

УДК 316.6

Кривда Н. Ю.

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМИ «ЧУЖИЙ / ІНШИЙ» У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Статья посвящена анализу проблемы «Чужого / Иного» в философской литературе последнего времени. Осознание мира, построение себя в культуре возможно лишь через диалог с Иным.

Ключевые слова: *чужой / иной, диалог, культура.*

The article deals with the problem of “Strange / Other” in philosophic literature of the last time. Realizing the world, building a personality in culture is possible only throw the dialog with Other.

Key words: *strange / other, dialog, culture.*

Розрізнення між своїм та чужим – основний досвід людини від початку її розвитку, з розвитком власного «Я» пов’язане усвідомлення різних ступенів чужості чи, навпаки, різних ступенів зв’язку з більшими чи меншими групами [12, с. 449]. «Чужинець починається тоді, коли виникає усвідомлення відмінності; він закінчується тоді, коли ми всі визнаємо себе чужими», – пише «чужинець» Ю. Кристева [4, с. 7].

Проблема «Чужий / Інший» в її філософсько-культурологічний інтерпретації вагомо заявила себе наприкінці ХХ століття, творчо увібравши попередній теоретично-філософський дискурс. Адже через досвід історико-філософського тлумачення понять «інше», «інобуття», через філософію діалогу, через визначення існування «не-свого» ідея концептуалізувалася в поняттях «Чужий» та «Інший». Такий контекст проблеми «Чужий / Інший» дозволяє визначити її витoki принаймні від робіт В. Дільтея. Водночас слід визнати і ту особливість, яка відрізняє дільтеївський погляд від позиції Е. Гуссерля, М. Гайдеггера чи Г. Г. Гадамера, з іменами яких пізніше асоціюють концепцію, передусім, «Іншого» і які перебувають під помітним впливом В. Дільтея. За всіх теоретичних досягнень В. Дільтея, його ідеї «Іншого» ще не звільнені від традиційного історико-філософського забарвлення, властивого опрацюванню поняття «інше» (Платон, Арістотель, Гегель).

Метою цієї статті є спроба проаналізувати ступінь теоретичного опрацювання проблеми «Чужий / Інший» у філософському дискурсі останнього часу та визначити теоретичні модуси існування цих понять.

Насамперед слід визнати роль Е. Гуссерля в утвердженні проблеми «Іншого» як об’єкта послідовної наукової уваги. Він, зокрема, поставив проблему «Іншого» як проблему інтерсуб’єктивності. «Іншого» – представника чужого світу – суб’єкт сприймає як людину взагалі, за принципом подібності. Життєвий світ розкриває себе як модус інтерсуб’єктивного, що живиться, з одного боку, суб’єктивною генезою

будь-якого предметного смислу, а з другого – відкриває можливість доторкнутися до «Іншого» в його інакшості. Буття «Іншого» чуже мені, його світ – принципово чужинний, не просто закритий як неможливість іншого бачення речей, а *принципово недосяжний* для мого бачення, обумовленого неповторністю, унікальністю іншої особистості.

Життєвий світ, за Е. Гуссерлем, поділений на «рідний світ» та «чужий світ», отже, являє себе як «між-світ». Поставши як світ культури, він передбачає інтерсуб'єктивність як основну характеристику. Повсякчасно ми стикаємося, відшукуємо «Іншого» поряд із собою. А відчувши його несхожість, намагаємося її осягнути, отже, присвоїти, зробіть «інше» своїм, зрозумілим. «Чуже» потребує розуміння, але його може не бути, і тоді «чуже» стає «ворожим». Поріг «чужості» практично неможливо подолати остаточно, проте існує ступінь розуміння, де «чуже» перетворюється, до певної міри, на зрозуміле «своє».

Феномен «Чужого» з'являється у Е. Гуссерля в «Картезіанських медитаціях» (1931), проте поняття «Іншого» та «Чужого» філософ ще не розрізняє. Термінологічно й сутнісно ці поняття розробив Бернхард Вальденфельс, сучасний німецький філософ і культуролог, який, продовжуючи розвивати ідеї Моріса Мерло-Понті, пише про «Чужого» не лише в топосі простору, але й у топосі часу.

Б. Вальденфельс «вибудовує» ланцюг тих імен, позиція яких поглиблювала як уявлення про «Чужого», так і теоретичне опанування простором, часом, свідомістю як «проривом до світу» та ін. Цей ланцюг, за Вальденфельсом, виглядає так: Е. Гуссерль, Г.-Г. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, Е. Левінас.

