

РОЗДІЛ 2

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИТОКИ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ ДІАЛОГІЗМУ

Концептуалізація проблематики діалогізму як напрямку філософії першої половини ХХ сторіччя позначена працями Франца Розенцвейга, Ойгена Розенштока-Хюссі, Фердінанда Эбнера, Мартіна Бубера, Михайла Бахтіна, Емануеля Левінаса та ін. [99, с.215]. Діалогісти поставили за мету створення нового типу рефлексії на основі діалогу — в якості відносин до Іншого, як до Ти, та почали розглядати діалог як зустріч рівноправних партнерів, відносини яких будуються на основі взаємності, відкритості, зверненості й поваги.

У діалогізмі саме поняття діалогу починає застосовуватися у різних смислах, набуває багатовимірності. Проте, незважаючи на різне визначення сутності діалогу, спільним підґрунтям для представників цього напрямку стала критика монологізму новоєвропейської філософії, відмова від принципу тотальності. На відміну від картезіанського «я мислю» діалогістами вводиться відношення «Я-Ти», у якому здійснюється думка. Якщо для монологічного мислення характерним є відношення суб'єкта до об'єкта, то діалогічний підхід передбачає домінанту суб'єкт-суб'єктних зв'язків.

2.1. Формування засад діалогічності у філософській антропології Л. Фоєрбаха та антропології мови В. Гумбольдта

Вирішення фундаментальних проблем неможливе без теоретичного осмислення суті людини, її комунікативної природи,

реального положення в суспільстві та аналізу умов розвитку особистості, внаслідок чого особливої значущості проблема діалогу набула у філософській антропології. У XIX сторіччі інтерес до проблематики діалогу і діалогічності як універсальної форми зв'язку «Я-Ти» знаходимо у філософській антропології Людвіга Фоєрбаха та антропології мови Вільгельма Гумбольдта. Зазначимо, що це окремі концепції і поодинокі випадки, які не були підтримані сучасниками.

Філософська антропологія Л. Фоєрбаха започаткувала суттєві зміни в дослідженнях сутності людини. Це вчення ґрунтується на такому відношенні «Я — Ти», в якому «Я» мислиться залежним як від спілкування з «Ти», так і від розрізнення з «Ти». За Л. Фоєрбахом, людська сутність розкривається тільки в спілкуванні, в єдності людини з людиною, в єдності, яка спирається на реальність розрізнення між «Я» і «Ти». Критикуючи діалектичний метод Гегеля за його монологічність, він писав: «Істинна діалектика не є монологом одинокого мислителя з самим собою. Це діалог між Я і Ти» [147, с. 203]. Проте, особливістю діалогічного принципу філософії Л. Фоєрбаха є його експлікація в межах натуралістичної антропології. Як зауважив М. Бубер, обожнюючи людину, Л. Фоєрбах замінює трансцендентного Бога його антропологічним ерзацом, водночас майже не приділяючи уваги пошуку «Ти» як дійсної основи людської екзистенції.

Л. Фоєрбах виступив проти спекулятивної філософії своїх учителів, що збільшила, на його думку, непорозуміння людини з життям і природою, і узявся за створення нової філософії. Для цього йому довелося відмовитися від пантеїзму Спінози, від «Я» Канта й Фіхте, від «абсолютної особистості» Шеллінга, від «абсолютного духу» Гегеля й інших подібного роду концепцій людини. «Нова філософія, — писав Л. Фоєрбах у роботі «Основні положення філософії майбутнього» (1843), — перетворює людину, включаючи природу як основу людини, у єдиний, універсальний і вищий предмет філософії, перетворюючи антропологію, в тому числі й фізіологію, в універсальну науку» [147, с. 202]. У згаданому творі він поставив у якості основної проблеми філософування не людське пізнання, а цілісну людину. Заперечуючи релігійний культ, Л. Фоєрбах протиставив йому «обожнювання людини». Однак він мав на увазі не стільки людську індивіду-

альність, скільки специфічне відношення між людьми, між Я і Ти. Філософ виходив з того, що людина одночасно і Я, і Ти, вона може стати на місце іншого саме тому, що об'єктом її свідомості служить не стільки індивідуальність, скільки сутність. Головне відкриття Л. Фюрбаха полягало в тому, що тільки співвідносячи себе з іншим суб'єктом, можна проникнути у світ своєї власної суб'єктивності [91].

Метод Л. Фюрбаха привів його до висновку, що джерело до розуміння релігії слід шукати в природі людини, в її потребах, інтересах, бажаннях, прагненнях. Звідси і випливає його висновок щодо антропології як таємниці та істинного смислу теології. Антропологія, вважав Л. Фюрбах, є прихованим смислом релігії. Адже релігія викликана такими почуттями та переживаннями, як страх, радість, захоплення, любов. Сутність релігії прихована в людському серці, яке відрізняється від тверезого та холодно-го розсуду і прагне вірити та любити. А об'єкт релігії, її образи створюються фантазією. Без цих гносеологічних засобів людина не змогла б створити уявлення про Бога.

Класична релігія, на думку Л. Фюрбаха, паралізує прагнення людини до кращого життя у реальному світі. І він пропонує людству «нову релігію», засновану на почутті, сердечному ставленні людини до людини, яке досі шукало свою істину у фантастичному відображенні дійсності через посередництво одного чи кількох богів, а тепер знаходить її в любові між Я і Ти.

Л. Фюрбах постійно протиставляє релігійному наперед визначенню (приреченню) та послуху практичну активність людей. Не в релігії, а в практичній діяльності, у матеріальній і духовній творчості, у творенні людина долає ті різноманітні незручності, які стоять на її шляху до справжньої свободи.

