

Чому філософія діалогу? Її філософське та релігійне коріння

ЯН АНДЖЕЙ КЛОЧОВСЬКИЙ

2 СІЧНЯ 2019

Немає сумніву, що філософія діалогу від самого початку була дуже виразно і свідомо зваженою реакцією на ситуацію, пов'язану з конкретним часом.



Джерело: Ермітаж/Ель_Греко, Апостоли Петро та Павло (фрагмент)

Франц Розенцвайг писав «Зірку Спасіння» (складно точно перекласти *Erlösung* – це звільнення, вибавлення, відкуплення. – *Прим. наук. ред.*), своєрідну «біблію» філософії діалогу, під час Першої світової війни на поштових картках, які він вислав з Балканського фронту своїй матері, що мешкала в Касселі. Німецький філософ дуже виразно усвідомлював, що Перша світова війна зламала певне бачення людини, і що світ уже ніколи не повернеться до того періоду, який скінчився разом з 1914 роком. Так само й Левінас під час Другої світової війни, пишучи у таборі перші нариси, у яких формулював головні тези своєї філософії, уже знав, що після 1939-го не можна повернутися до того, що було раніше.

Без надмірного запалу нині можна сказати, що 11 вересня 2001 року також становитиме дуже важливу дату в історії нашого мислення про світ. І це не тільки з приводу того, що сталося цього трагічного дня в Нью-Йорку, але, як каже Капуцинський, тому, що ця подія в дуже принциповий спосіб відкрила трагічну розколіну, що проходить крізь увесь сучасний світ,

наслідки якої ми ще не спроможні до кінця зрозуміти.

Завжди, а особливо тепер у світі після двох світових воєн, світі, що відчув на собі етнічні чистки й терористичні атаки, перед нами постає необхідність відповісти собі на кілька фундаментальних запитань: ким є людина, чому вона повинна жити, чому, наприклад, обличчя іншого, за словами Левінаса, каже мені «не вбивай»?

Такий вигляд у величезному скороченні має наш конкретний, історичний момент, що ставить питання: чи дійсно такий тип мислення, як постмодернізм, що, безсумнівно, дуже влучно відображав погляди безпечного, певного і заможного світу, і надалі може дозволяти собі м'який тон, який схвалює світ споживання, релятивізму, іронії і політкоректності? Що після 11 вересня означає фраза: «Кожна культура має свої цінності, якими керується, і треба дозволити кожному бути собою»? Що це насправді означає у мить, де ціна такого «буття собою» – смерть?

Але попрошу не лякатися: предметом моїх міркувань буде не філософія тероризму чи пошук способу його подолання. Я навів тут конкретний історичний контекст для того, аби підкреслити, що філософія діалогу, якій присвячена ця книжка, не є академічною філософією, її мета – не побудова якоїсь дуже елегантної системи, яка була б внутрішньо злагодженою або ж ставила б собі за мету знайти відповіді на всі питання. Філософія діалогу – це, передусім, спроба мислення, що виходить зі співіснування людей у конкретний час. Адже завжди, а особливо тепер у світі після двох світових воєн, світі, що відчув на собі етнічні чистки й терористичні атаки, перед нами постає необхідність відповісти собі на кілька фундаментальних запитань: ким є людина, чому вона повинна жити, чому, наприклад, обличчя іншого, за словами Левінаса, каже мені «не вбивай»? Чи це лише таке гарне речення, може, дещо поетичне, записане Левінасом, чи все ж у ньому сформульований якийсь дуже глибокий обов'язок?

Я думаю, що спроба втечі від цього типу запитань завжди є, так чи інакше, стратегією страуса. Не хочу тут образити страуса, оскільки дізнався, що він ховає голову в пісок не через боягузтво, а для того, щоб краще почути, з якого боку іде небезпека і якого вона роду. Як

виявляється, пісок добре передає звуки. Можливо, розробка філософії діалогу і є такою «стратегією страуса».