Зазначимо, що Б. Вальденфельс неоднозначно оцінює Е. Гуссерля, констатує властиву йому суперечливість чи обережність. Він вважає, що до вчення Гуссерля про інтенціональність «вкрадається новочасовий дуалізм зовнішнього і внутрішнього, іманентного переживання та трансцендентної дійсності. Коли хтось щось переживає чи пізнає, то він є сам у собі з іншим, поза собою, переступаючи через себе» [2, с. 14]. І хоча Б. Вальденфельс підтримує тих, хто робить «радикальніші» за Е. Гуссерля висновки, він все ж віддає належне тій теоретичній витонченості, з якою філософ визначає переходи «сам у собі з іншим», «поза собою», «через себе» та ін. Не можна не визнати ролі Е. Гуссерля в теоретичному відкритті для феноменологічної філософії ролі й значення свідомості, яка у найрізноманітніший спосіб переплетена з тим, що в ній конститується. Серед трьох вирішальних вимірів смислу різноцінне значення, за Е. Гуссерлем, надано «досвіду чужого».

Радикальнішою за Е. Гуссерля щодо з'ясування природи «Іншого» Б. Вальденфельс вважає точку зору Ж.-П. Сартра з його ідеєю «прориву до світу». Ця ідея, сформована в одному із ранніх сартрівських есе, мала на меті саме діалог з «Іншим». Проте подальшого розвитку в роботах філософа вона не отримала.

Відомо, що феноменологія ніколи не стояла осторонь психоаналізу і сьогодні розглядають дві хвилі щодо їх взаємовпливу. Перша – це «екзистенціальна феноменологія» Г. Політцера, Д. Лагаша, А. Геснара, представники якої, за висловом М. Мерло-Понті, закріплювали за З. Фрейдом титул «феноменолога не за буквою, а поперед неї» [2, с. 91], а друга – це теоретичні розвідки Ж. Лакана.

Феноменологи 40-х – 70-х років підходили до ідеї ототожнення фрейдівського несвідомого з «Іншим», а подекуди і з «Чужим». На жаль, ця концепція залишилася в зародковому стані. Проте запозичення інших психоаналітичних ідей в контекст проблеми «Чужий / Інший» все ж має місце і лише підтверджує теоретичний потенціал цього напряму дослідження. Це стосується надзвичайно вагомий роботи Ю. Кристевой «Самі собі чужі» (1988), на сторінках якої розглянуто, серед інших питань, фрейдівське поняття «тривожної чужості», структурованого єдністю суміжних понять, а саме «неспокій, подвійність, повторюваність й несвідоме» [3, с. 242–256].

Загалом, підтримуючи можливість залучення психоаналітичного підходу до всебічного розкриття феномена «Чужий / Інший», слід водночас постійно враховувати, що З. Фрейда завжди цікавило внутрішнє психічне життя людини. Культурологічний же аспект проблеми «Чужий / Інший» передбачає, передусім, вихід на зовнішнє спілкування з домінуючою культурою та її можливість засвоєння.

Подальші дослідження «Чужого» перенесено в етичний контекст – відповідальність за «Іншого», діалог з ним, ворожість та її подолання тощо. Відповідальність (і відповідь) – головний мотив філософствування Б. Вальденфельса. В просторі між свідомістю людини і феноменальним світом, «Я» та «Іншим», одним культурним полем та іншим переплітаються, звиваються, перетинаються комунікативні вектори, побудовані за типом «виклик – відповідь». «Чуже» уникає «полону» осягнення і виходить за межі розуміння. Лише в межах відповіді «чуже» може бути схоплене як власне «чуже», яке не може бути редуковане до «Я-свідомості».

