

*Г.П.Ковadlo,
кандидат філософських наук
заступник директора Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України*

КОМУНІКАЦІЯ З «ІНШИМ» ТА ТОЛЕРАНТНИЙ ДИСКУРС У СУЧАСНОМУ СВІТІ

«Інший», як каже Еммануель Левінас, є невіддільним від Я, або Самості, адже він суттєво необхідний для утворення самого Я та його світу. Водночас «Інший як чужий» не може бути «поглинутим» жодним Я та ніяким Своїм. Хоча Своє завдяки Чужому може виявитись «цілим і загальним», як зазначає Бернгард Вальденфельс, тобто «групуватись навколо великих і малих центрів», що не раз відбувалося в ході людської історії. Але розрізнення Свого і Чужого, про яке йдеться, має мислитись як «нередукований поділ» (Едмунд Гуссерль), з якого не може впливати «центробіжного руху». «Поділ на Своє і Чуже відповідає радше мережі «одного в одному», де Своє та Чуже переплітаються, де є вузлові пункти та перехідні зв'язки, але немає ніяких центрів» [1, 121], з якими пов'язують утворення єдиної вертикальної загальності, що уніфікує всі інші види узагальнень. Взаємовідношення між Я, «відзначеним рисами чужості», та Іншим не можна описувати ні в сенсі їх принципів відмінностей, ні в сенсі жорсткої опозиції, бо в такому разі вони були б не діалогічними категоріями, а радше діалектичними, застерігає той самий Б.Вальденфельс. «Як у випадку сну і неспання, здоров'я та хвороби або у випадку відмінності статі та зміни покоління, ми завжди перебуваємо з одного боку порогу» [1, 122], а не з двох боків водночас.

Ця «засаднича асиметрія», ця «невзаємність усередині людської взаємності», на якій наголошує також і Левінас, має запобігати тому, щоб, каже Б.Вальденфельс, Чуже зосереджувалось лише на «батьківщині Чужого», бо немає «одного єдиного виду Чужості» чи «одного єдиного виду Між», як і «одного єдиного виду універсалізації». Між Своїм і Чужим, які характеризуються принциповою «множинністю», можуть бути тільки «переходи», але не може

бути «надійних мостів, якими можна було би постійно переходити з одного боку на інший» [1, 122, 123].

Комунікація з Іншим охоплює і передбачає відмінності між Своїм і Чужим, які є засадничими, однак ці відмінності перетворюються на «комунікативну індиферентність» у процесі комунікативного, толерантного дискурсу, спрямованого на віднайдення спільного рішення, консенсусної істини. У процесі такого дискурсу «чужість Іншого зменшується» тією мірою, якою «збільшується спільність і переступаються межі своїх форм життя» [1, 100]. Толерантний дискурс гарантує стосунки взаємності, з яких виникають обопільний обов'язок, добровільні зобов'язання та угоди, взаємозамінність і реверсивність поглядів та перспектив.

Взаємне виконання зобов'язань суб'єктами діалогічного дискурсу має бути в певному сенсі «рівним за цінністю», тобто рівноцінним. При цьому мова не може йти про «повну ідентичність», як зазначає Лон Льюїс Фуллер, оскільки безглуздо обмінювати, «скажімо, книжку чи ідею на точнісінько таку саму книжку чи ідею». Стосунки «взаємності» поєднують людей не тільки через їх «розбіжності», але, здебільшого, саме завдяки цим розбіжностям. Запит на толерантність і на толерантний дискурс виникає лише там, де є розбіжності та «де є соціальна ситуація конфлікту» (Райнер Форст). Саме «в конфлікті принцип самовиправдання вимірюється умовами динаміки толерантного дискурсу» [2, 301].

