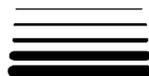




ЧЕЛОВЕК И МИР



Социум: ценности и смыслы



ДРУГОЙ КАК БЛИЖНИЙ: ПАРАДОКСЫ ТЕМАТИЗАЦИИ

Д.А. АЛЕКСЕЕВА

«Поворот к Другому» – одна из вех, через указание на которые обычно характеризуют континентальную философию XX в. Этот поворот, повлекший изменения в философском описании мира, а также заложивший предпосылки и выступивший фоном для других онтологических подходов к рассмотрению роли Другого, был совершен философами, концептуализировавшими Другого как Ближнего (Ты) для Я, в коммуникации с которым Я обретает себя. Эту стратегию концептуализации Другого можно встретить в философии диалога, а также у С.Л. Франка, М.М. Бахтина, Э. Левинаса, относимых различными исследователями к разным философским направлениям. Философское направление, рассматривающее отношение с Другим как диалог, и само понятие «диалог» приобрели широкую известность благодаря книге М. Бубера «Я и Ты». Однако можно утверждать, что «диалогическое мышление» сложилось уже в творчестве менее известных Ф. Розенцвейга и Ф. Эбнера.

Другой как то, что нарушает порядок бытия, не вписывается в стабильный мир смыслов (мир, как он дан Я), является не просто еще одним (в целом подобным Я) субъектом, но выступает как Иное по отношению к Я. В стратегии концептуализации Другого как Ближнего существование Другого признается неотъемлемым и жизненно необходимым для существования Я. Идея, что действительно сущее не существует «в себе», а является некоторым отношением, и есть, по сути, основание диалогического принципа. Это означает, что парадигма субъектоцентризма сменяется парадигмой отношения.

Это может выражаться, например, в пересмотре представления об опыте. Так, Эбнер приходит к выводу о том, что опыт имеет не монологическую, а диалогическую структуру. Предметность обретает сложную коммуникативно-социальную природу: нечто является нам не только в качестве мыслимого, но и в качестве того, что необходимо видят другие. Следовательно, видение внешнего

мира уже предполагает бытие чужого Я. Также и тот факт, что у меня есть самосознание, уже предполагает наличие другого сознания. Соответственно, «монологизм» предшествующей философии может критиковаться как не схватывающий истинную природу субъекта и опыта. Так, по Эбнеру, это принципиально ущербная форма самого духа. «Затворенное Я» — фактическое следствие европейского идеализма. Это действительное Я, отстранившееся от Другого, от Ты, выражение тенденции человеческого духа к самообману и самоотчуждению («сну духа»).

Или же, монологичная установка признается лишь одной из возможных. Мартин Бубер, например, выделяет два типа бытия-в-мире: опыт и встречу, первому соответствует существование Я в отношении Я — Оно, второму — его существование в отношении Я — Ты: «Мир как опыт принадлежит основному слову Я — Оно. Основное слово Я — Ты создает мир отношения»¹. При естественной опытной установке по отношению к миру последний является как совокупность предметов, нечто мертвое, противопоставленное не причастному ему человеку. «Мир не сопричастен опыту, — говорит философ по поводу восприятия мира как Оно. — Он дает узнавать себя, но его это никак не затрагивает. Ибо мир ничем не содействует приобретению опыта и с ним ничего не происходит»². Я — Оно — это одностороннее монологическое отношение, при котором условием возможной активности Я является пассивность, безответность противостоящего ему предмета (в том числе Другого). Однако онтологически фундаментальным является, по Буберу, отношение Я — Ты: мир отношения противостоит миру опыта как подлинное неподлинному, действительное недействительному. Определение Другого преодолевается в акте (состоянии) «участия», партиципации. Быть — значит участвовать. Причастный характер человеческой природы признается ее конститутивным онтологическим признаком.

Этот тезис мы встречаем также у Бахтина и Франка, критикующих «гносеологизм» философии XIX — XX веков. Под гносеологизмом здесь понимается среди прочего неспособность допустить Другого как продуктивного соучастника существования Я. Внутреннее (субъективность) Бахтин понимает не как «внутреннее бытие», а как исходжение из себя. Причастное овнешнение, или внутренняя социальность, — исходный пункт его концепции. Причастным (по более поздней терминологии — диалогическим) является характер мысли, слова, поведения, человеческой жизни в целом. «Подлинная жизнь личности, — пишет философ, — совершается как бы в точке этого несовпадения с самим собою, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вещное бытие...»³.

Парадигма отношения, как мы видим, предполагает модель открытого субъекта — погруженного в язык, социум, и тем самым находящегося в отношении постоянного обмена с Другим. Более того, Я возможно только благодаря этому отношению.

