

*Нина Ковалева*

### **ИНТЕРКУЛЬТУРНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ ОТНОШЕНИЙ**

#### **«СВОЙ – ЧУЖОЙ» В ФИЛОСОФИИ Б. ВАЛЬДЕНФЕЛЬСА**

*Розглянуто критику європейської моделі поводження з Чужим та переосмислення відносин «Своє-Чуже» в респонзивній феноменології Б. Вальденфельса. Виокремлено різноманітні культурологічні експлікації такої теоретичної настанови.*

**Ключові слова:** феноменологія відповіді, досвід Чужого, інтеркультурні взаємодії.

*Рассматривается критика европейской модели обращения с Чужим и переосмысление отношений «Свое-Чужое» в респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса. Выделяются разнообразные культурологические экспликации такой теоретической установки.*

**Ключевые слова:** феноменология ответа; опыт Чужого; интеркультурные взаимодействия.

*Critiques of the European model of connection with Aliens and rethinking of the «One's own- Aliens'» relations in the responsive phenomenology of B. Waldenfels are discovered. Various culturological explications of such theoretical position are analyzed.*

**Key words:** phenomenology of response, experience of Aliens, intercultural interactions.

В неклассической философии XX века, особенно во второй его половине, проблема Другого и его отношений с Я артикулируется как значимая в самых разных направлениях исследований. В экзистенциализме, философии диалога, философской герменевтике, лингвистической философии устойчивым мотивом является признание изначально коммуникативной природы бытия, понимание Другого как решающего фактора установления бытия Я; фундаментальной фигуры, единственно дающей возможность конституировать определенность человеческого сознания. Отношения к Другому различными способами проблематизировались в постклассических философских концепциях, в целом оставаясь созвучными идеям диалогизма.

В экзистенциализме Ж.-П. Сартра бытие есть возможность «быть увиденным другим», а подлинное бытие Я возможно лишь как «бытие-с-Пьером» или «бытие-с-Анной», т. е. как то, что содержит в себе бытие Другого. По-своему разворачивает такую интенцию М. Хайдеггер, описывая «бытие-в-мире» в своей фундаментальной онтологии, акцентируя изначально погруженность человеческого существования в со-бытийность – совместный мир, в котором бытие-в есть со-бытие с другими. В герменевтике Г.-Г. Гадамера модели понимания выстраиваются

по аналогии с моделями коммуникативных отношений «Я-Ты». В философии диалога М. Бубера принципиальным является отстаивание приоритета в человеческом мире отношений Я-Ты в сравнении с отношениями Я-Оно. На раскрытие диалогической природы культуры направлены бахтиновские штудии. Обусловленность Я Другим, учет инаковости Другого в пространстве диалога становятся центральными темами при разработке Э. Левинасом этической концепции подлинных отношений. В современном постмодернистском дискурсе фигура Другого рассматривается как возможность для децентрированного субъекта, «фрагментарного человека» (Ж. Деррида) быть вновь собранным, в связи с чем на первый план выходит проблема критериев подлинности коммуникации. Анализ современной культуры Ж. Бодрийаром, например, не в последнюю очередь связан с жесткой критикой мира симуляции, уничтожающим Другого, заменяющим его *Тем же самым*, клоном, т. е. симулякром Другого.

В поле этих размышлений работы современного немецкого феноменолога Бернхарда Вальденфельса оказываются радикальной версией тематизации этой проблематики. Вальденфельс исследует парадокс отношений Свое/Чужое, опираясь на феноменологическую традицию, прежде всего на исследования Э. Гуссерля, в первую очередь на его концепцию интерсубъективности и жизненного мира. Гуссерль употреблял понятия «Другой» и «Чужой» как тождественные, Вальденфельс же вводит различие этих понятий, противопоставляя Чужое Своему, осуществляя феноменологическую дескрипцию отношений Свое/Чужое и анализ их экспликации в культурном и социальном пространстве.