Взаємини між учасниками толерантного дискурсу «принципово тяжіють до симетричного зрівняння, оскільки з кожною спробою розуміння і з кожним домаганням значущості я переступаю свою власну позицію так, що Чуже не є для мене цілком чужим, а Своє не є суто своїм» [1, 100]. Саме так з'являється інстанція «нейтрального третього» (Б. Вальденфельс), що репрезентує, інтегрує загальний смисл, досягнення консенсусу і значущості, яка має титул «істини», «закону», «совісті». Але комунікативний порядок, спрямований на спільні цілі та на підпорядкування спільним правилам «взаємності», легко може перетворитися на банальний обмін, він легко «економізується» через холод взаємності, бо в такому спілкуванні зберігаються і «розрахунковий еквівалент», відносини вигоди, інтересу. Як зазначає Вальденфельс, «спроба встановити між Своїм і Чужим остаточну симетрію схожа на спробу врівноважити сучасне і минуле, неспання і сон або життя і смерть, ніби поріг, який відокремлює

одне від одного, можна перетинати в обох напрямках залежно від бажання» [1, 105].

Тому елемент асиметрії, який з'являється в лоні симетрії, виникає знову та знову, його нічим і ніколи не можна позбутися, бо він засадничий, як і сама «невзаємність всередині людської взаємності», адже вона нікуди і ніколи повністю не зникає. «Люфт між своїм і чужим світами, між своєю і чужою культурами не можна закрити, і все ж постійно намагаються позбутися його у той чи інший спосіб» [1, 94]. Такою самою мірою час від часу здійснюються спроби поновити логіку диспозицій «або–або» у стосунках «Свій–Чужий».

Сьогодні, коли все ж зникає жорстка диспозиція в дослідженні «Свої–Чужі», завдяки якій підкреслювались фундаментальні для соціального простору відмінності, важливо усвідомити, що Чуже все виразніше та більш «незворотно» входить «до ядра розуму» та «до ядра Свого». За інтелектуальними зусиллями нашого часу, спрямованими на розуміння Іншого та Чужого, можна, безперечно, розгледіти «тіні політики Чужого», пов'язаної з розриванням зачарованого кола закритих суспільств, «політики», яка у високорозвинутих індустріальних країнах зумовлена «відкриттям державних кордонів», «змішанням культурних форм життя», мультикультуралізмом, багатомовністю та ін., «політики», що вже «належить до політики повсякденності» сучасного світу (Вальденфельс), у тому числі й сучасної Європи. Європейське порозуміння сьогодні має своєю передумовою також і те, «що взаємно послуговуються мовою Іншого або разом послуговуються мовою Третього (останнє – у різних формах особливих мов на кшталт латини як наукової та канцелярської мови, французької – як дипломатичної мови, англійської – як мови торгівлі, італійської – як музикальної мови тощо). Чітким показником рівня внутрішньої чужомовності є так звані чужомовні слова, яких може налічуватись велика кількість... Якщо враховувати цю одночасну множинність, можна зрозуміти, що античний грек або римлянин не мав жодного приводу називати себе європейцем. Член однієї з численних родових груп Камеруну, який спілкується з членами сусіднього роду переважно французькою або англійською, а не африканським койне, не може беззастережно називати себе африканцем, окрім як у тому смислі, що Африка дає загальний горизонт життя, який відрізняється від європейського або азійського горизонту життя» [1, 121].

В сучасну епоху, коли відбуваються відкриття кордонів, пересування «меж» на порозі між Своїм і Чужим, між своєю і чужою культурами, між «культурою і природою» (пересування, яке «зміщує», але не «знімає» межі), Європа – це вже інша Європа. Тут – усе Інше та не Своє не є вже чимось абсолютно «поза-порядковим», тим, що вилучається зі встановленого порядку або зі Свого, адже «інтеркультурна Чужість відлунюється в інтракультурній Чужості, яка виростає з чужості власного виникнення» (Б. Вальденфельс).

Тому Європа, яка відзначається сьогодні внутрішньою множинністю (мов, культур, етносів тощо), це – «Інша Європа», «Інша ідентичність» – «Європа в множині». Питання про неї постає тепер не з чистого пошуку своєї «тотожності», не з «чистого пошуку себе», а радше з пошуку або, точніше, з відмови від будь-якої тотальності, цілісності, єдності. Поняття тотальності викликає на часі тривогу, бо нагадує важкі й затягі гегелівські догми про закритість системи, про євроцентризм, «який є рафінованою формою етноцентризму, а саме сумішню етно- та логоцентризму, радості відкриття та жаги захоплення, духу месіанства та експлуатації» [1, 117] і який живе очікуванням того, «що Своє завдяки Чужому виявиться цілим і загальним».

