

DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.2>

UDC 101.1

LBC 87

Submitted: 20.08.2025

Accepted: 02.09.2025

RADICAL INTERPRETATIONS OF THE FIGURE OF THE OTHER IN PHILOSOPHY ¹

Evgeniy V. Karchagin

Volgograd State Technical University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The article explores the figure of the Other as a radical (root) problem of philosophy, which determines the foundations of ethical and political discourse. The work traces the development of this problem from Aristotle, the ideas of radical responsibility by E. Levinas, and the “justus hostis” by C. Schmitt. Two main lines of its interpretation in the European tradition are analyzed: the Aristotelian paradigm of the Other as a friend and the Hobbesian paradigm of the Other as an enemy. It is proved that the ontological status of the Other is not essential but contextually determined. In the context of the crisis of classical political models, hybrid wars, and digitalization, understanding the Other becomes the key to new forms of solidarity. Special attention is paid to the challenge associated with the emergence of non-human Others (artificial intelligence, natural systems), which requires a fundamental “reassembly” of ethical and political categories. A theoretical understanding of the nature of the Other determines practical actions and is a condition for genuine justice.

Key words: Other, friend, enemy, justice, Hobbes, Aristotle, Levinas, Schmitt, political philosophy.

Citation. Karchagin E. V. Radical Interpretations of the Figure of the Other in Philosophy. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 14-20. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.2>

УДК 101.1

ББК 87

Дата поступления статьи: 20.08.2025

Дата принятия статьи: 02.09.2025

РАДИКАЛЬНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФИГУРЫ ДРУГОГО В ФИЛОСОФИИ ¹

Евгений Владимирович Карчагин

Волгоградский государственный технический университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена исследованию фигуры Другого как корневой (радикальной) проблемы философии, определяющей фундаментальные основания этико-политического дискурса. В работе прослеживается развитие этой проблемы от Аристотеля, становление идеи радикальной ответственности Э. Левинаса и «justus hostis» К. Шмитта. Анализируются две магистральные линии ее интерпретации в европейской традиции: аристотелевская парадигма Другого как друга и гоббсовская парадигма Другого как врага. Доказывается, что онтологический статус Другого не является сущностным, а контекстуально обусловлен. В условиях кризиса классических политических моделей, гибридных войн и цифровизации осмысление Другого становится ключом к новым формам солидарности. Особое внимание уделяется вызову, связанному с появлением нечеловеческих Других (искусственный интеллект, природные системы), что требует фундаментальной «пересборки» этико-политических категорий. Теоретическое осмысление природы Другого определяет практические действия и является условием подлинной справедливости.

Ключевые слова: Другой, друг, враг, справедливость, Гоббс, Аристотель, Левинас, Шмитт, политическая философия.

Цитирование. Карчагин Е. В. Радикальные интерпретации фигуры Другого в философии // *Logos et Praxis*. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 14–20. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.2>

Введение

Философия, по своей сути, имеет дело с предельными, радикальными темами и вопросами. Сам термин «радикальный», восходящий к латинскому *radix* («корень»), указывает на то, что философские категории буквально затрагивают корневые или предельные структуры человеческого бытия. К ним относятся фундаментальные экзистенциальные категории: жизнь и смерть, любовь и одиночество, а также общение как корневая характеристика человеческой природы. Второе значение «радикальности», связанное с решительностью и действенностью, раскрывает практический потенциал философской мысли. Обращение к предельным основам неизбежно влечет за собой вопрос об их преобразующей силе, тем самым интерпретация Другого через эти радикальные категории неизбежно ведет в практическую плоскость.

В этом контексте фигура Другого предстает не просто одной из многих философских тем, но *радикальной* в обоих смыслах этого слова проблемой. С одной стороны, она является корневой для антропологии, этики и политики, поскольку любое понимание «Я» и любого сообщества конституируется через отношение к «Не-Я». С другой стороны, ее интерпретация обладает непосредственной действенностью, определяя границы сообщества, нормы справедливости и саму возможность политического действия. Таким образом, в статье рассматриваются основные концептуальные интерпретации Другого в европейской традиции, с особым фокусом на радикальных подходах и их практических следствиях.

