

**Bernhard
WALDENFELS**

Topographie des Fremden

Studien zur Phänomenologie
des Fremden

Frankfurt am Main
Suhrkamp
1997

Бернгард
ВАЛЬДЕНФЕЛЬС

Топографія Чужого

студії до феноменології Чужого

Переклад з німецької

*Рекомендовано як посібник з філософських дисциплін
Центром гуманітарної освіти
Національної академії наук України*

Київ
ППС-2002
2004

Це видання здійснено за фінансової та експертної підтримки Міжнародного фонду "Відродження" в рамках спільної програми з центром розвитку видавничої справи Інституту відкритого суспільства (Будапешт)

Серія "Сучасна гуманітарна бібліотека" заснована
Українським філософським фондом у 2001 році

Редколегія серії:

д.ф.н. *О.В. Білий*, к.ф.н. *А.Л. Богачов*, д.ф.н. *В.С. Горський*,
к.ф.н. *О.Є. Гомілко*, д.ф.н. *А.М. Єрмоленко*, д.ф.н. *М.Д. Култаєва*,
д.ф.н. *А.М. Лой*, д.ф.н. *В.В. Лях*, к.ф.н. *С. В. Пролєєв (голова)*,
к.ф.н. *Л.А. Ситниченко (вчений секретар)*, д.ф.н. *О.І. Хома*

Переклад з німецької к.ф.н. *В.І. Кебуладзе*

Переклад виконано за виданням:

Waldenfels В. Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie
des Fremden. - Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997.

Відповідальний редактор к.ф.н. *Л.А. Ситниченко*

В 15 **Бернгард Вальденфельс.**

Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. - Київ:
ППС - 2002, 2004. - 206 с. - ("Сучасна гуманітарна бібліотека").

ISBN 966-96471-0-X

Запропоновані Вальденфельсом топографічні розвідки виходять з припущення, що Чуже має не лише свої часи, а також свої місця. Під впливом Гусерля та Гайдегера, Мерло-Понті та Левінаса, Башлярра та Фуко він наближається до етнології як науки про культурно Чужого.

Для філософів, культурологів, соціологів, психологів, політологів та широкого кола інтелектуалів, які цікавляться долею європейської культури та можливостями міжкультурного порозуміння.

© Suhrkamp Verlag, 1997
© Український філософський фонд, 2004
© В. Кебуладзе, переклад, післямова 2004

Переднє слово Розвідка Чужого

Розмова про Чуже веде до вдавання. Про нього говорять і водночас прикидаються, ніби не знають про що говорять. Цей переливчастий характер виказує себе як інгредієнтність самої речі, щойно ми звертаємося до переживань Чужого в досвіді, до яких належать і переживання у досвіді мовного Чужого. Той, хто чує, як хтось говорить чужою мовою, якою він сам не володіє, чує те, чого не розуміє, і водночас помічає, що не розуміє цього. Йому щось показується і при цьому тікає від нього. Це нерозуміння може мати фатальні наслідки. Одним із прикладів є ті тубільці Нового світу, котрі - як з наївним або удаваним здивуванням фіксує в одному зі своїх повідомлень Колумб - втрачають нагоду виступити проти урочистого проголошення, яке сповіщає про заволодіння їхніми землями (Greenblatt 1994, с. 87). Якою мовою вони мали висловити свій спротив? Вчене зауваження, що жодна мова й жоден досвід інших не є докорінно відмінними, у таких випадках є лише слабкою втіхою. Мова, погляд або жест одного переважно є швидшими, ніж в іншого, якщо від цього залежить здатність протистояти досвіду Чужого, адже до особливості Чужого належить те, що воно не синхронізоване зі Своїм або синхронізоване лише в дуже недостатній спосіб. Особлива спокуса мови полягає в тому, що Чуже застосовується як прикметник; у німецькій мові з цього утворюються такі складені іменники, як чужа мова (Fremdsprache), чужа культура (Fremdkultur), чужа група (Fremdgruppe), чужий досвід (Fremderfahrung) або чуже Я (Fremdich). Це звучить так, ніби ми вже знаємо, що таке мова, культура, група, досвід або Я, а значення основного слова просто специфікується властивістю чужості. Але якщо є загадковість

Чужого, то вона полягає в тому, що Чуже афікує та інфікує наче вірус значення того слова, до якого воно приєднується або прищеплюється. Зіткнення з Чужим викликає зворотний процес. Досвід, мова, країна, тіло, розум і Я, які можуть виступати як чужі, стають вже не просто такими, якими вони були дотепер. Досвід Чужого, який означає більше, ніж збагачення досвіду, обертається перетворенням досвіду на чужий досвід і перетворенням на Чужого того, хто цей досвід переживає. Чужість у цьому сенсі є заразливою, як хвороба, кохання, ненависть чи сміх.

Якщо є Чуже, то воно постійно виявляє себе у той чи той спосіб і провокує певні відповіді. Історія Заходу, подібно до історії інших культур, являє від часів Гомера багато прикладів того, як групи з властивими їм способами життя відмежовуються від чужих груп і як, окрім того, чужорідні "дивні народи" оточують царину "людських народів" (Diehle 1994, с. 15). Проте це ще не означає, що Чуже беруть до уваги, запитують і мислять як специфічний феномен. Напевне, не випадково впадає в очі, що Чуже в західному мисленні, яке від народження філософії в Греції порушило стільки Що- та Чому-питань, лише доволі пізно - приблизно від кінця XVIII століття - поступово долає поріг проблематизації. Можна навести кілька причин цього переламу; відповідальною, звичайно, є мутація всередині західного мислення, масштаб якої визначають дві обставини: зміна у Новий час розуміння розуму і ролі суб'єкта. Що стосується першого моменту, то виявилось, що всі *порядки* наштовхуються на певні *межі*. Межі, покладені нашому зору, мовленню та відчуттям, не можуть ширитися нескінченно аж до всеосяжного космосу чи всеосяжної світової історії, де все мало б своє місце. Є смисл, але не царство розуму; є свобода, 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, глибшим за суперечливість, яка виступає на рівні теоретичних і практичних позицій. За передумов обмежених порядків Чуже стає помітним у формі чогось поза-порядкового (Außer-ordentlichen), що в різні способи виникає на краях і в дірках різних порядків (Ordnungen). З іншого боку, що стосується зміни ролі так званого суб'єкта, то людина, яка тривалий час розглядала себе як центр світу, втрачає своє

панівне становище. Тим, чим ми є, ми ніколи не є цілковито і повністю. "Суб'єкт", котрий, здавалося, є основою всього, що є, і котрого розглядали як місце або носій розуму, зазнає *втрати* себе, яку не можна відшкодувати ніякими рефлексивним "поверненням до самого себе". Коротше кажучи, немає жодного світу, в якому ми повністю перебуваємо вдома, і немає жодного суб'єкта, котрий був би господарем у власному домі. Цей вид "сутінків ідолів" ставить перед нами радикально Чуже, яке випереджає всі зусилля присвоєння і яке протистоїть їм, як у разі чужого погляду, що зустрічає нас раніше, ніж ми це помічаємо. Історичне тло наших подальших розмислів утворює тим самим багатівікове засвоєння Чужого, яке пов'язане з ім'ям Європи й кидає тінь у вигляді сумнівного европоцентризму, але, звичайно, доповнюється особливо інтенсивною формою самопроблематизації. Своєю історичною актуальністю ці розмисли завдячують смерканню великих порядків, яке не є прикметою так званого Постмодерну, а від самого початку належить до колізій європейської Модерну та його Просвітництва.

Якщо ми характеризуємо наші зусилля побачити й висловити Чуже як топографію, тобто як місцеопис, то тим самим ми маємо на увазі різне. Насамперед, топографія нагадує про *Topos*, про простір, який мислиться відповідно до місць і який подивується у великому розгляді простору Аристотелевої "Фізики", а в теперішній час відроджується в інший, посткартезіанський спосіб. Звичайно, це повернення приховує небезпеку того, що прагнуть досягти старих форм осілості, які давно втратили підґрунтя. Поряд із тим ще одним аспектом є плюралізація місць у формі *Toroі*, у місцях виникнення пояснення. При цьому слід думати не лише про загальновідоме, а взагалі про множинність місць, про мережі місць, але також про мости та межі, які вможливають виникнення гетеротопії, та про атопії, які вказують на прірви безмісцевості. Натяк на царину топічного виникає не випадково. До основних припущень наших студій Чужості належить те, що Чуже первинно слід мислити, виходячи з *місць* Чужого, як "десь не тут" і як поза-порядкове (Außerordentliches), яке не має якогось постійного місця й уникає впорядкування (Einordnung). Поділений на місця простір, натомість, слід мислити так, щоб він припускав свої та чужі місця без того, щоб від самого початку звужити чи скасувати відмінність Свого від Чужого.

Як спосіб дослідження *топографія* вказує на такий спосіб опису, який окреслює шляхи, межові лінії, зв'язки та перехрестя і який, отже, віддає перевагу розвідці відкритих і обмежених зв'язків перед систематичним закріпленням. У цьому він збігається зі способом дослідження феноменології. Топографія, як встановлює у своїй "Топографії сучасності" Северин Мюлер (Müller 1991), строго кажучи, можлива лише у множині, оскільки селективні позиції опису не можна об'єднати. Певна близькість до математичної топології, в якій поряд із чистими співвідношеннями чисел і величин певну роль відіграють такі моменти, як "положення", "окіл", "область" і "межа", що привело Курта Левіна до побудови топологічної психології, в якій оперують полями та векторами, за всієї методологічної відмінності є цілком корисною для теми Чужого. Очевидна близькість до *географи*, котра у своїй топографічній формі займається охопленням і відтворенням форм і предметів місцевості, посилює згадану просторову орієнтацію, яка протидіє односторонній орієнтації на лінійний історичний час і прогресивний розвиток і через це постійно проблематизує припущення, що чуже є просто тим, що *вже* або *ще* є недоступним. Коли Фуко лапідарно стверджує: "Актуальна епоха є радше епохою простору. Ми перебуваємо в епосі одночасовості, епосі суміжності, епосі того, що є близьким і далеким, пліч-о-пліч і розкиданим" (Foucault 1994, т. IV, с. 752), він дістається пункту, який є вірулентним у "Топології буття" Гайдеґера, а потім у таких авторів, як Мерло-Понті, Леві-Строс, Левінас, Башляр, Дельоз, Дерида, але також уже давно й у різноманітні способи в загальних та інтеркультурних тенденціях. Це не має нічого спільного з удаваним кінцем історії, але тут ідеться про занепад певного розуміння та очікування історії, які великою мірою визначали наш досвід часу, а також двотактовість відчуження та повторного освоєння.

