**МЕТАФИЗИКА ДИАЛОГА: ДРУГОЙ ИЛИ ЧУЖОЙ**

Крючкова С.Е.

д.ф.н., проф. НИУ ВШЭ

Неумение вести межкультурный и межличностный диалог часто приводит к конфликтам, которые длятся долгие годы. Это актуализирует проблему диалога и его субъектов: «понимание другого человека предполагает взаимопонимание «Я – Ты» как онтологически различных личностей, обла-дающих – актуально или потенциально – различными культурами... Диалог, понимаемый в идее культуры, – это не диалог различных мнений или представлений, это – всегда «диалог различных культур».[[1]](#footnote-1) Такой диалог культур – одно из главных условий развития самой культуры.[[2]](#footnote-2)

Духовное состояние общества определяется культурой этого общества, которая «есть форма одновременного бытия и общения людей различных – прошлых, настоящих и будущих культур».[[3]](#footnote-3) Для мыслителей XX века, занятых поисками предельных оснований человеческого существования, «быть» часто означает общаться, причем общаться диалогически. Только в коммуникации, только в диалогическом взаимодействии, человек приобретает собственную идентичность. Без преувеличения можно утверждать, что диалогизм является сущностной чертой человеческого бытия, т.к. человеческая мысль, идея, становится подлинной мыслью «только в условиях живого контакта с чужой мыслью, воплощенной в чужом голосе, т.е. в чужом, выраженном в слове сознании. Идея индивидуальна и интерсубъективна, сфера ее бытия не индивидуальное сознание, а *диалогическое общение*  между сознаниями. Идея – это живое событие, разыгрывающееся в точке диалогической встречи двух или нескольких сознаний».[[4]](#footnote-4)

Диалог, как способ познания другой культуры, является оптимистической теоретической моделью, которая прорывается через границы, разделяющие страны и культуры, показывая, что все участники диалога культур связаны со сходными явлениями и имеют сходную природу.

Диалогическая традиция существует во многих культурах и имеет давнюю историю. Тема диалога в философском дискурсе ХХ века привела в ходе своего обсуждения к появлению целого особого направления исследований – «философии диалога». Подлинным «событием бытия» выступает диалог в трудах М.Бубера, Э.Левинаса, М.Бахтина, М.Библера, О.Розеншток-Хюсси и др. «Диалогисты» черпали свои идеи не только в богатой античной культурной традиции, где на примере Сократа шел живой обмен идеями в дискурсе в том виде, в каком он обычно имеет место в реальном интеллектуальном разговоре, но и в экзистенциализме, герменевтике, а также в других философских течениях прошлого столетия, которые так или иначе рассматривали коммуникацию, как межличностную, так и межкультурную.

Представители «философии диалога» своими исследованиями сформировали своего рода парадигму диалогизма, преодолевающую субъектно-объектный дуализм. Исходная картезианская интуиция «Я» порождала с необходимостью идею Alter Ego, другого Я (Другого). Я может состояться как субъект только потому, что есть не-Я, т.е. Другой, в которого, как в зеркало смотрится Я. Схема диалога в принципе очень «очень проста: противостояние человека человеку как противостояние «Я» и «Другого».[[5]](#footnote-5) И чтобы диалог состоялся, и более того был продуктивным, он должен учитывать особенности Другого.Но «как я могу конституировать в себе другое Я»?,[[6]](#footnote-6) задался вопросом основатель феноменологии - Э.Гуссель. По его мнению, начало пути к Другому Я лежит в первичной смысловой сфере Я, очищенной методом «эпохе» от «естественной установки» обыденного мышления, согласно которой вещи рассматриваются как самостоятельные «данности».

Э.Гуссерль исследует вопрос о том, как Я может признавать независимое существование других сознаний, и, следовательно, как можно проникнуть в ментальное, смысловое пространство Другого, если оно не может быть предметом восприятия? Другой не дан непосредственно, т.к. «если бы имело место обратное, если бы то, что по своей сущности свойственно Другому, было доступно непосредственно, то оно было бы лишь моментом моей собственной сущности, и в конечном счете он сам и я сам были бы одним и тем же»,[[7]](#footnote-7) включая и телесность. Однако, существование Другого, как заметит позднее Ж.-П.Сартр, очевидно не только на теоретическом уровне, но и на эмоциональном, о чем свидетельствуют испытываемые под взглядом Другого такие чувства как смущение, стыд и др.