Але щойно ми відкидаємо ціле й загальне, що є закритим, перед нами через простір інтерсуб'єктивності виокреслюється Інше, або Чуже у Своєму, «Європа в множині», за висловом Б. Вальденфельса. Наразі «ідентичність Європи», як і самототожність Я, досягається «обхідними шляхами», адже «Своє забруднене Чужим», а Я відзначене рисами Іншості. Немає більше нічого такого, з чим контрастує Європа, зі «Своїм вона також позбулася Чужого» (Юлія Кристева). Тому Європа не є сьогодні чимось тотожним собі у старому сенсі цього слова, чим можна було б «заволодіти». Ідентичність Європи «виникає лише через ідентифікацію та самоідентифікацію тих, хто впізнає себе в ній, як у дзеркалі або в лупі, але ніколи не впізнає себе повністю» [1, 129]. Стосовно своєї ідентичності Європі потрібно пам'ятати, що вона має сенс лише разом з Іншостями, які, як каже Марк Крепон, «завжди діяли в ній», і це стосується нині всього світу загалом.

Тому нові форми інтегральності, інтеррегіональності та інтеркультурності, що сьогодні виникають, ґрунтуються на іншій моделі ідентичності, яка проявляється не у вигляді самототожності чи простої рівності, однаковості (як біологічна, генетична форма ідентич-

ності, незмінна від народження до смерті), а у вигляді «гри взаємokonститууючих посилян», при яких значення, що виникають, у самий момент їх появи вже неідентичні собі, бо втримують не тільки Своє, а й Інше, і, отже, у них з'являється можливість видозмінюватись, збагачуватись, наповнюватись новим змістом. Відтак ми маємо справу з більш відкритою архітектонікою ідентичності (групової, національної, індивідуальної), яка окреслює те, що притаманне певній групі, нації тощо, з їх прагненнями, але в менш категоричній формі, ніж вважалося досі.

Вимога розглядати «ідентичність на основі Іншості» приводить до того, що національна ідентичність розуміється в такому разі «не як сукупність самодостатніх принципів», що вирізняє, виокремлює одну націю від іншої, а, як зазначає Ентоні Гіденс, «відкрита до трансформацій конструкція на основі культурного діалогу-полілогу з іншими націями» й іншими культурами, при цьому не відкидається прагматична складова, реальні інтереси власної нації-держави в контексті їх «невідвортної зануреності» в процесі глобалізації.

У глобалізованому світі, в якому передання інформації через соціальні мережі, мережу Інтернет стала узвичасною практикою, ми постійно комунікуємо з тими людьми, народами, хто думає і живе інакше, ніж ми самі, чи то в царині релігії, культури чи як різні етнічні, національні ідентичності. Багатоголосся, множинність, плюралізм і терпимість до цього культурного розмаїття у поєднанні з демократією, яка повсюди поширюється, і є «найважливішою спонукальною ідеєю» (Ентоні Гіденс) не тільки минулого, а й, особливо, нового тисячоліття. І вони тісно пов'язуються між собою.

На щаблі сьогодення виникають явища, які не були знані людством за попередніх часів. Окрім процесів глобалізації та глобального поширення демократії, виникає суголосна останнім процесам «потреба в постійному демократичному оновленні самої демократії», зауважує Е.Гіденс. За лаштунками «експансії демократії перебуває глобалізація» в сучасному світі. Вирізняючи нашу епоху, вона, безперечно, не є однотипним процесом, а реалізується в різних формах, однак основна тенденція, що її характеризує, – це рух до макроінтеграції. Але, якщо глобалізація, з одного боку, незворотно і нестримно «відтягує владу і вплив від локальних спільнот», у тому числі й від націй-держав, і «передає їх до глобальної арени подій» (Е.Гіденс), то, з другого боку, таким же незворотним, на думку

зазначеного автора, у процесах глобалізації є зустрічний рух, «пов'язаний із тенденцією до фрагментації у сучасному світі» і, відповідно, залежністю глобалізаційних процесів від того, що відбувається на окраїнах. «За умов глобалізації суттєвим для розуміння відношення «центр – периферія» є обопільна заміненість обох чинників. Тобто те, що донедавна було центром, стає периферійним і, навпаки, локальні субспільноти перебирають вагомість і роль спільноти» [3, 79]. Отже, незважаючи на процеси макроцивілізаційної інтеграції чи, можливо, завдяки їм, нації і в сучасному глобалізованому світі лишаються «потужними чинниками на арені світових подій». І ця роль збережеться за ними ще тривалий час. «Понад усе це, готовність до трансформаційних процесів ґрунтується на розвинутості націй та впевненості їх у власних силах» [3, 80], – зауважує той самий автор.