Відповідаючи на запитання, у чому ж полягає сутність людини, Л. Фюрбах розглядав її як «специфічну суть природи», що функціонує за законами фізіології й психології, що не зводяться до чисто механістичних закономірностей природного світу. Сутність людини для нього — це, насамперед, життя розуму й серця, різноманіття переживань, страждання, любов, прагнення на щастя. Філософ — послідовний прихильник сенсуалізму. «Не тільки зовнішнє, але й внутрішнє, не тільки тіло, але й дух, не тільки річ, але й Я становлять предмети

почуттів, — стверджував Л. Фюрбах. — Тому все є почуттєво сприйманим, якщо не безпосередньо, то опосередковано, якщо не звичайними, грубими почуттями, то витонченими, якщо не очами анатома або хіміка, то очами філософа, тому зовсім законно емпіризм убачає джерело наших ідей у почуттях» [146, с. 190]. Він вважав, що єдність буття й мислення має сенс тільки тоді, коли суб'єктом цієї єдності є людина, причому мислення, розум визнаються головними засобами порятунку й прогресивного розвитку як окремої людини, так і в цілому всього людського роду.

Коли релігійний дух затвердився і став пануючим духом часу в якості широкій абсолютної сутності, перед якою все інше повинно зникнути як суєтне і незначне, то як неминучий наслідок цього загинули не тільки мистецтво і витончені науки, але взагалі науки, як такі. Особливо це стосувалося природи, що при пануванні такої тенденції повинна була зануритися у забуття і невідомість. Як міг обмежений християнин, що жив лише своїм богом, відверненим від сутності світу, мати смак до природи і до її вивчення? Природа, істотна форма якої є чуттєвість, яка, він вважав, підлягає запереченню, що відволікає від божественного, мала для нього лише значення кінцевого, суєтного, несуттєвого. Але чи може дух зосередитися на тім, що має для нього значення тільки кінцевого і суєтного, зробити його предметом серйозного, тривалого вивчення? Теологічно-телеологічний спосіб розгляду природи є єдино відповідним цій точці зору; але саме цей спосіб розгляду і не об'єктивний, і не фізичний, і не проникає в саму природу.

Вивчення історико-філософських творів Л. Фюрбаха показує, що його шлях до матеріалізму й атеїзму не був, за його словами, «випадковим» і «довільним», але «органічним» і «необхідним». Цю філософську особисту еволюцію можна прослідити навіть у хронологічній послідовності його філософських творів. Кожний з цих творів був щаблем його особистого духовного розвитку і органічно поєднувався з розкриттям основного напрямку власної філософії. Матеріалізм Л. Фюрбаха істотно відрізняється від матеріалізму XVIII століття, оскільки, на відміну від останнього, не зводив будь-яку реальність до механічного руху і розглядав природу не як механізм, а скоріше як організм.

Слід зауважити, що Л. Фоєрбах надав нового змісту традиційному матеріалізмові, що відбувається шляхом протиставлення чуттєвості (як основної властивості людини) абстрактному розуму раціоналістичної традиції. На думку Л. Фоєрбаха, саме чуттєвість (безпосередньо — відчуття і любов), а не розум чи розсуд, є найбільш надійним каналом зв'язку із зовнішнім світом, основним гарантом нашої впевненості в його існуванні та єдиним критерієм істинності людських уявлень про нього.

Окреслюючи специфіку нової філософії (матеріалістичної антропології) Л. Фоєрбах у своїй праці «Сутність християнства» визначає її наступним чином: «Ця філософія спирається не на розум у собі, не на абсолютний, безіменний, невідомо кому належний, а на розум людини, далекої від умоглядності та християнства. Вона говорить людською, а не безіменною, невиразною мовою... Вона виробляє кожну думку з її протилежності, з матерії, з сутності, з чуттів і ставиться до предмета чуттєво, тобто пасивно й рецептивно, перш ніж визначити його мисленево» [148, с. 147].

Найвищим і завершальним етапом попередньої філософії, на думку Л. Фоєрбаха, була філософія Гегеля, в якій властива «старій» філософії теологічність знайшла свій абсолютний вираз. Філософія Гегеля, пише він, є останньою схованкою, останньою опорою теології, тому не можна відмовитися від теології і не відмовитися від філософії Гегеля. Зміст теологічності попередньої філософії полягає у розщепленні людини на дві частини: трансцендентну (нескінчену, божественну) та іманентну (кінцеву), які протиставляються одна одній. У результаті чого «стара» філософія породжує світ привидів. Тобто світ абстрагованих від людини і природи сутностей: «сутність природи покладається поза природою, сутність людини поза людиною», які поступово перетворюють людину на істоту відчужену від самої себе. При цьому філософія повністю втрачає зв'язок із безпосереднім, з «безпосередньою єдністю, безпосередньою достовірністю, безпосередньою істинністю». Більш того, весь процес генези попередньої філософії є процесом експлікації визначально хибної настанови на тлумачення всього кінцевого і одиничного через нескінчене та загальне. Тому началом нової філософії, за Л. Фоєрбахом, має стати не абсолютне (Бог), а саме кінцеве, визна-

чене, реальне, яке окреслюється поняттям «людина» [50, с. 407].

Справжня суть реальності вбачалась Л. Фюрбахом у природі, що виступає як «основа людини». Звідси роль «універсальної» науки, вважав філософ, може відтепер відігравати лише наука, що розкриває «природу людини», тобто антропологія. Тому, якщо нова філософія і є матеріалізмом, то це вже матеріалізм не механістичний (тим більше не вульгарний), а антропологічний.