Ці студії почасти відтворюють окремі публікації, що їх, звісно, було цілком перероблено, доповнено чи уточнено. Щоб надати різним напрямкам розвідки їхнього власного стилю, до уваги бралися певні перехрещення та повтори.

У 1 розділі пропонується орієнтовний начерк, який розташовується між *досвідом Чужого* та *чужим домаганням* і в якому окреслюється ціла низка проблем, докладніше обговорюваних у подальших розділах. У 2 розділі резюмуються мої ранні роботи

про *життєсвіт* у такий спосіб, що в життєсвіті маркуються ті місця, в яких Своє і Чуже розходяться й неповсякденне розриває знайомий перебіг повсякденності. До цього долучаються розділи від 3-го до 5-го, де, виходячи з переплетення свого та чужого світів, розглядаються питання *інтеркультурності* та *етнологічного дослідження Чужого*, і простому *розумінню (Verstehen)* Іншого та *порозумінню (Verständigung)* з Іншими протиставляється відповіді на чужі домагання. За здійснюваного тут переходу від індивідуального до культурного досвіду Чужого йдеться не просто про розширення або ускладнення персональних одиничних досвідів у тому сенсі, що інтеркультурність взагалі означає інтерсуб'єктивність. Тут радше йдеться про те, щоб заново продумати зв'язок між мікродосвідами та макроструктурами феномена Чужого, а саме в такий спосіб, щоб поставити питання про статус суб'єктів і культур. Окрім того тут ідеться не про те, щоб розгорнути стару суперечність між порівнянністю та непорівнянністю культур, процеси порівнювання й вирівнювання радше опитано щодо їхніх передумов. Чуже не можна порівняти не тому, що воно є цілком іншим, а тому, що домагання Чужого ухиляється від будь-якого порівнювання та вирівнювання. Ці міркування мають на увазі не суміжність домагання і методу, а домагання, яке закреслює методи та процедури. Політика Чужого, яку тут окреслено, наближається до спротиву різним стратегіям освоєння, що їх обговорено в 6, 7 та 8 розділах. Таких стратегій є багато: старий європоцентризм, який змішує Своє зі Спільним, нові форми націоналізму, які за рахунок Чужого надолужують втрату Свого, і нарешті, "реально наявний функціоналізм", який намагається зупинити занепад великих порядків (Ordnungen) машинеріями нормалізації. Насамкінець, у 9 розділі встановлюється зв'язок між умісцевленістю (Örtlichkeit) та просторовістю, з одного боку, і чужістю, з іншого, а також у широкому контексті розглядається відмінність між своїм і чужим місцем.

Після цього тому мають вийти ще три томи, в яких ітиметься про межі нормалізації, розрегулювання смислів у мистецтвах, а також про близькість та віддаленість мови. Таким чином, узагалі йдеться про низку студій до тієї теми, яка від Гусерля, Гайдеґера, Шелера, Плеснера та Шюца до Сартра, Мерло-Понті, Левінаса та Дерида стимулювала феноменологічну думку. Проблематика, яку я почав розглядати в підготовчій роботі до "Жала Чужого" (1990),

в цих томах буде розгорнута далі та збагачена. Теорія обмежених порядків, яку я розвинув у "Порядку у сутінках" (1987), залишається визначальною так само, як і респонзивна феноменологія, сформульована в "Регістрі відповіді" (1994). Таким чином, слід додатково вказати на ці твори. Дедалі більше я переконуюся в тому, що чужість не вичерпує себе тим, що є щось таке, що перевищує нашу здатність опанувати; досвід Чужого радше виходить з чужого домагання, яке випереджає нашу власну ініціативу. Те, що слід сказати і зробити, ніколи не збігається з тим, що може бути сказано і зроблено. Осягання Чужого починається з того, що ця відмінність, а з відмінністю також і Своє, не усвідомлюються.

У розробці моїх студій чужості я намагався, наскільки це можливо, налагодити мости до відповідних наукових дисциплін, а також до відповідних культурних практик і політичних владних ігор. Як автор я цілком усвідомлюю те, що ці можливості, відповідно до того, що треба було б обдумати та зробити, мають чіткі межі¹. Ще більшою мірою це стосується інтеркультурної царини. Те, що у висвітленні інтеркультурних зв'язків особливо часто постає японська культура, пояснюється тим, що тут мені, на щастя, допомагали довголітнє знайомство з роздумливими представниками цієї культури та неодноразові зустрічі з ними в Кіото, Нагої та Токіо. Саме їм я маю тут передусім подякувати.

Оберталь, серпень 1996

¹ У цьому зв'язку я додатково вказую на книгу "Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit", видану Герфрідом Мюнклером у співпраці з Берндом Людвігом. Ця книга, яка з'явилась у межах роботи інтердисциплінарної групи Берлінсько-Бранденбургської академії наук і надала можливість висловитися насамперед представникам соціальних і політичних наук, вийшла під час підготовки до друку мого власного дослідження.

1. Досвід Чужого і домагання з боку Чужого

1. Поява Чужого в історії

Насамперед Чуже є для нас чимось повсякденним, давно знайомим. До цього належать закони гостинності стосовно Чужого та право на захисток для переслідуваного; множинність чужих мов, з якої виокремлюється рідна; цурання дитини, коли вона навчається відрізнити знайомі образи від чужих; клінічний феномен відчуження від власного тіла, внаслідок чого власна рука переживається як безживна річ, та ще багато іншого. Звичайно, Чуже, яке спалахує повсюди, залишається приборканим доти, доки Своє і Чуже посідають своє місце у рамках міфу або - як, наприклад, в античних греків - у побудові космічного порядку. Є лише *відносно* Чуже, пов'язане з певними місцями; радикально Чужого, яке підточує буття як таке в його цілісності, годі й шукати. Для цього існує чіткий критерій. Чуже (ξένον) не є засадничим поняттям класичної філософії. Тут немає нічого, що, наскільки воно взагалі так чи інакше є, виявляється чужим. Людина також відповідно до своєї сутності має логос, який притаманний усім людям; чим більше людина у своїх вчинках і думках керується логосом, тим менше вона відрізняється від інших людей. Хоча у V ст. до Христа у греків з'являється розрізнення греків і варварів, але при цьому йдеться про вертикальне, а не горизонтальне розрізнення. Конус чужості звукується вгору з наближенням до розуму.

Ситуація змінюється, коли на початку Нового часу руйнуються великі порядки, коли розривається "ланцюг буття", який спочатку зв'язував усе з усім, і коли суб'єкт, у якому, здавалося, загальний порядок знаходить свій центр і вершину, поступово усувається з цього центру. Ця руйнація розуму та ця децентрація суб'єкта належать до колізій західного Модерну. Ці колізії, що їх супроводжували відкриття та загарблення, в яких відкривалися нові та далекі світи та збиралися "дивовижні багатства", тривали довго; але лише у XVIII та XIX ст., а остаточно у XX ст. Чуже виразно та незворотно увійшло до ядра розуму й до ядра Свого. Виклик із боку радикально Чужого, з яким ми стикаємося, означає, що немає світу, в якому ми цілком удома, і що немає суб'єкта, який був би господарем у власному домі. Звичайно, ще й сьогодні стоїть питання про те, якою мірою цей виклик приймають і якою мірою його відкидають.

Є мовні покажчики, які позначають певне переосмислення. У центрі гегельяно-марксистської традиції ми натрапляємо на "відчуження" (Entfremdung), відчуження духу або практики. Проте тут Чуже постає все ще як проста перехідна стадія до загального, в якому знімається відмінність Свого і Чужого. Більш радикальні риси має літературне розроблення "відчуження" (Verfremdung), яке звертається до *ἔνικόν* Аристотелевої "Риторики" (III, 2-3) і як у російському формалізмі, так й у Брехта дозволяє виникнути новому через відхилення від норм виразу (див. Hansen-Löve 1978, с. 24 і наступні, а також Waidenfels 1987, с. 230). І в гуманітарних науках XIX ст., які отримали критичну спадщину ідеалістичного духу, чужість стає конститутивним моментом, але це робиться дуже обережно. Проте для батьків новітньої герменевтики розуміння та тлумачення посідають своє місце не потойбіч, а між *Своїм і Чужим*. Дильтей (Dilthey GS, т. VII, с. 225) посилається на Шляермахера, коли стверджує: "Тлумачення було б неможливим, якби вирази життя були цілком чужими. Воно було б непотрібним, якби в ньому не було нічого чужого". Для Гадамера (Gadamer 1965, с. 279) істинне місце герменевтики так само лежить "Між" чужістю та знайомістю. Утім, постає питання, як слід мислити це Між, як спекулятивну, опосередковувальну *середину* чи як *хіатус*, який остаточно розділяє Свое та Чуже. В цій альтернативі вирішується, якою мірою відбувається історичизація та культуралізація духу, його розсіювання в історичному часі та географічно-

му просторі. Перед філософією також постає питання, чи має вона лише поширюватися з огляду на історично-культурну множинність або ж ця множинність веде до урозмітнення у формі такої філософії, що презентує себе як інтеркультурну¹. Нарешті, за зусиллями, спрямованими на розуміння Чужого, можна розгледіти тіні *політики Чужого*, яка у високо індустріалізованих країнах зумовлена відкриттям державних кордонів, безпосереднім сусідством та широким змішанням культурних форм життя і яка вже належить до політичної повсякденності.

На тлі цих далекоюсяжних тенденцій, які вже давно стали предметом різнобічних історичних та інших спеціальних досліджень, слід порушити питання про *феномен Чужого*, а саме в тому пункті, де Чуже розриває свою феноменальність, свої смислові образи та структури правил, своє буття для нас і порушує питання про нас самих у нашій своїсті. Такий феномен слід було б схарактеризувати як гіперфеномен, який виходить за межі умов своєї появи. В цьому аспекті наші міркування націлені на домагання з боку Чужого, які провокують і завжди провокували досвід Чужого.

2. Феноменологія досвіду

Коли ми говоримо про феномен Чужого, що передує його теоретичному опрацюванню, то нас скеровують імпульси, які походять від Гусерля і які зазнали помітного збагачення та відчутної радикалізації у Гайдегера, Альфреда Шюца та у французькій феноменології. Перш ніж спеціальний досвід Чужого стане предметом докладного обговорення, слід окреслити те, що в подальших феноменологічних розглядах слід розуміти під досвідом².

