

РОЗДІЛ 4

ДІАЛОГІЧНИЙ ВИМІР МЕТОДОЛОГІЧНИХ ПРОГРАМ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ

У межах герменевтичної та феноменологічної інтерсуб'єктивності. Феноменологічне бачення дає змогу визначити проблему рефлексивних актів щодо Іншого в свідомості, а також рефлексивно-го усвідомлення в досвіді Іншого як Чужого, Іншого як минулого, самої можливості рефлексивного оволодіння досвідом Іншого Я в інтерсуб'єктивному відношенні Я-Інший. Відповідно свобода є для людського Я проблемою того, що я можу, а що — ні щодо Іншого. В Е. Гуссерля знаходимо аналіз темпоральної суб'єктивності як кореляції іманентного часу особистості з часом Іншого. А. Шюц, розглядає інтерсуб'єктивність у ракурсі соціального життя, а саме — взаємозамінності точок зору Я та Іншого. У феноменологічній соціології А. Шюца також одним із центральним конструктів є «інтенціональність», вона виступає сутнісною характеристикою спрямованості цільової, мотивованої дії, а також виражає той фундаментальний факт, що об'єкт свідомості є «передбачуваним», завжди «значущим» для свідомості. Також феноменологічна концепція А. Шюца розкриває особливості трансформації внутрішньої тривалості у соціальну, що уможлиблює розуміння Іншого.

4.1. Інтерсуб'єктивне усвідомлення Іншого: Е. Гуссерль

Едмунд Гуссерль убачав кризу сучасної науки в забутті життєвого світу. Завдання філософії в цьому сенсі — повернути освічену людину на її ґрунт, тобто в той життєвий світ, який є основою всіх її розумних дій. Криза, про яку писав Е. Гуссерль, означає передусім кризу всієї культури, споконвічно пов'язаної з ідеєю європейської науки, що сприяла формуванню у Давній

Греції нового типу людини, яка живе за принципами розуму. Під наукою Е. Гуссерль в цьому сенсі розумів не ту чи іншу конкретну науку і навіть не їх сукупність, а власне ідею науки, «науковості». Як наука, так і повсякденне життя людини, мають, за Е. Гуссерлем, одне і те саме джерело — життєвий світ. Разом із тим, у процесі історії західноєвропейської культури наука настільки віддаляється від життєвого світу, що стає протилежністю повсякденності. З точки зору феноменології, подолати кризу західноєвропейської культури означає подолати розрив між життям та розумом.

Уведення Іншого в Е. Гуссерля пов'язане із конститутивною інтуїцією феноменологічного мислення — інтенціональністю. Так, Е. Гуссерль пише, що «інше Его» лежить у структурності «переживання чужого», тобто існує певна «матричність» досвіду свідомості, що здатна схоплювати й утримувати «чуже», «кінше» [138]. Водночас розгортання іманентної трансценденції в межах трансцендентального Его веде до парадоксальних висновків: «чужий», «інший» виявляється в межах Я. Звичайно, із цієї нагоди можна говорити із захватом про «відкрите Я», однак саме ця відкритість, яка стає формальним конституюванням й емпіричного Я, інсталює Іншого в його середину. В результаті, як висловлюється Е. Гуссерль, «не всі модуси свідомості є модусами моєї самосвідомості». З одного боку, висновок цілком позитивний, що припускає просте виділення у свідомості особливої зони, — самосвідомості, якому недоступні певні структурності свідомості. З іншої сторони — мова йде й про те, що досвід мислення визначений не Я, а кимсь або чимось «чужим», «іншим», ніж Я [138].

Нерідко у дослідженнях порівнюють гегелівську версію Іншого й інтерпретацію Іншого в Е. Гуссерля і тоді стає зрозуміло, що це два розбіжних у своєму векторі сценарії. Гегелівська концепція експлікує ту дійсність, у яку входить досвід свідомості. Це дійсність не тільки й не стільки знання, скільки сполучення прагнення, волі й влади, які переплітаються в дійсність визнання як місце неминучої зустрічі Я та Іншого. За логікою Гегеля, визнання Я Іншим вимагає інвестиції життя, здатності зробити ставкою своє власне життя. У свою чергу Ми, або інтерсуб'єктивність, виявляється ефектом, свого роду резонансом процесу авторитетного ствердження істини свого Я і вод-

ночас істини свого Я в Іншому. Як стверджував Гегель, для розуміння самосвідомості нам потрібна інша самосвідомість: таке зіткнення рівних за потужністю самосвідомостей і створює Ми. За версією Гегеля, в результаті дехто знаходить буття-для-себе, а дехто приречений на буття-для-іншого [41].