Призупиняю цей моралізаторський вступ, що є радше спробою заглибити нас у ситуацію, в якій ми разом здійснюємо мислення такого роду. Я б хотів, щоб ця праця з філософії діалогу була не простим рефератом проблем, із якими змагалися колись філософи, а пропозицією спільного з ними мислення.

З-поміж дуже численних і складних течій філософії ХХ ст. філософія діалогу – це не широка річка, яка плине вельми швидко. Вона не є філософською Амазонкою або Нілом, проте, я думаю, що з перебігом часу цей тип мислення поширюватиметься. Характерно, що лише у сімдесятих роках двадцятого століття філософія діалогу почала здобувати собі академічні права. Адже вона творилася мислителями з-поза «професорського клубу». Найважливіші праці Мартіна Бубера з'явилися до того, як він став професором Єврейського Університету в Єрусалимі. Франц Розенцвайг ніколи не мав професорського титулу, бо захворів одразу після закінчення війни. Так, професором був Емануель Левінас, у шістдесятих і сімдесятих роках повною мірою беручи участь у французькому академічному житті. У Польщі першим прибічником, пропагандистом і творчим продовжувачем філософії діалогу був о. Юзеф Тішнер, який, починаючи від вісімдесятих років, на своїх семінарах вивчав тексти Розенцвайга чи Левінаса, що дуже виразно видно в його доробку. Проте першоджерелами філософії діалогу була певна інтелектуальна ситуація, виражена у сучасних їй філософських напрямках. Її можна визначити як реакцію на філософію свідомості.

Філософія свідомості починається з Рене Декарта (Картезія) (1596-1650), який шукав, передусім, шляхи до отримання знання, яке дає певність суджень. Давня філософія вивчала буття, питала про істинну дійсність, про те, що дійсно існує. Філософське мислення народжувалося з подиву, зачудування, що ми стоїмо перед обличчям світу і запитуємо, яким він є. У християнській філософії запитували, чому він є. Декарт зневірився у факті існування численних суперечливих відповідей. Він стверджував, що вони суперечливі тому, що не встановлено однієї вихідної точки, яка не викликала б сумнівів. Нагадаю, що для нього такою вихідною точкою було переконання, що принаймні одну річ я не можу піддати сумніву: а саме те, що, оскільки я мислю, то існую. Так з'явилося знамените *ego cogito*. Декарт шукав безсумнівну і непорушну точку – *fundamentum inconcussum* – на яку міг би зіпертися увесь подальший хід думки. Таким чином, як він каже, ми доходимо до філософського мислення, яке має ознаки достовірності та очевидності. Найважливіша – достовірність. Проте виявилось, що не так дійсність, що нас оточує, як я сам, моя свідомість, є моєю вихідною точкою і в певному

сенсі осердям самого мислення.

Якщо професор X – це лише сукупність феноменів, які я впорядковую, то, по суті, я над ним паную. Кожного разу маю владу над тим образом його особи, який мені являється. Проте чи є професор X чимось іще?

Продовжував картезіанське мислення Іммануїл Кант, хоча він і не посилається безпосередньо на Декарта. Він був творцем нового розуміння поняття «трансцендентальний». Не треба плутати цей термін зі словом «трансцендентний» – тобто той, що заступає поза об'єкт у пізнавальному сенсі. Наприклад, мій колега професор X є щодо моєї пізнавальної системи трансцендентним, перебуває поза мною. У конкретнішому сенсі трансценденція – те, що є поза буттям усієї земної дійсності. Коли я пишу «Трансценденція» з великої літери, то маю на увазі Абсолют, Бога, Єдине. «Трансценденція» – це передусім проблема буттєвої відособленості, чи переступання поза. Натомість «трансцендентальний», у новочасному сенсі цього слова, означає, на думку Канта і його послідовників, що пізнання світу є наслідком певної гри між даними, які приходять до мене ззовні, і моїм пізнавальним апаратом.