Смисловим вузлом постає проблема «Чужого» у філософії француза Еммануеля Левінаса – автора таких вагомих досліджень із зазначеної теми, як «Час та Інший» (1946), «Етика і Безконечність» (1982), «Між нами: дослідження думки – про-іншого» (1991). Семантичне поле його текстів дозволяє співіснування поняття «Чужий» з поняттям «Інший». Ставлення до «Іншого» виражається через чужинність: я ставлюся до нього як до чогось відмінного від мене. «Чуже» постає в його самості, у його чужинності, постає не як таке, що, за Е. Гуссерлем, зводиться до «власного». «Інший» в його чужинності стоїть поза сферою нашого досвіду. Адже щойно феномен «Іншого» входить до нашого досвіду, до сфери нашого «Я», він перестає демонструвати оригінальність, втрачає чужинність, перестає бути «Чужим». «Чуже» «тікає» зі сфери «Я», що вказує на дещо принципове відмінне від мене – чуже. Воно недосягне у досвіді саме через свою недосяжність. Досвідну форму існування «Іншого» як «Чужого» дослідник називає «досяжною недосяжністю».

Унікальність культури можна осмислити, таким чином, лише через ставлення до «Іншого», адже початок свідомості – це досвід розрізнення, яке, на думку Е. Левінаса, фундаментальніше за аналіз та синтез. «Інший» задає систему координат цього розрізнення, формує семантичне поле (простір смислу) і в такий спосіб робить можливим рефлексію, точніше, самоосмислення людини, її власного існування, своєї культури. Власне, до руйнування самої культури веде знищення «Іншого», винищення простору смислу, який і задано наявністю «Іншого». Діалог з «Іншим» є

життєво необхідним, він нагадує «сковзання» між своїм та чужим. Визнання, наближення, торкання «Чужого» живить розвиток власної особистості, своєї культури. Дозволю собі перефразувати латинське «Через терні – до зірок», сказавши «Через Іншого – до себе».

Відповідальність за «Іншого» у Е. Левінаса – фундаментальна ідея, що визначає етичну спрямованість його міркувань. Відповідальність за «Іншого» конститує людську суб'єктивність: «Я» є собою настільки, наскільки «Я» є відповідальним. «Суб'єктивність як така є насамперед заручником і вона несе тягар відповідальності аж до спокути вчинків іншого» [5, с. 109].

Е. Левінас – представник діалогічного напрямку у філософії та культурології, який представляють М. Бубер, Ф. Розенцвейг, М. Бахтін, В. Біблер та ін. Для нього інтерсуб'єктивне відношення – асиметричне, що задано глибинною визначеністю суб'єктивності як здатністю до моральної відповідальності. Буття із симетричною взаємодією, не обтяженою відповідальністю, нейтральне перебування поруч не передбачає етичного модусу. Буття набуває етичного модусу як «буття-для-іншого», коли, не обіцяючи подяки чи нагороди, «Інший» самим фактом свого існування вимагає мого втручання, участі. «Для мене найважливішою тут є асиметрія...: всі люди відповідальні один за одного, і я – більше, ніж всі інші» [6, с. 359]. (Згадаймо Ф. Достоевського з його власною мірою відповідальності за всіх чи А. де Сент-Екзюпері з його «ми відповідаємо за тих, кого приручили»).

З моменту зустрічі «Інший» відразу стає тим, за кого я маю відповідати, обличчя «Іншого» примушує мене до відповідальності, взаємність щодо мене – його вибір, причому не обов'язковий. Заклик «Іншого» передує двосторонньому дискурсу на паритетних засадах. Суть ставлення до першого зустрічного-пересічного – милосердя, любов до ближнього. Відповідальність у первинному сенсі, як вважає Е. Левінас, постає як милосердна любов, яка є визначальною.

Теоретичне обґрунтування відносин, що вимагають присутності третього (спостерігача? судді? третього Іншого? – Н. К.), передбачає поняття справедливості, яке, хоч і належить світу об'єктивного, породжується власним, особистісним почуттям відповідальності. Отже, любов та справедливість – два крила відповідальності. Інтерсуб'єктивний простір формується на основі асиметричних відносин «Я» та «Іншого», що постулюється святістю іншої особистості.

Слід підкреслити, що проблема «Чужий / Інший» хоча вже і має певну теоретичну історію, все ж залишається, скоріше, на рівні постановки й активного осмислення, ніж вирішення. Це, передусім, стосується її культурологічного аспекту, який виявив чимало суперечностей щодо зіставлення «своєї» культури із культурою «Чужого» чи «Іншого». Це підтверджує думка відомого російського культуролога В. Біблера, який зазначав: «Культура лише тоді культура, коли вона персоналізована як особистість, коли спілкування культур актуалізується в спілкуванні особистостей» [1, с. 8]. Саме «Свій – Чужий – Інший» і обумовлюють складність таких феноменів, як персоналізація, спілкування, діалог культур тощо. Зазначимо, що суперечності культурологічного аспекту проблеми «Чужий / Інший» переконливо виявили представники постмодернізму, зокрема Ж. Дельоз, який, підтримуючи ідею «Іншого»,

вважав її здатною здолати «обмежений простір» нашого «Я» та «детериторіалізувати» індивіда.