Тот факт, что Другие выступают условием возможности Я, можно продемонстрировать на примере акта наделения именем. О. Розеншток-Хюсси обращает внимание на неразрывную связь Я и Другого, проявляющуюся в имени. Смысл события именованного состоит в том, что оно создает Я в акте оклика, исходящего от Другого. Я окликнуто Другим, и ответ связывает я-для-себя и я-для-другого.

На этом представлении основана и концепция Ф. Эбнера, согласно которой «действительное Я существует только в отношении к Ты»⁴. Бахтин также полагает Другого первичной реальностью, делающей возможным Я и наделяющей смыслами мир («Положительно значимым в своей сплошной данности мир становится для меня лишь как окружение другого»⁵). Другой представляется не только хронологически первичным, но и необходимым в качестве дарующего Я полноту видения, восполняющего нехватку: он совершает онтологическое приращение, видя Я в его окружении, в то время как Я не может видеть себя таким способом. Кроме того, лишь от Другого может исходить оценка (приписывание ценности), оправдание существования Я.

Перед нами образ Другого, во взаимодействии с которым Я возникает, совместно конституирует смыслы, разделяет опыт. Речь, таким образом, идет скорее об интерсубъективности, чем о Я и Другом — они оказываются лишь элементами общего поля смыслов. Чем же обусловлено использование терминов «Я» и «Другой», если без них можно обойтись? Дело в том, что образ Другого в рассматриваемой стратегии не исчерпывается указанными характеристиками. Другой возникает здесь также и в связи с темой неподконтрольного субъекту изменения. *Феномены времени, смерти, Другого оказываются в центре внимания как ставящие под вопрос способность субъекта быть в качестве автономного и самотождественного.*

С выявлением значимости этих феноменов связана радикальная критика всей европейской философии. Мы можем встретить ее у Ф. Розенцвейга, в его основном труде «Звезда Спасения» (1921). В отличие от предложенной М. Бубером этической декларации приоритета общения над использованием, Розенцвейг апеллирует к сугубо онтологическим недостаткам предшествующей философии. В основании концепции философа лежит критика отрыва мышления от бытия в европейской интеллектуальной традиции, основная предпосылка которой заключается в том, что, поскольку мир

мыслим, он может быть представлен в качестве единства. По мысли Розенцвейга, вопрос «Что есть?» трактовался на протяжении всей истории философии как вопрос «Что есть всеобщее?». Фактическая множественность мира заставляла искать единство в самом мышлении. Основой ответа выступала абстрагирующая деятельность разума, подводящая особенное под всеобщее. В результате оказывается, что ничего нет в собственном смысле, остается систематическое мышление и его коррелят — самосознание. Будучи отражением всеобщего, самосознание не имеет самости и вынуждено понимать себя и мир в третьем лице. Такое движение философской мысли не может не привести к забвению бытия и времени.

Попробуем развить тезис Розенцвейга о забвении времени. Сам философ имеет в виду классическое представление о времени как объективной последовательности моментов «теперь», игнорирующее экзистенциальный аспект времени. Мы можем утверждать, что это не единственный способ элиминации времени. Философия, ставящая в центр автономную субъективность, также упускает момент, касающийся связи времени с инаковостью. Например, в классической версии феноменологического проекта время понимается как способ существования субъективности. Однако здесь будущее предстает как предвосхищаемое будущее: «...любое настоящее вновь подтверждает присутствие прошлого и предвосхищает присутствие грядущего»⁶. Здесь теряется момент событийности, момент неожиданного наступления события — и не важно, исходит ли феноменология из идеального Я (Гуссерль) или полагает протенцию свойством самого перцептивного поля (Мерло-Понти).

Стремление элиминировать время основывается, по мнению представителей рассматриваемой стратегии, на страхе перед смертью, приводящем к тому, что философия перешагивает через конечную конкретность бытия-сознания-в-мире. Страх перед смертью — не психологическое состояние, а определенный способ мысли. Смерть — это событие, над которым субъект не властен. Как пишет Левинас, «смерть — это невозможность того, чтобы у меня был проект»⁷. Так понятая смерть имеет непосредственное отношение ко времени, к событийности жизни, к Другому. Время может быть представлено как цепь смертей и новых рождений, инаковость мгновений, невозможность какого бы то ни было схватывания будущего. Смерть и время представляют собой встречу с инаковостью (ср. род), которую невозможно «взять на себя».

