

Віталій Даренський

ПАРАДОКСИ ДІАЛОГІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ДІАЛОГ ЯК “САМОІНШУВАННЯ”

У статті розглядається специфіка діалогічної ідентичності як феномену “самоінування”. Концепт діалогу розглядається як фундаментальний принцип взаємовідносин різних суб’єктів культури. У цьому типі інтерації кожен з них, залишаючись самим собою, взаємозбагачується з іншим. Цей концепт робить можливим дослідження прихованих вимірів людської екзистенції та культурних форм буття; завдяки діалогу людина самоактуалізується.

Ключові слова: ідентичність, діалог, інше, культура, двійник.

Darenskiy V. Paradoxes of dialogical identity: dialogue as self-differentiation

The author considers the specifics of dialogical identity as a phenomenon of “self-differentiation”. The concept of dialogue is considered to be the fundamental principle of the relation between different subjects and cultures. In this typos of interaction everyone remains of the same but dialogue enriches everyone of them. This concept makes it possible to discover hidden dimensions of human existence, cultural forms of being. Due to dialogue person can self-actualise as a human being.

Key words: identification, dialogue, different, culture, transparency, twin.

Даренский В. Ю. Парадоксы диалогической идентичности: диалог как “самоинаковость”

В статье рассматривается специфика диалогической идентичности как феномен “самоинаковости”. Концепт диалога рассматривается как фундаментальный принцип взаимоотношений разных субъектов культуры. В этом типе взаимодействия каждый из них, оставаясь самым собою, взаимообогащается с другим. Этот концепт делает возможным исследование скрытых измерений человеческой экзистенции и культурных форм бытия; благодаря диалогу человек самоактуализируется.

Ключевые слова: идентичность, диалог, другое, культура, двойник.

Діалог у широкому смислі цього поняття – як процес міжсуб’єктного актуального відтворення досвіду людського буття у його конкретних

і найрізноманітніших культурних формах – є однією з універсалий культури, що забезпечує її спадкоємність попри кінцевість життя і досвіду окремої людини. При всьому доктринальному розмаїтті різних представників “філософії діалогу”, вона досить обґрунтовано виділяється в самостійний феномен філософії ХХ століття, що породжений ситуацією “смерті людини” (М. Фуко), тобто кризи смислових підстав людського буття.

Серед сучасних інноваційних вітчизняних робіт з цієї проблеми слід назвати, насамперед, публікації В. А. Малахова [4], К. Б. Сігова, О. С. Філоненка (онтологічні, моральні і філософсько-антропологічні аспекти діалогічних процесів); В. Г. Табачковського, Є. І. Андроса й С. В. Овчаренко (філософсько-культурологічні аспекти), Л. В. Озатовської, Л. М. Газнюк, І. Я. Матковської (науково-методологічні і епістемологічні аспекти), Г. О. Балла, Г. В. Дьяконова (загальнопсихологічні аспекти), Н. В. Сапригіної (психолінгвістичні аспекти).

Актуалізація розуміння діалогу як базового “механізму” самоорганізації культури у процесах міжлюдької взаємодії (спілкування у широкому смислі цього поняття) спрямовує подальше осмислення цього феномену у бік виявлення його онтологічних підстав, зокрема, як певного способу розбудови ідентичності суб’єкта культури. Отже, метою даної статті є концептуалізація феномену діалогу як специфічного “механізму” ідентичності суб’єкта.

Відомо, що у сучасній філософській і гуманітарній свідомості склалася традиція розуміння “діалогу” як ключового концепту постмодерної цивілізації, для якої є характерною відсутність “метанарацій”, тобто загальноновизнаних базових способів інтерпретації реальності. Утім, звертання до вихідного значення слова “діалог”, що міститься у його етимології, показує, що в ньому немає навіть і натяку на будь-який релятивізм. Саме навпаки! У своєму первісному, етимологічному значенні слово “*δια-λογος*” насправді означає зовсім не “розмову двох”, як чомусь думають у наш час, а “через-слово”, “завдяки слову”. Воно несе у собі особливий евристичний потенціал, бо не дає забути, що “діалог” первісно мислився не у контексті розрізнення суб’єктів взаємовідносин, але навпаки – в контексті їх глибинної спільності у межах єдиного простору інтерсуб’єктивного досвіду, через який тільки і можливе спілкування і взаєморозуміння людей з різними життєвими світами. Таке онтологічно первісне розуміння діалогу було концептуалізоване М. М. Бахтіним у метафорі “абсолютний третій”, що означає той граничний смисловий горизонт “мене” та будь-якого “іншого”, тільки завдяки наявності якого “я” з

“іншим” взагалі конститууються як співвідносні суб’єкти, здатні до взаємодії і взаєморозуміння. Таким чином, виявляється, що вихідний зміст цього слова фактично є прямо протилежним тому, що домінує у наш час.