Досвід передусім означає *подію*, в якій виявляються "самі речі", про які відповідно йдеться. Ще в Дильтея це означає: "Емпірія,

¹ Див. студії інтеркультурної філософії (1993), які були ініційовані Р. А. Моллом (R.A. Mall) заснуванням "Товариства інтеркультурної філософії", його вступну статтю *Philosophie im Vergleich der Kulturen* (1995), а також F. Wimmer *Interkulturelle Philosophie* (1990).

² Докладніше про це у моїй післямові: E. Husserl *Arbeit an den Phänomenen* (1993). До загальної феноменологічної методики див розділ "Феноменологія з ейдетично-го, трансцендентального та структурного погляду" у 2-му томі цих студій.

а не емпіризм" (Dilthey GS, т. XIX, с. 17). Емпірія не означає тут наявність даних або накопичення їх у банках даних, а вказує на Аристотелеву *ἐμπειρία*, яка набуває образу в повторюваному поводженні з речами. До цього також належить те, що ми навчаємося через страждання та розчарування. "Набувати досвіду" означає зазнавати, а не продукувати щось. Утім, ця концепція досвіду спрямована не лише проти емпіризму, який спирається на знайдені або продуковані факти, але також проти раціоналізму, який виходить із накреслених наперед схем мислення та категорій. На відміну від цього досвід означає процес, у якому утворюється й артикулюється смисл і в якому речі набувають структури та образу. Феноменологія, за Мерло-Понті, має справу зі смислом *in statu nascendi*, а не з даністю готового світу.

Наскрізною *структурою* події досвіду є те, що Гусерль називає інтенціональністю. Незалежно від проблематичних передумов учення про свідомість та від доволі вузьких даних аналізу мови інтенціональність означає те, що нам являє себе щось як *щось*, тобто в конкретному смислі, конкретному образі, структурі або правилі. Ця сигніфікаційна відмінність не може зникнути; чисте *Щось*, яке не було б даним і помисленим як щось Конкретне, було б Ніщо, яке ухиляється від будь-якого погляду та будь-якого мовлення. Феноменологія лише тоді знаходить свій шлях, коли вона в тому, що постає, мислить спосіб, у який воно постає, і межі, в яких воно постає. Феноменологія досвіду цілком залежить від тієї передумови, що стан речей і спосіб доступу не можна розділити.

Урешті-решт, досвід вказує на *порядки*, які варіюють в певних межах. Те, що щось постає як щось, водночас означає, що щось постає *так, а не інакше*, а отже, що певні можливості досвіду виокремлюються, а інші виключаються. Одночасові селекція та виключення ведуть до того, що існують певні порядки, але не єдиний порядок. Ця контингентність обмежених порядків утворює передумову того, що існує Чуже, а саме в точному сенсі того, що щось ухиляється від охоплення в межах порядку.

3. Мовні розрізнення

За німецькими словами "чуже" або "чужість", які постають у таких загальноновживаних словосполученнях, як "чужий досвід" або "чужа мова", прихований доволі складний набір значень. Це стає зрозумілим, якщо звернутися до інших мов, які вживають більше слів, щоб позначити цей рясногранний феномен.

Чуже, по-перше, це те, що відбувається поза своєю цариною (пор. *externum, extraneum, peregrinum; ξένον; étranger; foreign*) і що (ще в Шилера) персоніфікується у формі "чужинця" та "чужинки". Чуже, по-друге, є тим, що належить Іншому (пор. *ἄλλότριον alienum; alien*). Як чуже постає, по-третє, щось чужого роду, яке і вважається чужорідним (пор. *insolitum; ξένον; étranger; strange*). Існує, отже, три аспекти - *місце, володіння та рід*, - які відрізняють Чуже від Свого. Ці прикмети можуть варіювати незалежно одна від одної. Сусід у моєму місті може за своїми звичаями бути мені чужим; натомість сусідній будинок, який належить іншому, може бути знайомим мені; чужа мова навіть тоді не стає рідною, коли я вільно володію нею.

Серед трьох названих аспектів тон задає аспект місця. Хоча тілесне Тут, у якому я посідаю своє місце, не можна помислити без окупації як оволодіння та без реалізації чогось своєрідного, але воно має певну перевагу. Мовні зважування показують, що в разі Чужого ми маємо справу з надскладним феноменом. Чуже не є просто Іншим (*ἕτερον; aliud*), яке виникає - як у "Софісті" Платана - через відмежування від Того Самого (*ταυτόν; idem*). Коли ми розрізняємо яблуко і грушу або стіл і ліжко, ми навряд чи стверджуємо, що все це є чужим стосовно одне одного; строго кажучи, тут взагалі немає взаємності одного і другого. Одне просто є іншим іншого, якщо ми визначаємо це як те або те. Означення "а = не б" завжди може бути замінено на означення "б = не а". Розглядувані як операції обидва означення є реверсивними. Розрізнення відбувається за посередництва чогось загального, що дає нам змогу розрізняти різні фрукти чи меблі. Це, зрозуміло, стосується також і "Тих Самих" (*selves*), або груп, якщо ми говоримо про *них*, сортуємо та класифікуємо їх. Одне в цих випадках є відмінним від іншого, оскільки його *відрізняють* від того на підставі "специфічної відмінності", а не тому що воно *саме відрізняє*

себе від іншого. Чуже, яке протистоїть не Тому Самому, а Самості (*αὐτός; ipse*) та Своєму цієї Самості, виходить, натомість, з одночасних обмеження та виокремлення (див. Waldenfels, 1990, розділ 2; 1994, розділ II, 3.1). Чуже не перебуває просто деінде, воно, як сон від неспання, здоров'я від хвороби, старість від молодості, відокремлене порогом від відповідного Свого³. При цьому жоден із нас не стоїть водночас з обох боків порогу. Це також стосується статевих і культурних розбіжностей. Немає ніякої нейтральної "третьої людини", яка могла б беззастережно розрізнити чоловіка і жінку, адже спочатку чоловік відрізняє себе від жінки, а жінка себе від чоловіка. Так само немає культурного третейського судді, який міг би ззовні розрізнити європейську і далекосхідну культури, оскільки, перш ніж пролунає вирок, європеєць мусить відрізнити себе від японця, а той себе від європейця.

Все дедалі складніше, якщо взяти до уваги те, що Фройд назвав *ідентифікацією*. Ідентифікація означає, що я стаю собою через залучення інших. Я стаю тим, що я є, через те, що я ідентифікую себе зі своїми батьками, попередниками, групою, *social self* у сенсі Вільяма Джеймса. Цей процес може сягати надідентифікації, в якій я стаю майже нічим, а соціальна самість стає майже всім. Ціль завжди досягається лише в наблизенні, оскільки кожний, хто говорить "ми" і відчувається, мислить і діє як Ми, ніколи цілком не розчиняється у Ми. Ідентифікації все ж таки приводять до того, що чужість набуває колективної форми. Як чуже розглядають те, що вилучене з відповідної сфери Свого і відокремлене від колективного існування, отже, те, що не можна поділяти з іншими. Чужість у цьому сенсі означає неналежність до певного Ми.

Відмінність Свого від Чужого сама виявляє багато історичних і культурних варіантів. Так, для Гомера троянці не є "варварами", які буркотять щось незрозуміле і вчиняють щось беззаконне; Гектор посідає цілком почесне місце поряд з Ахілом. Натомість,

³ "Лімінальність" настільки є позначкою кола проблем також і соціальних наук, наскільки вони займаються "мінливістю й варіативністю розмежування" та відповідними "темними зонами"; але при цьому слід було б розрізнити опис і тлумачення чужих досвідів, які враховують відкриті горизонти та відсутності, конструкти чужості, які допускають "трансформацію Чужого у Своє". У цьому зауваженні я посилаюся на неопубліковану дослідницьку концепцію (червень 1994) робочої групи "Виклик з боку Чужого", якою керував Герфрід Мюнклер, Берлінсько-Бранденбургська Академія наук, а також на Münkler, Ludwig 1997, с. 34. Щодо досвіду порогу див. мої міркування в "Ordnung im Zwielficht", Розділ A, 6.

на самих себе греки дивилися як на чужих, поки самі вони не мали громадського права відповідного поліса і як метеки були позбавлені родового місця проживання. Пізній чорно-білий живопис не можна помислити без певної етнічної монополізації "логосу", яка веде до того, що чужість як варварство втрачає будь-який позитивний сенс і ставлення до варварів перетворюється на "відсутність взагалі будь-якого ставлення" (Simmel 1992, с. 770)⁴. У дослідницьких експедиціях і завойовуваннях раннього Нового часу "варварів" відрізняє від "цивілізованих" не інша мова, а відсутність писемності⁵. Цього не стосуються спроби японської культури відгородити себе від чужих впливів сучасного західного світу, які розпочинаються після початкової фази відкритості приблизно в середині XVII століття і які припиняються лише на початку періоду Меїї. Тут упродовж століть переважає оборона, яка згодом частково поступається "японоцентричному" контрнаступу (див. Nijjya-Kirschner 1996). Таким чином, є не "Чуже", а радше різні стилі чужості. Чужість визначається, як сказав би Гусерль, випадково, стосовно відповідних Тут і Тепер, виходячи з яких, говорять, діють і мислять. Позбавлене місця "Чуже взагалі" дорівнює "Лівому взагалі" і є чудернацькою ідеєю, яка змішує визначення місця з понятійним визначенням⁶. Таким чином, у разі Свого і Чужого йдеться не просто про два терміни, а про два топоси.

⁴ Щодо цього багато історичних матеріалів можна знайти в Альбрехта Діля: Albrecht Dihle Die Griechen und die Fremden (1994); філософські твердження щодо статусу та своєрідності Чужого, звичайно, значною мірою заміщуються загальним горизонтом освіти. Див. щодо цього критичний філософський коментар Вольфганга Детеля: Wolfgang Detel Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus (1995), який слід віднести до генеалогії західних концепцій чужості і який протистоїть загальним звуженням та прикрашанням цієї проблеми.

⁵ Див. щодо цього Todorov 1985, с. 99, далі щодо концепції "варварів" у християнському Новому часі див. там само, с. 177 і наступні. Автор згадує на с. 227 також релятивізацію "варварського" в Лас Касаса, який у цьому спирається на I Послання коринтянам 14; "I коли я не знатиму значення слів, то я буду чужинцем промовцеві, і промовець чужинцем мені" (переклад І. Огієнка - В. К.).

