думка, що охороняє людину від вмирання, є ідея про те, що «є тільки одне «Ти» і воно є Богом. Таким чином, Ебнер також говорить про любов людини до людини, для нього все зникає перед любов'ю Бога. Як і К'єркегор, Ебнер не є фанатичним у своїй любові до людини, і, зрештою, на його думку, людина залишається, говорячи антропологічною мовою, самотньою.

Пізніше, вже в двадцяті роки минулого століття виникає протистояння двох типів філософування, що продовжується і в наші дні – філософії трансценденталізму і діалогічної філософії. «У полеміці із транценденталізмом діалогічна філософія мала союзників, зокрема, герменевтику В.Дільтея та філософію життя Г.Зіммеля», – вважає сучасна дослідниця філософії культури С.Гатальська [6, с.56]. Можна пригадати також критику неокантіанського трансценденталізму П.Флоренським чи В.Ерном. *Пошук структур спілкування, аналіз форм міжособистісної взаємодії* – ось що відрізняє передусім діалогічну філософію в її інтерпретації людського буття. В понятті діалогу, яке колись відносилось лише до мовленнєвої поведінки, ХХ століття побачило фундаментальний принцип ставлення людини до інших людей, світу, Бога. Так, «діалог, – як зазначає П.Козловський, – є дещо більше, ніж відповіді типу: «так» чи «ні». Він – предмет розмови, де порівнюються сили співрозмовників. Сенс переживань виходить за межі мовних об'єктивізацій, повідомлень чи інформації. Тілесність людини та фізична тілесність речей трансцендентує інформаційно-технічні стосунки між тими, хто сприймає інформацію, та її носіями. Досвід дійсності, який дає діалог, набагато ширший та відкритіший за досвід простого повідомлення» [7, с.258].

Отже, в даному випадку мова йтиме не про діалог як обмін репліками, з якого загальнолюдське неминуче щезає разом із невербальною підосною, котра рідко присутня в спілкуванні двох і більше людей, і, тим паче, непомітна «третьому» (спостерігачу). Мається на увазі діалог як взаємопроникнення смислів, вроджених людині і відтворюваних культурою у різних формах. На це вказує вже семантична структура грецького діалоґос, де лоґос, як відомо, – слово, мовлення, смисл, ді – подвійний, двічі (звідси часто виникає неадекватне розуміння діалогу як спілкування лише двох співрозмовників), а діа – наскрізний рух, проникнення. Отже ми не ставимо на меті реконструювати соціально-культурний зв'язок лише на основі строго діадичного діалогічного мислення. «Множинність», – мовить П.Рікер, проголошуючи «слово на захист аноніма», – включає третіх, які ніколи не стануть конкретними обличчями. Це включення третього, у свою чергу, не повинне бути обмеженим миттєвим аспектом бажання діяти разом, але мати певну тривалість у часі» [8, с.234].

Культура діалогу або діалог як культура закономірно ставить питання власне про розуміння самої культури. Культура має своїм завданням включити все багатство своїх повідомлень у душі та тіла людей і тому головною рисою тривання культури є її докорінно діалогічний характер. Культура, як і людська особистість, розвивається там, де є, кажучи словами Дж.Г. Міда, «значущі інші» (кожний із тих, хто є для нас «значущим»), де є контакт із узвичаєними інтерсуб'єктивними чинниками особами, а також традиціями, де є життєво вартісні людські стосунки, ширші за окрему особу горизонти значущості.

Діалогізм як висхідне начало філософування ставив перед собою завдання глибокого осмислення людських стосунків саме як діалогічних. Широкої популярності діалогізм здобув завдяки книзі відомого німецького філософа М.Бубера «Я і Ти». Спробуємо виділити основні характеристики буберівського «життя діалогу». Ключовими категоріями діалогізму Бубер вважає відношення Я–Ти (інтимно-діалогічне) та Я–Воно (когнітивно-практичне). «Ти» – це мета у собі, «Ти» не потребує того, щоб бути опосередкованим