Своєю чергою, філософема “Ти” означає справжню метафізичну таємницю, оскільки являє собою, з одного боку, онтологічну межу індивідуального суб’єкта (“Я”), а з іншого – є єдиною реальністю, причетність до якої цю межу долає, через яку відбувається справжнє трансцендування. “Ти”, з одного боку, є гранично вимогливим для нашого “Я”, оскільки останнє конститується і оцінюється як таке тільки у цьому відношенні – перед обличчям Іншого як межа його власного світу. З іншого, воно як “Я” так само конститується і оцінюється іншим “Ти”, а відтак, стає онтологічно залежним від нього, беззахисним перед ним у своїх найглибших буттєвих основах. Отже, “діалог” як неklasична філософська категорія і фіксує це амбівалентне “коло” взаємовизначення особистісних світів. Сутнісною ознакою того, що на мові філософії називається діалогом, є феномен самоіншування суб’єкта, що у граничних випадках може ставати формою трансценденції і відповідного духовного досвіду. Можна навіть сформулювати свого роду “основний закон діалогу” так: діалог має місце там і тоді, де і коли зустріч з Іншим(ою) примушує нас поставитися до себе як до Іншого(ї) собі. Це, своєю чергою, не дозволяє розуміти “діалог” лише як певний комунікативний режим, але вимагає його більш глибокого тлумачення саме як фундаментального вчинку, що конститує людську суб’єктність як таку.

П. Рікер у книзі “Сам як інший” вдається до аналізу глибинного аспекту становлення особистості, необхідним законом і “механізмом” якої виявляється необхідність постійного самоіншування, яке фактично є нічим іншим як самотворенням себе-як-іншого-собі. За визначенням П. Рікера, “іншість не додається до самості іззовні як запобігання можливим соліпсичним висновкам, а належить до її внутрішнього сенсу й до онтологічного конституювання самості... Я говорив... про розірване Cogito, щоб означити цю надзвичайну онтологічну ситуацію. Слід додати тепер, що вона створює об’єкт для самого розіраного свідчення в тому сенсі, в якому іншість, з’єднана з самістю, свідчить про себе лише в розрізних досвідах, відповідно до різноманітності побутування іншості” [6, с. 378-380]. Отже, тут йдеться про своєрідну внутрішню полісуб’єктність і внутрішній діалогізм людської свідомості як такої. Це, своєю чергою, має принципове значення для конституювання людської особистості. У цьому

процесі виявляється фундаментальний характер “розірваного Cogito”, який означає необхідність своєрідної “онтологічної вакансії” певного “надсуб’єкта” в самій людині, наявність якого дозволяє їй постійно реінтегруватися із “розірваного” полісуб’єктного стану, підтримувати континуальність свідомості і осмисленість свого буття. Таким “надсуб’єктом” є засвоєний, інтеріорізований людиною “текст” культури, який містить апіорні смислоформи і навички індивідуальної свідомості, втілені у символічних образах особистісного буття.