⁶ Про "Іншого взагалі" або "Чужого взагалі" говорить Анке Тиен у своїй спробі розхитати відмінність Свого і Чужого ідеєю універсальної справедливості. "Чужий взагалі" суттєво визначається тим, що він "узагалі належить певній спільноті", що має такий наслідок; "Будь-яка відмінність між моїм Близнім і далеким Чужим принципово знімається" (1994, с. 13). Ця моралізація досвіду Чужого зводить нанівель "Чуже", яке слід охоплювати лише як відмінність, а мовно використовувати лише як вираз зв'язку. Навіщо тоді це складне перекидання понять? Показовим є те, що авторка не розрізняє "Іншого" і "Чужого" і що, крім того, вся полеміка прилаштовується до опудала "просто Чужого" (с. 5) або "абсолютно Чужого" (с. 8).

4. Місця Чужого в досвіді

Місце Чужого до того ж виявляється як місце особливого ґатунку. Не можна вписати в певну мережу місць, у якій ми вільно рухаємося, оскільки це місце не досягається лише переступанням якогось порогу, а отже повністю воно ніколи не досягається. У спробі визначити місце іншого в досвіді ми робимо перший важливий крок разом із Гусерлем. Його теорія досвіду Чужого, незважаючи на певну недосконалість, радикальніше від багатьох теорій комунікації та мови, які виходять із інтеріндивідуальних взаємовпливів, із уже наявного чи прихованого порозуміння і, зрештою, з наперед даного підґрунтя спільноти. Такі теорії передбачають те, що саме і викликає питання, а саме контраст між Своїм і Чужим без того, щоб те чи те було даним, і без того, щоб зникало питання про зв'язувальну силу суспільства, як це накреслює Марсель Мос стосовно соціальної функції дару.

У своїх розмислах щодо теми "Самі собі чужі" (Kristeva 1990, французький оригінал 1988) Юлія Кристева показує, які порушення орієнтації та звуження поняття виникають, якщо перестрибують настійне питання про спосіб буття та появи Чужого. Ця праця, інтенції котрої багато в чому є близькими до моїх власних прагнень і якій я, незважаючи на очевидні застереження, завдячую посилюючим збудженням, пропонує не лише сугестивні картини чужого досвіду, а й "подорож по історичних фігурах Чужого", яка проходить крізь різні дисципліни й від якої слід більше очікувати для права, політики, літератури, релігії та психоаналізу, ніж для філософії. Чужий постає в цьому аналізі як непосида, котрий зненацька змінює свою подобу, а назви понять також змінюються від "чужості" та "іншості" до "відмінності" та заявленої "розбіжності". Зараз переважно панує соціологічне поняття Чужого: Чужим є той, хто не є частиною групи, хто не "належить до цього"; лапідарно кажучи, "спочатку він сплавляється з ворогом". Після виникнення національних держав ми подибуємо політичне визначення Чужого: Чужий це той, хто не належить до нашої держави та є іншої національності. Проте навколо цього твердого ядра значення обертається багато інших фігур: вигнання обраного народу юдеїв, *status viatoris* християнських прочан, *aubain (alibi natus)* феодалного Середньовіччя, швидко утворювані спільноти су-

часного світу, дикун як alter ego місцевої людини, але також Чужий Камю⁷, який втратив себе та світ, і нарешті, лиховісне як Чуже в нас самих у Фрейда. Не можна приховувати те, що між цими фігурами існує зв'язок, але його слід розглянути та експлікувати. Оскільки цього майже не здійснювали, весь час висуюють проблематичні передумови, про які ми ще говоритимемо в іншому місці.

Подивімося, отже, як просувається Гусерль, і нехай нас не відстрашує його скупа поняттєва мова. В "Картезінських медитаціях", які спираються на "Паризькі доповіді" 1929 року і які відразу справили вплив у Франції, Гусерль визначає сутність Чужого як "можливість підтвердження доступності первинно недоступного" (Hua, т I, с. 144)⁸. Це парадоксальне визначення, яке схоже радше на опис, ніж на дефініцію, заслуговує на увагу; і ми знов і знов будемо повертатися до нього. Головне питання для Гусерля це не питання про те, *що таке* Чуже. Цим центральним для давньогрецької онтології ті-εστιν-питанням Чуже заздалегідь вже залучається до певного порядку. Вихідним питанням не є також питання про те, *як я пізнаю* Чуже. Це питання, яке задає тон у картезіансько забарвлених теоріях вчування та висновках за аналогією, вже передбачає, що існує Чуже, яке можна пізнати або ні. Будь-якою редукацією питання про Чуже до певного процесу пізнання ми завдячуємо, як показав Шелер та інші після нього, *petita rēpiciēti*.⁹ На противагу таким попереднім онтологічним і гносеологічним рішенням Гусерль наполягає на тому, що Чужість визначається через спосіб її *доступності*. Як усе, що є, Чуже також не може бути відокремлене від способу даності та доступності, а отже від певної *уміцвленості*. У визначенні феноменальності феноменів Що, Як і Де не слід відокремлювати одне від одного, так само як процес уречевленого унаочнення не можна помислити без понять Близько та Далеко. Так само як Гайдеґер (Heidegger 1977, с. 82) говорить про "Топологію буття", ми можемо говорити про топологію Чужого. Навіть відчужувальне бачення "дистанцій-

⁷ В українському перекладі "Сторонній" (примітка перекладача).

⁸ Щодо переваг і вад Гусерлевої теорії я висловлювався в іншому місці. Див. "Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie"// Deutsch-Französische Gedankengänge.

⁹ Грунтовну критику картезіансько налаштованих теорій пізнання Чужого, яким протистоять Гусерль, Шелер, Зімел і Гайдеґер, можна знайти у першому розділі книги А. Гурвіча "Людські зустрічі у світі людей".

ним поглядом зовнішнього спостерігача", в якому Карл-Гайнц Коль вбачає вирішальне відкриття етнології як науки про культурне Чуже (Kohl 1993, с. 95), *expressis verbis* передбачає певну уміцвленість.

Парадокс Гусерлевого визначення Чужого полягає в тому, що доступність виявляється недоступністю недоступного. Місце Чужого в досвіді, строго кажучи, є не-місцем. Чуже не просто деінде, воно є цим деінде, а саме "вихідною формою цього деінде" (Merleau-Ponty 1964, с. 308, німецькою, с. 320). "Не" не-місця, не-доступність або поз-бавлення, виникають не з простої неґації, яка передбачається як модифікація відповідної позиції. Як Гусерлева природна віра сприйняття досвід Чужого як досвід далекого передує протиставленню Так і Ні (див. Hua, т. III, §106). Тому у визначенні Чужого не йдеться, як часто вважають (наприклад, Kristeva 1990, с. 104), про неґативну дефініцію. Чуже не являє собою *дефіцит*, як усе те, що хоча *ще не є* знанням, але чекає на пізнання і може бути пізнаним. Ми радше маємо справу з певним видом тілесної відсутності. Чуже схоже на минуле, яке можна знайти лише у відтворенні або пригадуванні. В Адорно ми знаходимо ще один відголос Геґелевого примирливого мислення, коли він посилається на "прекрасне Чуже" Айхендорфа й оживлює можливість того, що Чуже "залишається далеким і відмінним у наявній близькості, потойбіч як гетерогенного, так і свого" (Adorno 1966, с. 190). Такі французькі автори, як Мерло-Понті та Левінас, натомість, радикалізують мотив тілесної відсутності, причому вони однозначно залучають деінде і відсутність до визначення Іншого та Чужого. Щось схоже робить Ролан Варт, який у своїх "Fragments d'un discours amoureux" (Barthes 1977, с. 162 - німецькою: с. 219) з натяком на досвід містики стверджує: "J'accède à la connaissance de l'inconnaissance". Таким чином, тут Чуже постає як первинно недоступне та первинно неприналежне; воно виступає у специфічний спосіб відсилки (Bezug), який характеризується одночасним позбавленням (Entzug), зв'язку, який не спирається на фундаменти зв'язку і тому, як запевняє нас Левінас, вже власне не являє собою зв'язок. Що тут означає "власне"? Можна встановити, що категорія зв'язку належить до згадки про Чуже, в якій я повертаюся до себе та до Іншого, а не до первинного досвіду Чужого, в якому постає Інший.

5. Чуже в нас самих

Чужість, яка визначається способом своєї доступності й не передбачає із самого початку надійну територію Свого, "свою сферу", ми зустрічаємо не лише в інших, вона починається у своєму домі як *чужість мене самого* або як *чужість нас самих*. Традиційно говорять, що тут ідеться про інтрасуб'єктивну чужість на противагу інтерсуб'єктивній чужості, а їй відповідає інтракультурна чужість на противагу інтеркультурній чужості. Як на будь-який досвід, також на досвід самого себе накладаються певні обмеження. Фройд та інші після нього поклали кінець думкам про те, що я є господарем у своєму домі¹⁰. Відоме твердження Римбауда "Je est un autre", дослівно "Я є іншим", в аграматичному перехрещенні першої та третьої особи вказує на те, що є не лише alter ego, а також іншість его, яка таврує Чужість. Я не можна беззастережно титулувати першою особою, оскільки воно розщеплюється на / та *те, je* та *toi*. "Я" висловлення ніколи не збігається з "Я" висловленого.

Утім, якщо Чуже не відрізняється від Свого, а отже Своє забруднене Чужим, виникає ціла низка проблем. Якщо я сам (те саме стосується нас самих), *якому щось є чужим*, тобто недоступним, і який позбавлений чогось, у моєму власному бутті відзначений рисами чужості, то, зрештою, *чужим* виявляється *все та ніщо*. Немає більш нічого з чим контрастує Чуже. Зі своєю ми також позбулися чужості. Ми повернулися до ночі, в якій усі кішки сірі. Якщо ми з огляду на це утруднення спробуємо вийти зі скрутного становища завдяки припущенню, що кожний є *чужим* для себе *в інший спосіб*, ніж йому є чужими Інші, то кожний у самому собі, у сфері "своєї чужості" знов-таки був би вимушений розрізнити сфери своєї та чужості, щоб зберегти феномен контрасту. За Гусерлем є "ядро" Мого-власного, яке у своїй адекватній даності

¹⁰ Уже Георг Зимель у межах культурфілософських розмислів, які стосуються напруженого відношення особистості та речовості, "особистої цінності" й "уречовленого духу", порушує питання про те, "чи є душа, так би мовити господарем у своєму домі" (Philosophie des Geldes, Gesamtausgabe, т. 6, с. 649). Щодо відомого Фройдова формулювання, котре стосується життя інстинктів, яке ніколи не можна остаточно вгамувати, та несвідомої частини душевного життя див. GW. т. XII, с. 11.