По Гуссерлю опыт по признанию и обоснованию Другого происходит с помощью метода аппрезентативно-апперцептивного переноса, весьма напоминающего, по мнению ряда исследователей, аналогию.[[8]](#footnote-8) Так появляется другая субъективность, для которой тоже есть другие, составляющие сообщество трансцендентальных Эго, состоящее из своеобразных периферийных монад, центрирующееся вокруг Я. Эти монады могут общаться, сообщая друг другу, что происходит в их трансцендентальных мирах, обогащая при этом друг друга. Известный с древности призыв: «Заговори, чтобы я тебя увидел», приобретает в этом контексте особый смысл.

 Использование языка – важнейшее обстоятельство, т.к. «языковое выражение предполагает существование трансценденции, радикального разделения, чуждости друг другу собеседников, обнаружение Другого перед иным Я».[[9]](#footnote-9) Несмотря на различие внутренних миров Я и Другой вынуждены говорить на одном (ничьем) языке. Сообщество монад Э.Гуссерль интерпретирует как человеческое сообщество, в котором в результате общения в соответствие приводятся субъективные времена и пространства. Тем самым, «жизненный мир» Э.Гуссерля, в котором происходит диалогическая встреча Я и Другого – только область общих значений. В конечном итоге «мой мир» становится интерсубъективным, в него включается как природа, так и социум. При этом Другой – это проекция меня самого, но не как моя копия, а как Другое Я. Без проникновения в сознание Другого никакой диалог невозможен.

Продолжая традицию диалога, берущую начало в эристической практике софистов и Сократа, представители так называемой «философии диалога», смогли избежать ситуации гносеологического тупика, в котором оказались феноменологии в ходе исследовании Другого. Это удалось сделать не только потому, что они отвергали рационально-аналитическое конструирование, но и за счет преодоления субъективизма, т.к. в диалоге всегда присутствует понятие двунаправленности: «в отличие от направленной линейной классической коммуникативной схемы, в нем предполагается равенство сторон, способность уступить часть своей свободы и самостоятельности другому, готовность отдать другому часть своей полноты и самодостаточности».[[10]](#footnote-10) Этот подход коренным образом отличается от картезианского понимания диалога, где принципиальна автономность миров его участников, где замкнутый внутренний мир Я остается тайной для Другого, и наоборот. Это неизбежно превращает Другого в объект, обрекая субъекта на одиночество в окружающем мире,который выступает для него чуждым. У диалогистов новый взгляд на место Другого в жизни Я: встреча с Другим разрушает внутренний мир Я, «лишая его гнезда и корней», одновременно размыкая его мир, позволяя преодолевать замкнутость существования. Асимметрия и одновременно равноправность участников диалога (это противоречие порой находит разрешение в мессианистком измерении) является основанием этического отношения, ответственности в культурном взаимодействии.

Специфическое значение, в котором употребляется понятие «диалог» представителями «философии диалога» (а некоторые из них данный термин не использовали), появилось благодаря трудам М.Бубера (наиболее известная и влиятельная работа «Я и Ты»). Учение о диалоге - ядро оригинальной концепции М.Бубера, который наиболее ясно выразил основную интенцию философии ХХ века – двойственность отношения человека к миру. С одной стороны, безличностность, когда все выступает как Оно, функция которого удовлетворять утилитарные потребности Я, а с другой – личностное отношение – «Я - Ты», которое является диалогическим, когда любой объект становится субъектом – равноправным участником диалога. Диалог у М.Бубера – это встреча Я и Ты, непосредственное «взаимопроникновение» в друг друга.[[11]](#footnote-11) Он порождается изначально присутствующим метафизическим стремлением к Другому и является необходимейшим условием подлинных отношений между человеком и человеком, человеком и Богом.

Развитие темы диалога в направлении, заданном М.Бубером, происходило с опорой на новую онтологию, устраняющую классическую субъект-объектную дихотомию. Появление у диалогистов в философском дискурсе местоимения Ты подчеркивало не просто его отличие от Я, т.е. подчеркивание дистанции, но одновременно и ее преодоление признанием того, что Ты – это свободная личность, противостоящая моему взгляду. Таким образом, в основе онтологии диалогистов оказывается нередуцируемая множественность, являющаяся условием возможности реального взаимодействия как личностей, так и культур.