Поиск места Чужого в пространстве современного мультикультурного мира связан с поиском новой парадигмы межкультурных взаимодействий и является, как нам кажется, ответом Б. Вальденфельса на вызовы современного перманентного межкультурного конфликта, когда понятие Чужого наделяется исключительно негативными коннотациями, а зачастую и однозначно редуцируется до отождествления с враждебным.

Б. Вальденфельс считает неслучайным, что Чужое, поставившее в западном мышлении столько вопросов, только в конце XVIII в. постепенно преодолевает порог проблематизации. Такая трансформация западного мышления вызвана двумя обстоятельствами. Во-первых, изменением в европейском Модерне понимания разума, связанным с прояснением ограниченности любого порядка и отсутствия универсального, неограниченного порядка. Философ характеризует современный тип изменчивого порядка как обладающий гетерогенностью норм и

неустрашимостью конфликтов. «Є смысл, але не царство розуму; є свободи, але не царство свободи. Порядки, за яких дещо може постати саме так, а не інакше, виявляються селективними й ексклюзивними; вони уможливають щось і водночас унеможливають щось інше. “Все разом” відступає перед неодмінною несумісністю, перед конфліктом на рівні досвіду...» [2, с. 6] Соглашаясь с Ф. Лиотаром относительно идеи иллюзорности всеобщего порядка («кризиса метанарраций»), Вальденфельс, в отличие от Лиотара, считает такую идею характерной для эпохи модерна, а не постмодерна. Таким образом, в полемике об отношениях модерна и постмодерна Вальденфельс поддерживает точку зрения немецкого исследователя Вельша, рассматривающего постмодерн как реализацию интенций модерна (см.: [3]). Дифференцируя классические и современные формы порядка, Вальденфельс связывает характеристики концепций порядка современности с их отношением к Чужому. Самоутверждение субъекта и овладение миром (в Веберовской трактовке), мягкое или насильственное освоение чужого – основные симптомы концепций порядка современности. Именно ограниченность порядков, по Вальденфельсу, делает заметным Чужое как внепорядковое, как то, что возникает на краях и «в дырах» различных порядков.

Вторым обстоятельством, позволяющим чужому стать заметным, является изменение в Новое время роли субъекта. Суть такой трансформации в том, что человек, долгое время рассматривающий себя как центр мира и основу всего сущего, утрачивает себя как цельное и самопонятное существо, открывая чужое и разнородное в самом себе, как, например, Фрейдовское Оно, обнаруживая, что мы не являемся хозяевами в собственном доме.

Такие коллизии европейского Модерна ставят перед нами проблему радикально Чужого, топографию которого и исследует Б. Вальденфельс.

Цель данной статьи – проследить, какие исследовательские стратегии возможны при анализе проблемы Свое/Чужое в культурологических исследованиях; как артикулируются отношения Свое/Чужое в интеркультурном дискурсе; какие базисные положения предлагает феноменология Чужого для построения новой межкультурной парадигмы.

Вальденфельс анализирует европейскую модель обращения с Чужим, которую он определяет как «багатовікове засвоєння Чужого, яке пов’язане з ім’ям Європи й кидає тінь у вигляді сумнівного європоцентризму» [2, с. 7]. Выявление мотива Чужого в исследовании феноменолога оказывается связанным с критикой европейской традиции обращения с чужим как в социальной и политической практике, так и в теоретической рефлексии.

Каковы же основные положения феноменологии Чужого? Чужое Вальденфельс рассматривает как:

- 1) то, что лежит за пределами сферы собственного;
- 2) то, что принадлежит другим;
- 3) то, что является чем-то другим, чужеродным.