не заторкується чужістю¹¹. Так само, як за Декартом я не можу сумніватися в тому, що я є я, я не можу сумніватися в тому, що я є доступним для себе.

Юлія Кристева не помічає, як потрапляє в утруднення узагальнення чужості, яке саме себе знімає. Її розмисли, які остаточно загострюються у психоаналітично інструменталізованому мотиві Чужого в нас самих, урешті-решт розряджаються у твердженні "Чуже є всередині мене, отже, всі ми є Чужі. Якщо я є Чужим, то Чужих немає", до цього додається більш ніж проблематичне твердження: "Тому Фройд не говорить про них" (Kristeva 1990, с. 209). Авторка намагається врятувати як універсальність, так і розбіжність, але як? "Радикальну чужість" вона шукає у парадоксі "спільноти Чужих" (с. 231), яка не підтримується жодним "зв'язком, що утворює спільноту" і все ж таки збирається в "альянс своєрідностей" (с. 144). Не можна просто відмовитися від ідеї, прихованої у цих розмислах, але від її розробки відмовитися можна. Примирення Всього та Ніщо означає зняття розбіжності в цілому, або воно є обіцянкою, яка наперемінно знов дає те, чого позбавляє, і позбавляє того, що дає. Для Мерло-Понті це означає "погану двозначність". Якщо ми, зрештою, вперше в історії вимушені жити з іншими, які повністю відрізняються від нас, то залишається незрозумілим, що означає це "з" без "зв'язку, що утворює спільноту". Перш ніж загубитися в непрозорому етосі чужості, слід перевірити таке твердження як "Ми всі є Чужими". У такому вигляді воно нагадує приписуваний Монтеню погляд, за яким "ми всі маємо своє Я" (с. 128). Висловлюванню "Я є нами всіма", або краще - "Я є кожним із нас", бракує того, що цим реченням ми говоримо про загальну функцію Я, але не кажемо про "я" і, звичайно, про "ти". Я, яке "є нами всіма", є Я, яке належить тому, про що говорять, а не говорінню. Майже те саме можна сказати про твердження "Чужими є всі ми", і саме в цьому полягає його напівістина. "Поганий парадокс", що полягає не в речах, а в неадекватному ставленні до речей, є результатом того, що змішуються домагання Чужого, *на яке я відповідаю*, та своєрідність Чужого, *щодо якої я висловлююся*.

¹¹ Див. Нua, т. I, с. 62, і далі Нua, т. XV, с. 432: "Напевне, все ще таке Чуже, таке Незрозуміле має ядро знайомості, без чого (sic!) воно взагалі не могло б пережитися у досвіді, навіть як Чуже".

Якщо з вищезгаданих апорій є вихід, то його слід шукатися десь в іншому місці. Досвід Чужого не означає, що є щось таке, що є недоступним на відміну від іншого, що є доступним, Гусерлеве парадоксальне позначення є радше ближчим до припущення, що там щось є, *в той час як* його там нема і воно тікає від нас. Чому це не має стосуватися власного Я? З іншого боку, в жодному разі не виключено, що ми маємо справу з двома типами чужості, так би мовити зі "своєю чужістю" і "чужою чужістю", які можуть виступати незалежно одна від одної. Відповідь на Чуже, про яку ще йтиметься далі, являє собою *подвійну подію*, в якій я сам беру участь так само, як Інший; проте ця участь відбувається не *ragi passu*, а в такий спосіб, що я сам починаю не із самого себе, а з домагання Іншого. В такому разі чужість мене самого не є окультною формою своєї, яку слід було б приписати підвалу-Я, вона полягає радше у присутності Іншого всередині мене, яка розгортається пліч-о-пліч із відсутністю мене самого для мене самого¹². Те, що Своє ніколи не може бути схопленим у чистій формі, не означає, як вважають фахівці зі швидкого демонтажу, що Свого немає, адже той факт, що витоки не схоплюються як чисті витоки, не означає, що їх немає. Досвід Чужого є і залишається формою досвіду, але саме у парадоксальній формі вихідної недоступності, відсутньої присутності.

Те, що чужість нас самих походить не із закоханості в окультне та екзотичне, виявляється у вирішальних переживаннях самого себе, які має кожний. Так, мій досвід часу вказує на вихідний факт народження, на вихідне минуле, "минуле, яке ніколи не було теперішнім" (Merleau-Ponty 1945, с. 280, німецькою: с. 283) і яке вже взагалі не є моїм теперішнім, оскільки я завжди не встигаю схопити його зненацька, і це незалежно від того факту, що в моєму народженні брали участь Інші. Навіть ім'я, яке я ношу і на яке відгукуюся, я отримав від Інших як тавро; до мене промовляли раніше, ніж я промовляв до інших. Ім'я, на яке ми відгукуюся, було раніше приписування цього ім'я особі або речі. Зрештою, дзеркало дає нам образ, у якому ми впізнаємо себе, але все ж таки не впізнаємо, оскільки глядач і побачений ніколи не збігаються. Жах перед власним образом у дзеркалі або на фото, який

¹² Щодо цього переплетення Себе і Чужого див. "Antwortregister", розділ II, 3.1, а також розгляд перехрещень і переплетень у 3 розділі цього тому.

в екстремальних випадках може призвести до самогубства, був би незрозумілим, якби "я" просто був "я" або якби я міг повністю повернутися до самого себе. Я зустрічаю себе в погляді Інших. Вислів Вергілія "risu cognoscere matrem", який часто цитується, водночас означає початок "cognoscere se ipsum". Затримаємося на мить на феномені дзеркала. Родерик Чизголл у своєму дослідженні "Перша особа" (Chisholm 1992, с. 37), в якому він репрезентує мовно-логічно прояснене картезіанство, повідомляє про переживання, яке колись мав Ернст Мах і яке він переказував такими словами: "Колись після напруженої нічної залізничної подорожі я сідав в омнібус саме в той момент, коли з протилежного боку в нього заходила інша людина. "Що це за знесилений професор заходить із того боку?", - думав я собі. А це був я сам, адже напроти мене було велике дзеркало. Таким чином, класовий габітус був для мене більш звичним, ніж мій особистий габітус."

Чи повідомило Махові дзеркало щось таке про нього самого, що він звик бачити в Інших, а не в самому собі? Чи усвідомив Мах, що самопізнанню властивий момент самонеусвідомлення? За нашим коментатором - ні, Мах просто зазнав самообману. В той час, як він не розумів, що у дзеркалі він бачить самого себе, він *непрямо* приписував собі властивість, ненаявність якої у будь-який час міг підтвердити "привілейований доступ до самого себе", який визначається прямим приписуванням (див. Chisholm 1992, с. 39, 59, 69). Питання про те, чи не є погляд на самого себе завжди поглядом перерваним Іншим, причому Іншим може бути навіть тварина, як у випадку Бороро, який говорить про себе: "Я є папуга" (див. Geertz 1987, с. 89 і наступна), це питання не порушується, якщо глядач і побачене просто покладаються як одне.

Слід зазначити, що навіть такі основні феномени культурно варіюють, як це показують деякі приклади. Вже функція дзеркала виявляє певну функціональну широту, яка сягає від чарівного дзеркала до оптичного приладу. Сховане від поглядів відвідувачів дзеркало, яке зберігається в храмі Ісе, японській національній святині, може означати різні речі, напевно, воно є чимось іншим і більшим, ніж посередник для непрямих приписувань¹³. Розчаро-

¹³ Про дзеркало в Японії, яке використовується там з IX століття і яке спочатку було зробленим із нікелю, а отже, не давало звичного для нас ясного дзеркального образу, і яке за літературними свідченнями довгий час слугувало тому, щоб зази-

ування дзеркала, яке у філософії починається з Платона, являє собою захопливу частину історії культури, воно не є ніяким *fait accompli*. Що стосується власного походження, можна разом із японським психіатром Кімура Біном (Bin 1995, с. 148 і наступна) розрізнити "божевілля походження" і "божевілля усиновлення" (*moraigo mösö*). Божевілля походження, яке частіше зустрічається в європейців, полягає в тому, що хтось вважає, що його справжні батьки є *іншими, ніж його теперішні батьки*; це божевільне уявлення має, отже, і позитивний аспект, який набуває рис справжнього божевілля в пошуках королівських предків. У японців, частіше зустрічається божевілля усиновлення, яке спирається на припущення, що теперішні батьки є *не справжніми батьками*; це божевільне уявлення виявляє, отже, негативний аспект. Таким чином, відчуття втрати там і тут перероблюється по-різному, а це веде до протилежних компенсацій. Схожі відмінності виявляються у присвоєнні імен. Послідовність поколінь може більш-менш сильно враховуватися; вона дістає певної ваги, коли, наприклад, іспанці використовують два других імені - батька та матері. У традиції юдейського присвоєння імен панує дух вибірковості, оскільки послідовність поколінь споконвіку пов'язана з обітницею. Що, зрештою, стосується застосування особового займенника "я", то знов і знов вказується на контекстуальну багатоманітність японського "я", а також на застосування слабо персоналізованих способів виразу. Порада Ліхтенберга: "Можна говорити: мислить, як говорять: виблискує" не являє собою для японців дивної вимоги. Японець може протиставити картезіанцям, які наполягають на своєму *cogito*, питання: "Яке Я мислить, коли я кажу: Я мислю?". Все це вказує, отже, на те, що чужість починається в мені самому, тобто у власному домі та у власній країні. В цьому сенсі слід розуміти вислів японського поета-мандрівника Басьо: "Живу в Кіото та, коли кує зозуля, сумую за Кіото"¹⁴. Отже, я ніколи не буваю цілком і повністю там, де я є; я

рати в чужий світ і вбачати *інших*, тобто також себе як *іншого*, див. Tawada Yoko "Kagami" - "Der 'Spiegel' in Japan" (1990). Про західну культурну історію дзеркала див. монографію Ральфа Конерсмана (Konerstmann 1991).