Аби зрозуміти, що мав на увазі Кант, коли говорив, що наша головна проблема – трансцендентальна, і, щоб відповісти на питання про те, як ми пізнаємо світ, ми мусимо усвідомити, що до нас надходить нескінченна кількість феноменів, або ж певних явищ, які ми споглядаємо. Ці явища (феномени) самі по собі не впорядковані. Це я у своєму пізнавальному апараті маю такі «форми», які їх впорядковують. Це «форми чуттєвого споглядання» – час і простір. Кант каже: час не є тим, що біжить поза нами. Час – одна з двох форм (другою є простір), які має мій розсудок, і які дозволяють йому впорядковувати в них усі враження. Не йдеться про щось об'єктивне, в тому сенсі, що поза мною десь існують якийсь час і якийсь простір, у котрі я занурений. Це я впорядковую усі ті враження, які до мене надходять.

Відтак, постає питання: як цей час і простір є для нас спільними? Чому я домовляюся на каву з професором X на сімнадцяту годину, і вже о сімнадцятій п'ятнадцять ми вдвох сидимо в «Гавелці»? Філософ-трансценденталіст відповість: тому що ми всі маємо один і той самий пізнавальний апарат, що становить певну основу, і саме завдяки йому ми є людьми. Що, відтак, є об'єктивним згідно з Кантом? Те, що притаманне усім людям, завдяки чому всі люди однаково пізнають. Об'єктивне – не те, що є таким саме-в-собі, бо є, а те, що ми разом,

спільно, об'єктивно впорядковуємо. Так можна викласти цю проблему зі значним спрощенням.

Однак, зауважте, що тоді постає така проблема: чи є інша людина також сукупністю феноменів, котрі до мене надходять, котрі я якось упорядковую в часі та просторі, чи я маю якусь ідею особи, завдяки котрій усе це впорядковую? Відтак, якщо професор Х – це лише сукупність феноменів, які я впорядковую, то, по суті, я над ним паную. Кожного разу маю владу над тим образом його особи, який мені являється. Проте чи є професор Х чимось іще? Можливо, що так. Тому Кант приймає, що дійсність, яку я схоплюю феноменально, тобто як феномени, що до мене надходять, не є всією дійсністю. Існує немовби її друга частина, таємнича і непізнана, Кант називає її «ноуменальною». Відтак, чи можу я дістатися до іншої особи? І яким чином?

Система – це слово-ключ в інтерпретації Розенцвайга. Але чому спротив щодо системи? Тому, що в системі гине індивід.

Звісно, Кант усвідомлював, що (це виражене у його дуже сильно сформульованому етичному постулаті) іншу особу я ніколи не можу розуміти як засіб, а лише як мету. Не стверджуючи, що ми насправді можемо пізнати людину, проте він знав, що людина настільки чимось відрізняється від інших об'єктів, які ми пізнаємо, власне, трансцендентально, що їй належить своєрідна автономія – не лише онтологічна, а й аксіологічна. Як наслідок Кант сформулював етичну вимогу, вміщену в формулі: ніколи інша людина не може бути для мене знаряддям, я не можу її використовувати. Людина завжди мусить бути метою. Відтак помітно, що в основі цього етичного постулату лежить усвідомлення, що інша людина має якусь автономію, якою мені не можна зловживати, адже ніхто не дає мені права здійснювати над нею абсолютну владу. Наше буття має бути співбуттям.

На ґрунті трансцендентальної філософії у широкому сенсі пізніші мислителі прагнули до побудови системи, яка охоплювала б повноту бачення дійсності. Вже згадуваний Франц Розенцвайг виразно усвідомлював, що його «Зірка Спасіння» – це певний філософський маніфест, спрямований проти Гегеля. Адже було два великих філософи, від яких «відбилися» діалогісти. Перший – Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770-1831), другий – Едмунд Гуссерль (1859-1938).

Розенцвайг протиставляв себе Гегелю, оскільки розумів його мислення (і це узгоджується з

намірами Гегеля) як ефективну спробу побудови системи, котра містила б у собі все. Система – це слово-ключ в інтерпретації Розенцвайга. Але чому спротив щодо системи? Тому, що в системі гине індивід.