Усвідомлення національної гідності тих чи інших народів, етносів, груп на основі чіткого самосвідомого вибору ідентичності супроводжується вимогою поваги і терпимості до інших таких самих ідентичностей, які живуть поряд у своїй множинності. І це стає чи не однією з найпереконливіших ознак теперішнього глобалізованого світу.

Сама інтеграція та єднання за сучасних умов глобальних трансформацій можливі не на «унісонній основі» чи на засадах пошуку «одної-єдиної цінності», а як інтеграція у «плюралізмі його варіантів» (Сергій Кримський) і на основі пошуку «консенсусної істини». Принцип сучасного світу вимагає, щоби те, що його має «визнавати» кожний, було показано йому як «виправдане». Істина все більше витісняється консенсусом, тобто «знанням консенсусного розуму», що досягається в толерантному дискурсі. Ми все менше стикаємося з «принциповою критикою», а все більше спостерігаємо «відкритий діалог», який є чільною прикметою нашого часу і водночас прикметою демократії, «...бо демократична система домагається того, щоб замінити відкритим обговоренням справ, – тобто публічним обширом діалогу, – авторитарну владу або заскніле панування традиції» [3, 148, 149].

Мінімальний консенсус сьогодні сягає далеко, навіть якщо він приховує за багатоманітністю термінів, думок недостатню узгодженість і відмінність поглядів. «Переговірна демократія», «мережева кооперація» або «субполітика», а також чесноти «чесного співробітництва», як їх окреслює Джон Ролз, а також терпимість і ввічливість,

розважливості і почуття гідності поширюються як основні поняття сучасного світу. Співробітництво, безперечно, вважає Отфрід Гьофе, дає переваги, бо «... хто педантично опікується тільки своїми перевагами, той не надто прагне кооперації. У зв'язку з необхідністю зважати на егоїзм супротивника, то вже краще й собі діяти так. З іншого боку, хто занадто рано очікує егоїзму від супротивника, той відмовляється від шансів на співробітництво і сам собі шкодить. Для індивіда шлях торують мінімальні переваги, які, в разі позитивних відповідей, поступово перетворюються на інтенсивне співробітництво: посилений кровообіг кооперації та довіри» [4, 203].

У добу трансформацій ми відмовляємося від «принципової універсалізації» – універсалізації, яка перетворюється «на тиск і примус універсалізації» (Б. Вандельфельс), коли чужість Іншого та іншої культури, як і «власна чужість» і «чужість власної культури», зводяться до одного-єдиного моменту, якому підпорядковуються і Своє, і Чуже (Своя культура і Чужа культура). Ми радше сприймаємо заперечення будь-якої абсолютизації, зверхності всезагального над індивідуальним, цілого над неповторним та одиничним, тобто на передній план виходить цінність особливого, неповторного та персонального.

І за таких умов поведінка плюралістичних, ціннісних спільнот, їхня спрямованість на власне визнання не може визначатися виключно «первинними» стосунками взаємної допомоги й солідарності, дружби, любові або правових відносин, що задовольняються сучасним принципом толерантності. Адже їх спрямованість на власне «визнання» пробуджує й активну участь особистісного, індивідуального начала. Ці процеси з особливою силою засвідчують важливість у моєму «індивідуально-особливому житті» Іншого або «іншої особи», але разом з тим мене самого та моєї індивідуальності, – каже Клаус фон Бойме. Толерантність торує собі шлях у сучасному світі не тільки через «староліберальні пасивні сили» – терпіння, дружбу, співробітництво та діалогічні максими, консенсусну істину, вона поєднується в сучасному контексті також з утвердженням всього індивідуального й персонального, з «утвердженням цінності цілісної особистості та її вимог», як зазначав С. Кримський.