Задумаемся над тем, в чем может выражаться философская установка на избегание Инаковости применительно к образу субъекта. Стабильности и гомогенности мира будет соответствовать образ субъекта как источника активности, не встречающей преград. На-

пример, это может быть субъект интенциональных актов. Поэтому познавательная активность сознания получает негативную оценку как утверждение власти субъекта над миром, превращение Иного в свое иное. Забвение времени и событийности бытия оказывается связанным с элиминацией Другого. В частности, на это обращает внимание Левинас. Он рассматривает предшествующую философию как насилие света-разума, как философию Тождественного, в которой Другой понимается просто как «мое иное», поддающееся снятию и тотализации со стороны разума. «Свет — это то, благодаря чему есть иное, нежели я, но притом так, словно оно исходит из меня», — пишет Левинас⁸. Отождествляя свет, знание и использование, Левинас полагает их как способ отдалиться от материальности существования, способ для субъекта быть единственной точкой отсчета. Свойственный классической философской парадигме принцип иерархии делает Другого вторичным, производным от Я функциональным моментом системы. Элементы такой системы полностью взаимозаменяемы, и сама система прозрачна для разума. Основой такой онтологии, по Левинасу, является элейское понимание бытия, где множественность подчинена Единому.

Представители рассматриваемой стратегии приходят к необходимости противопоставить «онтологии света» мышление, исходящее из самого существования субъекта, т. е. из событийности бытия, из того, что *случается* с субъектом, а не *конституируется* им. Как пишет Розенцвейг, необходимо противопоставить ей «новое мышление», способное «принять время всерьез», или, что то же самое, принять всерьез Другого, поскольку принять всерьез время — значит принять всерьез свою конечность, что в свою очередь значит принять всерьез то, что находится по ту сторону границы — Другого.

Именно такая постановка проблемы Другого, на наш взгляд, посягает на представление об универсальности разума и открывает возможность переосмысления бытия: утверждение множественности бытия. Необходимость помыслить Иное приводит философов к отказу от идеи Я как монады, сущностной характеристикой субъективности полагается ее способность выходить за собственные пределы. Разрушить монадологическую идею означает допустить тот разрыв имманентности, который бы показал, что субъективность может осуществляться только на основе открытости внешнему, или Инаковости. В качестве конститутивного для субъекта должен быть признан параметр открытости в отношении Иного.

Другой и Я представляются в таком случае обладающими уникальностью, принципиально различными, они не могут быть рассмотрены как частные реализации единого трансцендентального

субъекта. Условием настоящего диалога является осознание инаковости Другого, понимаемое как осознание его выпадения из мира, как он дан Я. Так, Левинас полагает фундаментальной характеристикой Другого его абсолютную неинтегрированность в мир Я. Он не поддается попыткам тотализации со стороны разума и не может быть помыслен в рамках «онтологии света». Аналогичным образом для Розенцвейга и Эбнера любовь к Ближнему означает любовь к Другому как к неограниченно другому, акцент делается на принципиальной и продуктивной дистанции между Я и Другим. Различие и делает возможной любовь: если бы Другой в своих глубинах был тождествен Я, я любило бы только само себя. Именно принятие друговости Другого реализуется в любви к Ближнему.

Так, отталкиваясь от общей для всех представителей рассматриваемой стратегии критики предшествующей философии как монологичной, ориентированной на познание Другого и тем самым на сведение его к сфере Собственного, мы обнаруживаем, что необходимость помыслить Иное приводит к отказу от идеи Я как монады (сущностной характеристикой субъективности полагается ее способность выходить за собственные пределы). Существование Я в диалоге с Другим представляется как онтологически первичный способ бытия. Я и Другой концептуализируются как несводимые друг к другу сущности, которые тем не менее могут находиться в некотором взаимоотношении.

Вопрос, к которому необходимо обратиться, заключается в том, как возможны отношения с таким Другим. В рассматриваемой стратегии средой взаимодействия Я и Другого полагается речь. Исключение здесь, пожалуй, составляет лишь концепция Бубера, согласно которой отношение к миру как к Ты предполагает непосредственность: никакие цели и средства, абстракции и категории не стоят между Я и Ты.

Однако можно утверждать, что буберовскую программу характеризует серьезное затруднение, связанное с проблемой Другого. Оно состоит в том, что Бубер, с одной стороны, все время исходит из Я (мыслит все основные категории по схеме интенциональности), а с другой — стремится описать акт встречи как преодоление субъективно-интенционального отношения. Этот парадокс зафиксировал М. Тейннисен⁹, отмечающий, что поскольку Бубер понимает встречу по схеме интенциональности, но не принимает интенциональность как таковую, он вынужден описывать «Между» негативно. По мнению Тейннисена, Бытие Между оказывается вне всякого бытия — в собственном пространстве и времени, о которых можно сказать лишь, что они вне пространства и времени. Завершающим признаком этой негативности оказывается исчезновение

самого Я в идеальном отношении к Ты, снятие всех границ. Борьба с «царством Оно» приводит Бубера к такому пониманию отношения Я – Ты, в котором не остается ничего, кроме трансцендентального как такового, которое поэтому и невозможно описать иначе, как только негативно. В этом смысле «онтология Между» не является онтологией.