Исторические корни концепции Другого

Хотя проблематика Другого занимает центральное место в философии культуры и гуманитарных дисциплинах XX в., ее концептуальные истоки в античность. Уже в диалогах Платона «Софист» [Платон 1993] и «Политик» [Платон 1994] Другой предстает в образе чужого (*ξένος*), то есть «чужеземца» – фигуры, которая не просто является внешней по отношению к полису, но и бросает вызов самим основаниям мысли, заставляя пересматри-

вать устоявшиеся категории. Этот античный образ демонстрирует, что Другой с самого начала философской рефлексии выступает не как периферийный, а как конституирующий элемент – тот, чья инаковость ставит под вопрос привычные оппозиции своего и чужого, внутреннего и внешнего.

Современная философия, переживая кризис модерна, оправденно обращается к этому историческому контексту. Как отмечает Карл Шмитт, в кризисные эпохи осмысление «человеческих дел» необходимо требует исторической рефлексии: «Сегодня возможна только историческая ретроспектива, рефлексия великой эпохи *jus publicum Europaeum* и его понятий государства и войны и справедливого врага, сознающая систематику этих понятий» [Шмитт 2016, 290]. Шмиттовская идея «справедливого врага» (*justus hostis*) представляет собой ключевой момент в истории осмысления Другого – это не просто противник, но легитимный участник политического порядка.

Особую актуальность этот подход приобрел в условиях холодной войны, когда базовые различия между войной и миром стирались, но противопоставление друга и врага оставалась ключевым. По словам Шмитта, «холодная война делает ничтожными все классические различия войны, мира и нейтральности, политики и хозяйства, военного и гражданского, на участвующих в военных действиях и не участвующих в них – только не различие друга и врага, последовательность которого и есть исток и сущность этой войны» [Шмитт 2016, 292]. Эта перспектива подчеркивает не только сложность определения статуса врага в современном мире, но и фундаментальную значимость фигуры Другого как такового.

Современные социально-политические процессы – от крушения социалистического блока до кризиса Вестфальских соглашений 1648 г., установивших в свое время современную систему международных отношений – диктуют настоятельную необходимость переосмысления классических концепций Другого. Историческая ретроспектива потому становится важным инструментом для философской рефлексии.

Современные философские и теологические исследования Другого тем самым опи-

раются на богатое интеллектуальное наследие античности и континентальной философии.

Другой как проблема справедливости

Проблема Другого оказывается неразрывно связана с вопросом справедливости. Аристотель определял справедливость как добродетель, направленную вовне, на других: «Справедливость в этом смысле – совершенная и целостная добродетель, хотя и не безотносительная, а по отношению к другим людям. <...> Она поистине самая совершенная добродетель, ибо ее применение есть применение совершенной добродетели. Совершенство ее в том, что обладание ею позволяет делать добро также и другому, а не только себе самому» [Аристотель 2005, 111]. Таким образом, этическое измерение справедливости изначально предполагает выход за пределы собственного «Я» и обращенность к Другому.

Эта линия мысли получает развитие в современной континентальной философии, в частности в формуле Поля Рикера: «Стремиться к благой жизни с другими и для другого в справедливых институтах» [Рикер 2008, 216]. Здесь Рикер к аристотелевскому видению прибавляет институциональный аспект.

Но наиболее радикальную разработку эта проблематика получает в философии Эммануэля Левинаса, который смещает акцент с взаимности на инаковость Другого. Для Левинаса «Другой, поскольку он другой, – не просто Alter Ego; он есть то, что я не есмь. И он таков не в силу своего характера, облика или психологии, но в силу самого своего бытия другим» [Левинас 1998, 90]. Ключевым в его подходе является понятие «Лица» (*le visage*) Другого – не как физического облика, а как этического призыва, который я встречаю до всякого сознательного решения. Встреча с Лицом порождает бесконечную ответственность, не ожидающую взаимности. Этим Левинас радикализует аристотелевский подход. Если у Аристотеля справедливость остается в горизонте взаимности (хотя и направлена на благо другого), то у Левинаса этическое отношение изначально асимметрично – я отвечаю за Другого, даже когда он не отвечает за меня.

Перцептивный аспект проблемы – различение себя и не-себя – задает первоначаль-

ную демаркационную линию, на основе которой формируется индивидуальная или коллективная идентичность. Однако уже на этом уровне возможны два принципиально различных сценария развития отношений с Другим. *Сильный* (радикальный) сценарий предполагает исключение Другого из круга своих – его тотальное отрицание по принципу исключаящего долженствования «тебя не должно быть вообще, поскольку есть я (или мы)». *Слабый* сценарий, напротив, допускает существование Другого, отказываясь от стремления к его уничтожению. Оба сценария ведут к различным следствиям: от политики тотального уничтожения до политики признания.