Среди этих трех аспектов (места, владения и рода) решающим для определения чужого философ считает первый (место). Чужое в этом случае понимается не как то, что возникает в результате отграничения от своего, а как то, что выходит за пределы о- и отграничения. Вальденфельс указывает на отличие между понятиями «Другой» и «Чужой». Первое – указывает на отличие, несхожесть; чужость же характеризуется «местом особого рода» [1, с. 126]. Ее парадоксальную характеристику Вальденфельс усматривает в мысли Гуссерля, определявшего сущность Чужого как «возможность подтверждения доступности оригинально недоступного» [1, с. 19]. Чужое, отделенное порогом от своего, выступает в неразрывной связи с ним, и в то же время в непреодолимой недоступности. При попытке «схватить», о-своить его оно теряет свои характеристики чужести. Потому его ни в коем случае нельзя рассматривать как нечто еще не освоенное, еще не понятое (понимание тоже может выступать как форма освоения), нечто, что пока неизвестно, но может стать известным и понятным, неким случаем в существующей системе правил. Порог между своим и чужим непреодолим, и нельзя находиться одновременно по обе его стороны. «Данный факт остается в силе как для различия полов, так и для культурных различий», – настаивает Вальденфельс [1, с. 125].

Этот тезис становится основанием для критики теорий коммуникации и герменевтического опыта, представляющей, на наш взгляд, особую актуальность для культурологических исследований.

В современных герменевтических концепциях Б. Вальденфельс не принимает такого отношения к чужому, которое трактует его как недостаток, дефицит, требующий преодоления. Даже у Г.-Г. Гадамера, отмечает он, преодоление чужести выступает как основная герменевтическая трудность и задача. Теории коммуникации также рассматривают интеркультурные взаимодействия как включенные в поле общности, где чужое и свое выступают как заранее известные, включенные в общую систему правил. Т. е. и в том, и в другом случае Чужое нивелируется и тем самым уничтожается.

Понимание Чужого как выходящего за рамки любого сравнения приводит к выводу об ограниченности при исследовании интеркультурных взаимодействий компаративистских подходов. «...Не

существует арбитра по культуре, который мог бы внешне отличить друг от друга европейскую и восточную культуры, так как сначала европейцы должны отличить себя от азиатов, а затем азиаты должны отличить себя от европейцев, прежде чем может быть вынесено решение третейского судьи» [1, с. 126].

Вальденфельс рассматривает полемику между сторонниками сравнимости культурных форм («релятивистами») и сторонниками теории несравнимости культур, наличия универсального разума и единства культурных форм («универсалистами»). В основании позиции и тех, и других исследователь усматривает отношение к чужому, нивелирующее отличие между чужим и своим, т. е. освоение чужого. «Незалежно від того, чи наголошують на порівнянності життєвих та культурних форм або на їхній непорівнянності, і там і тут йдеться про порівняння, а отже про зрівнювання відмінності між Своїм і Чужим» [2, с. 40]. Ведь несравнимость, если рассматривать ее как предельную негативную оценку на шкале сравнения, все еще остается компаративистской характеристикой, Чужое же уклоняется от какого-либо сравнения и сравнивания, превосходя их.

Прагматическую стратегию исследований Чужого Вальденфельс рассматривает на примере Р. Рорти. Прагматизм допускает восприятие чужой культуры, только если она выдерживает нашу проверку, связывается с нашими убеждениями, т. е., если она уже *не чужая* нам. В случае конфликта этот политический либерализм прибегает к насилию и объявляет просто сумасшедшими выходящих за рамки наших норм «Чужих» (см.: [2, с. 83]).

Резюмируя критику Б. Вальденфельсом отношения к Чужому в современной западной философии, необходимо отметить следующее.

1. Основанием этой критики является различие понятий Чужого и Другого. Чужое не может быть сведено к инаковости, к простому отличию. Чужое есть нечто большее, чем неизвестное и непонятное, которое можно освоить по аналогии со Своим. Чужое не может быть также отождествлено с враждебным и рассматриваться как противостоящее Своему (как «истинному») и подлежащее уничтожению.

2. Эта критика усматривает общие основания по отношению к Чужому в различных европейских исследовательских стратегиях. Таким общим основанием является центрация на своем, предполагающая путь освоения или присвоения Чужого.