Тем не менее, построенная Бубером модель задала рамки, в которых другие философы обратились к анализу самой действительности «Между», не довольствуясь простым указанием на акт встречи. Возможность такого описания была открыта в *обращении к языку*.

Так, языковой опыт, по Розенштоку-Хюсси, выявляет принудительную силу речи, обращенной к человеку. Язык определяет форму и направление действий и поступков людей. Первичны не Я и Ты; они, по Розенштоку-Хюсси, представляют собой вторичные квазисубстанции, открытые, незавершенные продукты языкового опыта в социуме. «Говорить – значит, все время ставить в центр кого-нибудь другого!» – пишет Розеншток-Хюсси¹⁰.

На необходимости поворота к речевому мышлению также настаивал стимулированный «грамматическим методом» Розенштока-Хюсси Розенцвейг. Размежевываясь с точкой зрения, согласно которой мыслить – значит мыслить «вообще», ни для кого, ни к кому не обращаясь, Розенцвейг противопоставляет ей утверждение «я мыслю, следовательно, я говорю». Если в мышлении время – только априорная форма, то в речи, в конкретном актуализированном мышлении, оно становится событием. Чистым выражением языка, по Розенцвейгу, является диалог. Сущность его заключается в том, что мы начинаем осознавать себя, становимся собой, не пребывая в себе, а выходя из себя.

Аналогичным образом рассуждает Эбнер. Обращенность Я к Ты, сама возможность существования Я определяется отношением к некоей духовной реальности вовне, посредством которой Я есть. Эта духовная реальность – слово. «Сущность языка – слова, – в его духовности, заключается теперь в том, что он совершается между Я и Ты... то, что, с одной стороны предполагает отношение Я к Ты, а с другой – производит это отношение»¹¹. Слово является, по Эбнеру, объективной духовной средой, «пневмой», фундамирующей нераздельность Я и Ты в их неслиянности. Язык является условием возможности индивидуального, субъективного высказывания.

Как мы видим, разомкнутость субъективности, ее способность выходить за собственные пределы связывается именно с языковой деятельностью, которая и делает возможной встречу с Другим. Но идет ли речь о языке как среде, в которой возможно творческое создание нового, различные смысловые столкновения и пересе-

чения, крушение старых и рождение новых смыслов? Или же речь идет об обмене уже существующими символами, о коммуникации в границах одного, уже сложившегося языка? Во втором случае не возвращаемся ли мы к миру общности, где нет ни я, ни другого? не закрываем ли тему инаковости? Не превращается ли тогда открытость субъективности по отношению к Другому в открытость в сферу общего? В чем именно заключается совершаемый рассматриваемой стратегией «поворот к языку»?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны понять, почему именно Другой (как другой человек, а не Иное, встречаемое в феномене времени, например) вдруг обретает столь привилегированное место в пространстве философской мысли. На наш взгляд, важным мотивом рассматриваемой стратегии является *мотив оправдания собственного существования перед лицом Другого-по-преимуществу — Бога*. Именно эта цель приводит к редукции Другого к Ближнему. Другой, изначально появившийся на философской сцене как проблематизирующий монадическое существование Я, превращается в инструмент, оптический прибор, позволяющий видеть Бога. Не всякий Другой оказывается в фокусе этой стратегии, и не Другой сам по себе. Он философски и этически значим лишь в качестве опосредующего звена. В отношении с Другим-Ближним важно то, что его глазами на нас смотрит Бог. С одной стороны, такое отношение с Другим предполагает сохранение его отличия от Я (так как оно «символизирует» радикальную асимметрию человека и Бога). С другой — это различие интерпретируется не столько как фактическое отличие (способа существования, внутренней жизни), сколько как *этическая, смысловая* асимметрия. Кроме того, возникает вопрос: в любой ли ситуации и в каждом ли Другом Я способно увидеть Бога? Как мы увидим ниже, такой способ концептуализации Другого не только допускает отрицательный ответ, но и приводит к нему. Этика становится способом установления «этосов» (местопребывания) Я и Другого (различных Других) и создает иерархию, в которой Другому отводится фиксированное место. Другой, таким образом, вписывается в порядок, конституированный Я. В этике уничтожается дружность Другого, так как явление Другого ставит этику под вопрос; для этики необходимо общее поле смыслов, что предполагает редукцию Другого к Собственному (Другой-Ближний) или его «обездвижение» (слабый, отдающий себя моей власти, объект гуманитарной помощи); иначе моя этика — это только *моя* этика. Обратимся к примерам, подтверждающим нашу позицию.