¹⁴ До кування гірської зозулі як символу відчуття самотності на чужині див. коментар до відомої книги подорожніх записок Басьо XVII століття "Auf schmalen Pfaden durchs Hinterland" (Bashō 1985, с. 285 і наступна) Безперечний факт того, що ці та схожі культурні феномени можуть встановлюватися ідеологічно, як, наприклад,

не є тут, як камінь або вкорінене дерево. Перебувати тут завжди означає також бути де-небудь в іншому місці. "Повноцінна людина мусить водночас жити начебто в різних місцях і в різних людях" (Novalis Schriften 1960, т. 3, с. 560).

6. Зони і типи колективної чужості

Коли ми говоримо про "Чуже", слід розрізняти багато нюансів. "Доступність недоступного", про яку вже йшлося, залежить від певних умов доступу, тобто від певних порядків, які, відповідно, дещо *відкривають*, а дещо *закривають*. Робити доступним водночас означає робити недоступним. Імпозантна думка про всеосяжний діалог, до якого всі мають доступ в однаковий спосіб і в якому все, принаймні тимчасово, може бути висловлене, належить до ілюзій тотального мислення. Діалог поділяється на дискурси в сенсі Фуко, які підкоряються відповідно специфічним порядкам. Таким чином, правильним є твердження: *скільки порядків, стільки чужостей*. Поза-порядкове (das Ausserordentliche) як тінь супроводжує порядки (Ordnungen).

Якщо йдеться про досвід Чужого-, то ми маємо думати не лише про тимчасові зсуви чужості та розкидані острови чужості, як стверджує Гусерль, радше сам життєсвіт розділяється на *рідний світ* і *чужий світ*, як у соціальній царині розходяться *своя група* і *чужа група*. Чужий світ не є просто прикметою моменту. Так, машина, в якій я їду, не обов'язково має належати мені; вона може бути взятою в оренду або вкраденою. Місце, в якому я зараз перебуваю, не обов'язково є моєю батьківщиною, а мова, якою я зараз говорю, не обов'язково має бути моєю рідною мовою. Понад такими миттєвими станами чужості своїсть і чужість набувають тривалих форм. Це спочатку веде до плюралізації чужості відповідно до порядків, які осаджуються у специфічних

щорічне святкування цвітіння вишень, яке уявляють собі пілоти-камікадзе в смертельному піке як минулий символ тіла (див. Mishima Ken'ichi у Hijiya-Kirschner 1996, с. 109), належить до амбівалентності всіх культурних феноменів, як чужих, так і своїх; навіть Заратустра та Гіперіон опинилися в окопах.

особливих світах певного життєсвіту або в різних *історично та географічно варіативних культурних світах*. Оскільки кожний порядок діяльності або життя підпорядковується специфічним селекціям і виключенням, він утворює певні умови доступності та недоступності, тобто також своїості та чужості.

Під різними зонами чужості, що утворюються у такий спосіб, ми, насамперед, маємо на увазі такі функціональні порядки, як заклади охорони здоров'я, юридичні заклади та різні професійні світи. Утворення таких особливих світів веде до поділу на експертів і профанів, який Альфред Шюц тематизує як форму дистрибуції знання. За Мішелем Фуко, ці особливі світи втілюються в таких дискурсивно створених інститутах, як клініка, в'язниця або сексуальна гігієна, які відповідно уможливають якісь одиничні досвіди й унеможливають інші. Багатоманітні зони функціональних порядків посмуговані *сегментарними* порядками, які відзначаються "взаємною грою ділення та змішування" (Kohl 1999, с. 55). Їх пронизують ієрархічні порядки, які зазвичай виражаються в розбіжностях станів і класів. Із зростанням функціоналізованості суспільства такі розбіжності, які спираються на приписаний статус, перетворюються на над- та підпорядки, які залежать від здобутих позицій і, зі свого боку, дедалі більшою мірою заміщуються залежністю від анонімних і синергетичних механізмів. Нарешті, такі горизонтальні та вертикальні порядки вкорінені у *всеосяжних порядках життя*. Чужість стосується тепер уже не лише експертності та приналежності до класів Інших, вона заторкує життя в цілому. Утворюються зони чужості, які зі зростаючою екстенсивністю сягають від чужого довкілля та чужої провінції до зарубіжжя та чужої культури.

Цією простою типологією, зрозуміло, ще нічого не закінчується. Вже *спосіб розмежування* помітно варіює залежно від відкритості або замкнутості груп і суспільств. До цього додаються *неодночасності* розвитку, які виключають те, щоб усі життєві розвивалися в одному часі. Існує специфічна чужість, яка є результатом того, що годинники йдуть по-різному. Думка про те, що існує єдиний розвиток людства на кшталт філогенези, в межах якої усі індивідуальності проходять однакові стадії, належить уже до схем порядку, які призводять до редукції та елімінації Чужого. Це відбувається, наприклад, тоді, коли ми тавруємо "аборигенів" як "примітивних" і розглядаємо "дикі мислення" як грубий попе-

редній ступінь цивілізації¹⁵. Урешті-решт, слід зазначити, що між різними синхронно та діахронно впорядкованими зонами чужості виникають різноманітні *перехрещення*. Так, та сама особа може водночас виявитися місцевою та іноземною, знайомою та чужорідною, і все це залежно від того, наскільки гетерогеннішими стають наші суспільства.

7. Рівні зростання буття Чужого

Скільки порядків, стільки чужостей. Ця плюралізація чужості дістає нового виміру глибини, якщо ми врахуємо форми зростання, які пронизують будь-яку подію всередині порядку. Насамперед, чужість може поставати як *повсякденна* та *нормальна* чужість, що залишається всередині відповідного порядку, як, наприклад, чужість сусідів або перехожих, з якими ми можемо порозумітися в повсякденний спосіб. Як показує Альфред Шюц (Schütz 1974, §§ 37-39), листиноша або касир залишаються в певній анонімності; проте ролі, які вони грають, знайомі нам, у разі необхідності ми самі могли б їх зіграти. Тут ми рухаємося в горизонті знайомості, навіть якщо в ньому виявляються білі плями. Ми користуємося картами місцевості та історичними календарями, які забезпечують те, що все має своє місце та час. Навіть якщо топологічні та хронологічні маркірування стають невизначеними, наявною є схема визначення, яка заважає чомусь взагалі зникнути. Є коментарі, довідки та навчальні програми, які допомагають нам у крайньому разі й без яких ми мусили б змінити стиль свого життя.

Чужість зростає з появою *структурної* чужості, яка стосується всього того, що можна зустріти за межами певного порядку, наприклад, чужий календар свят, чужа мова, яку ми не розуміємо, чужий ритуал або навіть вираз посмішки, смисл і функція якої

¹⁵ Щодо проблематичної номенклатури, яка склалася тут упродовж століть і яка належить до передісторії та ранньої історії етнології, див розділ "Wilde, Primitive und Naturvölker" у Kohl 1993, с. 17 і наступні, далі Wimmer 1990, с 80 і наступні: "Die Einschätzung der Anderen: Barbaren, Exoten und Heiden".

залишаються для нас закритими, або дух минулих часів, який нам уже нічого не говорить. Не лише в історії природи, а й у історії культури зустрічаються копалини та седиментації, смисл яких зник. Якщо ми подивимося на порядки, які стосуються життя взагалі й утворюють при цьому конкретний життєсвіт або конкретну форму життя, то ми наштовхнемося на поділ життєсвіту на "рідний світ" і "чужий світ". Це розрізнення, яке запропонував Гусерль, відповідає відомій подвійності своєї і чужої груп. Структурна чужість, яка є результатом поділу життєсвіту на рідний світ і чужий світ, починається не з чужої мови. Вже візуальний контакт може варіювати залежно від того, чи фіксується партнер по розмові фронтально або ж залишається в латеральній зоні погляду та захисту. Загадковість посмішки вказує не лише на життєву прірву, але також на інтеркультурні розбіжності виразу. Непорозуміння, які тут виникають і які не можуть бути пом'якшені ніяким повсякденним порозумінням, у критичних ситуаціях можуть бути смертельними. Нарешті, залежно від виду письмової системи та стану письмової техніки варіюють також звичні способи письма та малювання, для яких у давньокитайській і частково у давньогрецькій мовах застосовується одне слово (пор. $\sigma\omega\text{-}\gamma\rho\alpha\phi\omicron\varsigma$ = художник).

Урешті-решт, чужість набуває вищого рівня свого зростання в *радикальній* формі. Це стосується всього того, що залишається поза будь-яким порядком і постає перед нами в подіях, які порушують питання не про конкретну інтерпретацію, а про "можливість інтерпретації" взагалі (Geertz 1987, с. 61). До цього належать такі граничні феномени, як ерос, сп'яніння, сон або смерть, які розривають хід подій, а також просторовий та часовий порядки, що стискаються до моменту втрати простору та часу. Ніхто не відчувається у своїх мріях як удома, навіть якщо вони раз у раз стають для нього притулком. До цього належать також такі феномени розриву, як революція, відокремлення частини держави або конверсія, коли життєві форми стикаються одна з одною або відокремлюються одна від одної без того, щоб всеосяжний порядок регулював цей перехід, як, наприклад, тоді, коли зміна політичної конституції відбувається відповідно закону. Це не означає, що радикальна чужість має змішуватися з абсолютною або тотальною чужістю; адже все поза-порядкове залишається пов'язаним із певними порядками, за межі яких воно виходить. У цьому сенсі можна разом із Карлом-Гайнцом Колам (Kohl 1993, с. 95) говори-

ти про "реляційну чужість"¹⁶. Радикально Чуже можна схопити лише як зайвину, як ексцес, який переступає наявний горизонт смислу. Візьмемо приклад із царини мови: чужа мова, яка була б абсолютно відмінною від рідної, вже не була б чужою мовою; вона б як простий шум залишила царину можливого порозуміння. Це не виключає того, що особливо чужорідні мови наближаються до щebetу птахів. Утім, Чуже як таке було б протилежністю Свого як такого, що спиралось би на насильницький акт очищення.