Такой опыт обращения с Чужим в своих культурных и социальных измерениях приводит к ориентации культуры исключительно на собственную традицию, к стратегии подавления, захвата чужой культуры,

лишения ее возможности «высказаться». Такая политика в буквальном смысле перечеркивает все стремления к взаимопониманию. Выйти из этой разрушительной ситуации необходимо. Основной сложностью на этом пути является то, что Б. Вальденфельс формулирует как дилемму опыта Чужого: «...як ми можемо говорити про чуже без того, щоб вкрасти у нього його Чужість?» [2, с. 41].

Основным понятием, позволяющим описать опыт обращения с Чужим, становится у Б. Вальденфельса понятие «ответа». Ответа на вызов, претензию, провокацию, требование со стороны Чужого. Теория ответа, разрабатываемая феноменологом, реализует такое отношение к Чужому, которое позволяет ему заговорить без лишения его чужести, без включения в имеющийся порядок. Свой феноменологический проект он обозначает как респонзивную феноменологию (от термина «response», первоначально заимствованного из бихевиоризма).

В рассматриваемом феноменологическом проекте ответ понимается не как ответ на вопрос, а как универсальный способ присутствия человека в мире. Взгляд и телесное движение, поступок и суждение могут не являться ответом на вопрос, но имеют смысл как ответ на беспокойство, как ответ на то, что привлекает внимание, вызывает удивление, домогается нас, что требует ответа. Т. е. человек изначально пребывает в мире не как одинокий и безразличный его созерцатель, а, говоря языком М. Хайдеггера, как тот, кто обеспокоен миром, затронут им, препоручен заботе. К человеку взывает нечто, что требует его ответа, требует реакции на вызов, что прорывает круг установленного порядка, ускользая от всех попыток рационализации и нормирования, и от чего нельзя уклониться. То, что затрагивает, беспокоит, требует ответа, провоцирует, домогается – это и есть Чужое. Т. е. Чужое есть не *что*, а *на что* – то, на что я отвечаю. А человек – существо, которое отвечает. «Старое изречение “Человек есть живое существо, обладающее речью или разумом” следует изменить так: “Человек есть живое существо, которое отвечает”», – пишет Б. Вальденфельс [1, с. 134].

В логике респонзивной рациональности необходимо акцентировать следующие моменты.

Она предполагает наличие изначального зазора, «трещины» между своим и чужим и априорную невозможность ее заполнения. Эта принципиальная недоступность Чужого выступает как креативная возможность самоидентификации и саморазвития. Отсутствие, даль, неопределенность чужого определяются не как явления недостаточности, а как конститутивные составляющие части опыта. *Свое* конституируется только в пространстве ответа на притязания *Чужого*. Свое и Чужое

конституируются одновременно, а значит Свое невозможно без Чужого. При этом границы между ними изменчивы и подвижны. Свое и Чужое переходят друг в друга в форме взаимозависимого переплетения.

Во-вторых, пространство ответа не принадлежит общему универсальному порядку, а представляет пространство встречи множества рациональностей, каждая из которых является рациональностью ограниченного порядка. Это пространство изначального пра-различия, а не пра-анalogии. Это пространство не общего интересубъективного (интеркультурного) мира, а пространство *между* мирами, *между* своим и чужим. И ответ творится не как заранее известный (кто знает ответ, тому нечего сказать), не как наполнение содержанием интенции спрашивающего, а как то, что возникает в интерактивном акте. Отвечая, я даю то, чего у меня нет. Б. Вальденфельс называет это парадоксом креативного ответа, когда ответ не просто репродуцирует уже существующий смысл, а смысл создается в самом ответе.

В-третьих, между притязанием и ответом существует неустранимая асимметрия, связанная с устойчивой преференцией своего не как лучшего и истинного, а как дающего возможность самоотличения. Мы предпочитаем свой мир не потому, что у него есть преимущества, которых нет у других, а потому что мы, не колеблясь, исходим из него, независимо от того, соглашаемся мы с этим или нет. Эта асимметрия делает невозможным сравнение своего мира и чужого мира. Сравнить можно только что-то в одном мире с чем-то другого мира (см.: [2, с. 97]).