Питання про цінність особистості та взагалі про людську цілісність, з якою пов'язані «туга» і «пошук» людиною своєї ідентичності, не може розкриватися як «автономне зусилля самопізнання» (Е. Левінас) чи розумітися як «перманентна незмінність субстан-

ції» (Поль Рікер). Віднайдення цілісності, або «індивідуація», як називає її Левінас, не може здійснюватись як робота самототожності, котра зводить людську цілісність до рефлексивних основ, на яких «грунтується внутрішня ієрархія можливого досвіду». Адже в такому разі «внутрішній простір самототожності Я розчиняється в цілісності, де немає місця таїні душі» [5, 223].

У роботі «Пам'ять, історія, забуття» П. Рікер веде мову про дві моделі ідентичності. З одного боку, це – «перманентність незмінної субстанції», яка непідвладна часу. У цьому плані можна говорити про «однаковості» й «самототожності» (*idem mēmeté*), притаманні «характеру або, точніше, генетичній формулі індивіда, незмінній від зачаття до смерті, як біологічній основі його ідентичності» [6, 8]. Водночас існує й інша модель ідентичності – та, яка передбачає «обов'язок», повинність, те, що іще має статися (становлення). Ця модель ніяк не пов'язана з «незмінністю»; її П. Рікер називає «Самістю». Онтологічному конституюванню особистості внутрішньо притаманна діалектика «однаковості» та «Самості», яка не має нічого спільного з гегелівською діалектикою, бо ми тут не «долаємо» суперечності й не «примирюємо» їх. Нашою метою є встановлення і «утвердження множинності, яка не допускає злиття в єдності: ми, – як би зухвало це не звучало, – маємо намір порвати з Парменідом» [5, 26], – зауважує Левінас. Множинність, плюральність, яка конститується, не допускає «злиття в єдиному», вона є протилежністю «єдності буття» у платонівському сенсі, коли множинність підпорядковується єдиному.

У відносинах з Іншим зазвичай шукали саме «злиття», бо після Платона «ідеал соціальності» вбачали саме у «злитті». Розмірковування відбувалось у руслі того, що суб'єкт у своєму ставленні до Іншого прагне «ототожнитися з ним», зануритися в «колективну представницьку систему» або в загальний ідеал. Це – та «колективність», що промовляє «ми» (Л. Левінас), проголошує зверхність загального над індивідуальним, це – «колективність, що неодмінно упорядковується навколо третього члена відношення, який виступає посередником. Це – колективність навколо чогось загального» [5, 26].

Але зв'язок між Я та Іншим, як і взаємність взагалі, є не просто «колективністю» у зазначеному вище сенсі, як «злиття» одного та іншого в чомусь третьому, – «це колективність, але не спільність і злиття», це «перебування лицем до лица без посередників». Найбільшою

мірою така колективність «дана нам у еросі, де у близькості Іншого цілком утримується і віддаленість, яка є близькістю і парністю» [6, 102, 103]. Ми констатуємо єдність, яка виявляється в багатоманітті, єдність, що містить і віддаленість, і близькість водночас.

Кожна людина існує в «режимі життя» (П.Рікер), яке триває від народження й до смерті, а відтак «ніхто не може залишатися тільки в самому собі», тому й ідентичність людини, що є відповіддю на запитання «Хто Я є?», виявляється не в непорушній і стійкій рівності із самим собою чи «сталості, покладеній у собі і для себе», а постає єдністю, що узагальнює тотальність «Я» через зв'язок у спілкуванні з Іншим і як результуюча із великої кількості її можливостей, що втримує і «парність», і свободу. Бо «первиннішим за свідомість і вибір людини» і первиннішим від того моменту, як людина (як творча істота) збирає себе «в теперішньому, щоби стати сутністю», зазначає Е.Левінас, є її «зближення» з іншою людиною. У своєму житті загалом і в повсякденному існуванні зокрема людина пронизана інтерсуб'єктивністю та відповідальністю, причому відповідальністю не тільки за себе, а й «за Іншого», і саме цією відповідальністю за Іншого вона «розриває сутність».