досвідом, ідеєю. Для кожного з учасників діалогу шлях до самого себе не є найкоротшим, а, навпаки, є тривалим, він проходить через Іншого і світ. Життя являє собою біполярне протистояння людей, єдність якого полягає в напрузі проміжної сфери (сфери «між»). Йдеться про те, що між «Я» і «Ти» виникає деяка опосередковуюча сфера – сфера об'єктивних смислів культури, царина мови, творів мистецтва, науки, літератури. Мій образ, втілюючись в творах культури, стає частиною світу «Воно», щоб потім знову й знову ставати «Ти», обдаровуючи щастям і натхненням. По закінченні ж події-зустрічі «Ти» знову приречене обернутись на «Воно». Цілісність людського духу руйнується витисненням Бога в світ «Воно», де Бог, по переконанню Бубера, є немислимим. М.Бубер знаходить Бога тільки як «Ти», як незримого співрозмовника у внутрішньому діалозі, заперечуючи можливість говорити про Бога в третій особі. І любов до природи, і любов людини до людини впливає з відношення «Я» – «Ти» й валиться, якщо співрозмовник стає третьою особою, іншим. У філософії діалогу «жоден із тих, хто сперечається, не повинен відмовлятися від своїх переконань, але ... вони вступають у царство, де закон переконання не має сили, – говорить М.Бубер, – у тому числі й у діалозі релігії» [9, с.95]. На думку Бубера, діалогічне відношення людини до світу виявляється в трьох сферах: в сфері життя з природою (домовленнєве відношення), в людській сфері інтерперсонального діалогу (мовленнєве відношення), та у сфері духу (відношення, де породжуються слова і форми, де ми не чуємо ніякого «Ти», але відчуваємо поклик і відповідаємо думкою, дією, творенням). Підсумково тут може бути думка, яку М.Бубер любив повторювати, щодо того, що одна з найбільших помилок людства – вважати, що дух «всередині» нас, тоді як він між нами, між Я і Ти. Сучасні христологічні дослідження досить часто звертаються до буберівського вислову – «історія, яка діється», доводячи на цьому підґрунті, що історія як і культура розвивається передовсім в діалозі між Богом і людиною.

Отже, людина повинна визнати будь-яку реальність, що їй протистоїть, в її виключності і своєрідності, більш того, вона має прилучитися до її конкретного змісту, не порушуючи її оригінальності, але й не відмовляючись від своєрідності власного буття. Саме тому М.Бубер дає негативне визначення діалогічним відношенням, якщо вони визначаються як суб'єкт-об'єктні відношення, адже тоді маємо відношення суб'єкта до партнера діалогу як до речі; відсутньою є рівнозначність «Я» і «Ти». Будь-яка культура ґрунтується на деякому сутнісному акті духу, суть якого – первісна подія-зустріч, спільне буття, яке існує у актах зустрічі «Я» і «Ти», відповіді «Я», адресованій «Ти», і у відповіді «Ти», адресованій «Я».

Цей сутнісний акт, акт культурної творчості, підкріплюється зусиллями прийдешніх поколінь. Проте людина здатна до культурної творчості до тих пір, доки вона сама знаходиться у відношенні, доки вона впливає і відчуває відповідно вплив. «Якщо культура не має більше своїм центром живий, такий, що безперестанно поновлюється, процес-відношення, вона, застигаючи, обертається у світ Воно, в який лише подекуди прориваються полум'яні діяння поодиноких носіїв духу» [9, с.36]. Трагедія людини, на думку М.Бубера, полягає в тому, що вона не може постійно жити у світі «Ти». Сучасна культура взагалі, і європейський раціоналізм особливо, були для Бубера синонімом відчуження, "утилітарним етосом", де людина втратила здатність спілкуватися з Богом, світом і з самою собою. У своєму бунті проти раціональності, проти розчинення особистості в абстрактних категоріях Бубер йшов за С.К'єркегором. Але, представивши особистість як абсолютну цінність, Бубер, на відміну від К'єркегора, стверджував, що вона може існувати лише завдяки спілкуванню з іншими особистостями. Саме через спілкування, основою якого є Бог як Вічне «Ти», можливе, за Бубером, подолання відчуження і відновлення автентичного існування людини.