Таким образом, проблема Другого в ее связи со справедливостью имеет два ракурса: теоретический (понимание того, кто такой Другой) и практический (определение того, как действовать в отношении него). При этом практический модус требует ответа на три последовательных вопроса: знать *кто* или *что* есть Другой; знать, *что* следует в его отношении *делать*; и, наконец, знать *как* это делать – вопрос, относящийся уже к методу и способу деятельности. Именно в этом пространстве между теоретическим пониманием и практическим действием и разворачивается все многообразие этико-политических интерпретаций фигуры Другого.

Радикальные интерпретации: друг или враг?

В истории философской мысли можно выявить две предельные линии интерпретации Другого, образующие концептуальное напряжение. Одна из них, условно называемая линией Аристотеля, рассматривает Другого прежде всего как *друга*, другая, линия Гоббса, акцентируется на фигуре *врага*. Исходя из этого, любые теории или интерпретации Другого могут быть расположены в смысловой плоскости между Аристотелем и Гоббсом. При этом сами эти подходы формируют не только разную антропологию, но и альтернативные этико-политические проекты.

Так, аристотелевская парадигма *дружбы* находит свое классическое выражение в 8, 9 и 10-й книгах «Никомаховой этики», где дружба (*philia*) понимается как фундамент чело-

веческого общежития, а не личная симпатия и приязанность. Другой здесь предстает как «другой Я» (Alter Ego), а отношения с ним строятся на основе совместного стремления к благу. Для Аристотеля именно дружба, а не страх или расчет, является связующей силой полиса, позволяющим преодолеть «идиотию» и атомизацию индивидов. В этой перспективе Другой не угроза, а необходимое условие становления и реализации человеческой сущности как «полисного животного» («городского», «гражданского»), за границами которого мы находим зверя или бога: «Человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек» [Аристотель 1984, 378].

Напротив, гоббсианская парадигма *вражды* исходит из принципиально иной антропологической предпосылки. В естественном состоянии, по Гоббсу, человек человеку «волк» (*homo homini lupus est*), а «война всех против всех» (*bellum omnium contra omnes*) является исходным условием человеческого существования. Другой здесь прежде всего потенциальный враг, угрожающий моей жизни и собственности. Само его существование вынуждает меня к постоянной бдительности и даже превентивной агрессии. В условиях войны всех против всех нет ничего кроме неопределенности: «Где нет государства, там <...> непрерывная война каждого человека против своего соседа, а поэтому каждому принадлежит лишь то, что он захватил и держит силой, что не есть ни *собственность*, ни *общность имущества*, а *неопределенность*» [Гоббс 1991, 192]. Спасение от этой тотальной неопределенности и вечной вражды оказывается возможным лишь через создание искусственного механизма — государства-Левиафана, которое, обезличивая отношения между индивидами, подавляет естественную враждебность посредством гражданской власти.

При всей явной противоположности этих подходов, их объединяет признание значения фигуры Другого для конституирования социального порядка и взаимодействия. Как дружба у Аристотеля, так и вражда у Гоббса выполняют основную роль в определении природы

человека и условий возможности человеческого сообщества. Более того, статус Другого как друга или врага оказывается не сущностным, а контекстуальным. Alter Ego может выступать в любой из этих ролей в зависимости от самоопределения субъекта: «Если я враждебен, то я враг, если нет — я друг». Этот статус достигается за счет переключения контекстов и потому не является раз и навсегда данным.

Особый «пространственный» контекст дополнительно усложняет эту дихотомию. Другой, находящийся в своей среде среди подобных, и Другой, оказавшийся в среде неподобных, — это фигуры разного порядка. В последнем случае он становится «другим в квадрате», то есть объектом двойного отчуждения, когда каждая из сторон воспринимает другую как угрозу собственной идентичности.

Важным ракурсом этой проблемы является также *неантропологическое расширение* понятия Другого. Уже Аристотель в «Политике» указывает: «Тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» [Аристотель 1984, 379]. Примечательно, что здесь используется слово *θηρίον* — «зверь», а не обобщающее понятие «животное» (*ζῷον*), что указывает на особый статус такого исключения. Гоббс же добавляет к этому измерение *искусственного* — созданный человеком государственный механизм становится инструментом преодоления естественной вражды. Тем самым Новое время открывает эру техники и артефактов, где опасность начинает ассоциироваться с автономией и самостоятельностью Другого — будь то другой человек или созданная человеком конструкция.