По мнению Бубера, диалогическая активность способна превратить связь в неравенстве в двустороннее, обоюдное, действительное событие, которое открывает для самих участников *общность* между

необщими, далекими друг другу людьми, мирами. Характер и причину этой общности можно уяснить, обратив внимание на тот факт, что модель «встречи» Бубер переносит на отношение ко всему сущему. Вступить в отношение Я – Ты можно не только с человеком, но и с другим живым существом, и даже с неживым предметом. Так, Бубер приводит примеры «встречи» с кошкой, с куском слюды. «Только что мир *Оно* окружал меня и зверя; потом излилось из глубин сияние мира *Ты* – пока длился взгляд – и вот уже оно погасло, потонуло в мире *Оно*»¹². При взгляде на кусок слюды «некто поднимается из вещиности, живой, и становится существом для меня, и направляется ко мне, в близость и в речь...». Получается, что Я как «причастная экзистенция» причастно не только Другому Я (факт наличия субъективности у Ты оказывается незначимым), но чему угодно, что воспринимается как Ты, поскольку причастно Богу, дарующему чудо отношения. *Отношение к Другому человеку теряет в этом случае приоритет. В каждой встрече с Ты мы видим кромку вечного Ты, все линии отношений сходятся в Нем.*

Кроме того, именно Бог организует мир отношения в единство. Мир отношения не обладает пространственно-временной связностью, в отличие от мира Оно, однако имеет связность благодаря центру, т.е. Богу, «невидимому алтарю», к которому сходятся все радиусы-отношения. Вероятно, поэтому философ диалога пришел к заключению, что диалог может происходить молча (имеется в виду не просто нелингвистическое, телесное общение, а «встреча» помимо всякого опосредования): «Ибо там, где между людьми установилась открытость, пусть даже и не в словах, прозвучало священное слово диалога»¹³. Причастность Богу обеспечивает встречу без дополнительных «средств связи».

Те философы диалога, которые, в отличие от Бубера, полагали местом встречи Я и Другого язык, утверждали существование божественного источника смыслов, и соответственно их неизменность и всеобщность. Так, Эбнер полагает духовным двигателем слова веру как силу, заставляющую человека высказываться. Вера как связь человека с Богом и создает духовные реальности – смыслы. То, что Я и Другой нуждаются друг в друге и в языке, указывает, по мысли Эбнера, на ненуждающийся источник слова, который остается в себе и никогда не входит в само слово. Слово «Бог» только указывает на Бога. Бог – между: между Я и Ты друг для друга и между самим собой и другими для него. «В последних основаниях нашей духовной жизни Бог – это истинное Ты истинного Я в человеке», – пишет Эбнер¹⁴.

Розенцвейг также полагает, что в той мере, в какой мы говорим, мы доверяемся чему-то, что трансцендентно нашей конечности.

Поэтому речь — выражение доверия к последнему слову по ту сторону *наших* слов. В речи наша конечность получает свое оправдание и смысл в отношении к трансцендентной реальности, к слову Бога. Самость получает возможность заговорить, выйти за свои пределы благодаря любящей ее силе, вырывающей самость из ее собственного прошлого. Это возможно, потому что Я окликнуто в любви Другого. Именно Божественная любовь, сбывающаяся в любви Другого, позволяет Я быть. Событие разговора выявляет реальность Другого, но этот Другой-в-языке — *лицо* того, кто позволяет быть миру, явление Бога. Ответом на оклик Бога является поступок «чистой надежды», категориальной формой которого выступает любовь к Ближнему. Мое Я рождается во встрече с Другим, но решающая роль здесь принадлежит Богу — ведь именно его оклик (пусть и транслируемый Другим) побуждает человека начать говорить, стать личностью, Я в собственном смысле слова — значит, стать голосом, отвечающим на зов, говорить с Богом. Как уже было сказано выше, Розеншток-Хюсси также представляет Я не как субстанцию, а, скорее, как ответ на обращения Других. При этом в обращении Другого звучит обращение Бога, призывающего к Я ответу в смысле несения ответственности, поиска оправдания, искупления, связанного с существованием Я для Другого как существованием во имя Другого, во имя Бога.

Для представителей рассматриваемой стратегии Другой по преимуществу — Бог, обращающийся к Я посредством фактических Других и таким образом дающий возможность возникнуть этому Я в ответ на обращение. Естественной реакцией Я будет ответная речь, обращенность к Другому, реализующая любовь к Богу. Можно утверждать, что Другого делает Ближним факт нашей совместной включенности в диалог.