Звісно, в такого великого мислителя, як Гегель, треба розрізняти систему й метод. Остаточно і найповніше система міститься в логіці. Треба пам'ятати, що для Гегеля логіка – те саме, що й метафізика, оскільки закони буття і закони мислення тотожні. Мислячи логічно, користуючись логікою, можна будувати образ світу. Натомість метод, яким керувався Гегель, – це діалектика. А це означає, що істина – не готова монета, яку можна вкинути в ум, в розум. Істину потрібно здобувати, до неї треба дійти. Треба пройти якийсь шлях, щоби її досягти, дістати.

Окремий індивід є неповним духом. У своїй індивідуальності я обмежений. У мені реалізується лише якийсь момент моєї людськості. Як емпіричний індивід я – лише фрагмент якогось історичного процесу. Культура – це не що інше, як зусилля увібрати в себе як в індивіда те, що дух уже досяг у своєму історичному розвитку. Цей дух постійно перевершує себе. Тут дух є суб'єктом усієї історії.

Колись коперніканська система переступала межу, що існувала до того, створюючи нове бачення світу. Тоді це було великим героїзмом, а тепер навіть діти знають, що навколо чого обертається. Тому, що це ми вже увібрали, проте увібрали і щось більше. Процес навчання є процесом всотування того, чого люди до цього часу навчилися про пізнання світу й панування над ним. Як індивід у своєму особистому розвитку я мушу немовби повторювати історію людства, а точніше історію духа, який вчиться пізнавати світ, пізнавати історію.

Усвідомлення себе завжди опосередковане в чужій свідомості. Відкриваючи, ким я є, я усвідомлюю факт цього опосередкування.

Мету становить абсолютне знання. Однак не можна досягнути її як індивід, лише як спільність. Абсолютне знання доступне лише духові, який здійснює себе шляхом входження, вторгнення у свідомість окремих індивідів, здійснює себе в суб'єктивності, прагнучи проте в бік об'єктивності, тобто загальної згоди, досягаючи своєї межі як Абсолютний Дух. На цьому шляху існують різні фігури, через які проходить людина, людство чи Бог. Остаточно йдеться про те, що це Бог здійснює себе у людській історії. Я гадаю, тут можна знайти певні елементи,

які потім з'являться у філософії діалогу. Я маю на увазі «Феноменологію духу», в якій Гегель власне й описує цей шлях від індивідуальності до загальності саме як протиставлення двох свідомостей на етапі розвитку суб'єктивного духу. До цього аналізу повертатимуться філософи діалогу, особливо до стосунків господар-раб. Стосунок Я-Ти може набувати різних форм. Те, що пропонує Гегель, є ще не діалогом, а певним прообразом цих стосунків. Такі прообрази будуть знаками на шляху, що веде до більш повного опису.

Що ж означає той дуже драматичний «діалог» між господарем і рабом? Господар панує над рабом, здійснює над ним владу, переконаний, що раб – його власність. Водночас його свідомість як господаря залежить від факту володіння рабом. Отже, його самоусвідомлення як господаря опосередковане у свідомості раба. Я – господар, оскільки маю раба. Я не усвідомлюю себе лише і винятково через мою рефлексію над собою. Моя рефлексія над собою, над цим буттям господарем, впливає з того, що я маю раба, володію ним. Тож моє самоусвідомлення є не безпосереднім, а опосередкованим. За посередництвом раба я – господар. Це дещо нагадує історію з «Маленького принца», коли цей персонаж опинився на планеті, на якій мешкав Король. Король благав його залишитися на цій планеті, говорячи: який же я Король, якщо не маю жодного підданого? Я Король настільки, наскільки маю підданого. Антуан де Сент-Екзюпері надзвичайно просто сказав про те, що Гегель описує досить плутано (але ж як глибоко!).