Таким образом, дихотомия «друг — враг» оказывается не столько описанием сущностных характеристик Другого, сколько инструментом концептуализации отношений с инаковостью. Ее эффективность заключается не в фиксации оппозиций, а в выявлении условий, при которых возможен сам переход от одной модальности к другой, то есть превращение врага в друга и обратно.

«Пересборка» Мира

Онтологический статус Другого не является раз и навсегда данным. Напротив, он служит инструментом фундаментальной «пересборки» всего смыслового универсума, от индивидуального «Я» до коллективного «Мира». Постоянный поиск и обнаружение новых Других, будь то социальные группы, культуры или даже нечеловеческие сущности, заставляет пересматривать и «пересобирать» сами основания нашего мировоззрения.

В ситуации гибридных войн, цифровизации и делетимизации классических политических субъектов эта «пересборка» приобретает особую актуальность. Искусственный интеллект, нейросети и алгоритмы становятся полноценными участниками социальных процессов, что порождает необходимость переосмысления их места в социальном контексте. Возникает парадоксальная ситуация: мы вынуждены признать агентность за тем, что традиционно рассматривалось лишь как инструмент.

Эта тенденция находит отражение в новейших левых теориях, которые последовательно расширяют сферу этики, включая в нее сначала все новые группы и классы, а затем уже и нечеловеческих акторов. Как утверждает Тимоти Мортон, «марксизм *не будет работать* и потому *не сумеет выжить*, если только не примет нечеловеческих существ в свое строение» [Мортон 2019, 69]. Подобная позиция представляет собой радикальный вызов антропоцентрической парадигме, доминировавшей в европейской мысли на протяжении столетий.

Аналогичный сдвиг демонстрирует акторно-сетевая теория (М. Каллон, Б. Латур, Дж. Ло), стирающая жесткие границы между человеческим и не-человеческим. В этой концепции и люди, и вещи, и технологии выступают равноправными «актерами», совместно конструирующими социальную реальность. Следовательно на руинах модерна возникает потребность в «сборке» нового мира, где нечеловеческое стремится заполучить равный статус.

Этот импульс «пересборки» особенно хорошо проявлен в трех областях.

Экологическая философия (Дж. Лавлок, А. Несс), где природа перестает быть пас-

сивным фоном человеческой деятельности и требует соответствующего признания.

Технофилософия, где искусственный интеллект бросает вызов представлениям о сознании и агентности.

Постгуманизм, ставящий под вопрос саму категорию «человеческого», что значит «быть человеком».

Таким образом, фигура Другого оказывается не просто объектом философской рефлексии, но и важнейшим элементом глубинных трансформаций, затрагивающих основы нашего понимания реальности. «Пересборка» мира через признание радикальной инаковости становится необходимым условием выработки адекватных ответов на исторические вызовы.

Практические следствия:

этика и политика

Философское осмысление Другого неизбежно выходит за пределы теоретической рефлексии в сферу конкретных этико-политических практик. В условиях отмеченных вызовов радикальные интерпретации фигуры Другого приобретают особую актуальность, определяя возможные модели социального взаимодействия и политического действия.

Наиболее последовательную этическую программу в отношении Другого предлагает христианство, которое можно рассматривать как радикальную философию Другого как врага. Заповедь «любите врагов ваших» (Мф. 5:44) представляет собой этический парадокс, стирающий вражду через ее этическое преодоление. Враг перестает быть врагом в практическом смысле, но сохраняя этот статус *сущностно*. В результате христианская этика предлагает не отрицание радикальной инаковости, а ее предельное принятие и преобразование через любовь.

В современном политическом контексте эта парадигма может иметь эвристичность, например, при анализе миграционных процессов. Мигрант как Другой может интерпретироваться:

– как потенциальный *враг* (в логике Гоббса-Шмитта): угроза культурной идентичности и социальной стабильности;

– как *потенциальный друг* (в аристотелевском ключе): возможность обогащения культурного опыта;

– как *предмет любви и заботы* (в христианской традиции, у Левинаса): призыв к безусловной ответственности.

Выбор одной из этих интерпретаций непосредственно определит политические стратегии, от жестких ограничений до инклюзивной политики.

Не менее значимы практические вызовы в области технологий. Появление искусственного интеллекта как нового типа Другого ставит сложные эτικο-правовые вопросы, включая тему распределения ответственности между создателями алгоритмов, пользователями алгоритмов и самими алгоритмами.