Звичайно, такий «антропологічний» матеріалізм нагадує ренесансний пантеїзм (адже і той спирався як на свою основу на природну людину). Більше того, як відзначають дослідники, на Фюрбаховій позиції антропологічного матеріалізму відчутно позначилися риси не стільки ренесансного, скільки містично-діалектичного бачення природи на зразок вчення Я. Бюме. Природа, у Фюрбачовому баченні є одухотворено-почуттєва природа. У містицизмі та в пантеїзмі «одухотвореність» природи має божественний характер. Л. Фюрбах заявляє про атеїстичність своєї позиції, якій намагається надати «позитивного» характеру: заперечуючи Бога, він не залишає його місце «порожнім», а розміщує там людину.

Л. Фюрбах виходив з того, що чуттєвість є специфічним пасивним станом, який безпосередньо створюється діянням зовнішніх матеріальних предметів і тому єдиний здатний неспростовно засвідчити їх реальне існування. Саме тому відчуття, чуття, любов, а не розсуд, розум, інтелект є справжнім і єдиним свідченням реальності зовнішнього світу, критерієм істинності наших уявлень про нього. Апелюючи до чуттєвості, що знаходить своє найповніше втілення в любові, матеріалізм, за Л. Фюрбахом, дістає, нарешті, неспростовну аргументацію проти ідеалізму. Існує точка зору, що Л. Фюрбах, який першим серед представників німецької класичної філософії перейшов на позиції філософського матеріалізму, нібито багато в чому втратив у її діалектичній спадщині. Проте існує й інша позиція, за якою Л. Фюрбах зосередив діалектичний аналіз на визначальній, з його точки зору, сфері реальності — сфері людських стосунків. Саме тут він пропонує концепцію так званого «туїзму» — розуміння людини як істотно зв'язаної з іншою людиною. Носієм людської сутності у Л. Фюрбаха виявляється вже не ізольоване Я попередньої філософії, а взаємозв'язок Я і Ти. Саме на виявлен-

ня всієї складності та суперечності цих стосунків і скеровується діалектичний творчий пошук Л. Фюрбаха. Людська сутність у всій своїй складності та розмаїтті становить сферу життєдіяльності діалектики, своєрідним фокусом якої є любов. Остання набуває у філософії Л. Фюрбаха особливого статусу нової (не теїстичної, а людської) релігії [146, 147].

Антропологічний принцип Л. Фюрбаха в теорії пізнання знайшов вираз у тому, що він по-новому інтерпретував поняття «об'єкт» [147]. На його думку, поняття об'єкта спочатку формується в досвіді людського спілкування. Першим об'єктом для будь-якої людини є завжди інша людина. Л. Фюрбах заперечує існування об'єктів, принципово недосяжних для чуттєвого сприймання, і виступає тим самим проти агностицизму. Вихідним у процесі пізнання Л. Фюрбах вважав відчуття, які дають людині безпосередньо і опосередковано всі відомості про об'єктивний світ. Проте все це здійснюється не без участі мислення. Отже, висуваючи на перший план досвід як першоджерело знання, Л. Фюрбах підкреслював взаємозв'язок чуттєвого споглядання та мислення в процесі пізнання. При цьому завдання мислення він вбачає у тому, щоб збирати, порівнювати, класифікувати дані чуттєвого досвіду, усвідомлювати і розуміти їх прихований, безпосередньо не проявлений зміст. Л. Фюрбах розумів, що мислення має опосередкований характер.

Яким же чином встановлюється істинність понять? На думку Л. Фюрбаха, це здійснюється шляхом порівняння понять з даними чуттєвого досвіду. Таким чином, чуттєве споглядання виявляється критерієм істинності мислення, тобто мислення, має узгоджуватись з чуттєвим сприйманням. Хоча філософ і розумів органічний взаємозв'язок відчуттів та мислення, чуттєвого та раціонального, проте досить часто робив суперечливі висновки, тому «нова філософія» Л. Фюрбаха викликала протилежні оцінки. Однак специфіка подібної оцінки філософії Л. Фюрбаха є легко пояснюваною, оскільки як він сам, так і його філософія можуть бути визначені як етап логічного завершення класичного німецького ідеалізму і формування нових філософських проблем і форм філософського дискурсу.

У антропології мови Вільгельма Фон Гумбольдта людина також посідає центральне місце, але власне дослідження відно-

шення «Я — Ти» підпорядковано більш глобальній проблематиці мови. В. Гумбольдт вважається засновником загального мовознавства і філософії мови, але коло його інтересів було значно ширшим і включало в себе і філософію, і мистецтво, і літературознавство.

У вченні про мову В. Гумбольдт запропонував метод порівняльно-історичного дослідження, у теорії мови йому вдалося відновити потрібну рівновагу між мовою і мисленням. У своїх роботах він намагався визначити такий метод, з допомогою якого можна було підійти до початкової єдності мови і мислення [40]. Вчення про мову створює антропологічний підхід, за яким вивчення самої мови має відбуватися у тісному зв'язку зі свідомістю і мисленням людини, як в її духовному житті, так і культурному. «По відношенню до пізнаваного мова суб'єктивна, по відношенню до людини мова об'єктивна... коли людина суб'єктивно наближається до об'єктивного, вона має прикласти зусилля для того, щоб виокремити суб'єктивне і вичленити з нього об'єкт» [39, с. 51].

В. Гумбольдт убачав сутність мислення в рефлексії, тобто у розрізненні мислячого і предмета думки. Підкреслюючи тісний зв'язок мислення і мови, він дав визначення останньої: чуттєве позначення єдностей, з якими пов'язані визначені фрагменти мислення для протиставлення їх як частин іншим частинам цілого, як об'єктів суб'єктам, називається в широкому сенсі мовою. У трактаті «О различии строения человеческих языков и его влияния на духовное развитие человечества» підкреслюється творча природа мови: мова — не стільки продукт діяльності, дещо створене, скільки власне діяльність, тобто безперервний процес породження змісту, «орган, що утворює думку», продукт «мовної свідомості нації». У самій структурі мови (її «внутрішній формі») втілено погляди на світ («світобачення») того чи іншого народу [99, с. 186].