Если у М.Бубера диалог представал как «симметричная встреча», то в отношениях Я и Другого у французского религиозного философа Э.Левинаса присутствует явная асимметрия: Я всегда в неоплатном долгу перед Другим, свобода которого абсолютна и безусловна. Однако такая неравноправная ситуация «лицом-к-лицу» нереализуема, т.к., подчеркивает Э.Левинас, «перед лицом Другого мы никогда не одни. Всегда имеется третий и четвертый человек, и группа вокруг нас, в которой каждый уникален. Поскольку в среде разных личностей составляющих общество, имеется насилие одних по отношению к другим, то, следовательно, вместо того, чтобы удерживаться в порыве доброты, мы обязаны объективным образом рассматривать человеческое множество. Социальность у Э.Левинаса проявляется как плюрализм, возникающий как умножение исходной единицы.

Так справедливость становится основанием объективного знания».[[12]](#footnote-12) То есть наличие общества требует сравнения и выбор такого Другого (третьего, четвертого), чьи нужды более настоятельны и неотложны. «Справедливость делает требуемое этикой отношение к Другому невозможным».[[13]](#footnote-13) Она ставит предел ответственности Я. Необходимость выбора предъявляет к субъекту требование быть рациональным, что не отменяет по Э.Левинасу этически-чувствующего отношения к Другому. Концепция субъективности Э.Левинаса не является «замкнутой на себя, а существует для Другого»[[14]](#footnote-14) и это существование-для-Другого, способствует становлению идентичности Я. Таким образом, в модели диалога Э.Левинаса, как исходной коммуникативной ситуации, встречаются абсолютно отделенные друг от друга Я и Другой, как два полюса тожественного и иного соответственно. В этом проявляется фундаментальная особенность любого диалога, для осуществления которого необходима, с одной стороны, эгоистическая «замкнутость» Я, с другой стороны, наличие Я уже предполагает существование Другого, включенного в это Я, являющегося условием его существования и автономности. Вступая в диалог, Я «снимает» свое качественное бытие как личности, то же самое делает Другой, а в результате Мы воссоздаем друг друга в диалоге.

Если М.Бубер интерпретировал диалог как непосредственное этическое отношение между Я и Другим, диалог-состояние, то наш отечественный мыслитель М.Бахтин в своем «диалоговедении» эстетизирует диалог: «Во всех эстетических формах организующей силой является ценностная категория Другого, отношения к Другому, обогащенное ценностным избытком видения»[[15]](#footnote-15). Вместе с тем глубинно, в своей метафизической сути, подходы М.Бубера и М.Бахтина схожи: и тот и другой, несмотря на существующую инаковость, непреодолимое различие Я и Другого, за внешней противопоставленностью видят их внутреннее единство. То есть, при всей «неслиянности» (ибо в ином случае отношение диалога становится невозможным), его участники, тем не менее, «нераздельны». Так возникает синхронно-полифоническое смысловое пространство .

 В полифонии, по Бахтину, Я и Другой не растворяются в Мы, а равнозначно выявляются и объединяются в «большом диалоге». Диалог - это особый вид человеческих взаимоотношений, включающий как противоречие, так и определенную меру единства, согласия, без которого невозможно диалогическое взаимодействие»[[16]](#footnote-16). Такая «диалектика Диалога, полифонирования, со-творчества есть познание-сотворение "царства свободы»[[17]](#footnote-17).

Диалогическую философию М.Бахтина характеризуют как экзистенциально-онтологическую антропологию, согласно которой диалог – окно в новый мир (субъект-субъектных отношений), позволяющий преодолеть мир отчуждения. Этот новый мир - «царство свободы», не отменяющий «царство необходимости», но создаваемый по иным законам, личность приобретает в нем свою идентичность через диалог с Другим. Диалог, который имеет в виду М.Бахтин, есть не что иное как «взаимодействие самостоятельных, неслиянных голосов свободных людей, слушающих и понимающих друг друга, безбоязненно и равноправно общающихся между собой, заинтересованных друг в друге и не совпадающих друг с другом, создающих в диалоге свою уникальность, которая становится все более отчетливой и явственной в процессе диалога»[[18]](#footnote-18).