Особую остроту эти вопросы приобретают в контексте новейших войн, где традиционные оппозиции «друг – враг» подвергаются эрозии. В условиях киберконфликтов и информационных войн враг-Другой становится диффузным, распределенным, часто анонимным. Это требует разработки новых политических языков и этических кодексов, способных адекватно описать изменившуюся реальность.

Таким образом, практическое значение радикальных интерпретаций Другого заключается в их способности:

- предлагать языки описания для новых форм социально-политического взаимодействия;
- размечать этические границы в отношениях с новыми типами Других;
- служить основанием для выработки обоснованных политических стратегий.

Именно в этом практическом измерении философская рефлексия о Другом доказывает свою эвристичность, осмысляя пути к новым, неиерархическим формам солидарности и подлинной справедливости в условиях кризиса классических политических моделей.

Заключение

Исходя из всего вышесказанного, мы можем утверждать, что фигура Другого представляет собой не просто одну из многих философских тем, но именно *корневую* проблему. Без ответа на вопрос «Кто есть Другой?» любые эτικο-политические построения повисают в воздухе.

В современных условиях переосмысление Другого через призму радикальной ответственности (Левинас) или радикальной любви (христианская этика) открывает путь к новым, неиерархическим формам солидарности. Вопрос о возможности «любви к врагу» в современном мире оказывается не столько вопросом практической целесообразности, сколько проблемой сохранения человеческого в человеке. Практическое измерение этой проблемы проявляется в поиске ответов на вызовы прежде всего технологического развития и экологического кризиса, где различные интерпретации Другого определяют этические ориентиры и политические стратегии.

Итак, именно идеи, конкурирующие в интеллектуальном поле по проблеме Другого, определяют ход человеческой истории и движение человеческого мира, позволяя переосмыслить мировоззренческие основания и открыть новые возможности для справедливого общежития.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Текст статьи представляет собой переработанный доклад на Международной научно-практической конференции «Социокультурная и духовно-нравственная эволюция России: философские и теологические проблемы» (15–17 мая 2025 г., Волгоградский государственный университет).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель 1984 – *Аристотель*. Сочинения. Т. 4. М.: Мысль, 1984.
- Аристотель 2005 – *Аристотель*. Евдемова этика. М.: Наука, 2005.
- Гоббс 1991 – *Гоббс Т.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991.
- Левинас 1998 – *Левинас Э.* Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.
- Мортон 2019 – *Мортон Т.* Род человеческий: солидарность с нечеловеческим сообществом. Логос. 2019. Т. 29, № 5. С. 57–70.
- Платон 1993 – *Платон*. Софист // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 275–345.
- Платон 1994 – *Платон*. Политик // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 3–70.

Рикер 2008 – *Рикер П.* Я-сам как другой. М.: Изд-во гуманит. лит., 2008.

Шмитт 2016 – *Шмитт К.* Понятие политического. СПб.: Наука, 2016.

REFERENCES

Aristotle, 1984. *Works. Vol. 4.* Moscow, Mysl Publ.

Aristotle, 2005. *Eudemian Ethics.* Moscow, Nauka Publ.

Hobbes T., 1991. *Works in 2 Vols. Vol. 2.* Moscow, Mysl Publ.

Levinas E., 1998. *Time and the Other. Humanism of the Other Person.* Saint Petersburg, Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola.

Morton T., 2019. The Human Kind: Solidarity with Non-Human Community. *Logos*, vol. 29, no. 5, pp. 57-70.

Plato, 1993. Sophist. *Collected Works in 4 Vols. Vol. 2.* Moscow, Mysl Publ., pp. 275-345.

Plato, 1994. Statesman. *Collected Works in 4 Vols. Vol. 4.* Moscow, Mysl Publ., pp. 3-70.

Ricoeur P., 2008. *I Am Like Everyone Else.* Moscow, Idz-vo gumanit. lit.

Schmitt C., 2016. *The Concept of the Political.* Saint Petersburg, Nauka Publ.

Information About the Author

Evgeniy V. Karchagin, Doctor of Sciences (Philosophy), Head of the Department of Philosophy, Sociology and Psychology, Volgograd State Technical University, Academicheskaya St, 1, 400074 Volgograd, Russian Federation, evgenkar@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7398-9292>

Информация об авторе

Евгений Владимирович Карчагин, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии, социологии и психологии, Волгоградский государственный технический университет, ул. Академическая, 1, 400074 г. Волгоград, Российская Федерация, evgenkar@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7398-9292>