Серед численних концепцій філософії діалогу, що з’явилися у ХХ столітті, однією з найцікавіших і разом з тими чи не найменше осмислених у своїй справжній глибині є та, що була розроблена академіком О. О. Ухтомським (1875-1942). Вбачаючи метафізичну глибину, пов’язану із одвічною „таїною людини”, у художній метафорі “двійника”, О. О. Ухтомський відкрив антропологічну проблему, що має два різнорівневі аспекти. Перший з них полягає в обумовленості нашого сприйняття всякого іншого “Я” (і світу в цілому) двома протилежними домінантами – або на своєму “Я”, за якої всі інші стають у моєму сприйнятті його двійниками; і домінантою на Іншого, за якої він (вона) виявляє мені своє справжнє і насущне для мене Обличчя. Сам О. О. Ухтомський пише про це так: “Ми сприймаємо лише те і тих, до чого і до кого підготовлені наші домінанти... Безцінні речі і безцінні області реального буття проходять повз наші вуха і наші очі, якщо не підготовлені вуха, щоби чути, і не підготовлені очі, щоби бачити, тобто якщо наша діяльність і поведження спрямовані зараз в інші сторони... Поки людина не звільнилася ще від свого Двійника, вона не має ще Співрозмовника, а говорить і марить сама з собою... [Зокрема,] заздріснику і таємному користолобцю чудяться й в інших користолобці; егоїст саме тому, що він егоїст, вважає принципово всіх егоїстами. Скрізь, де людина засуджує інших, вона виходить зі свого Двійника, і осуд є разом з тим і таємне... самовиправдання” [1, с. 179]. Своєю чергою, цій первинній домінанті, що визначає екзистенціальні установки відносин до Іншого як до Двійника або як до Співрозмовника, відповідають два протилежних способи орієнтації людини в бутті, що визначають її духовну долю. А саме, “у першому випадку людина домагається рівності тим, що стягує іншого з його висоти до свого рівня, принижує його до себе. В іншому випадку вона домагається тієї ж рівності, але тим, що підсилюється піднятися зі свого низу до того вищого, у якому бачить іншого” [1, с. 170]. Можливість цих протилежних домінант, по-перше, завжди припускає їхню одночасну наявність і боротьбу в душі людини; а по-друге, не зводиться до рівня

психології сприйняття або тільки до сфери моральної культури особистості – навпаки, формування протилежних домінант у цих сферах є вже наслідком протилежних екзистенціальних станів людини, що визначають її світовідношення.

За цим феноменом різнодомінантності сприйняття ще глибше лежить проблема онтологічної структури людської істоти, що його обумовлює. Мова йде про “розщепленість” людської істоти на свою онтологічно вищу частину, що має вираз у безкорисливій любові до Іншого (“образ Божий”, у християнській термінології), і нижчу – “демонічну”, що має вираз у прагненні панувати над Іншим, зробити його своєю власністю. Домінанта на “Я”, і як наслідок, феномен “двійництва”, “марення самого себе із собою” замість звертання до реального Співрозмовника, заздере “стягування іншого до свого рівня” і т. д. – усе це є результатом своєрідного паразитування нижчої частини людської істоти на вищій, присвоювання нею функцій останньої. Домінанта на “Я” можлива лише внаслідок ототожнення “Я” з Іншим, присвоєння “Я” собі тієї любові, що призначена Іншому. Тим самим “Я” ілюзорно робить себе центром всесвіту – нижча, демонічна частина людської істоти узурпує здатність до любові, підкоряє її своєму прагненню до панування.

Тут ми також стикаємося із онтологічним парадоксом культури: з одного боку, культура забезпечує формування людської суб’єктності, але з іншого – культура вимагає її наявності як власне “а ргіогі”, оскільки інакше людська істота залишатиметься принципово а-культурною, органічно не здатною до буття в культурі, яке є сутнісно суб’єктивним. Логічно постає питання: звідки в людині виникає названа якість, якщо вона не є суцільно внутрішньо-культурною (хоча, зрозуміло, її формування необхідним чином опосередковане культурними формами і засобами)? Так само логічною є і відповідь: тільки завдяки буттєвій наявності іншого суб’єкта, тільки у співвіднесеності з яким (якими) кожен з нас актуалізує власну “самість”, тобто свою суб’єктивну сутність. Отже, саме суб’єкт-суб’єктне, тобто діалогічне відношення виявляється онтологічно первинним щодо засвоєння будь-яких культурних форм (а тим більше їх активної творчості), оскільки останні можуть засвоюватися і творитися тільки у суб’єктивному модусі буття і свідомості, які складають своєрідне “а ргіогі” культури. Як пише Х. Яннарас: “Інший – єдина можливість взаємності нашого зв’язку зі світом. Він є обличчям світу, логосом кожної перед-нами-розгорнутої сутності. Логос, який звертається до мене и кличе мене до вселенського співіснування. Він обіцяє мені світ життя, чудовий дар всецілості” [8, с. 14].