Если модели диалога, представленные М.Бубером и Э.Левинасом, в качестве предпосылки исходили из признания внутренней связи и единства участников коммуникации, которые разделялись на Я и Ты в диалоге, то экзистенциалисты, противопоставляя гуссерлевской интерпретации Другого, как феномена сознания Я, развивали теорию, в котором Другой представал в качестве начала радикально чуждого Я. Так Сартр в «Бытии и ничто» неоднократно фиксирует эту позицию: «Присутствие Другого для меня и меня для Другого есть объективность».[[19]](#footnote-19) Ведь Другой, делая мое Я своим объектом рассмотрения, тем самым, вторгается в мою жизнь, так или иначе отчуждая мой мир. В этом контексте моральный, отказывающийся от присвоения взгляд на чуждость Другого приобретает фундаментальное значение не только при выстраивании социального бытия личности, но, в первую очередь, в диалоге между представителями различных культур. Ответственное принятие Другого в его инаковости – предпосылка толерантности, вопрос о которой чрезвычайно актуален в условиях диалога культур.

Сегодня идеи диалогистов переосмысливаются. Так в новых исследованиях, тематизирующих диалог, идет сближение философской теории диалога с социологией и лингвистикой. Так, в социологических теориях коммуникации присутствуют по меньшей мере три основных модели отношения к Другому и его культуре – отторжение, присвоение и сосуществование?[[20]](#footnote-20) Предпринимаются попытки решить вопрос, который остался за пределами не только феноменологического анализа Другого, но и исследований представителей «философии диалога» - «Почему в коммуникативных ситуациях Другой часто предстает как Чужой?».

 Представляется, что именно культурный (точнее, социально-культурный) контекст «виновен» в том, что фигура Другого в эпоху глобализации (как впрочем и в более ранние исторические эпохи) приобретает образ Чужого, причем последний в случае социальных столкновений рассматривается, как правило, в качестве противника с соответствующими негативными характеристиками. Некоторые исследователи в связи с этим выдвигают теории, согласно которым такие метаморфозы предопределены изначально и исторически, т.к. любые «конфликты между культурными людьми воспроизводят ситуацию первых шагов новой породы людей. В состоянии конфликта сразу возникает призрак первого большого конфликта, самой страшной борьбы за выживание в истории вида. В первом великом сражении этого вида пришлось бороться за выживание с самым страшным соперником, гоминидом предыдущей формации»[[21]](#footnote-21).

Подобные объяснения (в той или иной форме), несмотря на их методологическую ущербность, являются весьма распространенными. Сегодня сплошь и рядом, не только в повседневных отношениях между людьми, но и в политике, в межкультурных коммуникациях, любые социальные коллизии традиционно мифологизируются по схеме «Свой – Чужой». При этом упускается из виду важное обстоятельство, что в разных культурах существуют весьма тонкие, специфические, осознаваемые всеми традиции социального дистанцирования, т.е. понятия «Свой» (близкий) и «Чужой» (иной) находятся «на разных расстояниях друг от друга. К тому же эти расстояния меняются от типа общения, будь то дружеская беседа, сугубо деловой разговор или ухаживание. …В Северной Африке «чужие» оказываются невероятно близкими, тогда как в Скандинавии «друзья» чрезвычайно далеки».[[22]](#footnote-22) Надо принять, что все мы Другие, каждый есть Иное по отношению к Иному. Диалог культур часто осложняется несовпадением языковых форм, отражающих особенности жизнедеятельности того или иного народа или социальной системы. Сегодня, когда системы культур все более усложняются, а сама культурная деятельность постоянно фрагментируется, учащаются ситуации, когда понятное и привычное в системе одной культуры выступает как чуждое и бессмысленное в другой.

 Опасность конфронтации, порождаемой аллергическим отношением ко всякому отличию, выражающемуся дихотомией «Свой-Чужой» приводит все большее число людей к осознанию того, что выход из кризисных ситуаций возможен лишь путем диалога, как между отдельными людьми, так и между культурами, странами и цивилизациями. Толерантность, как умение притираться друг к другу, несмотря на «неустранимые шероховатости» (М.Хайдеггер), как принятие инаковости Другого, а не стремление его ассимилировать, не оставляя шансов на сохранение его инаковости, что предполагает отказывающийся от присвоения взгляд на чуждость Иного, - необходимое условие диалога. «Настоящий исторический диалог только и возможен, если мировоззренчески различны, личностно целостны в высказывании, упруги и полны в голосе позиции участников. Но их диалогическое сопряжение невероятно, если, встретившись vis-a-vis, они попытаются вступить в диалог, лишь оглядывая друг друга - только пресыщаясь позиционной инаковостью другого - лишь подозревая его или ему вторя. Исторический диалог не может быть вычерчен в геометрической схеме, в нем не ослеплены стремлением к победительной реализации собственных преимуществ: он авторитетно упрочен, при постижении глубинного смысла другого он вынуждает выговаривать свой собственный»[[23]](#footnote-23).