Существование божественного языка, т. е. подлинных смыслов слов любого эмпирического языка и обеспечивает встречу с Другим в диалоге. Розенцвейг, в частности, стремясь охарактеризовать язык диалога, пишет: «Язык не должен быть ни немецким, ни немецким, а от лица к лицу»¹⁵. Мы видим, что для обеспечения всеобщности диалогического состояния, существования в Боге как подлинного существования, необходимо ввести представление о некоем универсальном праязыке, который, в общем-то, не является языком в общепринятом смысле слова (т. е. не зависит от словесного выражения на конкретном языке). Иначе, по всей видимости, и быть не может, поскольку, обращаясь к Другому, Я обращается к Богу, а такое обращение не зависит от языка. Аксиома существования Бога позволяет представить диалог как естественное состояние человечества, и мир как единство диалогов в божественном монологе. Стоит обратить

внимание на тот факт, что диалог всех монологов Розенцвейг именуется монологом, в котором высказывается «вся правда», полная правда мировой истории как «абсолютный монолог»¹⁶.

Это означает, что речь больше не идет о крушении старых или со-творчестве новых смыслов, о выходе за собственные границы во встрече с Другим как другим человеком, с другими смыслами. Речь теперь идет лишь о том, что необходимо расслышать в словах Другого подлинные смыслы, возвыситься до встречи с Богом. Другой – человек оказывается лишь средством общения с Другим – Богом. Его инаковость становится символом инаковости Бога, теряет собственное значение.

Показателен переход от Другого-Ближнего к Богу как Другому по преимуществу у Левинаса. Он становится возможен благодаря отказу мыслить Другого как подобного Я. Протестуя против восприятия Другого по собственному образу и подобию, Левинас считает необходимым подчеркнуть, что Другой «не является другим Я, участвующим со мной в общем существовании»¹⁷. Речь здесь идет о другом человеке, носящем в себе собственный мир и не являющемся непроблематичным элементом мира Я. «Отношение с другим не является идиллическим и гармоническим отношением единения или симпатии, благодаря которым мы ставим себя на место другого»¹⁸. Однако далее оказывается, что речь вообще идет не о человеке, а о «Тайне» другости, по отношению к которой человек является лишь отголоском. «Бог – не просто первый Другой, или Другой *par excellence*, или абсолютно Другой, но Другой в отличие от Другого, Другой по-другому, Другой, обладающий инаковостью, предшествующей инаковости Другого, предшествующей этической связи с Другим, и отличающийся от любого ближнего, трансцендентный до отсутствия, до возможного смешения с движением того, что *имеется*»¹⁹. Бог как абсолютно отсутствующий в мире дает о себе знать в Лице Другого, представляющем как бы «дыру в бытии»²⁰. *Лицо (Другой человек как символ Бога) абсолютно абстрактно.*

Здесь мы оказываемся в странной ситуации: от эмпирической инаковости Другого, нарушающей порядок тождественности, установленной Я, мы переходим к абстрактности Другого как Ближнего. Сам Другой начинает рассматриваться как свидетельство чего-то другого. Мы возвращаемся к изгоняемому дискурсу Нейтрального. Метафизика света разума, критикуемая Левинасом, заменяется метафизикой света веры. Сущность монотеизма, как полагает Левинас, заключается в том, «чтобы сообщить божественное присутствие человеческой справедливости и человеческому усилию, как сообщают дневной свет глазу – единственному органу, способ-

ному видеть. Видение Бога есть моральный акт. Эта оптика и есть этика. Будем недоверчивы к прямым контактам, к осязанию»²¹. Другой-Ближний получает роль оптического прибора. Прямой, непосредственный контакт с ним как с Другим человеком, имеющим собственную Другость, глубину, должен уступить место непрямому контакту с Богом через него. Как справедливо отмечает Лиотар, Другой у Левинаса обладает «ангельским» способом присутствия²².

Кроме того, аксиома существования подлинных, всеобщих смыслов закрывает возможность рассмотрения встречи с Другим в ее разрушительном для стабильной картины мира аспекте. Явление Другого будет само интерпретироваться как символ, смысл которого восходит к Богу. Это значит, что встреча будет опосредована системой интерпретации, от которой будет зависеть приписываемый Другому смысл и ответная реакция Я. Несложно предположить, что эта стратегия вводит разграничение правильных и неправильных (ведущих к Богу и не ведущих) интерпретативных моделей.

Рассматриваемая стратегия осуществляет переход от описания опыта встречи с Другим к описанию правильного «прочтения» этой встречи и далее – к указанию правил поведения в ситуации, когда встреча не может быть «прочитана» предлагаемым способом, т. е., когда в Другом невозможно узнать Бога. Это движение заканчивается созданием иерархии Других.