Принципово з буберівською співпадає позиція й Франца Розенцвайга, близького його соратника – філософа та теолога. Розенцвайг вважає, що «Я» приховано в таємниці «третього» і що тільки у відкритті «Ти» можливо почути актуальне «Я». Таким чином, «Я саме по собі» не є самоочевидністю, але є підкреслене й виразне. На думку Розенцвайга, весь сенс[зміст,рація] людського життя – в бесіді двох – людини і Бога, причому ця розмова оновлюється[обновляється] кожного разу. Вхід в Ти – божественне й є можливим тільки[лише] за допомогою Ти – людського, тобто[цебто] діалогу з[із] ним. У[в,біля] Розенцвайга Бог питає «Де – ти?» [10, с.175]. Зіткнення людини з[із] чимось зовнішнім, нелюдським, перетворює її на живу[жваву] душу – так «Я» перетворюється в реагуючу людину, яка, проте,[однак] існує[наявний] між людським – мирським, і божественним, а долається ця суперечність[переборюється] іменуванням кожної живої[жвавої] істоти. «Я» відкриває себе тієї миті, де воно затверджує тутешнє буття «Ти» через питання «Де?» до «Ти», а питання Бога стає умовою можливості відповідної самосвідомості людини. Тобто «Я» розкриває себе в неможливості бути «Ти», інакше – «Я» виникає у відповідь на звернену до мене, зацікавлену в мені мову «Іншого».

Цікаві прозріння щодо «внутрішньої діалогічності культури» містяться в роботах М.М.Бахтіна, для якого діалог – корінь і підґрунтя усіх інших визначень людського буття, зверненого до «Ти». Цей діалог є лише там, де є «діалог діалогів», що охоплюється поняттям культури, – нескінченна і незавершувана спіраль мовленнєвих висловлювань. Ідея діалогу розгорталась в працях М.М.Бахтіна від настанови на діалогізм романів Ф.М.Достоевського до ідеалізації діалогу як такого, до усвідомлення одвічного й невикоріненого діалогізму тексту взагалі, до розуміння культури в її «Великому часі». «Бути, – на думку філософа, – значить спілкуватися діалогічно, розуміння є діалог. Істина принципово не вміщується в одну свідомість, вона народжується в діалогічній зустрічі декількох свідомостей. Життя, моральність, пізнання і творчість практично зливаються у вмінні відповідати іншому і чекати відповіді собі; це й значить бути особою» [11, с.176]. Вхідження в діалог свідомостей, діалог індивідів, що прагнуть досягти сфери духу, можливі лише тоді, якщо діалог розуміється як діалог культур. При цьому М.М.Бахтін стверджує, що кожного

співрозмовника слід розуміти як суверенну культуру.

Якщо ж розглянути специфіку діалогічності культури за М.М.Бахтіним, то діалогічність представляє собою пов'язаний із взаємодією людей процес певного спілкування і діяльності. Саме діалогічність, її проблематика (взаємодія з адресатом) є найбільш актуальною для сучасної філології, так як її дослідження ніби завершують ідею Бахтіна – через вивчення процесу мовного спілкування, що фіксується як результат останнього, показати в текстах різноманітні сфери діяльності. У вирішенні даної проблеми зацікавлені й багато інших, найновіших гуманітарних дисциплін, передусім комунікативно-функціональна лінгвістика, стилістика тексту, прагматика та ін.

Скажімо, зовні монологічний авторський текст наукового твору поділяється на діалог висловлювань в різноманітних жанрових формах: повідомлення (інформативна), критичної оцінки і аналізу (рецензійна), дискурсу, доведення та ін. Проте фіксування взаємодії діалогічних відношень «спілкування» попереднього і нового знання (в процесі колективного вирішення наукових проблем) не завжди співвідноситься з чітким визначенням окремих «реплік» тих, хто говорить. М.М.Бахтін вказує на два значення «слова»: слово – як семантична одиниця мови та слово – як «дискурс», розподілене між різноманітними дискурсними інстанціями, котрі заповнюють множинне «я». Отже, прислуховуючись до слова-дискурсу, Бахтін чує в ньому розщепленість суб'єкту (він конституюється «іншим», потім стає «іншим» по відношенню до себе самого, набуваючи невловимості і поліфонічності). *Слово* за Бахтіним – це простір, в якому зливаються різноманітні «я», що розмовляють.