У контексті зазначеного особливої ваги набувають розробки сучасних культурологів (С. Кримського, В. Малахова, М. Мамардашвілі, А. Пелипенко, М. Ямпольського), які або торкаються проблеми «Чужий / Інший», або з'ясовують дотичні до неї питання, що дозволяють поглибити та розширити дослідницьке поле.

Наголосимо, що функціонування та розвиток культури передбачає наявність специфічного типу активності людини, спрямованої на самоперетворення. Людська цілісність, що передбачає принцип свободи та ієрархічність людської істоти, робить неможливим «перетворення самої людини на виключно внутрішньо-культурну істоту. Опредметнюючи в культурі дедалі глибші рівні змісту своєї суб'єктивності, людина не може опредметнити подібним чином саму цю суб'єктивність як таку» [7, с. 89]. Людина має культивувати в собі певну якісну сутність – «самість», яка є надлишковою щодо наявних семантичних полів та форм культури. Завдяки цієї надлишковості, надкультурності своєї «самості», яку відомий український культуролог В. Малахов позначає як «суб'єктивність», людина зберігає «позитивне позазнаходження» (М. М. Бахтін) щодо культури як системи, отже, – інтенцію до культуротворення.

Власна «самість» чи «суб'єктивність» виявляється в системі координат, які задано зовнішніми щодо людини феноменами. Інакше кажучи, суб'єктивність виявляється завдяки наявності іншого суб'єкта, актуалізується через співіснування та взаємодію з ним. Інтерсуб'єктивна, діалогічна парадигма виявляється онтологічно первинною в культурному процесі. Творення та засвоєння будь-яких культурних форм, інструментів, технологій, цінностей, символів може відбуватися тільки в суб'єктному модусі буття й свідомості. Парадоксальність культурної онтології у тому, що, з одного боку, культура – материнське лоно суб'єктивності, з другого, – вона вимагає суб'єктивності від початку, апріорно, оскільки інакше людина не здатна до буття в культурі, яке є сутнісно суб'єктивним. Художня творчість, інкультурація, культурна компетентність особистості вочевидь визначаються принаймні двома принципами: ефективністю комунікацій людини в широкому сенсі слова та якістю діалогічного досвіду, – досвіду відносин з «Іншими».

Як зазначає С. Пролєєв, проблема абсолютного виникає через нагальну для людини потребу обґрунтувати власне буття, утвердити його у власне людській гідності (справжності) [13]. Це положення переформулюється з відомою тезою М. Мамардашвілі, який вважав, що людина є акт, а не факт. Свідомість є зусиллям: «...нас немає взагалі. ...Ми є – після» [9, с. 342]. Існування людини – трансцендування, вихід за межі, тому що людина є істотою настільки, наскільки вона «самотвориться якимись засобами, що не дані в самій природі» [10]. Людина не стан, а подія, скоріше, сукупність подій. Людське буття повинно постійно втримуватися на хвилі зусиль. Щоб відбутися, здійснитися (а це і є основна пристрасть людини), щоб залишитися людиною, людина повинна втримувати думку, коли вона осяяла тебе. Втримання думки пов'язане зі станом позитивної самотності: це «якесь стояння в дзвінкій прозорості самотності, – самотності... без опори на що-небудь зовнішнє» [9,

с. 11–12]. У самотності людина не має права сподіватися на апріорне існування добра, істини, краси, порядку самих по собі, без активних людських зусиль – все, що існує, вимагає свого безперервного підтвердження, метафізичного встановлення існування, бо між будь-якими двома моментами існування «може встати смерть» [9, с. 45]. М. Мамардашвілі вважав, що свідомість визначається власним зусиллям. У спілкуванні та взаємодії з іншими, додаємо ми.