У свою чергу свідомість раба опосередкована фактом, що він має господаря. Я настільки є рабом, наскільки маю пана і погоджуюся на свій стан. Натомість для чого господар володіє рабом? Для того, аби він заміщав його у відношеннях до речей. Стосунки раб-річ – це відношення до праці, найчастіше фізичної. Господар має річ, але, оскільки є господарем, працює не сам, а через раба, який панує над річчю. Між рабом і річчю існують стосунки безпосередності: раб здійснює свою владу через працю над об'єктом, яким володіє, однак, річ для раба – це кайдани. Раб існує для того, аби працювати двадцять чотири або двадцять годин у копальні, бо є господар, який наказує йому це робити. Господар велить рабу, оскільки як річ, так і раб належать господарю. У своєму безпосередньому відношенні до раба річ, однак, є для нього і джерелом певної надії на звільнення. Я хотів би лише звернути увагу, що цей погляд являє собою основу всього марксизму (який також є певним різновидом гегельянства) з його принциповою тезою, що праця створює людину. Через працю раб може й звільнитися.

Наразі зберімо основні суттєві для наших міркувань тези. По-перше, усвідомлення себе завжди опосередковане в чужій свідомості. Відкриваючи, ким я є, я усвідомлюю факт цього опосередкування. По-друге, думка Гегеля рухається в межах прийнятої ним діалектики, тобто процесу розвитку духу, який прямує історією. Відтак, це мислення напрочуд абстрактне.

Діалогісти посилаються на більш (у буденному значенні цього слова) емпіричні стосунки Я-Ти. В якому сенсі можна буде говорити про боротьбу між цими двома свідомостями (або ж про якусь їх згоду) це вже інша справа. Суттєво, що певні елементи філософії діалогу можна знайти у Гегеля. Проте для гегелівського мислення й усіх систем, які виходять з Гегеля, найважливішою з яких (більше в історичному сенсі, ніж мисленнєвому) був марксизм, найбільш суттєвою є перевага, примат цілого над частиною, системи над індивідом. Спочатку це було записано у книжках, а потім стало суспільною дійсністю. Але істина в тім, що спочатку – книжки, а потім учинки. Незабутньої пам'яті Стефан Кіщелевський слушно казав, що Карл Маркс створив свою систему, яка стала саме такою, а не інакшою політичною системою, після того, як майже сорок років день у день сидів у бібліотеці Британського музею і студіював по кілька годин щодня. Відтак, революції починаються з книжок.

Тепер, по-третє, згадаймо, що найсуттєвіший для гегельянства погляд – примат загальності над індивідом – звісно, призвів до бунту. Проти системи Гегеля вже в наступному поколінні виступили два мислителі, і це був дуже знаменний рух. Адже з Гегелем усе приблизно як із Буддою, про якого розповідає Ніцше у «Веселій науці». За легендами, після смерті Будди його тінь ще протягом шести сотень років було видно на стіні печери, у якій він помер. Я думаю, що тінь Гегеля десь тут ще відбивається, також і в тих, хто бунтував проти нього. Отже, з'явилися два типи реакції на гегелівське мислення: екзистенціалізм і філософія діалогу.

Сьорен К'єркеґор, перший екзистенціаліст, виступив проти Гегеля передусім в ім'я індивіда. Він опирався будь-яким спробам вписати людину в рамки системи. Для Гегеля найважливіше зрозуміти повноту, *Totalität*. Для К'єркеґора найважливіше зрозуміти себе. На питання, ким я є у моїй індивідуальності, він відповідає: будь-яке суттєве пізнання стосується екзистенції.

«Екзистенція» у словнику К'єркеґора означає не те, що у класичній філософії називалося «існуванням».

Термін «екзистенція» вперше вживає у філософії саме К'єркеґор у значенні «людина як індивід», неповторний, отой один, єдиний. Вживаючи услід за діалогістами біблійну термінологію, можна сказати: отой, що має ім'я, що є єдиним, тільки його власним іменем. Кожен індивід має дане Богом власне ім'я, не те, яке ми вживаємо в особистих доказах. Ім'я в біблійному значенні – це синонім одиничності та неповторності кожної особи. К'єркеґор називає це екзистенцією; людина – це екзистенція. І найважливішим для К'єркеґора, який був релігійним мислителем, є власне пошук того, як екзистенція може спілкуватися з іншою

екзистенцією. Це вкрай важко і складно, але насправді повне спілкування можливе лише з Богом. У всякому разі, передусім із Богом. Відбувається воно тоді, коли відношення до Бога буде істинним, а не тільки грою чи виконанням певного обов'язку.