На початку XIX століття В. Гумбольдт запровадив поняття «Ти» у філософії, його центральною ідеєю є універсальний розвиток індивідуальності. В. Гумбольдт розглядає діалогічну проблему Я-Ти, підкреслюючи, що подвоєння — це природна форма людської свідомості. За В. Гумбольдтом, «Я і Він — є справді різними об'єктами, і вони, по суті, вичерпують все,

оскільки їх можна позначити як Я і не-Я. Але Ти — це Він, протиставлений Я. Тоді як Я і Він ґрунтуються на внутрішньому і зовнішньому сприйнятті, в Ти міститься спонтанність вибору» [39, с.31]. Для Я важливим є існування Іншого. Наша думка віддзеркалюється від іншої свідомості і повертається до нас. Носієм нашої думки є той, хто нам протистоїть, а для того, щоб ми розвивалися як нормальні істоти, нам потрібен Інший тобто Ти, якого ми обираємо спонтанно. В. Гумбольдта переконаний, що навіть у царині чистої думки людина прагне до Ти, співмірному з її Я.

Дослідники сучасної філософії діалогу звертають увагу, що її проблематика розвивається у межах двох основних напрямків відповідно до того, який аспект діалогу особливо акцентований — інформативний чи особистісний. Інформативні характеристики діалогу досліджуються у теоріях мовних комунікацій, логіці дискурсу тощо. Дослідження особистісного аспекту діалогу зробив об'єктом аналізу та основою філософських роздумів подію зустрічі партнерів по діалогу. Засновником першого підходу був Сократ, а другий підхід бере свій початок від Л. Фойєрбаха. У «Основах філософії майбутнього» Л. Фойєрбах визнав людину початком будь-якого філософування, вважав, що нова філософія розглядає людину разом з природою як її основою, робить її універсальним і єдиним об'єктом філософії. Отже, філософ звернув буття до людського існування, а філософію — до антропології. Причому предметом філософської антропології Л. Фойєрбаха є діалогічний зв'язок людини з людиною, Я з Ти, який водночас є і принципом, і основою філософії.

Отже, філософська антропологія Л. Фейєрбаха започаткувала суттєві зміни в дослідженнях сутності людини. Це вчення ґрунтується на такому відношенні «Я — Ти», в якому «Я» мислиться залежним як від спілкування з «Ти», так і від розрізнення з «Ти». За Л. Фойєрбахом, людська сутність розкривається тільки в спілкуванні, в єдності людини з людиною, в єдності, яка спирається на реальність розрізнення між «Я» і «Ти». Філософську антропологію Л. Фойєрбаха можна розглядати як формування методологічних засад діалогічності у філософії ХХ сторіччя.

У антропології мови В. Гумбольдта людина посідає центральне місце, але власне дослідження відношення «Я — Ти» підпорядковано більш глобальній проблематиці мови. Вчення про мову створює антропологічний підхід, за яким вивчення самої мови має відбуватися у тісному зв'язку зі свідомістю і мисленням людини, як в її духовному, так і культурному житті.

2.2. Екзистенціально-релігійний вимір діалогізму

У ХХ сторіччі розвиток діалогізму тісно пов'язаний з релігійно-біблійною традицією та іменами Франца Розенцвейга, Ойгена Розенштока-Хюссі, Мартіна Бубера, Фердінанда Ебнера, Емануеля Левінаса та ін. Цих філософів об'єднує критичне ставлення до метафізики як філософії суб'єктивізму, а також опозиція у ставленні до філософії Декарта та Гегеля. Результатом стала нова концептуалізація проблематики діалогізму в межах нового напрямку філософії діалогу, або ж філософії зустрічі.

Особливо різко виступив проти суб'єктивізму Франц Розенцвейг. Його праця «Зірка спасіння» принесла йому популярність в усій Європі у 20-ті роки ХХ століття. Сам Ф. Розенцвейг свого часу зізнався, що спонукав його на написання цього твору О. Розеншток-Хюссі. І як він зауважує, ще за півтора роки до написання «Зірки спасіння» йому потрапив до рук чорновий варіант нині опублікованої книги «Прикладное душеведение». На думку Ф. Розенцвейга, ця робота О. Розенштока-Хюссі передбачає «Я і Ти» М. Бубера, у ній уперше було виражено новий погляд на сенс людського мовлення. Зупинимось на концепції Ф. Розенцвейга більш детально. В «Зірці спасіння» буття й час будь-якого досвіду та мислення розкриваються «на шляху мови». Мова є не тільки виразом думки. Якщо в мисленні час — тільки апріорна форма, то в мові, в конкретному актуалізованому мисленні, він стає подією. Чистим виразом мови, за Ф. Розенцвейгом, є діалог. Діалог — це перетворення двох самостей у Я і Ти. Сутність його полягає в тому, що людина починає усвідомлювати

себе, стає собою, при цьому — не перебуває у собі, а виходить поза власні межі [48, с. 34].