В Е. Гуссерля, з одного боку, у відношенні до «емпіричного Я» трансцендентальне Его виконує роль Іншого, що конституує його і дає йому стиль-форму, Я-форму. У такій ситуації Я приречене на перевизначення своєї сутності, притаманності на притаманність трансцендентального Его. У іншому випадку йому загрожує втрата всіх гарантів істинності й змісту мислення й життя. А з другого боку — інші Я через характер інтенціонального мислення виявляються вбудованими один в одного, перетікаючи й заміщуючи одне одного, втрачаючи при цьому відчуття своєї інтенсивності, свого життя [138].

Ще одна точка зору на суть відношення Я та Іншого, коли у моєму Я, яке, здавалося б, є моїм і тільки моїм, раптом з'являється не-Я, інша людина, абсолютно чужа й стороння і мені самому, і всьому моєму, зі своїм власним світом, який аж ніяк не пов'язаний зі мною. Разом з буттям Інших у моєму власному світі виникають чужі та сторонні йому світи як такі, інакше кажучи, як світи чужі, які мені уявляються як не уявлювані, мені доступні як недоступні й мені відкриті як, по суті, від мене приховані. Звідси випливає надзвичайна важливість співприсутності Іншого у моєму власному світі як чогось радикально іншого, недоступного і недосяжного, але такого, яке існує так само реально, як будь-який предмет. Але разом з тим, підкреслює Е. Гуссерль, цей Інший — це також Я, Его, але це деяке Я, відмінне від мого Я, отже, це Я — одночасно і не-Я [102, с. 17].

Е. Гуссерль вирізняє пасивне існування речей та активне існування Я й Іншого Я і в такий спосіб визначає раціональні засади постановки в межах феноменологічного бачення світу активного відношення до Іншого безумовною передумовою свободи. Однак активним є не тільки відношення мого Я до світу як до Іншого — таким є й сприйняття Іншого у власній свідомості.

Безперечно, що феноменологічне бачення дає змогу визначити проблему рефлексивних актів щодо Іншого у свідомості, а також рефлексивного усвідомлення в досвіді Іншого як Чу-

жого, Іншого як минулого, та й, власне, самої можливості рефлексивного оволодіння досвідом Іншого Я в інтерсуб'єктивному відношенні Я-Інший. Свобода є для людського Я проблемою того, що я можу, а що — ні щодо Іншого [42]. Не в останню чергу це наближувало феноменологічну рефлексію до усвідомлення, що Я саме у своїй взаємодії з Іншою річчю, з Іншим Я як іншою суб'єктивністю, з Іншим як предметом культурної пам'яті постає в досвіді як цілісний простір свободи.

Теоретичну особливість рефлексії Е. Гуссерль відзначав у «Картезіанських роздумах», де рефлексія лише надає очевидності всім можливим компонентам інтенціонального акту. Ще раніше мислитель писав про «внутрішню свідомість», застосовуючи це поняття і вбачаючи в ньому саму можливість сприймати акти власної свідомості з очевидністю, відрізняючи їх від безпосередніх переживань власного Его. Рефлексія виявляє, але не створює. Саме тому її варто визначити як безпосереднє спостереження за власними актами свідомості. Рефлексія збирає у свідомості світ усвідомленого в єдине ціле. Власне тому в межах феноменологічного досвіду можливим було визначення Его як «ноематичного кореляту актів рефлексії» [79, с. 185].

4.2. Трансформація внутрішньої тривалості у соціальну як перспектива розуміння Іншого: А. Шюц

Засновник феноменологічної соціології Альфред Шюц розглядає інтерсуб'єктивність у ракурсі соціального життя, а саме — взаємозамінності точок зору Я та Іншого. Якщо з погляду природної установки світ об'єктивний, то, з погляду А. Шюца, це конструйований «інтерсуб'єктивний світ». Парадигма «інтерсуб'єктивного світу» відіграє вирішальну роль у феноменологічній соціології А. Шюца. Вона є стрижнем його теорії, що дозволяє розкрити соціальну сутність свідомості й взаємний зв'язок людей.

Основна форма інтерсуб'єктивності описана А. Шюцем за допомогою конструкта «взаємності перспектив», що припус-

кає наявність двох ідеалізацій. Перша з них — «взаємозамінність точок зору». Помінявшись соціальними місцями, суб'єкти виявляться власниками ідентичних способів переживання світу. Другою ідеалізацією є правило «збігу систем релевантностей». За А. Шюцем, і Я, і будь-яка інша людина вірить у той факт, що, незважаючи на унікальність наших біографічних ситуацій, розходження систем критеріїв значимості, яке використовується «несуттєво з погляду наявних цілей». Ми обоє вважаємо, що «Я і він, тобто Ми», інтерпретуємо актуально або потенційно загальні нам об'єкти, факти, події у доволі однаковий спосіб. Важливим компонентом інтерсуб'єктивності А. Шюца є alter ego — «інше Я». Одночасність нашого сприйняття один одним в сьогоденні означає, що Я в деякому сенсі знаю про іншого в цей момент більше, ніж він знає про самого себе.