«Екзистенція» у словнику К'єркеґора означає не те, що у класичній філософії називалося «існуванням». (Згадаймо: класична філософія розрізняла в усьому, що є, сутність і сам факт існування.) К'єркеґор застерігає, що у випадку людини йдеться про дещо більше. Екзистенція – це спосіб існування людини, до того ж спосіб специфічний, адже він означає свідому екзистенцію. Без свідомості істота – «не візник, а п'яний мужик, який лежить на возі і спить, залишаючи коней без нагляду. Очевидно й те, що він їде і є візником; так існують напевно чимало»[1]. Досить красномовний образ, який говорить, що більшість людей (К'єркеґор був достатньо різкий в оцінюванні) – це п'яні візники, яких коні тягнуть усе життя. Пробуджена екзистенція (згідно з викладеним вище – візник, що протверезився) – це ще платонівський образ. Треба протверезіти для того, аби пробудитися і свідомо робити те, що людина хотіла б і повинна чинити.

Реакцією на філософію цілого, яка остаточно у чисто мисленнєвій, теоретичній, книжковій системі хоче вмістити формулу, що описує всю дійсність, є спротив К'єркеґора й екзистенціалістів, висловлений в ім'я конкретності, в ім'я індивіда. Світ – не такий простий, щоби вдалося закрити його в системі, навіть такій, якою була одна з найбільш практичних – у формальному сенсі – в усій історії філософії гегелівська система.

Світ інший. Проте людина – це конкретна екзистенція. Її життєві, екзистенційні проблеми промовляють інакше, і треба взяти до уваги, що насправді означає «бути». Тому що буття індивіда є цінністю. Бути індивідом – це не тільки бути фрагментом якогось цілого. В перекладі на соціальну філософію: ти не лише поважний або менш поважний член суспільства. До того, як бути членом, ти є собою. Й екзистенціалізм наголошує, передусім, на цьому.

Для Розенцвайґа система Гегеля являла собою вінець, завершення і водночас велику поразку європейської філософії.

У той самий час проти Гегеля сформулював свої закиди мислитель у певному сенсі «неекзистенціальний», матеріаліст Людвіґ Феєрбах (1804-1872). Ми не будемо зараз

обговорювати всю його філософію, найважливіше для нас – висновки. Кажучи по-шкільному, Феєрбах першим представив основну термінологію філософії діалогу. Це впливало з його філософії релігії, яку він докладно розвинув на ґрунті критики християнської філософії. Стисло це мало такий вигляд: Бог – це винесений поза світ образ людини як виду. Він являє собою ідеальну людину, що виконує всі вимоги людськості. Цього Бога треба звести на землю. Істинна релігія проявляється не у відношенні людини до Бога, а у відношенні людини до людини. Істинний Бог людини – інша людина. Релігійне відношення є відношенням Я-Ти-Ми. Усе це Феєрбах розумів дуже матеріалістично. Людина була для нього суто матеріальною, фізіологічною конструкцією. Феєрбах – автор формулювання, що дуже гарно звучить німецькою: *Der Mensch ist, was er isst* (Людина є тим, що вона їсть).

Для наших міркувань важливо, що вперше дуже виразно він звернув увагу на те, що не потрібно шукати ідеал десь високо в небі, поспішаючи за релігією чи Гегелем у пошуках якоїсь повноти, адже всі системи – лише мана. Тим, що дійсно існує, є інша людина, навпроти якої я стою і яку найбільш повно пізнаю через любов. Повнота людськості – це він, вона й дитина. Діалогічний досвід – у цьому випадку радше тріалогічний – цієї щасливої трійці являє собою найповніше здійснення людськості.