Ф. Розенцвейг убачає можливість урятувати достоїнство мислення шляхом розгрому тотальності класичної філософії. Щоб зробити це, треба знову без упереджень розкрити себе щирому досвіду й побачити людину, світ і Бога в їхній оригінальності, реальності й тимчасовості у світлі віри. Там, де філософія разом зі своїм мисленням досягає своєї межі, там може початися «філософія» досвіду. Нова філософія досвіду, на думку філософа, спирається на оповідь, опис. Філософія як опис «поважає» дійсність, розповідає про неї, якою вона є, не зводить до чогось одного щось інше. Те, що є іншим, специфічно іншим, представляє для діалогічної філософії як мета і предмет філософії. Цю інакшість філософія діалогу не шукає в чомусь іншому в порівнянні з тим, що є, тобто робить це не редукцією дійсності, а шляхом її експозиції, конкретизації, через опис, який наставляє у забутому теоретичною філософією вигляді.

Розповідь, опис — це не монолог, а «розмова». Риторика розмови, діалогу часто вважається змістом і сенсом діалогічної філософії. Нове мислення є мисленням, яке говорить, тобто таким, якому потрібен інший. Розенцвейг бачить розходження між старим і новим мисленням не в тому, що перше мовчить, а друге говорить, а в тому, що потрібен інший. Мислення означає тут мислення ні для кого й мову, ні до кого не звернену (при цьому слово «ніхто» можна за бажанням замінити словом «всі», тобто «суспільством»). Мова ж означає мову, звернену до когось, і мислення для когось. І цей хтось завжди є визначеним, нове мислення ґрунтується на «довірі досвіду», у ході якого відбувається зустріч з іншим [49, с. 33].

Ф. Розенцвейг підкреслює, що за тією мірою, за якою ми говоримо, ми довіряємося чомусь, що є трансцендентним нашій доконечності. У мові наша доконечність отримує свою виправданість і смисл у відношенні до трансцендентної реальності, до слова Бога. Мислитель наголошує й на тому, що Божественна любов пов'язує Я та Іншого. Моє Я народжується при зустрічі з Іншим, але вирішальна роль тут належить Богові, тому що його заклик спонукає людину говорити, постати особистістю, або Я у сутнісному значенні, що означає постати голосом, який відповідає на заклик, розмовляє з Богом. Бог — це Інший, який

звертається до Я через наявних Інших і, таким чином, дає можливість виникнути Я у відповідь на це звернення. За певною мірою, такий Інший виступає в ролі Близького, робить його таким факт включення до діалогу. Це пов'язано з тим, що коли Я звертається до Іншого, тоді Я звертається й до Бога. Незаперечне існування Бога дозволяє уявити діалог як природний стан людини.

Основною працею для розгляду концепції Ойгена Розенштока-Хюссі було обрано «Мовлення й дійсність», але існує й інший твір, що має назву «Я — не чистий мислитель», яку можна розглядати як продовження першої, де автор переходить від викладу свого методу, що ґрунтується на аналізі мовлення, до безпосереднього виявлення цього методу в людському досвіді.

Розуміння діалогічної природи людського буття О. Розеншток-Хюссі виклав у концепції, яку назвав «граматичним методом». За його висловлюванням, «це шлях, на якому людина усвідомлює своє місце в історії, світі, суспільстві й долі. Граматика — це самосвідомість мови, так само як логіка є самосвідомістю мислення. А граматичний метод доповнює й розвиває саме мовлення, і хоча мовлення задало людині напрямок і зорієнтувало її в тому, що стосується її місця у всесвіті, сьогодні існує потреба у додатковому усвідомленні цієї спрямовуючої й орієнтуючої сили» [125, с. 26]. О. Розеншток-Хюссі вважав, що граматичний метод, на відміну від декартового, стосується всієї реальності й тому є універсальним, а картезіанський метод є лише одним із чотирьох елементів, що становлять метод «граматичний». У О. Розенштока-Хюссі не випадково цей метод називається «граматичним» [125, с. 88], у такий спосіб він підкреслював пріоритет Логосу або Слова, живої мови в житті людини й історії людства. Тому пізнання світу й себе потрібно починати з філології, яка всю свою проблематику бере з життя, з живої мови [90].

Ще один термін, яким О. Розеншток-Хюссі позначав свій діалогічний принцип — метаноміка — «це така наука, котра більше будь-якої приватної спеціальної області, що функціонує в якості громадської установи на основі закону. Справа метаноміки — закони самого законодавства в суспільстві» [125, с. 55]. У О. Розенштока-Хюссі метаноміка і є методологією гуманітарних наук.

Велику увагу він приділив значенню «говоріння», бесіди заради вираження своєї індивідуальності й особистісного Я. «Говорити — значить об'єднувати, спрощувати, інтегрувати життя. Як би не було цього зусилля, нас розірвало б на частини від надмірного внутрішнього, невираженого бажання, або від недостатку вражень, отриманих з оточуючого середовища, від надто численних скам'янілих формул, зв'язуючи нас минулим по руках і ногах, чи від надмірно неспокійної допитливості відносно майбутнього» [125, с. 26]. Мовлення — це основа і живе середовище людини. Мовлення передує мисленню й містить його в собі. Новий метод суспільних наук може бути створений на основі того, як люди говорять і слухають, «наша наука засновується не на критиці чистого розуму, а на теорії чистого навчання. У згоді з нашим предметом — суспільством — ми й самі, як суб'єкти соціального дослідження, діємо як органи соціальних процесів — говоріння, навчання, письма» [125, с. 33].

За О. Розенштоком-Хюссі, існує потрійна природа слів: монолог, у якому людина думає вголос; діалог, з яким вона звертається до своїх слухачів; плеолог, коли вона говорить, щоб майбутнє утримало це у своїй пам'яті, у «вічному користуванні» [125, с. 95]. Терміном «плеолог» О. Розеншток-Хюссі називає таке мовлення, яке адресоване більш ніж одній аудиторії, пояснюючи, що терміни з позначенням «pleo», «pleon» вже використовуються в природничих науках. «Із монологів виділилось в окрему сферу мислення, а з ідеолога виросла література» [125, с. 96].