8. Вектори перетворення на Чуже

Перетворення на Чуже може не лише проходити різні рівні зростання, воно також може відбуватися в різних напрямках. Із цього виникають різні вектори чужості. Перетворення на Чуже може полягати в тому, що я у Ми-групі переживаю *Інших* як Чужих, або в тому, що я *сам себе* відчуваю Чужим стосовно *Інших*, так мене первинно турбує моя власна смерть або смерть *Інших*. Відмінність напряму стає помітною вже на рівні мовного порозуміння та інституціональних мовних ігор. Хто говорить чиею мовою, хто дотримується правил чиеї гри? Носій домінантної мови, яка може бути офіційною мовою або мовою культури, схильний до того, щоб закидати Чужому те, що той взагалі не володіє чужою мовою або не володіє нею, як власною¹⁷, і в решті-решт це виглядає так, ніби чужість є властивістю, яка відзначає прибульця або біженця наче тавро, хоча насправді вона являє собою нестабільний зв'язок, який змінює свій напрям. Понад те, зв'язок змінюється в самому собі, оскільки іммігрант водночас є емігран-

¹⁶ "Реляційно" не слід плутати з "релятивно"; якщо перше означає, що дещо визначається у зв'язку з *іншим*, то друге означає, що воно є таким лише *для мене* або *для нас* (πρός ημᾶς), а не як *таке* (απλώς). Вже вказувалося на те, що реляційна логіка може застосовуватися до чужого досвіду лише за певних умов.

¹⁷ "Мова завжди була супутницею імперій", - читаємо в передньому слові до виданої у 1492 році Антоніо де Небрія іспанської граматики, яка за вартим уваги збігом обставин стає першою граматиною сучасної європейської мови (цитуються за Todorov 1985, с. 151). Те, що іспанізація Америки також не зупинилася на цьому, можна показати на прикладі Бернардіно де Сахагуна, який поєднував завзяття навершення із завзяттям навчання (див. там само, с. 260 і наступні).

том, біженець - вигнанцем. *Status viatoris*, як він був проголошений, виявляє внутрішню багатозначність, яка пропонує для політики тлумачення та її мовного регулювання багато можливостей. Таке багатозначне мерехтіння не може вгамувати втручання перекладачів або третейських суддів. Подвоєння чужості не означає простого обертання перспектив. Це передбачало б, що я розглядаю себе як Іншого, а Іншого як себе, а отже нас обох очима когось третього, який мав би однаковий доступ до обох позицій. Чужість і своїсть були б просто релятивними відмінностями всередині сфери всеосяжної загальності. Від радикальної форми чужості, котра - як стало наголошує Левінас - пов'язана з первинною та нередукованою формою асиметрії, нічого б не залишилося.

Що стосується згаданої відмінності напрямів, то Георг Зимель у відомому "Екскурсі про Чуже", який він додає до своєї "Соціології" (Simmel Gesamtausgabe, т. II, с. 764-771), пропонує компроміс і визначає "Чужого групи" як того, "хто сьогодні приходить, а завтра залишається". Хоча як "потенційний мандрівник" Чужий являє собою "елемент групи", але елемент особливого виду, який включає "поза та проти". Приналежність у неприналежності, ця одночасна далекість близького та близькість далекого ілюструється контрастними феноменами, що виникають історично, контрастом між торгівлею і власністю на землю, участю і нейтральним невтручанням, теплом, яке походить з органічної зв'язаності, та холодом, який виникає з відчуття випадковості відповідного зв'язку. Класичним прикладом, який не без автобіографічних відгомонів пропонує нам Зимель, є європейські юдеї. Звичайно, в описі Чужого ми знаходимо також елементи християнських *peregrinus*. За античним розумінням той, хто в християнській традиції обирає шлях прочанина, є "місцевим Чужим" (див. Kristeva 1990, с. 92-103). Тут ми маємо справу із соціальними, економічними та правовими фігурами чужості, які від свого виникнення виявляють релігійні відтінки. Неправильно тлумачити часткове "відчуження", яке Зимель описує в секулярному вигляді, як просту зміну функції, яку кожний може зробити по черзі. Тут ідеться радше про змішану життєву форму, яку з огляду на класичне βίος θεωρητικός як βίος σκεπτικός можна було б позначити як спостережницьке життя, яке за всієї рухливості та дистанції залишається пов'язаним із спостережуваним життям. У такий спосіб накреслюється народження соціології з духу чужості. Манд-

рівник, як філософ Платона, живе в державі, але він живе там не тілом і душею. Його позиція, яка маркірує не просто "становище члена" в групі, а й одночасну дистанцію від групи, надає йому можливість схоплювати як таку побудову групи з притаманною їй чужістю.

Альфред Шюц, який завдяки взаємності перспектив подолав центрованість на Своєму, але водночас пом'якшив чужість, у фігурах емігранта або вигнанця, з одного боку, та репатріанта - з іншого, все ж таки описав два комплементарні способи перетворення на Чужого, які в деяких аспектах нагадують портрет Чужого Зимеля, і які для нього також не позбавлені автобіографічних рис. Вони доповнюються фігурою Дон Кіхота, який почувається чужим у своєму власному часі, а його настанова на світ та життя застигає для його сучасників у вигляді живого анахронізму¹⁸. Таким чином, еміграцію та повернення до дому слід тлумачити не лише географічно, а також історично. Якщо емігрант або вигнанець потрапляє до чужого рідного світу, в якому він *ще не* орієнтується, репатріант потрапляє у свій власний рідний світ, який став чужим і в якому він *вже не* орієнтується. У поверненні до дому Одісея старий контакт на інтер-тваринному рівні встановлює спочатку собака.

Урешті-решт, у вже багато разів згаданий нещодавній праці Юлії Кристеві ми подибуємо так само наділений автобіографічними відтінками портрет Чужого, який справляє таке враження розколювання, як і фігури Пікасо. Якщо Зимель у пом'якшених виразах накреслює фігуру Чужого як Напівасимільованого, а Шюц розглядає зовнішнє становище вигнанця та репатріанта в прагматичній перспективі здебільшого лише наполовину вдалого перенавчання, Кристева у своїй праці "Токата та fuga для Чужого" проходить усі реєстри досвіду себе як чужого, які ми можемо назвати. Тут порушуються такі питання, як відокремлення всере-

¹⁸ Згадані статті Альфреда Шюца містяться у 3 томі Зібраних творів. Для Фуко Дон Кіхот є одним із літературних образів XVI-XVII ст., у яких намагання "приборкати розум, який шукає сам себе", спирається на божевільня (див. *Wahnsinn und Gesellschaft*, с. 58 і наступна). Соціологія Чужого, яку уважно розробляє Шюц, не має нічого спільного з "conversation of mankind", але вона, наприклад, стосується процедур пропуску та практик опитування, які застосовуються до біженців. Порівняйте з цим розпочату за допомогою Бахтіна, Гофмана та Бурдьє спробу Роберта Ф. Барскі "The Construction of Other and the Destruction of the Self: The Case of the Convention Hearing" (у Brinker-Gabler 1995).

дині родини, сексуальні табу та вільності, пошук роботи та перевиконання норми, поділ тілесної та словарної мови, "поліморфічна пам'ять", "незвичне щастя" Чужого та дещо ще, і все це в дуже евокативному, а також екзальтованому та психоаналітично забарвленому стилі, який у мімікрічний спосіб пристосовується до сюжету. Однобічність має слабкі та сильні моменти. Ситуація Чужого, яка коливається від відчуття *вибраності* до відчуття *вигнаності*, змінює свій стан з милості на безжалісність. Іронія, яка може слугувати амортизатором, хоча й називається, але майже не може реалізуватися. Перегрів внутрішнього клімату певного племені може спиратися на те, що тло нормальності стає дедалі слабшим. Так, в іншому місці зазначається: "З погляду Чужого ті, хто не є ним, не мають життя: вони лише існують, розкішно або у злиднях, але у нерухомості й тому вони майже застигли у безжиттєвості" (с. 17). Помста Чужого, яка спрямована на неприналежність, перетворює приналежність на Не-Чуже. Постає питання: що перетворює пафос дистанції на фантом "доброго Чужого"? До цього додається другий аспект. Авторка спочатку описує чужість як *страждання від чужості*, і вона має для цього підстави. Чужість починається з поділу, розколу, відособлення, виключення, а не з дозвілля, насолоди та вченої цікавості. Проте і тут на нас чатує небезпека. Коли страждання від чужості перетворюється на жалібність? Коли примішана до будь-якого відчуття чужості нарцисова насолода від чужості підноситься до закоханості у чужість? Коли пафос стилізується як ставлення? Саме такі питання підказує нам авторка, але, напевно, вони турбують і її саму. Але царство Чужості, яке попри всю стриманість щодо утопічності нагадує славнозвісне царство свободи, не залишається просто блідим привидом. Це може бути пов'язаним із тим, що досвід Чужого занадто одностороннє шукають у відчутті власної чужості. Вона залишається власною чужістю навіть тоді, коли стосується кожного, як "власна смерть".

Чи належить перетворення на Чуже, яке ми зустрічаємо тут з різною силою прояву, до долі людини? Напевно, не слід недооцінювати злидні мільйонів емігрантів і вигнанців у нашому столітті міграцій і розглядати це як загальнолюдський феномен. Все ж таки слід сказати, що в такому перетворенні на Чуже відбуваються не просто історично зумовлені соціальні та інтеркультурні процеси, тут виражається щось таке, що спирається на радикальну

форму чужості, про яку йшлося вище. Якщо ми разом із Платаном припускаємо, що в житті є певні фази, коли кожний почувається Чужим у власній родині, наче він є підкинутою або усиновленою дитиною (Politeia VII, 538 a-c), то нам відкривається щілина чужості у найунутрішнішому власного світу, і ця щілина ніколи вже повністю не закривається. Чужість є також раною, яка ніколи повністю не загоюється. Тому будь-який культ батьківщини, який сугестує цілий світ Свого, належить до дурисвітства, помітні соціальні та політичні наслідки якого не можна недооцінювати.

Із цього випливають важливі наслідки для феноменологічної концепції життєсвіту. Чи можемо ми припускати, як це багато разів робив Гусерль, що існує *основний шар* або *ядро* Свого та знайомого, так що вся чужість постає як модифікація Свого, або ж ми мусимо припустити, що Своє та Чуже походять з *первинного поділ*? В останньому випадку життєсвіт із самого початку постає як водночас рідний світ і чужий світ. Перетворення на Рідне і перетворення на Чуже переплітаються у неподільний спосіб як правий і спідній боки тканини.