Мартін Бубер не поділяв філософських поглядів Феєрбаха, але свідомо звертався до його думки в пошуку джерел філософії діалогу і використовував його термінологію. Це факт, що на ґрунті європейської філософії (можна сказати навіть світової, бо жодна інша не цікавилася діалогічними проблемами) питання стосунків між Я і Ти, що засновує оте Ми, спільне Ми цього Я і Ти, сформулював Феєрбах.

Роздуми про генезу філософії діалогу я хотів би завершити повторним зверненням до постаті Франца Розенцвайґа, який дуже добре знав філософію Гегеля, бо вивчав її в суто академічному сенсі. Його докторська праця «Гегель і держава»[2], написана 1912 року, видана 1920 року, визнана однією з найкращих монографій на тему Гегеля. Розенцвайґ, відтак, був, як кажуть німці, *Berufsphilosoph*, тобто професійним філософом, а не якимось дилетантом. Для Розенцвайґа система Гегеля являла собою вінець, завершення і водночас велику поразку європейської філософії. У «Зірці Спасіння» він пише: «Хто чинить так [заперечує єдність мислення і все загальність буття], той кидає виклик усьому поважному товариству філософів від Іонії до Єни»[3]. Іонійські острови – це символ перших грецьких філософів, досократиків, які шукали принципи, що могли б пояснити світ, повноту світу. Усе є вогнем, усе є водою, говорили вони. Ці прості відповіді досократиків, за переконанням Розенцвайґа, вже містили в собі це прагнення до побудови системи, що охоплювала б усе. Єна – місто, в котрому протягом певного часу викладав Гегель. «Феноменологію духу», свою найбільшу поруч із «Наукою логіки» працю, він завершив 1806 року, коли відбувалася битва під Єною, у якій

Наполеон розгромив прусаків. Відомий філософський анекдот розповідає про те, як під час урочистого в'їзду Наполеона в Єну Гегель, який саме завершив «Феноменологію духу» і ствердив, що знає шлях, котрий веде від суб'єктивного до абсолютного духу, сказав: «Monsieurs, voilà: raison à cheval!» (Панове, дивіться, ото розум на коні!). Розум у значенні «божественний розум», який здійснюється в історії. Він уже знав, передчув ті лінії, які для нас, простих їдців хліба, заплутані. І побудував із них систему.

Завершу коротким аналізом першого з фрагментів «Зірки Спасіння», провідного твору Розенцвайґа. Перший розділ присвячений рефлексії над смертю. Системне мислення не бере до уваги дійсність смерті. Індивідуальна людина, індивід переживає страх смерті, яка означає межу його індивідуального буття тут, на землі. Філософія дозволяє людині зникнути в проваллі, оскільки каже: ти – душа, яка перейде до кращого життя. Тіло спокійно можеш залишити в могилі. Як душа ти станеш частиною божественної повноти. Страх смерті – це доказ слабкості, ніби недосконалості людини, адже найважливіше – не те, що ти як цей маленький фрагментик світу, хробачок, звиваєшся з переляку, коли в тебе зі свистом (Розенцвайґ виразно посилається на свій досвід в балканських окопах) летить куля. Досвід страху смерті дуже важливий. На думку Розенцвайґа, це фундаментальний філософський досвід, що дозволяє людині відкрити неповторність і одиничність своєї особовості. Філософія, каже він, намагається закрити тобі очі, говорячи, що смерть – це ніщо. Так розуміли це стоїки: доки живеш, смерті немає, а як помреш, її також немає, бо ти її не бачиш. Смерть – ніщо. Розенцвайґ каже: філософія, говорячи це, бреше, адже не бере до уваги страх людини, яка тремтить перед уколом цього жала. Цей страх постійно санкціонує милосердну брехню, яка є жахливою брехнею філософії. Філософія, котра не бере до уваги смерть, крихкість людини, не відображає у повноті її дійсності.

Проте чи досвід смерті несе якусь надію?