Проецируя концепцию ответа на интеркультурные феномены, Б. Вальденфельс акцентирует следующие положения. Чужая культура не выступает как некое «после», получаемое в результате от-граничения от своей. Опыт своего/чужого в культуре и между культурами конституируется одновременно и существует в пространстве ответа и нигде больше.

Так же как интрасубъективная чужесть начинается во мне самом, интракультурная чужесть начинается в собственной культуре, в которую чужое вплетено как паутина. Так же как человек не является хозяином в собственном доме; так же как для человека исключено полное присутствие в себе и полное владение собой; так же как в его речи всегда присутствуют чужие голоса, так и в собственной культуре мы никогда не пребываем полностью дома. В современном гетерогенном интракультурном пространстве перекрещивание своего/чужого вариативны, многообразны и изменчивы. Кто для меня более чужой: арабский врач или немецкий психопат – замечает Б. Вальденфельс. Более того, он настаивает на том, что Чужое обладает эвристическим преимуществом: «Ми не починаємо

зі Свого, до Свого ми повертаємося від Чужого, через шок або поступово» [2, с. 126]. Допущення изначальной чистоты культуры базується на иллюзії, вель чистая своя культура была бы только культурой повторений, культурой, не дающей ответа. А именно в процессе ответа культура обретає своеобразие. Потому чужое, при всех его опасностях и угрозах, Б. Вальденфельс называет «эликсиром жизни».

В интракультурном пространстве границы своего и чужого изменчивы и подвижны. Чужое пронизывает Свое, становится Своим, так же как Свое может превратиться в Чужое. Т. е. чужесть не является неким навсегда данным клеймом, а выступает как нестабильная связь, меняющая свое направление.

В интеркультурном дискурсе, на наш взгляд, основным становится у Вальденфельса понятие междусферы, междумирья. Это такое «между», которое не сводится ни к общей культуре (универсализм), ни к множеству культур (релятивизм). «Партнери обміну живуть не в спільному світі і не в різних світах, а саме у міжсвіті» [2, с. 62]. Интеркультурность выступает основной характеристикой этого междумирья, являя собой нечто большее, чем соединение различных культур. Феномен интеркультурности не является частью ни своей, ни чужой культуры. Это пространство ответа на запрос Чужого, в котором создаются новые смыслы, не принадлежащие ни своей, ни чужой культуре. Интеркультурный процесс Б. Вальденфельс характеризует как децентрированный, изменчивый, многовариантный, включающий противоречия, которые не могут быть сглажены или унифицированы. Идея интеркультурного обмена как креативного нефинального процесса, происходящего в междумирье, дезавуирует финалистские концепции «конца истории» как основанные на поглощении чужого.

Такое описание процесса интеркультурности Б. Вальденфельс отстаивает в полемике с идеей Э. Гуссерля, допускавшего, что существует ядро своего «родного мира», а чужесть выступает как его модификация и конституируется в горизонте собственного настоящего как распространение опыта своего на чужое. Опыт чужой культуры оказывается вариацией опыта своей культуры. Модель порядка, которую применяет Гуссерль, Вальденфельс описывает как модель «...ядра або кола; ядро знайомості допускає розширення “у вигляді кіл” або “у вигляді оболонки ядра”» [2, с. 79]. Т. е. мир предстает как центр (свой мир), окруженный далекими горизонтами. Б. Вальденфельс считает, что такая центрированная модель не отвечает сегодняшнему мультикультурному миру, где сферы свойскости и чужести не могут быть устойчиво разделены, где они пронизывают друг друга в смешении культур.