Ґрунтовний аналіз становлення особистості в діалогічному контексті здійснив П. Рікер у книзі «Сам як інший» [11]. Принципом та інструментом поставання особистості виявляється «самоіншування», самостворення *себе-як-іншого-собі*. «...іншість не додається до самості іззовні, ...а належить до її внутрішнього сенсу й до онтологічного конституювання самості... Основна якість такої діалектики (діалектики самості й тотожності, у якій домінує диз'юнктивний характер зв'язків між ними – Н. К.) полягає в забороні *самому* (soi) посідати місце основи. Ця заборона цілком відповідає граничній структурі *самого*, який не виступає ні активізованим, як у філософії *Cogito*, ні приниженим, як у філософії анти-*Cogito*. Я говорив... про розірване *Cogito*, щоб означити цю надзвичайну онтологічну ситуацію. [Ця ситуація] створює об'єкт для *самого розіраного свідчення* в тому сенсі, в якому іншість, поєднана із самістю, свідчить про себе лише в розрізнених досвідах, відповідно до різноманітності побутування іншості» [11, с. 378–380].

Йдеться про наявність складної внутрішньої структури особистості (Я-1, Я-2, Я-п, полісуб'єктивність), механізмом функціонування якої є внутрішній діалог. «Розірване *Cogito*» передбачає онтологічну роботу такого собі «надсуб'єкта» в середині особистості, наявність якого дозволяє постійно відновлюватися із розіраного стану, відновлювати універсум свідомості й екзистенційну осмисленість. Механізмом, інструментарієм, смисловим полем самовідновлення стають численні Тексти культури, які продукують і підтримують патерни свідомості, архетипи світобачення, стереотипи поведінки, символи, цінності, навички тощо. Особистісна творчість є не тільки і не стільки засвоєння тексту культури, скільки діяльністю за принципом «виклик – відповідь»: інтеріоризовані людиною культурні смисли повертаються в смислове поле культури «власноруч опрідметненими», переробленими й збагаченими індивідуальним досвідом взаємодії з іншими.

Підбиваючи підсумки, зазначимо, що ставлення до чужого як елемент культури еволюціонувало протягом усієї людської історії, однак функція «чужого» як така досі незмінна: воно є рівнем проєкцій недозволених фантазій і ціллю спрямування агресії, вилити яку в інакший спосіб неможливо [5, с. 493]. Філософський дискурс ХХ–ХХІ століть сформував значне семантичне поле щодо понять «Чужий / Інший». Унікальність культури можна осмислити через відносини з «Іншим», адже початок свідомості – це досвід розрізнення. «Інший» задає систему координат цього розрізнення, формує семантичне поле (простір смислу) і в такий спосіб робить можливими самоосмислення людини, її існування та культури. Саме «Свій – Чужий – Інший» і обумовлюють складність таких феноменів, як персоналізація, спілкування, діалог культур, та окреслюють шляхи подолання чужості, що є актуальною проблемою сучасності.

Література:

1. *Библер В. С.* О сути диалогизма. Диалог и коммуникация – философские проблемы (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 1989. – № 7.
2. *Вальденфельс Б.* Вступ до феноменології. – К., 2002.
3. *Кристева Ю.* Самі собі чужі. – К., 2004.
4. *Класен А.* Чуже й своє. Новий час // Історія європейської ментальності / За ред. П. Дінцельбахера; Перекл. з нім. В. Кам'янець. – Львів, 2004.
5. *Левінас Е.* Етика і Безконечність. – К., 2001.
6. *Левінас Э.* Философия, справедливость и любовь // Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. – М.-СПб, 2000.
7. *Малахов В. А.* Культура и человеческая целостность. – К., 1984.
8. *Малахов В.* Особистість і національна культура: підгрунття етичних проблем // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К., 1990.
9. *Мамардашвили М. К.* Картезианские размышления. – М., 2001.
10. *Мамардашвили М. К.* Необходимость себя. Введение в философию // <http://www/Philosophy.Ru/library/mmk/vved.html>.
11. *Рікер П.* Сам як інший. – К., 2000.
12. *Штутцінгер Д.* Чуже й своє. Античність // Історія європейської ментальності / За ред. П. Дінцельбахера; Перекл. з нім. В. Кам'янець. – Львів, 2004.
13. *Чаус А. Д.* Особистість у «постмодерному» світі: проблема самоідентифікації // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. – К.: КНЛУ. – 2003. – Вип. 11.; його ж: Творчість як екзистенційний феномен: культурологічний аспект // Матеріали Міжнародної конференції «Дні науки філософського факультету – 2006». – К., 2006. – Ч. VI.