Эту цепь превращений можно проследить, реконструировав логику концептуализации Другого у Левинаса. Утверждая, «что дру́гость есть дру́гой, что выход за пределы себя есть приближение к ближнему, что трансценденция есть близость, что близость есть ответственность за другого», Левинас ведет к пониманию общения в необходимости его ориентации на этику. Он приходит к отождествлению возникновения интересубъективности (разрыва в имманентности) с невозможностью аннулировать ответственность за Другого. В результате несхватываемость, недоступность Другого превращается в слабость, в отсутствие воли, собственной интенции. Неслучайно излюбленными образами Другого у Левинаса являются образы беспомощных, нуждающихся в опеке – сироты, вдовы, «пришельца». Именно ответственность за Другого признается конститутивной для субъективности: субъект выделяется из бытия посредством своей ответственности, «предшествующей всякой свободной позиции»²³, «проскользнувшей» в него при появлении Другого.

Таким образом, разрыв имманентности подменяется открытостью долгу, порождающему Я, «поглощенное мыслью о других, беспокойное», олицетворяющееся в образе заложника. Я пригово-

рено Богом к ответственности за Другого. Так ответственность за Другого (Ближнего) связывается с ответом (на окликнутость Богом), и с приговором, в вынесении которого конституируемо Я. Я появляется как признание, взятие на себя вины (перед Богом) и ответственности (что важно — не за себя, не за свои поступки перед Ближним, а за Ближнего перед Богом). Отказ же идентифицироваться через принятие вины и ответственности за Другого означает отказ услышать Слово Божие, нежелание видеть истину²⁴. *Правильное* же видение Другого, Бога и мира выражается, по Левинасу, в монотеизме: «...монотеизм обязывает другого вступить в разговор, который соединит его со мною»²⁵, в то время как греческий логос не обязывает.

Таким образом, для установления отношения с Другим, в котором он будет рассматриваться как Ближний, он *уже* должен быть Ближним, разделять этику Я. Но что произойдет при встрече с Другим, который не служит Третьему, не разделяет этику Я? Можно ли и его считать Лицом, сквозь которое на Я смотрит Бог? Здесь мы хотели бы процитировать отрывки из двух интервью Левинаса, сопоставление которых высвечивает особенности применения рассматриваемой стратегии в целом к конкретным отношениям с Другим.

(1) — А у палача есть Лицо?

— Это уже проблема зла. Когда я говорю о справедливости, я тем самым ввожу понятие борьбы со злом, отказываясь от идеи непротивления злу... если «палач» — это тот, кто угрожает ближнему и в этом смысле призывает к насилию, то он не имеет Лица²⁶.

(2) — Эмманюэль Левинас, вы философ Другого. Не является ли история, не является ли политика тем самым местом, где происходит встреча с Другим, а для Израиля не является ли Другой прежде всего палестинцем?

— Мое определение Другого совершенно иное. Другой — это ближний, который необязательно является родственником, но может быть им. И в этом смысле, если вы ищете Другого, вы ищете ближнего. Но если ваш ближний нападает на другого ближнего или обращается с ним несправедливо, что вы можете сделать? Тогда инаковость принимает другой характер, в инаковости мы можем найти врага²⁷.

Специалист по международным отношениям Ивэр Нойманн так комментирует заявление философа: «Левинас делает политический выбор: в первую очередь он националист, а уже во вторую — философ инаковости...»²⁸. Мы постарались продемонстрировать, что это — ложная оппозиция, процитированные заявления Левинаса следуют не только из его общефилософской позиции, но и из способа концептуализации Другого как Ближнего. У таких философов,

как Бубер, Розенцвейг, Эбнер, нет рассуждений об отношениях с Другим, не являющимся Ближним, однако все они вводят иерархию, имплицитно противопоставляя подлинную этику (веру) неподлинной, человека, откликнувшегося на обращение Бога, человеку не откликнувшемуся.

Исходящий от Бога призыв к ответственности за Другого-Ближнего означает и призыв к защите его от Другого-дальнего. Этого момента касается Левинас. Если бы Другой был один, отношения с ним были бы просты и понятны, но множественность реальных Других требует их иерархии и механизма ее производства — закона, правосудия, справедливости: «Действительно, если бы в мире нас было только двое, Я и один Другой, проблем бы не было. Вся ответственность за Другого полностью лежала бы на мне. Но в реальном мире Других много. Когда приходят Другие, каждый из которых — внешний по отношению ко мне, появляются проблемы. Кто ближе всех ко мне? Кто — Другой? Может быть, между ними уже что-то произошло. Мы должны все тщательно обследовать. Требуется правосудие. Необходимо государство»²⁹. Справедливость и правосудие берут свое начало в заботе о Ближнем, но не сводятся к любви и милости. Они могут принимать форму войны — от имени Бога во имя Ближнего.