Отже, традиційні для “філософії діалогу” концепти “Ти” та “Іншого” в цьому контексті виявляються надто абстрактними. Тому Е. Левінасом було запропоновано концепт “Обличчя”, який завдяки не тільки власній специфічній семантиці, але й завдяки амбівалентності глибинного смислу, виявляє велику евристичну плідність. Справді, амбівалентність “Обличчя” як того, “що” / “хто” одночасно і являє, і приховує (втаємничує) особистість, є чи не найбезпосереднішим відповідником до найглибшої специфіки самого концепту “особистість”. У Е. Левінаса “Обличчя” у метафізичному сенсі – це “близькість Іншого в його вимогливій беззахисності” [3, с. 289]. Саме парадоксальність “вимогливої беззахисності” Обличчя і є найбезпосереднішою явленістю “Ти”.

Утім історична першість у розробці метафори “обличчя” до змістовного статусу категорії-філософемі належить саме О. О. Ухтомському (епістолярна і щоденникова спадщина 1920-х років). Він розумів “обличчя” як “нову категорію думки” і ставив її у єдиний ряд з такими базовими світоглядними категоріями як “причина”, “буття”, “сене”, “ціль” і т. д. За категоріальними ознаками О. О. Ухтомський визначав “обличчя” як “живу інтегральну єдність” особистісного буття і пов’язував його з феноменом домінанти за принципом: “які домінанти людини, таке і її обличчя для інших людей”. “Обличчя” у мисленні О. О. Ухтомського набуває статусу ключової антропологічної і етичної категорії одночасно. Варто навести один із фрагментів його розмислів, у якому антропологічна теза й етичний імператив виявляються нероздільними:

“Якщо було би ілюзією мріяти про “бездомінантність”, про спробу глянути на світ і друга зовсім крім себе... то залишається цілком реальним говорити про те, що у порядку навмисної праці варто культивувати і виховувати домінанту і поведження “за Коперником” – поставивши “центр тяжіння” поза собою, на іншому: це значить улаштувати і виховувати своє поведження і діяльність так, щоби бути готовим у кожен даний момент віддати перевагу законам світу, що наново відкриваються, і самобутнім рисам й інтересам іншого “ОБЛИЧЧЯ” будь-яким своїм інтересам і теоріям щодо них.

Звільнитися від свого Двійника – ось незвичайно важка, але і найнеобхідніша задача людини! У цьому переломі всередині себе людина уперше відкриває “обличчя” крім себе і вносить у свою діяльність і розуміння зовсім нову категорію обличчя, що “ніколи не може бути засобом для мене, але завжди повинно бути моєю метою”. З цього моменту і сама людина, вставши на шлях вироблення цієї домінанти, уперше здобуває те, що можна в неї назвати обличчям... тільки пере-

ключивши себе і свою діяльність на інших, людина вперше знаходить саму себе як обличчя!” [1, с. 234].

Окреслена тут сутнісна парадоксальність конституювання ідентичності людини через діалог в Іншим завжди має дуже конкретні прояви, причому не тільки на рівні суто міжособистісних стосунків. Варто показати, що вона має чіткий прояв також і на рівні “раціональної критики”, що спирається на певну наукову або філософську методологію. Філософське розуміння того певного режиму роботи свідомості, який ми називаємо терміном “критика”, може розгортатися у різних напрямках. Утім дуже важливим є напрям виявлення вихідних інтенцій свідомості, які утворюють цей “режим”, незалежно від того, у яких саме царинах мислення він має місце. Критика наукова, мистецька, філософська, соціальна, моральна тощо, – мають спільні вихідні інтенції, які, власне, і роблять їх саме критикою, а не чимось іншим. На наш погляд, таких інтенцій три: 1) фіксація значущості предмета критики для розвитку тієї царини культури, до якої він належить – в іншому разі цей предмет взагалі не буде цікавим (отже, вихідна інтенція справжньої критики є суто позитивною); 2) здатність самого критика “розкритись” і виявити власні презумпції, що створює феномен конструктивного діалогу – в іншому разі критика сприйматиметься як своерідна PR-акція, користь від якої є досить сумнівною; 3) нарешті, головна для критики свідома інтенція – це пропонування іншої презумпції розуміння певної проблеми чи предмету, ніж та, на якій засновано предмет критики.