В связи с критикой модели «культурного ядра» хотелось бы обратить внимание на полное корреспондирование такой теоретической модели с политической моделью расширения Евросоюза. Евросоюз развивается по модели концентрических кругов: в центре находится политически стабильное и материально благополучное главное ядро, по мере же отдаления от него уровень благополучия и политической стабильности пропорционально уменьшается. Причем между этими отдельными зонами существуют границы с различной степенью защиты. Процесс интеграции сводится к втягиванию окружающих концентрических кругов в рамки принятых условий. Способность такой модели в перспективе обеспечивать и расширение и интеграцию Евросоюза вызывает сомнения у политологов. Вотруба, например, отмечает, что такая центрированная модель делает отношения между ЕС и государствами Восточной Европы асимметричными и приводит к парадоксу, «...коли ЄС якраз своєю політикою недопущення стосовно бідної периферії створює у цих країнах сильну зацікавленність в інтеграції, що, у свою чергу, сприяє динаміці розширення “проекту Європи”» [4, с. 110]. Один из аргументов политологов отсылает непосредственно к проблеме своего/чужого в культуре. Чужое в европейской культуре не может рассматриваться лишь как находящееся вне, за границей этой культуры; чужое вплетено в нее, проявляясь на культурном, социальном, политическом уровне. Выразителен в этом смысле пример с Турцией: этнические турки представляют значительный потенциал в странах европейского ядра; их культура вплетена в европейское культурное пространство и интеграция не снимает противоречивых пересечений своего/чужого внутри европейского мира.

Б. Вальденфельс многократно акцентирует эту основную характеристику взаимодействия культур – одно-в-одном своего и чужого. Фигура «переплетения» дает возможность описать механизм такого взаимодействия. Отказавшись от идей Э. Гуссерля о центрации на собственном мире и осмыслении опыта чужой культуры как модификации своего опыта, философ предлагает поиск следов чужого в своем, взаимодействие в интеркультурном междумирье. Чужое в Своем найти невозможно (т. к. они разделены порогом); понимать чужое на основании расширения собственного опыта – значит лишать чужое «жала чужести», но, отзеркаливаясь в своей культуре, чужое оставляет след. Чужая культура познается с помощью эквивалентов и резонансов, находимых в собственной культуре. «Якби між культурами не було таких відзеркалювань, то не було б ніякого інтеркультурного поля, яке уможливило б пізнання власних можливостей і загроз для себе завдяки

пізнанню Чужого» [2, с. 91]. При этом возможным оказывается сравнение отдельных культурных аспектов, но не культур в целом. Мир культуры, по Б. Вальденфельсу, складывается из селективных связей и отсылок, которые невозможно расписать в виде аспектов и превратить в структурное построение. Связь между Своим и Чужим происходит как обмен в пространстве междумирья. Причем обмен этот не опосредован всеохватывающим Третьим (вертикальный универсализм) и не базируется в регионе Своего (как полагал Э. Гуссерль). «Той, хто переживає цей досвід, черпає це радше з “дикого регіону” себе самого, який не включено до його власної культури й через який він перебуває у зв’язку з іншими культурами» [2, с. 86].

В качестве заключения следует отметить, что отношения к Чужому становятся в феноменологии Б. Вальденфельса пробным камнем для любой концепции культуры. Выводя эти отношения за рамки, с одной стороны, универсалистских, с другой, – релятивистских подходов, философ определяет их как пространство креативного ответа, как подвижное изменчивое переплетение отзеркаливающих друг друга сингулярных событий, в которых свое и чужое конституируются одновременно и неразрывно друг от друга. Философия ответа дает возможность чужому быть услышанным, а не насильственно обреченным на молчание.

1. Вальденфельс Б. Мотив чужого.– Мн.: Пропагеда, 1999.– 176 с
2. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого.– К.: ППС-2002, 2004.– 206 с.
3. Вельш В. Наш постмодерний модерн. Пер. з нім. А. Л. Богачова, М. Д. Кулаєвої, Л. А. Сітніченко.– К.: Альтерпрес, 2004.– 328 с.
4. Вотруба Г. Кордони “проекту Європа” // І. Культурологічний часопис.– Львів, 2005.– № 39.– С. 108–118.