Як вважає філософ, в умовах війни, революції, занепаду, кризи члени співтовариств чи суспільних класів не прагнуть до згоди. Єдність їх не надихає, їм не під силу вступати між собою в регулярні контакти, щоб в атмосфері щиросердості відновити згуртованість і єдність. Вони розколюють ціле на частини. Кожен наживає собі становище, намагаючись ухватити більше, ніж йому призначено. Анархія викликана відсутністю кооперації й всезагальної наснаги. Єдність — ось те благо, що могло б вилікувати від цієї хвороби «це різні прояви захворювання одного й того ж, а саме — мови» [126, с. 106]. Люди розмовляють, користуючись артикульованою мовою, тому що бояться розпаду, анархії, війни й революції. Завдяки мові люди отримують можливість жити в одному для даного суспільства часі й в одному просторі.

І тільки в єдиному просторі-часі можлива людська спільність, так само як і справжній діалог. Відсутність погодженості дорівнює відсутності можливості спілкування, а власне слухання і є тією умовою виживання людської спільності: «Із смерті й тільки із смерті, бере початок усяке знання» (Франц Розенцвейг «Зірка спасіння»). Це вірно по відношенню до будь-якого знання. У випадку із соціальним знанням граматику суспільства творить доля групи — приречена вона чи збирається вижити... Усяка думка про життя і смерть нашої власної групи примушує нас передавати її іншим людям» [125, с. 31]. Ввихід із кризової ситуації філософ пропонує за допомогою діалогу: «слухайте, що б нам не померти», чи «слухайте, і ми виживемо» — апріорне твердження, яке припускає, що людина достатньо сильна, щоб встановити із сусідом відносини, вищі за власні інтереси. Ця формула, у якій уже міститься припущення, заперечує прагматичну ідею мислення як чисто власної зацікавленості; крім цього, вона переборює ідею «мислення заради мислення» [125, с. 34].

Ознаками діалогу О. Розеншток-Хюссі визначає процес виникнення взаємності при говорінні, що веде до розуміння Іншого. Акцентуючи увагу на інтерпретації діалогу як процесу «говоріння» він розглядає основу цього процесу — мову у її мовленнєвій функції. У мовленні проявляється власне об'єктивне буття мови, її надіндивідуальна трансцендентність. Мова — це спілкування з універсумом, в ній міститься інформація про все, що відбувається у всесвіті «за допомогою говоріння людина може в будь-який момент розширювати межі внутрішнього простору, робити його все більш і більш об'ємним» [125, с. 73].

О. Розеншток-Хюссі акцентує увагу на онтологічній функції самої мови, як вона опосередковує дію між людьми. Саме тому, мова і її перша форма — ім'я, що наділене особливою енергією, яка переходить від одного покоління до іншого, забезпечує їх єдність та зберігає культуру і традиції народу: «говорити — означає вірити в сутнісну єдність минулого досвіду, майбутнього призначення, внутрішнього почуття і зовнішніх відчуттів» [125, с. 86].

Важливою особливістю антропології О. Розенштока-Хюссі є розгляд буття людини як нескінченного діалогу з Богом, у результаті якого людина знаходить здатність говорити, ставати моральною істотою. Тому велике значення він приділяє ідеям ан-

тропологічної ролі освіти й необхідності вибудовувати відносини вчителя й учня на основі діалогу. У його концепції в порівнянні з іншими філософами, зроблений новий акцент на необхідності живого діалогу вченого спеціаліста і неспеціаліста, де вони виступають як рівноправні об'єкти пізнання, які доповнюють один одного. В такій ситуації діалог постає методом розробки й коректування будь-якої наукової теорії, допомагаючи зорієнтувати науку не тільки на отримання істини, а й на сенс існування відносно людини: «це новий напрямок у філософії мови аж ніяк не можна назвати випадковим. Якби його не було, суспільні й гуманітарні науки могли б опинитися в ще більш скрутному положенні. Сумна відсутність метода в суспільних науках бере початок у стерилізуючій установці філософів. Гордіня завжди діє як стерилізатор... Мова матеріальна, думка ідеальна. Думка — у русі, мова — у бутті» [125, с. 90].

Діалогічне розуміння істини О. Розеншток-Хюссі розкриває в аналізі взаємодії її рівнів — божественної, наукової й істини конкретного живого життя. Істина являє собою результат діяльності пізнавальної людини як цілісної істоти, її мови, емоцій, розуму, віри, цінностей, притаманних конкретному Я. Він встановив, що процес збагнення істини — це процес зміни самої людини, істина одухотворяє людей, перетворює на освічених і включає в життя певного соціуму. Це і є її онтологічна сутність, як за виникненням, так і за важливістю в житті конкретної людини й суспільства.

О. Розеншток-Хюссі показує значення простору міжособистісних відносин для виявлення суті людини та пошуку відповіді на питання «хто є ця людина»? Саме хто, а не що, у цьому він бачить різницю діалогічного й об'єктивістського підходів. Бо пізнати, хто ти є на справді, можливо лише в говорінні, в бесіді, тоді, коли інший звертається до тебе по імені, допомагаючи тим самим усвідомити себе особистістю.

«Суспільство потребує нових елементів возз'єднання — ось джерело принципів, запропонованих тут у якості методу суспільних і гуманітарних наук» [125, с. 129]. Для сучасної суспільної свідомості, на думку О. Розенштока-Хюссі, важливо виявити здатність людського співтовариства, усвідомити і реалізувати себе в якості Ми — творчої спільності, що, незважаючи на усі

свої розходження, здатне говорити на одній людській мові. Тому що мова роду людського спрямована на те, щоб укласти мир, створювати довіру, поважати старих і робити вільним наступне покоління, «мовлення укріплює часову і просторову осі, на яких тримається суспільство» [125, с. 50].