Суттєвим моментом особистості є те, що вона є «одкровенням істини», але не як «сутність» чи «природа», оскільки істинне знання – то не знання сутності чи природи речей, а знання того, як вони пов'язані у «події спілкування» [7, 105]. Тому ідея особистості, її цілісності потребує доповнення «одкровенням істини через факт буття у спілкуванні», вважає Йоан Зізіулас. Це означає, що тільки у своєму спілкуванні і через нього особа (людина) розмикає замкнутість свого власного буття і засвідчує власну ідентичність й особливість.

Саме ця істина особливого зв'язку з Іншим, зв'язку буття людини та її спілкування (позитивного чи негативного), але щоразу екзистенційного, засвідчує втілення принципу особистісної неповторності людини, вільної від будь-якої напередвизначеності. Будь-яка людина, маючи спільну з іншими природу, спільне ество, сутність, разом з тим виходить за межі цієї сутності, бо підтримує свою власну природу в особливий та унікальний спосіб, оскільки вона є «екзистенційним фактом взаємин і спілкування». Людина – особистість, а це означає як етимологічно, так і на практиці, що вона має «лице», звернене до «когось або чогось», постає перед «кимось або чимось» і саме в акті спілкування виходить до Іншого,

аж до трансцендентного (Е.Левінас). У цьому сенсі особистість є тим «обрієм», на тлі якого її «істина існування» розкривається не просто як природа чи сутність, що підлягає «індивідуалізації та рекомбілізації», а й як «неповторний образ цілого», як «монада» (Е.Левінас) або як «кафолічність буття» (Христос Яннарас). Як зазначає Левінас, «тією мірою, якою Я єсмь, Я є монада. Саме завдяки моєму акту існування у мене немає ні вікон, ні дверей, а зовсім не тому, що Я втримую в собі «щось», чого не можемо передати» [5, 27, 28].

Те, що належить лише мені, – це не тільки те, що укорінене в моє буття, а й те, що ніколи не передається. Шлях до самого себе, до «власного дому» не можна помислити сьогодні без Інакшості, Чужого, без загальнолюдського та без відображення цього загальнолюдського в індивідуальних іпостасях власного буття. Бо ціле й загальне, як воно розуміється в наш час, зовсім не виключає плюралістичності форм свого функціонування, кожна з яких може ставати «індивідуальним виявленням загального», а саме індивідуальне, навпаки, – це «не просто одиничне, а єдине, яке спроможне втілювати увесь світ, втискуючи його в межі особистості» (С.Кримський).

Інакшість є «неусувним конституентом людської фундаментальної ситуації». Вона сама, вважає Отфрід Гьофе, існувала б навіть тоді, коли би планетарна структура єдності розчинила і знищила обличчя культурних індивідуаліцій: «Поряд із крихкостями й асиметріями первинний світ конститує суттєва фундаментальна риса – антропологічна інакшість (Alterität), тобто віддаленість і чужість історичних народів та їхніх культур у просторі й часі... *Principium individuationis* стосується не лише окремих індивідів, але й так само етносів і їхнього культурного життєсвіту. А... антропологічна інакшість має визначатись як багатство і повнота історично конкретних життєвих форм – *Individuum est ineffabile*. Як для окремого людського індивідуума, так і для стилю культури слід бачити і зважати на внутрішню безконечність і трансцендентальну індивідуальність, яка забороняє насильницьке збирання і репресивну дискримінацію згідно з аргіюгі запозиченими лише з власної культури критеріями. Внутрішня безконечність індивідуальності висловлює традицію в такому формулюванні, що логос розкривається на незліченні зірки, які освітлюють і осяюють усіх взаємно» [4, 197, 198].