По мнению физика Д.Бома, итогом такого всемирного историко-культурного диалога могло бы стать создание некоей когерентной культуры, которая могла бы стать общепланетарной.[[24]](#footnote-24) И хотя идея когерентности применительно к нынешней социально-политической реальности представляется достаточно спорной, т.к. «никто не может утвердить новое видение бытия как закон»,[[25]](#footnote-25) необходимо всячески поддерживать любые попытки диалогического поиска общих смыслов, которые могут заложить основу новой культурной парадигмы человечества.

1. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения

в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990. С.299. [↑](#footnote-ref-1)
2. Меликов И.М., Гезалов А.А.Диалог культур и культура диалога: концептуальные основы // Вопросы философии, 2014. №12. С.25. [↑](#footnote-ref-2)
3. Библер В.С. Там же. С.290. [↑](#footnote-ref-3)
4. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. Киев, 1994. С.294. [↑](#footnote-ref-4)
5. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского // Проблемы творчества Достоевского. Киев, 1994. С.473. [↑](#footnote-ref-5)
6. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И.Молчанова. М.: Академический проект, 2010. С.162. [↑](#footnote-ref-6)
7. Гуссерль Э. Картезианские медитации …С.140. [↑](#footnote-ref-7)
8. Молчанов В. Предисловие // Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. В.И.Молчанова. М.: Академический проект, 2010. С.9. [↑](#footnote-ref-8)
9. Левинас Э. Тотальность и бесконечное. СПб.: Университетская книга, 2000. С.106. [↑](#footnote-ref-9)
10. Назарчук А.В. Теория коммуникации в современной философии. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С.222. [↑](#footnote-ref-10)
11. Бубер М. Я и Ты // Два образа веры. М., 1995. С.19. [↑](#footnote-ref-11)
12. Левинас Э. Забота о добре…С.179. [↑](#footnote-ref-12)
13. Сокулер З.А. Пассивнее самой пассивности: Субъективность и идентичность в учении Э.Левинаса // Субъективность и идентичность. М.: Изд. дом ВШЭ, 2012. С.210. [↑](#footnote-ref-13)
14. Сокулер З.А. Указ. соч. С.203. [↑](#footnote-ref-14)
15. Бахтин М. Эстетика художественного творчества. М., 1979. С.164-165. [↑](#footnote-ref-15)
16. Столович Л.Н. Указ. соч. С.182. [↑](#footnote-ref-16)
17. Булавин Л.А., Бузгалин А.В. Бахтин: диалектика диалога versus метафизика постмодернизма // Вопросы философии, 2000. №1. С. 121 [↑](#footnote-ref-17)
18. Легова Е.С. Диалог в творчестве Ф.М.Достоевского как проблема философии М.М.Бахтина // Вопросы философии, 2005. №10. С.140. [↑](#footnote-ref-18)
19. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000, С.238. [↑](#footnote-ref-19)
20. Шапинская Е.М. Образ Другого в текстах культуры. М.: КРАСАНД, 2012. С.34. [↑](#footnote-ref-20)
21. Якимович А.К. «Свой – чужой» в системах культуры // Вопросы философии, 2003. №4. С.49. [↑](#footnote-ref-21)
22. Дрейфус Х. Хайдеггер о взаимосвязи нигилизма, искусства, техники и политики // Мартин Хайдеггер: Сб. статей. СПб.: РХГИ, 2004. С.514-515. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ольхов П.А. Диалог как путь в историю // Вопросы философии, № 8, 2011, C. С.61. [↑](#footnote-ref-23)
24. Бом Д. Наука и духовность: необходимость изменений в культуре. Человек. 1993.№1. С.7-17 [↑](#footnote-ref-24)
25. Дрейфус Х. Указ. соч. С.534. [↑](#footnote-ref-25)