У феноменологічній соціології А. Шюца, як і в Е. Гуссерля, одним із центральних конструктів є «інтенціональність». Інтенціональність виступає сутнісною характеристикою спрямованості цільової, умотивованої дії, а також свідомості, виражаючи той фундаментальний факт, що останнє завжди є свідомістю чогось, що об'єкт свідомості є «передбачуваним», завжди «значущим» для свідомості. Для позначення взаємо доповнюваних аспектів інтенціональності у феноменологічній соціології використовуються терміни «ноезис» і «ноема»; особливий модус інтенціональної свідомості («я мислю», «я сприймаю») іменується «ноезис», а його об'єктивний корелят («те, що я мислю або сприймаю») — «ноема». Кожний інтенціональний акт являє собою ноєзо-ноематичну структуру, де ноєзис є сама спрямованість свідомості, а ноєма тим, на що спрямована свідомість, способом даності свідомості її змісту.

Інтенціональність забезпечує опис модусів мислення, сприйняття, пригадування шляхом дослідження того, що переживається в кожному з даних модусів. Ці терміни мають у теорії А. Шюца методологічне значення, тому що послуговуються опису об'єктів свідомості (ноєма) і опису процесу їхнього конструювання (ноєзис).

Незважаючи на приблизність розуміння інших людей, на думку А. Шюца, ми знаємо один про одного все-таки більше, ніж про себе. Бо якщо ми намагаємося розібратися у своїх пе-

реживаннях, то предметом рефлексії можуть бути тільки вже колишні переживання, а не теперішні. Таким чином, акт рефлексії завжди охоплює тільки моє минуле. Проте інша людина з її переживаннями, дана нам у сприйнятті та безпосередньому розумінні прямо Зараз і Тут. Сам інший не бачить себе у своєму Зараз і Тут, так само, як і я не бачу себе Зараз і Тут, зате безпосередньо бачить мене. Виходить, Я і Ти в деякому специфічному змісті одночасні, ми співіснуємо, наші потоки свідомості перетинаються у Зараз.

У своєму теперішньому ми пізнаємо сьогодення один одного, але не можемо разом з тим осягати своє власне сьогодення. Я в кожному Зараз і Тут своєї тривалості досвідним шляхом пізнає переживання інших і тим самим деякі переживання Іншого, що Я має в своєму запасі відповідний досвід чужої плінності тривалості в її безперервності. Власне в її безперервності, але не в повноті її змісту. При самовитлумаченні власна тривалість задана у безперервності й повноті, тоді як при розумінні чужого чужа тривалість — у дискретних сегментах і ніколи — в повноті, а лише у відповідних перспективах сприйняття. Для теорії чужої діяльності дуже важливо розуміти, що пізнавальні дії, предметом яких є чужа психіка, принципово сумнівні, на противагу принциповій безсумнівності іманентних актів, що направлені на власні переживання [167, с. 812].

Як підкреслює А. Шюц, світ існував і до мого народження і коли ми з'являємось на світ, то опиняємось уже у певних сформованих поглядах на нього. У повсякденному житті ми маємо справу лише з деякими об'єктами і обираємо те, що актуально для нас у даний момент. Отже, за словами А. Шюца, він розглядає людину у її наївно-природній установці, у соціальному світі, в якому кожен індивід є безумовною даністю, як і будь-який інший предмет світу природи.

В цьому світі Ти наділене такою самою свідомістю, воно володіє тривалістю (темпоральністю), що його потік переживань формується так, як і мій. Дані Зараз і Так цього Ти співпадають із протіканням моєї свідомості і моїх переживань, тобто Ти, так само як і Я, переживає своє старіння [167, с. 803]. Ми живемо у світі поруч з іншими людьми, спілкуючись, нам потрібні засоби порозуміння, тому світ і знання про нього не є нашим, воно

пронизане інтерсуб'єктивністю. В це поняття А. Шюц включає розуміння не лише того, що людина знає на відміну від знання іншої особи, але й те, що вони обоє знають про одне й те саме. Щоб зрозуміти дії іншого, можливість спілкуватися з ним, ми маємо припустити, що інший також розуміє власну поведінку.

Коли люди беруть участь у житті інших, взаємодіють з ними, виникає «ми-відношення». Це пояснюється тим, що ми розділяємо з іншими простір і час, Тут і Зараз, відносини ми називаємо прямими і міжособистісними, цю спільність простору/часу ми вбачаємо у доступності зовнішнього світу однаково для кожної людини. Інший у цьому випадку сприймається як унікальна індивідуальність, визначаючи роль іншого, я приймаю і свою роль, типізуючи роль іншого, я типізую і свою. Ми розуміємо один одного завдяки механізмам, що забезпечують інтерсуб'єктивність, тобто спільність сприйняття і розуміння світу в безлічі індивідів. Той самий об'єкт має різні значення для мене і для будь-якої іншої людини, але в повсякденному житті ми зазвичай не зважаємо на такі тонкощі, а просто віримо в те, що інша людина бачить світ взагалі так само, як і я.