Утім, кожна з цих інтенцій виявляється парадоксальною. Ці парадокси є такими. 1) Критика вдається і є об’єктивно корисною тоді, коли вона виявляє і позитивні риси свого предмету, а не тільки негативні – утім, це суперечить головній інтенції критики. 2) Критика вдається і є суб’єктивно корисною для самого критика тоді, коли вона виявляє його власні недоліки і слабкі позиції – утім, не він є предметом критики. 3) Для того, щоби заперечити презумпцію, на яку спирається предмет критики і запропонувати власну, треба спиратися, окрім цієї останньої, також і на презумпцію (або навіть на декілька) більш фундаментального рівня. Таким чином, критик завжди має принаймні на одну презумпцію більше, – а отже, як це не парадоксально, завжди виявляється більш “догматичним”, ніж той, кого він критикує. Цей факт критик свідомо чи підсвідомо завжди відчуває і саме тому постійно наголошує на власній “неупередженості” тощо. Варто коротко розглянути названі парадокси на матеріалі з історії науки та з історії філософії.

Свого часу математик Луї Кутюра висловив тезу, яка чітко відповідає останньому з наведених парадоксів: “стверджувати, що визначення лише тоді має дійсне значення, коли раніше вже було доведено, що воно є несуперечливим, це значить пред’являти довільну і неправильну вимогу. У всякому разі *onus probandi* [тягар доведення – В. Д.] падає на тих, хто думає, що ці принципи суперечливі”. Тобто коментує цю тезу А. Пуанкаре, “постулати передбачаються сумісними один з одним доти, поки не доведене протилежне, подібно тому, як обвинувачуваний по презумпції передбачається невинним” [5, с. 506]. А це, очевидно, означає, що критик завжди матиме принаймні одну “зайву” презумпцію. Останній з парадоксів критики є найбільш цікавим для дослідження наукових дискусій і внутрішньої логіки доведення теорій. Як приклад цього розглянемо аналіз тим самим А. Пуанкаре критики концепції актуальної безкінечності з боку логічних прагматистів: “Чому прагматисти відмовляються визнавати об’єкти, які не можна визначити кінцевим числом слів? Тому що вони вважають, що об’єкт існує, тільки коли про нього подумали, і що не можна усвідомлювати мислимий об’єкт незалежно від мислячого... І оскільки мислячим є людина, отже, істота кінцева, то безкінечність і не може мати іншого змісту, крім можливості створити стільки кінцевих предметів, скільки нам завгодно” [5, с. 614]. Отже, “критичні” прагматисти у цьому випадку зовсім некритично уводять недоведену тезу про те, що людина начебто не може помислити безкінечне як таке. Це і є та сама “зайва” презумпція щодо предмету їхньої критики. Цікаво, що сам автор концепції актуальної безкінечності Г. Кантор добре відчував названий парадокс і тому намагався позбутися саме звинувачень у наявності довільного припущення (“зайвої” презумпції) шляхом посилення на базову європейську традицію розуміння природи числа, яка походить від Піфагора і Платона. Г. Кантор різко критикував погляди “прагматистів”, зокрема, Кронекера і Гельмгольца, на природу числа. Особливо його дратувала суто психологічна основа розуміння сутності числа (число як начебто проста похідна від процесу рахунку). “Дуже повчально, – писав він, – переконатися в тім, що для обох цих мислителів числа повинні бути насамперед знаками, але не знаками, скажемо, для понять, що відносяться до безлічей, а знаками для одиничних речей, відлічуваних при суб’єктивному процесі рахунка”; Г. Кантор вважав подібну емпірично-психологічну точку зору на число розривом з тисячолітніми традиціями математики, зазначаючи: “утім, в обох учених явно виступає назовні мотив ворожого відношення до актуально безкінечного, але відомо, що навіть “кінцеві” ірраціональні

числа не можна обґрунтувати з науковою строгістю без рішучого залучення до справи актуально нескінченних безлічей, – отже, зусилля обох, особливо Кронекера, спрямовані з неухильною послідовністю на те, щоб за допомогою штучних, удаваних ним придатними допоміжних теорій зробити зовсім “непотрібними” і зайвими ірраціональні числа, загальноприйняті з часів Піфагора і Платона, – замість того, щоб досліджувати і пояснити їх відповідно до їх природи” [Цит. за: 2, с. 57]. Усі заперечення проти актуальної нескінченності, наполягав Г. Кантор, виходять з помилкового припущення, яке вимагає, щоби нескінченні безлічі підкорялися властивостям кінцевих. Дуже показовим для нашої проблеми є вираз “за допомогою штучних, удаваних ним придатними допоміжних теорій зробити зовсім “непотрібними” і зайвими ірраціональні числа”, – адже, як бачимо, тут Г. Кантор прямо стверджує: це ваші теорії і принципи штучні і зайві, а мої – ні. Отже, намагається “вислизнути” з методологічного парадоксу критики.