Таким чином, *діалогізм* – це слово – як слово про слово, звернене до іншого слова, виражене в його поліфонії, що належить до міжтекстового простору. «Діалог слів-дискурсів є нескінченним; занурене в багатоголосся, слово-дискурс не має ні стійкого сенсу, ні стійкого суб'єкту, здатного бути носієм стійкого сенсу, ні єдиного адресата, котрий міг би його почути, слово в Достоєвського, – пише Бахтін, – не пишасться, ... адже йому ні перед ким пишастися» [так само, с.124]. Інакше кажучи, слово-дискурс розбивається на «тисячу уламків», потрапляючи в міжтекстовий простір, в контекст дискурсів, в якому розсіюється не лише той, хто говорить, але й суб'єкт, який слухає (ми самі), тому що, за думкою Бахтіна, «людина ніколи не співпадає сама з собою». Звідсіль текст Ф.М.Достоєвського тлумачить дослідник як протистояння дискурсів, як поліфонічну цілісність з «незавершеною» і «невіршеною» матрицею. Персонаж тут – дискурс на позицію „я”, а провідний діалог є не лише з дискурсом „я”, що пише, але й із самим собою. Автор же у своєму відношенні до персонажу, за Бахтіним, співвідноситься з дискурсом іншого. Отже, перед нами – „*діалогіка*”, тобто існування протилежностей (вони об'єднуються, але не зливаються).

Міцну культурологічну компоненту ми знаходимо у творчості ще одного, не менш цікавого “філософа діалогу” О.Розенштока-Хюссі. Концепція, названа її творцем соціологією, по суті є культурфілософською концепцією. Аналізуючи тенденції розвитку і суперечності як сучасного, так і історично віддалених станів культури, Розеншток-Хюссі задається питанням: як можливе спільне існування людей, як можлива загальнолюдська історія взагалі? Відповідаючи на ці питання, він ставить у центр своїх міркувань особливу концепцію мови. Мова є надіндивідуальна цілісність типу «*праобразу*» – «*гештальту*»; це особливе середовище, в якому спливає все життя людини, і в якому лише й можливе тривання міжлюдських стосунків. «Мова включає в себе слухання і мовлення, артикулювання і повторення... Здорова мовна група ... встановлює відношення з новими людьми (мовлення) і поважає кожного, хто промовляє (слухання). Обидва акти, слухання і мовлення, постійно поширюють просторові межі мови: в просторовому відношенні ми можемо говорити з усіма і слухати усіх. Обидва акти, повторення і артикулювання, постійно поширюють часові межі мови: ми прагнемо бути спроможними встановлювати зв'язок з усіма минулими і прийдешніми поколіннями» [12, с.103]. Таким чином, слухання-читання (адресат) є невід'ємним елементом мовленнєвого акту. Отже, мові призначено бути тим специфічним середовищем, що передає сукупний досвід людства, а тому мова створює братерство всіх людей в просторі і часі. «Мова створила силове поле поміж тими, хто деколи жив, і тими, хто колись помре» [так само, с.107]. «Мова присмиряє хаос природи, ліквідує розбрат між окремими індивідами, властиві їм розриви існування і нестачу свободи. ... Мова створює світ, порядок, взаємозв'язок і свободу» [так само, с.110].

Як бачимо, діалогічний принцип вводиться Розенштоком-Хюссі не як «діалог двох свідомостей», а як фундаментальний принцип, що лежить в основі дійсно людських стосунків. Всі дохристиянські культури, згідно з Розенштоком-Хюссі, виникають з діалогічної ситуації і являють собою дану раз і назавжди відповідь на виклики надіндивідуальних примусових сил (тут відчувається схожість із концепцією А.Тойнбі). Лише християнство відкриває шлях до єдності культур, хоча християнська культура, як і будь-яка інша, вимагає постійного відновлення людських зусиль. Сьогодні, коли, як вважає Розеншток-Хюссі, ми переходимо у постхристиянську епоху, керуючись власною повнотою істини, ми маємо бути спроможними визнавати істини інших людей і навіть жити у відповідності з ними.