У сьогоднішні ми — люди, на думку вченого, вправляємо свій розум читанням чи написанням статей і книг. Ми все рідше використовуємо усні висловлювання своїх думок, тим самим створюючи ілюзію, що ми можемо мислити поза сферою мовлення. Це переконання лежить в основі сучасної епістемології. Але ніяка думка не може потрапити до людського кола бачення іншим способом, як за допомогою слухання: «більшість людей розмірковують тільки слухаючи й відповідаючи. Електрична індукція діалогу робить нас провідниками істини. В момент, коли ситуація спілкування вичерпує себе, ми знову спустошуємося» [125, с. 96]. У дійсності, коли ми говоримо й пишемо, ми відкриваємо про себе, світ і свої переконання стільки ж нового, як і тоді, коли внутрішньо розмірковуємо.

Перехід до методології діалогізму дозволяє представити людське життя, як індивідуальне, так і соціальне, у всій його складності, суперечливості, нескінченності й творчій активності. На противагу М. Буберу, який показував, що людина відкриває себе за допомогою мовлення в подвійній дійсності, О. Розеншток-Хюссі показує, що людина розкривається в чотирьох аспектах: Я як Ти, звернення до Я ззовні; Я як Я — це світ суб'єктивний, внутрішній; Я як Ми — дуальні відносини, Я як Він — категорія третьої особи, виокремлення Я серед інших. Ці чотири мовні орієнтації в дійсності по відношенню до майбутнього й до минулого в часі, по відношенню до внутрішнього й зовнішнього світу в просторі — у сукупності становлять хрест, який О. Розеншток-Хюссі називає «Хрестом дійсності». У цьому сенсі граматичний метод є хрестоподібно-фундаментальним, оскільки він інтерпретує всю дійсність у якості хреста. Саме мовлення створює внутрішній і зовнішній простір (Я і Він), як воно створює час, націлений назад, і час, націлений вперед (Ми і Ти). «Говорінням ми укріплюємо часову й просторову осі нашої цивілізації, тому що займаємо місце в її центрі, розташовуючись, як і має бути, віч-на-віч с чотирма її аспектами — її майбутнім, її теперішнім,

її внутрішньою солідарністю, її зовнішньою боротьбою» [125, с. 27].

Отже, філософія діалогу виникає саме в той час, коли суспільству, науці потрібно обговорювати нові проблеми, шукати компроміси і виходи із складних ситуацій. Коли існуючі методологічні й парадигмальні установки потребують змін, увага до діалогу значно збільшується. Поняття «діалогу» у філософії, як для О. Розенштока-Хюссі, так і для Ф. Розенцвейга, означає говорити і бути почутим, вони шукають нові підходи до розуміння проблеми людини, яка реалізує себе виключно в діалогічних відносинах із іншими. Мовлення передує мисленню і містить його в собі, воно також є основою і середовищем існування людини. Тільки в діалозі з Богом, на їхню думку, в результаті якого людина знаходить здатність говорити, вона може стати моральною, стати власне людиною.

Діалогічна концепція австрійського філософа і теолога Фердинанда Ебнера розкривається у роботі «Слово і духовні реальності» [170]. На його думку, монологічне Я є оманю, яке повинне було зруйнувати всю філософію, що ґрунтується на Я, а власне Я існує тільки в діалозі. Починаючи з посткласичної європейської філософії формуються передумови для справжнього розуміння категорії Інший. Ф. Ебнер робить висновок про те, що досвід має не монологічну, а діалогічну структуру, пояснюючи це тим, що бачення зовнішнього світу вже передбачає буття чужого Я. Якщо у мене є самосвідомість, то це вже передбачає наявність іншої свідомості. Що стосується самого поняття «монологізму», то Ф. Ебнер вважав, що це принципово втратна форма самого духу. Закрите Я є фактичним наслідком європейського ідеалізму. Я, яке усунулося від Іншого, це вияв тенденції людського духу до самообману і самовідчуження: «дійсне Я існує тільки у відношенні до Ти» [169, с. 115–128].

Ф. Ебнер також розглядав усяке Ти в якості Іншого як відбиток єдиного Ти — Бога, з яким людина веде неспинний діалог, усвідомлення чого в повній мірі є не чим іншим, як поверненням до істинного мислення. Ми маємо образ Іншого, у взаємодії з яким Я виникає, з яким Я конститує змісти, з яким розділяє досвід. Мова йде більшою мірою про інтерсуб'єктивність, ніж про Я та Іншого — вони є тільки елементами сумісного поля

змістів. Цілісний образ Іншого не вичерпується вказаними характеристиками. Інший виникає, навіть, у випадку неконтрольованої суб'єктом зміни. Це положення попередня філософія не спроможна була концептуалізувати. В діалогізмі набувають концептуалізації такі проблеми, як час, смерть Іншого, вони опиняються в центрі уваги і ставлять під сумнів можливість суб'єкта існувати в якості автономного і самостійного.

Звернення Я до Ти, за Ф. Ебнером, можливість існування Я визначаються відношенням до певної зовнішньої духовної реальності, завдяки якій існує Я. Цією духовною реальністю є слово: «Сутність мови — слово — в його духовності, й полягає вона в тому, що здійснюється між Я і Ти... те, що, з одного боку, передбачає відношення Я до Ти, з іншого — призводить до цього відношення» [170, с. 32]. Слово є об'єктивним духовним середовищем, в якому визначається одночасно неподільність і не злистіть Я і Ти.