Збагнення чужого сенсу, який мається на увазі, пояснюється тим, що переживання alter ego повинні бути інтерпретовані для ego так само, як інтерпретує їх alter ego в ході самовитлумачення. Ми сприймаємо переживання інших, коли усвідомлюємо обставини, що деякі речі та процеси мають місце бути [167, с. 806].

У світі повсякденності, в якому і Я, і Ти виступають не як трансцендентні, а як психофізичні суб'єкти, кожному потоку переживання Я відповідає потік переживання Іншого, правда відносно мого тіла. При цьому має місце ще й своєрідна зворотна віднесеність мого власного Я до alter ego в тому сенсі, що мій потік переживання є для Ти потоком переживання alter ego, так само як моє тіло для Ти — тілом alter ego [167, с. 807]. Але мої переживання чужих переживань все ж таки — мої власні переживання. Щоб роздивитись своє власне переживання, я маю звернутися до нього в акті рефлексії. Але я не маю звертати свою рефлексію на своє переживання іншого, щоб спіймати в поле зору переживання іншого.

Таким чином, якщо мої власні переживання я можу розглянути як завершені або ті, що відбулися, чужі переживання

доступні моему погляду у їх протіканні. Це означає те, що Я і Ти у специфічному сенсі «синхронні», що вони співіснують, що тривалість Я і тривалість Ти перетинаються, все це образи тому неадекватні, що запозичені із просторової сфери [167, с. 808]. Структура тривалості Ти однорідна зі структурою моєї тривалості. Якщо переді мною той, що говорить, то мені задані для інтерпретації не тільки його слова, а й жести чи інтонація його голосу [167, с. 809].

А. Шюц говорить про неоднозначність і багатозначність терміну «розуміння Чужого». Для розуміння він вводить поняття знак: що взагалі має на увазі Інший, використовуючи цей знак, що він має на увазі, використовуючи цей знак Зараз, Тут і в цьому контексті.

Перше поняття розуміння Чужого співпадає із самовитлумаченням переживань Я відносно оточуючих людей взагалі. Тобто Ти, з яким я стикаюся і яке є одним із тих, хто живе в моему оточенні, а не примара звукового кіно на екрані, встановлюється мною на основі самовитлумачення моїх переживань відносно Ти. По-друге, самовитлумачення своїх переживань відносно процесів і подій. По-третє, переживання іншої свідомості, яке згідно основоположенню alter ego, володіє тією самою структурою, що і моє власне. Тоді сприйнята подія, пов'язана з чужим тілом, буде трактуватися не просто як моє переживання цієї події в моему потоці свідомості, а й таке, якому синхронно відповідає твоє переживання у твоєму потоці свідомості.

Наостанок ставиться питання про значеннєвий контекст, який визначає переживання Ти. А. Шюц зауважує, що цей значеннєвий контекст залишається не проясненим. Важливе питання в розумінні Іншого полягає в тому, щоб проникнути в структуру справжнього розуміння Чужого і продемонструвати, як всяке справжнє розуміння переживань alter ego спирається на самовитлумачення власних переживань відносно alter ego. Адже у своєму природному відношенні до світу людина володіє досвідом відносно її сучасників, з якими вона стикається не лише тілесно. Вона володіє знанням не тільки про своє безпосереднє оточення, але й про більш широкий світ, в якому вона існує. Крім того, вона володіє досвідом відносно попереднього становища світу і про людей цього світу, тобто про попередни-

ків і тих сучасників з якими їй не доводилось зустрічатися [167, с. 815].

У якості прикладу розуміння людської дії, без комунікативної функції, А. Шюц бере діяльність лісоруба і аналізує, на що може бути спрямоване наше спостереження [167, с. 817]. Щодо розуміння чужої комунікативної діяльності А. Шюц наводить приклад розуміння слів людини, яка вимовляє їх німецькою мовою. У такому випадку спостерігач може спрямувати погляд:

- на рухи тіла мовця;
- на акустичне сприйняття одних тільки звуків;
- на специфічну артикуляцію того, що чуємо;
- на слово, як знак словесного значення (здійснює акт самовитлумачення, підводячи знак під знайому знакову систему);
- на словесне значення як симптом процесів свідомості мовця, тобто як передбачуваний сенс [167, с. 819].