Отже, для аналізу внутрішньої логіки як доведення теорій, так і наукових дискусій щодо евристичності різних конкуруючих теорій і принципів, виявлення конкретних проявів методологічних парадоксів критики може бути досить плідним підходом. Якщо останній, більш детально розглянутий нами парадокс безпосередньо стосується процесів логічного формування теорій і принципів, на яких вони засновані, то два перші більше стосуються історії і еволюції наукового знання, а також психології наукової творчості.

Як приклад з історії філософії розглянемо критику метафізики у М. Гайдегера. Тут маємо спосіб мислення, який розпитує про предметність мислення, яка не є жодним “предметом” і передує будь-якому мисленню “про щось”, але у світлі чого тільки і виникає мислення про щось і виникають його “предмети”. Це те, що називається “питанням про буття у його відмінності від сущого”; “питання про те, що означає бути, а вже потім бути якимось сущим”. Відповідно, це питання також і про виток самого мислення, яке виявляється повністю “ізоморфним” питанню про буття. Питається про те перше, звідки вперше “розпускається все мислиме, щоби бути помисленим”; і про мислення у його відмінності від “мислення чогось”. Так мислити можна тільки “після” метафізики – але це те саме, що і до усілякої метафізики: метафізика не “заперечується” чимось, але береться як “доля” самого буття у його відкритості нам. Натомість, буття як “збираючі-приховуюче” і “неприховано-розкрите”, – те найпервинніше, що завжди затьмарене хитрою “присутністю”, – раптом “вибухає” у звичайній мові. Отже, “думка повертається до простоти свого первісного ества... збирає мову

у просте сказування”; “мова є мовою буття” [7, с. 184]. І саме з цієї відстані “простого сказування” стає зрозумілою сутність європейської метафізики, надзвичайна евристичність і вишуканість шляхів, окреслених її тисячолітною “долею”. М. Гайдеггер був філософом-свідком відкритості Буття, але також і свідком величі метафізики і її доктрин – адже це саме вони зберігали цю відкритість як “присутність” для людського мислення, яке їх засвоювало. Це є проявом першого з парадоксів. Другий проявляється у тому, що М. Гайдеггер свідомо максимально проблематизує власне розуміння буття і навіть самий сенс роботи філософа. Третій – у тому, що він має “зайву” для метафізики презумпцію: розрізнення “буття” й “існування”.

Отже, проведений аналіз поставленої проблеми дозволяє дійти таких коротких висновків. Діалог є неманіпулятивним режимом комунікації, у якому відбувається процес самотворення людини. Діалог як парадоксальна форма конституювання ідентичності суб’єкта культури відкриває новий фундаментальний ракурс бачення конкретних культурних феноменів, у якому кожен з них, не втрачаючи своєї специфічності, разом з тим виявляє власні екзистенційні витоки у само-трансценденції людини. Діалог є нетривіальним режимом комунікації, який виникає лише там і тоді, де і коли проблематизується ідентичність суб’єктів, що вступають у комунікативну взаємодію у будь-якій її формі. Діалог виявляється своєрідною “внутрішньою межею” комунікації, її своєрідним іманентним самозапереченням, оскільки метою комунікації є досягнення спільності через відмінності, а метою діалогу – навпаки: досягнення відмінностей через спільність.

Література:

1. А. А. Ухтомский в дневниках и письмах. – СПб. : СПбГУ, 1992. – 228 с.
2. Катасонов В. Н. Боровшийся с бесконечным. Философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств Г. Кантора. – М. : Мартис, 1999. – 238 с.
3. Левінас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого. – К. : Дух і Літера, 1999. – 189 с.
4. Малахов В. А. Етика спілкування. – К. : Либідь, 2006. – 400 с.
5. Пуанкаре А. О науке. – М. : Наука, 1990. – 536 с.
6. Рикер П. Сам як інший. – К. : Дух і Літера, 2000. – 436 с.
7. Хайдеггер М. Положение об основании. – СПб. : Алетейя, 1999. – 292 с.
8. Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень. – К. : Дух і Літера, 1999. – 156 с.

Рецензент: кандидат філософських наук, доцент Луганського державного університету внутрішніх справ ім. Е. Дидоренка **Є. О. Гнатенко**