Итак, подведем итоги. В диалогизме Другой осмысляется как Ты, появление которого возвращает подлинное бытие Я. Но в конечном счете рассмотрение проблемы отношения Я и Другого подменяется описанием отношений Я и Ты. В отношении Я с Ближним как раз и разрешается катастрофическая противоречивость отношения Я с радикально Другим: здесь инаковость может быть «взята на себя». Ты представляется как Другой, не препятствующий Я распорядиться собой и миром, лишенный силы, радикальной другости. Радикальная другость может быть «снята» благодаря отношению, в котором Я и Другой находятся к Богу, что обеспечивает гармонию между ними, делает Другого Ближним. Этот вариант предполагает осознание Другим своей связи с Богом, т. е. его добровольный переход в разряд Ближних. «Снятие» может также произойти за счет отказа мыслить Другого как субъекта воли, свободы, за счет представления Другого лишь как транслятора друговости Бога. Это должен быть слабый Другой, позволяющий Я взять на себя ответственность за него. Однако и в этом случае не каждый Другой может претендовать на роль Ближнего: кто Ближний, а кто нет, определяет оценка его действий в отношении Других по Справедливости. Не-ближние Другие попадают в поле зрения философии только как нуждающиеся в отпоре или обращении в Ближних. Самоидентификация вновь торжествует, и на уровне субъекта, и на уровне коллектива

Ближних. Рассматривается лишь тот Другой, который используется в процессе становления субъективности или необходим для выполнения миссии коллектива.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Бубер М. Два образа веры. – М., 1995. – С. 18.
- ² Там же.
- ³ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. – М., 1972. – С. 100.
- ⁴ Эбнер Ф. Из записных книжек // Махлин В.Л. Я и Другой: истоки философии диалога XX века. – СПб., 1995. – С. 225.
- ⁵ Пигалев А.И. Узнавание и встреча с новым // Философские науки. 1995. № 1.
- ⁶ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб., 1999. – С. 532.
- ⁷ Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – СПб., 1998. – С. 75.
- ⁸ Там же. – С. 58.
- ⁹ См.: Theunissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie des Gegenwart. – Berlin, 1965. – С. 213.
- ¹⁰ Розенцвиг Хюсси О. Тебя и меня (Учение или мода?) // Философские науки. 1995. № 1. – С. 153.
- ¹¹ Эбнер Ф. Слово и духовные реальности // От Я к Другому / Сб. пер. по проблемам интересубъективности, коммуникации, диалога. – Мн., 1997. – С. 32.
- ¹² Бубер М. Я и Ты. – М., 1993. – С. 67.
- ¹³ Бубер М. Два образа веры. – М., 1995. – С. 111 – 112.
- ¹⁴ Эбнер Ф. Слово и духовные реальности. – С. 32.
- ¹⁵ Цит по: Махлин В.Л. Я и Другой: к истории диалогического принципа в философии XX века. – М., 1997. – С. 55.
- ¹⁶ См.: Розенцвиг Ф. Новое мышление: несколько дополнительных замечаний к «Звезде спасения» // Махлин В.Л. Я и Другой: истоки философии диалога XX века. – С. 99.
- ¹⁷ Нойманн И. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей. – М., 2004. – С. 44.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Цит. по: Нойманн И. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей. – С. 44.
- ²⁰ Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – С. 183.
- ²¹ Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. – М., 2004. – С. 559.
- ²² См.: Lyotard J.-F. The Different: Phrases in Dispute. – Minneapolis, 1998.
- ²³ Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – С. 207.
- ²⁴ См.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С. 360.
- ²⁵ Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. – С. 473.
- ²⁶ Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – С. 357.
- ²⁷ Нойманн И. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей. – С. 48.
- ²⁸ Там же. – С. 49.
- ²⁹ Там же. – С. 45.

Аннотация

В статье осуществлен анализ стратегии концептуализации Другого как Ближнего в философии диалога. Раскрыта взаимосвязь феноменов инаковости, времени и смерти в этой традиции. Показано, что данная стратегия совершает отказ от полагания субъективности автономным источником смыслов и существования универсальных структур субъективности, вводит представление о фундаментальной открытости Я и чуждости Другого. Тем не менее, эта стратегия оказывается неспособна концептуализировать инаковость Другого. Радикальная друговость «снимается» благодаря отношению, в котором Я и Другой находятся к Богу.

Ключевые слова: Другой, инаковость, диалог, Ближний, язык, смысл, время, смерть, Бог, Левинас, Бубер, Розенцвейг.

Summary

The paper aims to analyze the approach to the Other as the neighbor in the philosophy of dialog. It demonstrates the connection between the phenomena of Otherness, time, and death and reveals that this philosophical approach rejects autonomy of the Self and existence of universal structures of subjectivity and implies fundamental openness of the Self and foreignness of the Other. Unfortunately, the dialogic strategy fails to conceptualize otherness. It reduces the Radically Other to the neighbor implying the concept of God.

Keywords: the Other, otherness, dialog, neighbor, language, meaning, time, death, God, Levinas, Buber, Rosenzweig.