Тобто, будь-яке справжнє розуміння Чужого спирається на акти самовитлумачення розуміючого [167, с.820]. Підсумовуючи, можемо сказати, що за А. Шюцем, ми перетворюємо чужі цілі дій, або чужі мотиви-для у власні мотиви-для уявлюваної діяльності і використовуємо в нейтралізуючих положеннях як-би виконання, зорієнтоване на цей мотив-для власної діяльності, в якості інтерпретованої схеми для переживання іншого, діючого відносно його реальної діяльності. Все це є рефлексивний аналіз протікання чужої дії після того, як вона завершилася [167, с. 824].

Важливим компонентом інтерсуб'єктивності А. Шюца є alter ego — «інше Я». Він підкреслює, якщо люди розуміють одне одного, то існують інтерсуб'єктивні механізми, які забезпечують спільність сприйняття і розуміння світу індивідами. Один і той самий об'єкт має різні значення для мене і для іншої людини. Світ сприймають під різними кутами зору: я сприймаю світ «тут», а інший — «там», також моя ситуація, в якій я сприймаю об'єкт відрізняється він ситуації іншої людини. За А. Шюцем, це зумовлено «біографічною детермінацією ситуації»: моє бачення світу обумовлено єдиним і неповторним життєвим досвідом.

А. Шюц вважає, що ми в своїх діях по відношенню до інших людей виходимо з неявного допущення тези про взаємозамін-

ність перспектив [с.131]. Ця теза, у свою чергу, спирається на два постулати: постулат взаємозамінності точок зору: я вірю, що коли поміняюся місцями з іншою людиною, я побачу речі так само, як і вона; постулат збігу систем релевантностей (смыслова відповідність між деяким запитом і відповіддю на нього) — я вірю, що інша людина у певних обставинах, буде оцінювати їх так само, як і я, більше того, виділятиме і вибиратиме для досягнення мети такі самі засоби. Ці два постулати дозволяють ідеалізувати об'єкти і явища і представляти їх не як унікальні (різні з погляду різних індивідів), а як типові. У такий спосіб повсякденне мислення усереднює і типізує бачення світу, що дозволяє пояснювати дії Іншого як зразки даного типу особи [с. 133–134].

У повсякденному житті людина не може зробити предметом свої переживання «зараз», проте безпосередньо може бачити Іншого, так само, як і Інший безпосередньо бачити себе не може.

Така одночасність нашого сприйняття в сьогоденні означає, що Я в деякому сенсі знаю про Іншого в цей момент більше, ніж він знає про самого себе і навпаки. Очевидно, моє розуміння іншого засновано на моїй самоінтерпретації, тлумаченні самого себе. Я приписую діям іншого, перш за все, ті значення і мотиви, якими керувався б я сам при здійсненні подібних дій. Якщо ж я сам подібних дій не вчиняю, то намагаюся пригадати деякий тип особи, якому властиві подібні дії, а потім приписую спостережуваному мною іншому такі мотиви, які, наскільки відомо мені, характерні для даного типу особи. Інший та його дії пояснюється у такий спосіб як типові зразки. Тому А. Шюц підсумовує, оскільки нам не вдається схопити індивідуальність людини в її унікальній біографічній ситуації, то розуміння Іншого завжди приблизне, віднесене до відомого нам типу. Ця «приблизність» розуміння може мати різні ступені. Ми прагнемо уточнити, поглибити своє розуміння іншого доти, поки досягнутий ступінь не буде здаватися нам достатнім. Міра цієї достатності розуміння визначається нашою можливістю досягти при даному рівні розуміння деякої практичної мети іншого.

Не дивлячись на приблизність розуміння інших людей, ми, як вважає А. Шюц, в певному значенні знаємо один про одного все-таки більше, ніж про себе. Він пояснює це так. У повсякденному житті людина не займається поясненнями явищ світу

і себе, а розуміє все це в непосредній даності. Якщо ж вона намагається розібратися у своїх переживаннях (тобто займається рефлексією), то предметом рефлексії можуть бути тільки вже колишні переживання, минуле, а не переживання зараз. Проте інша людина з її переживаннями та їх проявами дана мені в сприйнятті та непосредньому розумінні зараз. Сам інший, як і я, не бачить себе у своєму «зараз», натомість непосредньо бачить мене. Значить, Я і Ти в деякому специфічному значенні, заключає А. Шюц, «одночасні», ми співіснуємо, наші потоки свідомості перетинаються у «зараз». В своєму теперішньому часі ми пізнаємо теперішній час один одного, але не можемо разом з тим осягти свій власний теперішній час. «Цей теперішній час, загальний для нас обох, є чиста сфера Ми..., — відмічає А. Шюц. — Ми беремо участь без жодної рефлексії в живій одночасності Ми, тоді як Я з'являється лише в рефлексивному повороті до самого себе... Ми не можемо схопити нашу власну дію в його актуальному теперішньому часі, а осягаємо лише ті його моменти, які вже пройшли. Але дії іншого ми переживаємо в їх живому звершенні» [178, с. 123–124].