Ф. Ебнер відносить усю діалогічну мову до слова Божого. Він виділяє духовний двигун слова — віру, як таку силу, що примушує людину висловлюватися. Віра, як зв'язок людини з Богом і створює духовні реальності — смисли, те, що Я та Інший мають потребу у джерелі слова, яке залишається у собі й ніколи не входить до самого слова. Слово «Бог» тільки вказує на Бога. Бог виступає між Я і Ти як одне для одного і між самим собою та іншими для нього: «в основах нашого духовного життя Бог — це істинне Ти істинного Я в людині» [170, с. 32]. Основою будь-якої мовної події є діалог, особлива реальність «між», яка і є самим буттям.

Габріель Марсель, французький філософ, представник європейського релігійного екзистенціалізму також у своїх працях звертався до проблематики філософії діалогу. Екзистенцію як таку, на думку Г. Марселя, неможливо охарактеризувати, це зовсім не означає, що їй не можна дати визначення. Це означає лише те, що розум не може, не впадаючи у суперечності, зайняти щодо неї позицію, яка потрібна для того, щоб охарактеризувати щось. Він вважає, що екзистенцію найменш за все можна порівняти суб'єкту, позбавленому свого предикату; адже по суті такий суб'єкт був би лише абстрактною схемою, він перебуває в певному очікуванні подальших визначень, які можуть сповістити йому якусь реальність [82, с. 61]. Г. Марсель розмежовує

світ об'єктивності, «фізичний світ», і «світ існування». Розглядаючи дуалізм суб'єкта й об'єкта; він вважає, що всі стосунки зі світом слід приймати як особистісні. Дійсність в метафізиці Г. Марселя поділяється на справжній світ буття і несправжній світ володіння.

«Усередині Ми я відділяю елемент не-я й називаю його Ти, автоматично цей елемент здобуває форму Він» [81, с. 513]. Екзистенція є «інтерсуб'єктивною» за своєю структурою. Філософ доводить, що екзистенція перебуває у близькому контакті не лише з іншими людьми та Богом, а і з навколишнім буттям: «Бог не може бути Він для мене, тому що будь-яке дослідження з приводу його дій неможливе» [81, с. 484]. Індивід стає індивідом у справжньому сенсі лише тоді, коли він відкривається «іншому». Розкриваючи взаємовідношення екзистенції з буттям через людей, через Ти, Г. Марсель зауважує, що відбувається це завдяки любові як найчистішій, трансцендентуючій формі інтерсуб'єктивності.

Духовна комунікація — це любов, але існує і чисто механічна, зовнішня комунікація, яка є виключно пародією першої, веде до того, що індивідуальність утворюється відштовхуючись від суцього. Оскільки ця механічна комунікація встановлюється між мислячими індивідами, то за словами Г. Марселя, вони заперечують самі себе, руйнуючись як індивідуальності, вони опускаються у світ байдужий до цінностей, у світ чистого існування. Тільки коли індивідуальність стає внутрішньою, її можна мислити як реально відмінну від іншої, індивідуальність — це акт, за допомогою якого емпіричний зміст стає внутрішнім. Відмінну індивідуальність від інших можливо досягти за допомогою любові [81, с. 115–116]. Справжня любов перетворює людину, яка спочатку сприймається як Він, як об'єкт зовнішнього відношення, на Ти, інше Я, яке переживає, відчуває, любить. Я і Ти утворюють єдність, в якій розчиняється протилежність внутрішнього і зовнішнього. Відкривши іншому доступ до себе, людина стає більш доступною і для самої себе. Абсолютний Ти не може припускатися в Ти емпіричному, тому що про таке припущення можна говорити з приводу ознак, груп ознак, всесвітів, а абсолютний Ти нічим з цього не є. «Я припускаю, що я зустрічав когось, хто був вище мене, вище за мій духовний розвиток, значно

вплинув на мене, але раціоналісти вважають, що Бог повинен бути істиною» [81, с. 482–483].

Г. Марсель вважає справжнім буттям не бездушний світ володіння, в якому відносини між людьми уречевлені і фетишизовані, а автентичний світ існування, де дуалізм людини і світу подоланий у самому акті екзистенції, в синтезі духовного і тілесного. Однак таке існування можливо реалізувати лише з допомогою іншого, вірніше через «надання» себе іншому завдяки любові.

Відносини Я і Ти виключають третього із відносин людини з Богом. Ідея доведення Г. Марселем існування Бога є суперечливою. Якщо й існує досвід зустрічі з Богом, то такий досвід має бути тільки відправною точкою і нічим більше, цей досвід має являтися перед розумом як той, що руйнує сам себе [81, с. 64]. Як можливо поступово досягнути Ти? Чи не є абсолютний Ти не більш ніж ідеальною межею, перевищуючи будь-яке питання про існування? Розмежовуючи Ти, який був би лише межею, і Ти, який був би більше, ніж межею, неможливо сказати, що він є лише межею, не протиставивши його реальному Ти, якого мислимо як уявний. Але визнати, що цей Ти не є реальним, бо його не змогли виявити, означає перетворити його на Він [81, с. 486]. Ці складні процеси виявлення Бога становлять основу концепції Марселя щодо діалогічних відносин людини, її віри і можливості або неможливості безпосереднього спілкування з Богом.

Отже, філософія діалогу виникає саме в той час, коли суспільству, науці потрібно обговорювати нові проблеми, шукати компроміси, коли переглядаються світоглядні, загальнокультурні засади, а цим самим визначається новий стиль мислення, особливий і унікальний, притаманний даному історичному періоду. Вочевидь, що за умови, коли методологічні і парадигмальні засади потребують змін, увага до діалогу значно збільшується.