Відношення, що узагальнює сьогодні єдність через зв'язок у спілкуванні з Іншим, Інакшим, Чужим та із трансцендентним, є

незрівнянно унікальним і важливим. Адже саме у взаєминах і спілкуванні увиразнюється і визначається особистісне існування етносу, народу, людини, їхніх модусів буття, і саме так забезпечуються інтелектуальні умови єдності людства, що включають як можливості етнічної, національної та ін. єдності, так і застосування принципу толерантності як «творчої процедури», що актуалізує вибір ситуації визначення інтегрального через індивідуальне.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К., 2004. – С. 121.
2. *Forst R. Forst R.* Toleranz im Konflikt. – Frankfurt am Main, 2003. – S. 301.
3. *Гіденс Е.* Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. – К., 2004. – С. 79.
4. *Гьофе О.* Демократія в епоху глобалізації. – К., 2007. – С. 203.
5. *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб., 1998. – С. 223.
6. *Рикер П.* Память, история, забвение. – М., 2004. – С. 8.
7. *Зізіулас Й.* Буття як спілкування. – К., 2005. – С. 105.

Ковадло Г.П. Комунікація з «Іншим» та толерантний дискурс у сучасному світі.

Толерантність, на думку автора, невпинно прокладає собі шлях у сучасному світі, в якому існують нездоланні розбіжності та конфлікти через комунікацію з Іншим, яка передбачає відмінності між Своім і Чужим. Ці відмінності, будучи засадничими, перетворюються в комуникативну індивергентність у процесі толерантного дискурсу, спрямованого на віднайдення спільного рішення, консенсусної істини, «третьої правди». Толерантний дискурс, який не відкидає елементу асиметрії, елементу невзаємності в самій взаємності, гарантує стосунки взаємності через інше прочитання самого Іншого, Чужого, бо останній незворотно входить до ядра Свого та до ядра людського розуму. Інше не є абсолютно поза порядковим. Воно є тим, що не вилучається з усталеного порядку та зі структури Свого. Толерантний дискурс спрямований на Іншого, на його розуміння та визнання, що пробуджує активну участь індивідуального та особистісного начал, тому поєднується в сучасному світі, безперечно, з утвердженням і всього індивідуального та персонального.

Ключові слова: толерантний діалог, Інший, Свій, Чужий, мінімальний консенсус, співробітництво, терпимість, діалогічні істини, «третя правда».

Ковадло Г.П. Коммуникация с «Другим» и толерантный дискурс в современном мире.

Толерантность, по мнению автора, неуклонно прокладывает себе путь в современном мире, в котором существуют непреодолимые разногласия и конфликты посредством коммуникации с Другим, предусматривающей различия между Своим и Чужим. Эти различия, будучи основополагающими, превращаются в коммуникативную индифферентность в процессе толерантного дискурса, направленного на поиски общего решения, консенсусной истины, «третьей правды». Толерантный дискурс, который не исключает элемент асимметрии, элемент невзаимности внутри самой взаимности, гарантирует отношения взаимности через иное прочтение самого Другого, Чужого, ибо последний необратимо входит в ядро Своего и в ядро человеческого разума. Иное не является абсолютно внепорядковым – оно есть тем, что не исключается из установленного порядка и из структуры Своего. Толерантный дискурс направлен на Другого, на его понимание и признание, что пробуждает активное участие индивидуального и личностного начал, поэтому последний сочетается в современном мире, безусловно, с утверждением и всего индивидуального и персонального.

Ключевые слова: толерантный диалог, Другой, Свой–Чужой, минимальный консенсус, сотрудничество, терпимость, диалогические истины, «третья правда».

Kovadlo G.P. Communication with the «Other» and tolerant discourse in modern world.

Tolerance makes its way, according to author, in today's world where there are insurmountable differences and conflicts because of the communication with Other, which implies distinctions between Self and Others. These distinctions are fundamental, but they turn into communicative indifference in the tolerant discourse process aimed at finding common solutions, consensual truth, «third truth». Tolerant discourse that does not reject the asymmetry element, non-reciprocity element in the middle of the reciprocity itself, guarantees reciprocal relationship through another reading of the Other, Foreign, because the last irreversibly enters the nucleus of Self and to the nucleus of human mind. Other is not completely out of sequence, it is a fact that is not excluded from the established order and the structure of Self. Tolerant discourse aimed at the Other, at his understanding and recognition that awakens the active participation of individual and personal principles, that is the reason why in the modern world the last certainly combines with the approval of the entire individual and personal.

Key words: tolerant dialogue, Other, Self, Foreign, minimal consensus, cooperation, toleration, dialogical truths, «third truth».