У такий спосіб, посилаючись на перетин в одночасності потоків свідомості декількох індивідів, А. Шюц дає пояснення природи інтерсуб'єктивності. Розуміння індивідом інших людей залежить від характеру його відносин з ними. А. Шюц виділяє два типи відносин: «ми — відносини» і «вони — відносини». «Ми — відносини» зв'язують існуючих в одному просторі співучасників, які спостерігають життя одне одного, їм також більш-менш знайомі біографічні ситуації одне одного. Тому в такій групі можливо збагнути іншу людину в її унікальності, у неповторній біографічній ситуації. «Вони — відносини» властиві сучасникам, яких ми не знаємо в їх унікальних біографічних ситуаціях, а тому при зустрічі з ними тлумачимо їх поведінку, виходячи з типових моделей. Отже, у відносинах сучасників партнер сприймається як ідеальний тип, а у відносинах співучасників він може виступати й особою. Такі два типи відносин не ізольовані, а є, начебто, двома полюсами, між якими шикується множина варіацій. На підставі своїх досліджень феномена комунікації А. Шюц стверджував, що світ людського індивіда — це спочатку інтерсуб'єктивний світ культури, що мої уявлення про світ — «не тільки моя осо-

биста справа; вони спочатку інтерсуб'єктивні, соціалізовані» [178, с. 130–131].

4.3. П. Рікер як філософ діалогу

Таке висловлювання є беззаперечним твердженням, таку назву має колективна праця, присвячена творчості відомого філософа сучасності. Дійсно, вся творчість Поля Рікера насичена діалогом, він констатував у стилі філософування готовність і прагнення мислителів до діалогу. Цим пояснюється висловлювання П. Рікера щодо майбутнього філософії через безпосередній діалог з науками про людину. Він вважав, що філософія була б приречена, якби розірвала багатовіковий зв'язок з науками — чи науками про природу, чи про людину, — тому що перетворилася б у «музей понять» [110, с.46].

За П. Рікером, питання полягає в тому, чи є науки — науки про природу і науки про людину — деякою сталою, гомогенною й у підсумку єдиною сукупністю, чи між ними існує розрив. У цій розбіжності термін «пояснення» означає ідею нерозрізнення епістемологічної єдності між науками про природу і науками про людину, в той час як термін «розуміння» говорить про специфіку наук про людину. Цей епістемологічний дуалізм у кінцевому рахунку може обґрунтувати філософія, передбачаючи плюралізм методів і епістемологічний розрив між науками про природу і науками про людину, що у підсумку є способом буття природи і способом буття духу [110, с. 46–47].

У праці «Історія та істина» П. Рікер говорить про історію філософії як про діалог і відмічає, що в такому спілкуванні стикаються як попередні, так і нині існуючі філософські позиції, близькі чи кардинально конфронтуючі одна з одною. Саме діалог мислителів складає історію філософії. Власне і філософія, наскільки б індивідуальними не були її творці, є діалогом. Філософія з моменту її зародження веде діалог з іншими, не філософськими типами знання, існують мислителі, які змогли проникнути у таємниці інших дисциплін: математики, біології, психології, етнографії [110, с. 24].

Відношення Я-Інший, за П. Рікером, полягає в тому, що Я повинно спочатку самотвердитись, щоб визнати Іншого і взаємодіяти з ним. Замінюючи Я на Сам, людина намагається передбачити поряд Іншого, щоб можна було сказати, що він цінує себе як Іншого, який у свою чергу здатен виступати особою, відповідальною за власні дії. Сам водночас подібний до Іншого, але і для самого себе виступає як Інший.

П. Рікер акцентує увагу на необхідності розрізнення понять Сам і Я: тільки поняття Сам пов'язане з турботою про ближнього і справедливістю для кожного. Якщо постать Іншого завжди уособлює опозицію до власної культури, то погляд на Себе, як на Іншого, розкриває конфліктність, розірваність існування людини у світі. Адже коли ми говоримо про Іншого, ми так чи інакше говоримо про панування над ним, з якого виростає ворожнеча. Проблема «Себе як Іншого» у погляді на Себе, як на Іншого розкриває конфліктність, розірваність існування людини у світі. Такий ракурс дозволяє людині співвіднести себе з існуванням інших людей і з повагою поставитися до цієї інакшості. П. Рікер намагається вирішити проблему Я-Інший за допомогою етичних законів, пов'язаних з турботою про ближнього і справедливістю для кожної людини. Ця теорія справедливості бере свій початок у твердженні, згідно з яким Сам конститує «свою ідентичність в такій структурі відносин, де діалогічний вимір переважає над виміром монологічним, що з погляду рефлексивної філософії мав би вважатися пріоритетним» [123, с. 15].