Розмишляючи про становлення та розвиток філософії діалогу, не можна не згадати й одну з ключових подій філософії ХХ століття – йдеться про антитезу онтології М.Гайдегера з етикою Е.Левінаса. Останній виголосив основну характеристику нашої філософської доби як «*примат спілкування над буттям*» [див.: 13]. Категорія «Іншого» тим самим зайняла місце гайдегерівського «буття». Відбулась таким чином конфронтація із твердженнями знаменитої праці Гайдегера «Буття і час», що відбилось на заголовку книги Е.Левінаса – «Час і Інший». Осмислення відносин «Я – Інший» стало вихідним пунктом міркувань видатного французького філософа.

У Е.Левінаса Інший не є тим, хто приречений лишатися тільки назовні, поза непроникними стінами самості. Природа стосунків між «Я» та «Іншим» – діалогічна. Обличчя іншого – те, що відкриває його внутрішній світ, уможлиблює з ним інтерсуб'єктивний контакт. Звернене до мене, це обличчя виражає себе у своїй відкритості й «оголеності». Воно є також джерелом моральної імперативності. Його звернення означає очікування відповіді і у цьому сенсі «Я» є відповідальним перед «Іншим». Феноменолог Е.Левінас, відкидаючи гуссерлівську структуру «ноеза-ноема» як передвiчну, прагне краще виявити істинне значення інтенціональності, котру він визначає як «бажання метафізичної трансценденції до Іншого, за межі феномену буття». Знамениті «речі-самі-по-собі», до яких слід повернутися, це «Інший», як він виступає у своїй незвідній інаковості. Таким чином, людська здатність до трансцендування виявляється не у відношенні людини до світу або до самого себе, а в його досвіді спілкування з «Іншим», з іншою суб'єктивністю, ніж його власна, з іншим світом, ніж його власний світ. У відношенні однієї суб'єктивності до іншої суб'єктивності виявляється пафос, котрий ніяка онтологія не може в собі містити; пафос цей пов'язаний з виходом «за межі буття», з буттям «для іншого». Таке «звільнення» від буття є наслідком людської безкорисливості у відношенні до Іншого і виступає основою відповідальності за нього. Цікаво буде в цьому відношенні порівняти розуміння концепту «Іншого» Е.Левінасом та П.Рікером. Рікер визнає свою близькість з Левінасом, проте наголошує на розбіжностях у поглядах. Так, якщо Левінас в Іншому спостерігає тільки того, хто проковує мене, і отже несе відповідальність, то Рікер зізнається у своєму гегельянстві – початком для нього є визнання іншого і взаємодія з ним. Якщо «Я» не є від самого початку середовищем самоствердження, то не буде й ґрунту для сприйняття іншого та зустрічі з ним. Конституювання «Іншого», як підкреслює П.Рікер, є наріжним камінням успіху або провалу феноменології. Всі аспекти феноменології збігаються на проблемі «конституювання Іншого» [див.: 13, с.145-146].

Становлення діалогічної культури соціуму та діалогу як духовної цінності передбачає розгортання цього феномену в життєвому світі, тому пояснимо смисл ключових феноменологічних категорій. Життєсвіт (за Е.Гуссерлем) поділяється на рідний світ і чужий світ, а також «міжсвіт». Оскільки ж в цілому він постає як світ культури, то інтеркультурність належить до його основних аспектів. Інтеркультурність містить більше, ніж сполучення наявних культур. Її можна позначити услід за Н.Еліасом і М.Мерло-Понті поняттям «переплетення» або «перехрещення». Перетин протистоїть будь-якій формі чистоти, чи то чистоті раси, культури, ідеї, чи то чистоті розуму, «незмішаного з чужорідним», як у разі візерунків, відомих нам із стародавніх рукописів. Роз'єднання ж перехрещених елементів призводить до знищення самого візерунку, який виникає і зникає разом із феноменом «одне в одному». Таке «одне в одному» у Гуссерля вживається у зв'язку з інтерсуб'єктивністю. Пояснюючи це, філософ стверджує, що не можна мати Свого без Чужого. Питання ж полягає лише в тому, звідки ми маємо право мислити Своє і Чуже за зразком такого перетину.