Прагнучи вибороти собі те буття, яким, власне, Я і є, Я не можу чинити інакше, як привласнювати свободу Іншого. Але водночас Я повинне залишити недоторканною природу Іншого. Адже, якщо Інший розчиниться в мені, тоді моє власне буття як буття для Іншого зникне. Тому завдання полягає в тому, щоб увібрати в себе інакшість Іншого як реальність. Інший, який живе у Я, об'єднує нас з іншими, створюючи передумови для спілкування з ними. Зв'язок між Я і Ти, між Я і Іншими лишається однією з нагальних потреб і основ нашого життя [102, с. 16].

П. Рікер намагався окреслити значимі сфери людських можливостей: «Я можу говорити» — здатність говорити, вступати у спілкування з іншими через мову. «Я можу діяти.» — здатність

втручатися в перебіг подій через дії, зусилля, якщо можна, так би мовити, торувати свій шлях у фізичному світі. «Я можу розповідати про себе» — здатність розповідати про своє життя і, відповідно, формувати свою власну ідентичність через оповідь, спираючись на свої спогади [120, с. 15–16].

Ідентичність Я невіддільна від ідентичності Іншого, тому що вони перебувають у неперервному інтерпретаційному відношенні, людина не конститує власну ідентичність на самоті, власна оповідь завжди вже переплетена з оповідями Інших про себе. Ця інтерсуб'єктивність є основою переходу від Я до Сам. Щодо поняття інтерсуб'єктивності, П. Рікер розуміє так: «в акті читання читач отримує естафету від письменника, очікування автора і надії читача переплітаються: відбувається акт інтерсуб'єктивного спілкування, де ані суб'єктивність автора, ані суб'єктивність читача не є первинними» [110, с. 53].

Етапом у становленні ідентичності є, за П. Рікером, уявлена ідентифікація Я з Іншим. На цьому етапі відбувається перехід від оповіді про Іншого через ототожнення з його образом до оповіді про себе. «Завдяки наявності наративної ідентичності можна розглядати нації, народи, класи, різного роду співтовариства як утворення, що взаємно визнають одне одного, які визнають кожного тотожним собі й одним — іншим» [122, с. 45].

Мову П. Рікер вважає первинною умовою людського буття. Перед нею навіть діяльність (дія) відходить на другий план: щоб віднайти значення і стати знаком людського, ця дія має бути вимовлена. Мова побудована так, що вона з допомогою специфічних операцій індивідуалізації здатна ідентифікувати особистість, виокремивши її серед інших. Під прагматикою мови П. Рікер розуміє мову в ситуації вимовлення [110, с. 32]. На цій стадії, залучені в процес словесного спілкування Я і Ти, можуть бути тематизовані. Наступна дія — залучення: особистість означає себе як Я відповідно до того, як мовний суб'єкт сам говорить про себе.

4.4. Е. Левінас: етичний вимір інтенціональності

Французький філософ Емануель Левінас у своїй концепції діалогу акцентує увагу на неповторності Іншого, якого він називає Близьким. Інша людина є іншою і має право бути іншою. Е. Левінас вважає, що Я та інший не є частинами якогось цілого, тому при зустрічі не слід припускати й очікувати взаємності. У щирій зустрічі саме Інший має вирішальний голос: Я вносить елемент відповідальності в наші відносини, Інший окреслює кордони можливих наслідків її стосовно себе. Не можливо вимагати, щоб на відповідальність Інший відповідав так само. Основою філософії діалогу Е. Левінаса є відносини відповідальності, які сам він назвав етикою.

На думку Е. Левінаса, Я — це не те буття, яке завжди залишається тим самим, Я — це буття, існування якого полягає в самоідентифікації, у набутті своєї ідентифікації за будь-яких обставин. «Я — це, по суті своїй, самоідентичність» [70, с. 76]. Поняття «Інший як Інакший» говорить нам про ще більше віддалення Іншого від Я, про те, що Інший — це зовсім інший, це Чужий. Інший стає єдиною можливістю існування Я як свободи. Інший звільняє Я від обтяженості собою. І хоча відношення з Іншим, певною мірою, характеризується Е. Левінасом як інтерсуб'єктивне, втім, саме спрямованість на інакшість та обличчя Іншого утворює можливість незустрічі з Іншим, і тим самим, взаємного співіснування власної свободи і свободи Іншого. За його словами, Я несе відповідальність за відношення, що виникає між співучасниками діалогу. Діалог між людиною і людиною — це відношення між Я і Ти, оскільки людина зустрічає своє Ти і саме «через Ти людина стає Я».

Е. Левінас передає відповідальність людини через Іншого, через її «інакшість» власне у діалозі. Коли людина співчуває, залучається до долі Іншого, це означає, що вона має на одну відповідальність більше. На початку зустрічі для Я неважливо, ким є Інший для нього, для Я Інший є той, за кого Я відчуває відповідальність. Усвідомлюючи Іншого, а через нього і буття як таке,

людина «покликана існувати-для-іншого і цим самим визнавати себе відповідальним за буття іншого» [70, с. 416].

Для Е. Левінаса етичний вимір є істинною основою людської екзистенції, «першою філософією». Зосередженість на Іншому, почуття відповідальності за нього — це той моральний імператив, який, пронизуючи інтерсуб'єктивний простір, дає змогу особистості прилучитися до трансценденції, а, отже, й до Бога, внаслідок чого діалог зі способу передачі смислу трансформується у спосіб смислоутворення, а пізнання як таке можливе саме завдяки ідеї Іншого. Визначальне відношення Я-Ти передує будь-яким відношенням людини, тобто передує будь-якій онтології: людина спочатку усвідомлює Іншого, а через нього — і буття як таке, буття-тут, де буття є в самій своїй автентичності буттям-для-іншого. Екзистенційне є буттям-разом-з-буттям-інших у взаємності взаємин. У цьому світі Бог постає передусім співрозмовником або вимогливим посередником між людиною і людиною. Трансценденція Бога не означає ні того, що інша людина є Богом, ні того, що Бог є великим Іншим. Але в Іншому промовляє Бог, тобто це — той спосіб, яким лунає слово Бога. Бог Е. Левінаса — це передусім не творець світу, не абсолютна досконалість поза людським буттям, а відблиск божественного в Іншому [102, с. 22].

Чи може мислення й істина примусити Іншого заговорити? Е. Левінас говорить про двозначність близькості в істині, тобто трансценденцію поза інтенціональністю. Він зауважував, що близькість не є інтенціональністю, знаходиться біля чогось не означає відкритися, бути направленим, відкритим і навіть інтуїтивно наповнювати направлене на нього мислення, надаючи йому той сенс, що несе в собі суб'єкт. «Наблизитись означає доторкнутися до ближнього поза даними, що сприйняті пізнанням на відстані, означає наблизитись до Іншого» [70, с. 346]. Контакт, що наближує мене до ближнього — це не прояв і не знання, а передбачуване будь-якою передачею послання, етична подія комунікації, що засновує ту універсальність, де будуть висловлені слова і речення. «Близькість сама по собі — це значення. Суб'єкт увійшов у прорив інтенціональності й бачення. Орієнтація суб'єкта на об'єкт стала близькістю, інтенціональне стало етичним» [70, с. 338].

Важливий момент у розумінні концепції темпоральності полягає в інтерпретації ситуації обличчям-до-обличчя не як теперішньому моменту, приналежному суб'єктові, або моменту, у якому Я і Інший зустрічаються в той самий час. Час інтерсуб'єктивності не синхронний. Тільки перед обличчям іншості інтерсуб'єктивного контакту Я зіштовхується з нео-боротним зламуванням реальності. Час Іншого й мій час не відбуваються одночасно. Інтерсуб'єктивний час або, дотримуючись визначення Е. Левінаса, справжній час, являє собою ефект або подію роз'єднаного з'єднання двох різних темпоральностей: час Іншого розриває мій час. Однак час Іншого й мій час є лише виразами для визначення поняття темпоральності, час не є в повному змісті моїм, або часом Іншого. Це певне дивне з'єднання, не інтегративне введення часу Іншого в мій час. У цьому одно-часно присутньому розриві й неінтегративному з'єднанні Е. Левінас бачить справжній час — інтерсуб'єктивний [71, с. 35–36]. Дослідники творчості Е. Левінаса

одноставні у висновку,

що філософ, як один із творців філософії діалогу, сформулював у новому вигляді загальну моральну максиму, або імператив, збагативши її новим сенсом, що відповідає викликам сучасності. Протягом півстоліття, критикуючи неоплатонізм і кантіанство, розвиваючи ідеї Гуссерля й Хайдегера, полемізуючи з Мерло-Понті, Сартром, Бубером, він детально розробляв етичну концепцію автентичних відносин між людьми й культурами, і на основі її морально-метафізичних принципів піддав всебічно-му діагностичному аналізу сучасний стан західноєвропейської культури [71]. Високо оцінивши творчість Е. Гуссерля, який по-казав що криза сучасної науки й цивілізації в цілому полягає в кризі людяності й гуманності в нас самих, Е. Левінас визнав плідність розроблених ним методів інтуїтивного розсуду сутності, феноменологічної редукції, інтенціонального аналізу для розвитку етичних дисциплін. Е. Левінас стверджував, що чуттєво-значеннєвий зміст інтенціонального життя виявляє себе повною мірою не стільки відносно людини до «нейтрального буття», скільки в міжлюдському відношенні з Іншим, як з неповторною індивідуальністю та носієм унікальних культурних цінностей