Взагалі, слід зазначити, що культурний «перетин» складно піддається раціональному поясненню. Зрештою можна згадати позиції у феноменології Е.Гуссерля, М.Мерло-Понті, Е.Левінаса, що зорієнтовані на проголошення пасивності та анонімності, на виділення структурних відмінностей, гра яких дозволяє мати різні доміанти, але не передбачає існування жодної центральної інстанції. Все це спрямоване саме на розуміння соціального міжполя. А ось за Б.Вальденфельсом, якщо розглядати перетин (міжполе) не як результат, а як процес, то означає він *інтро-* та *інтер*культурний обмін між Своім і Чужим, який постійно залучається до протистояння. Відбувається це в силу того, що партнери обміну живуть не в спільному світі і не в різних світах, а саме у «міжсвіті».

## Висновки

Отже, як показав аналіз концептуальних підходів в межах розвитку філософії діалогу, соціокультурний принцип діалогізму з необхідністю редукує *феномен інтерсуб'єктивності*, адже людина завжди існує тільки в межах переплетення відношень Я – Ти – Ви. Людина існує, образно висловлюючись, як свого роду «множина» і в цьому контексті навіть «турбота про себе», запропонована М.Фуко (як і аналогічне поняття стоїків), – зовсім не символ егоцентризму або вузького партикуляризму, а саме *практика*, що завжди здійснюється в конкретному контексті. Звідсіль «етос свободи» є також способом «турботи про інших». Осмислення ж проблем діалогу саме як практики культурного обміну, самовідчуття нашого часу (в якому відношення і зв'язки людей поміж собою і з Богом перестали розумітися як такі, що існують самі по собі, і почали помічатися, хоча б у вигляді розмов про їх нестачу, відсутність, неможливість), призвели до появи досить плідних досліджень специфіки діалогічних відносин і, зокрема, особливостей релігійного діалогу.

Стосовно останнього, то, на відміну від звичайного діалогу, тут має місце не схема «питання – відповідь», а схема «заклик – відповідь», яка передбачає певну позицію співрозмовника, як правило, активну, та яка супроводжується дією, що відповідає певному кодексу моралі. Щоправда, є сенс при цьому висновку сприйняти й певне застерезення українського філософа В.А.Малахова, який запевняє, що «якою б спокусливою не видавалась ідея універсальної комунікації, маємо усвідомлювати непозбутність і в сучасному світі певних "царин мовчання", особливо "права на несумісність", що визначає прерогативи толерантності там, де спілкування як таке вичерпує свої конструктивні можливості» [14]. На нашу думку, закономірно тут постає проблемна ситуація – а чи не є «мовчання» певним різновидом спілкування? Зрозуміло, що з'ясування особливостей такого роду «діалогу» потребує спеціального дослідження.

## Список літератури

1. *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. – Київ: Лібра, 1999. – 488 с.

2. *Культурология. XX век. Энциклопедия. Т.1.* – СПб.: Университетская книга; ООО “Алетейя”, 1998. – 447 с.
3. *Manheim Werner. Martin Buber.* – NY.: Twayne Publishers, Inc., 1974. – 200 p.
4. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. Понятие страха. Болезнь и смерть. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
5. *Cohen Hermann.* Religion of Reason out from the sources of Judaism. – Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995. – 489 p.
6. *Гатальска С.М.* Філософія культури. – К.: Либідь, 2005. – 328 с.
7. *Козловски П.* Культура постмодерна. – М.: Республика, 1997. – 238 с.
8. *Рікер П.* Сам як інший. – К.: Дух і Літера, 2000. – 450 с.
9. *Бубер М.* Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
10. *Rosenzweig Franz.* The Star of Redemption. – Notre Dame, Indiana.: University of Notre Dame Press edition, Transl. by W.W. Hallo, 1985. – 445 p.
11. *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Советская Россия, 1979. – 320 с.
12. *Розеншток-Хюсси О.* Язык рода человеческого. – М.-СПб.: «Университетская книга», 2000. – 608 с.
13. *Левінас Е.* Між нами. Проблема думки про Іншого. – К.: Либідь, 1999. – 312 с.
14. *Малахов В.А.* Філософія діалогу і проблема обґрунтування етики // Доповідь на IV-ій щорічній науковій конференції «Україна: людина, суспільство, природа» // [http://ukma.kiev.ua/ua/nauka/confer/dni\\_nauki/arhiv/DS\\_1998/index.html](http://ukma.kiev.ua/ua/nauka/confer/dni_nauki/arhiv/DS_1998/index.html)