9. Занепокоєння Чужим

Чуже як таке, що у своїй недоступності є доступним, не слід розуміти як такий собі невизначений *X*, що очікує на своє визначення. Чуже *показує себе, тікаючи від нас*. Воно заскочує і занепокоює нас ще до того, як ми впускаємо його або намагаємося від нього захиститися¹⁹. І все ж таки ми знов порушуємо питання:

Неспокій душі, серця або духу є старим мотивом, який є знайомим завдяки Платону, Августину та Геґелю і який ми зі змінними конотаціями подибуємо в таких сучасних авторів, як Мерло-Понті (Merleau-Ponty 1960, с. 27), Левінас (Levinas 1974, с. 72, німецькою: с. 135) або Фуко (Foucault 1984, с. 31, німецькою: с. 34). При цьому це принципово залежить від того, чи можна разом із Геґелем виходити зі спокою цілого. У відомому місці передмови до "Феноменології духу" (Werke т. 3, с. 46) це звучить так: істинне є "вакхичним сп'янінням", але воно - "ще й прозорий і простий спокій... В цілому руху, яке схоплюється як спокій, те, що в ньому вирізняється й дає особливе існування, зберігається як таке, що *пригадує* себе, чие існування є знанням про самого себе, як і це знання є безпосереднім існуванням". Відповідно до цього, Чуже розглядається як перехідна стадія відчуження. "А досвідом називається саме цей рух, у якому безпосереднє... відчужується, а потім з цього

з чого починається перетворення на Чуже? Чи починається воно з того, що Інші постають переді мною як Чужі, або ж із того, що я почуваюся як Чужий серед інших і розглядаю себе як Чужого? Рішення щодо цього залежить від того, де ми встановлюємо масштаб нормальності - у своєму світі або у світі Інших. У першому випадку поведінка Інших постає як аномалія, в другому випадку як аномалія, як відхилення від нормальності постає наша власна поведінка. Ця біполярність, як уже було зазначено, виявляється в усіх царинах чужості. Чи є недоречним, *атолос*, Сократ зі своєю рідкісністю та чудернацтвом або ж це стосується радше його співгромадян, які живуть у царстві тіней і кривих дзеркал? Хто є Чужим у світі, Дон Кіхот, який у своєму запізнілому лицарстві б'ється з вітряками, або Санчо Панса, який у непохитний спосіб є улаштованим у дійсності, наче вона і є самим буттям? Хто кому є чужим, коли небіж Рамо показує придворну спільноту в кривому дзеркалі? Мабуть те, що занепокоює, полягає саме в тому, що такі та схожі питання не можуть бути відразу розв'язані, що реальності, отже, загрожує дереалізація, персональності - деперсоналізація, і не може бути встановленим чіткій порядок, який раз і назавжди вгамує цю суперечку.

Якщо вірити Кантовому припущенню про початок людської історії і вважати, що на початку звільнена від нагляду природи людина стояла на "краю безодні" й мала перед собою нескінченність можливостей, або ж припускати разом із Ніцше, що людина є "незакінченою твариною", то це означає, що людина примушена знаходити та винаходити певні порядки. Таким чином, у своїй культурі людина ніколи не буває повністю вдома.

Досвід Чужого, який виникає в цій первинній ситуації, із самого початку виявляє *амбівалентність*; він водночас постає як привабливий і загрозовий і може зростати до *horror aliene*. Він є загрозовим, оскільки Чуже конкурує зі Своїм, загрожує підкорити його; привабливим - тому, що Чуже збуджує можливості, які тією чи іншою мірою є виключеними порядками власного життя. Ця амбівалентність пронизує також виникнення філософії, яка народжується як із подиву, так і зі страху, і яка пов'язана як із еросом,

відчуження повертається до себе й через це тепер вперше презентує у своїй дійсності та істині також і власність свідомості" (там само, с. 38 і наступна). Щодо неспокою думок див. також там, с. 75.

так і зі смертю. В обох випадках Чуже уникає впорядкування. Чому здивування сягає далі за *Що* опитування та пошуків, як, за Гайдегером, Чого страху сягає глибше за *Чого* простого побоювання (див. Sein und Zeit, § 40). Якби я знав, що мене дивує і чого я страшуся, подив і страх зникнули б, як фантоми. У будь-якому разі досвід Чужого порушує межі між Своїм і Чужим, і робить він це настільки, наскільки ближчим стає для нас Чуже. Напівзнайома посмішка шимпанзе викликає більше занепокоєння, ніж стрибки кропив'янки, а привидоподібні рухи робота, який дістає міфічного образу у фігурі Голема або в учні чаклуна Гете, здаються нам більш чужими, ніж молоток або мітла, які спокійно чекають на своє застосування. Жахливе нерідне, яке у формі "рідного" вже гніздується у "рідному домі", є, зазначає Фройд (GW, т. XII, с. 231), "тим видом жахливого, який бере свій початок у давно знайомому", і навіть це Жахливо-нерідне-Чуже - за нашим вихідним визначенням - визначається специфічною формою доступної недоступності. Гайдегер перекладає Жахливо-нерідне як "невдома" (Hedegger 1953, с. 189). Плеснер у виразному спогаді про Фройда трактує Чуже як "Своє, Знайоме, Рідне в Інших і як Інше і тому... Нерідно-жахливе". Якщо людина бачить себе у "Там Іншого", вона зустрічає "жахливу нерідність Іншого в незрозумілому перехрещенні Свого з Іншим" (Gesammelte Schriften, т. V, с. 193). Амбівалентність Чужого виявляється і в мові. Часто вказували на те, що латинське слово "hostis" коливається між гостинністю і ворожістю²⁰.

Щодо транзитивної фігури гостя, який "не перебуває ані лише в самого себе вдома, ані лише не в себе у дорозі" і який у буквальному сенсі слова заскочує нас вдома, див.: Hans-Dieter Bahr Die Sprache des Gastes (1994), а також відповідні пасажі в Кристеві (Kristeva 1990), У Платона як подорож за кордон, так і прийом іноземних гостей враховуються в рамках публічних законів із дбайливою увагою до правил контакту, які протидіють введенню неперевіраних новацій, (див. Nomoї XII, 949 е - 953 е). Аристотель проблематизує гостинність, коли він заради користі зараховує її до другорядної дружності (Nik. Ethik VIII, 3, 1156 а 31), але водночас поціновує щедрість прийому та прощання (IV, 2, 1123 а 3 f).

10. Чужість і ворожість

Проте тут не слід робити поспішних висновків. Із тієї обставини, що Чуже у своїй жахливій нерідності обертається на Вороже, що з цим нерозривно пов'язані занепокоєння та загроза, що Інший для нас, як і ми для нього, може виступати як *ворог*, і що це постійно відбувається, не впливає, що *Чужий є нашим ворогом*, а саме у тій формі, що будь-яку амбівалентність перетворила б на однозначне оцінювання. Ототожнення чужості та ворожості спирається на припущення, яке не є samozрозумілим, але яке саме у вигляді аксіоми покладає такий автор, як Карл Шміт, у третьому виданні 1933 року свого полемічного твору "Про поняття політичного"²¹. Як головна політична відмінність, як говорять сьогодні, впроваджується розрізнення друга і ворога. Тлом цього є припущення, що в політиці передусім ідеться про спільний досвід себе стосовно можливої у будь-який час загрози з боку Чужого. Для "спільноти людей, що бореться за своє існування", все визначається потребою в тому, щоби "захистити *своє* існування та зберегти *своє* буття - *in suo esse perseverare*" (курсив Б. В.). Власне існування розглядається як практичний *fundamentum inconcussum*, на який не можна посягати. Просто тут ідеться про питання, як, а не про питання, чи зберігати власне буття. У цьому сенсі Гобс та сучасні для нього читачі виявляються братами Декарта. Саме Своє не потребує вже тлумачення такого гатунку, в якому я постаю перед собою, а ми перед нами як *самість*, і Своє зустрічає нас як *Своє*. Власне існування радше є смисловою основою для тлумачення та рішення у разі розрізнення друга і ворога. Щодо своєї Свого не порушується жодного питання, вона передбачається у формі практичної пресупозиції. Це відбувається, наприклад, у визначенні ворожого буття як "негації свого виду існування" або в узагальненій формі у визначенні ворожості як "буттєвої негації якогось іншого буття". За Гусерлем будь-яка негація є модифікацією, що передбачає вихідну форму; це також стосується практичної, онтологічної негації, яка, так би мовити, викреслює чуже буття, а не просто перекреслює вихідне покла-

²¹ Ми цитуємо за третьою редакцією, яка в передруку 1963 року була замінена на другу редакцію. Цитати розташовані в уривках 1-3, с. 7-19.

данна буття. Власне буття є існуванням, яке не потребує жодного чужого буття, щоб задовольнити інтерес у самому собі. Власне існування є тим буттям, *про яке йдеться* у випадку загрози війни, чуже буття є тим буттям, *про яке* у цьому випадку не *йдеться*. Цей категоричний буттєвий інтерес стосується кожного існування в такий спосіб, що один є другом, а інший - ворогом. Взаємність перспектив або спосіб бачення "безпартійного третього" неможливі, адже жоден не може прийняти перспективу когось іншого без того, щоб не припинити бути собою.

Наскрізна диз'юнкція свого буття та ворожого протибуття, принаймні у царині політичного, повністю поглинає поняття Чужого. Хоча з першого погляду так не здається. Для Карла Шміта політичний ворог є "Іншим, Чужим"; отже, мають бути також Інший і Чужий, які не є політичними ворогами. Це можуть бути приватні вороги, економічні конкуренти або опоненти у спільних дебатах; і все ж таки ці можливості послаблені тим, що політичний антагонізм розглядається як "найінтенсивніший та граничний антагонізм", до якого більшою чи меншою мірою наближається будь-яка конкретна антагоністичність. З іншого боку, в кожного є не лише політичні вороги, а й політичні друзі. Утім, автор так само нехтує іншістю останніх. Друзі є "схожими та пов'язаними", з ними я поділяю своє існування у формі "справжньої *participatio*"; вони поширюють сферу своєї, як друг в Аристотеля; іншість "іншої самості" залишається вплетеною в спільний спосіб життя. Але тут постає питання, звідки виникає ця сила поєднання, завдяки якій окремі індивіди, для яких відповідно йдеться про їхнє власне буття, перетворюються на поєднаних. "Того самого характеру", наскільки взагалі існує така гомогенність, звісно, не вистачає, оскільки, як уже знали в стародавні часи, те саме споріднене з тим самим, як і з не тим самим. Сартр виявляється послідовним читачем Гобса, коли він зводить Ми-суб'єкт до суто психологічного відчуття, яке конститується як "буттєвий" Ми-об'єкт лише під поглядом і тиском ворожого Ми. Політична дружба, яка залишається поза увагою Карла Шміта, є у кращому разі лише вимушеною дружбою, яка сильно віддалена від потрібної "буттєвої первинності" й не залишає жодної ніші для не-ворожої форми чужості. Пропонують останню спробу зберегти відмінність між чужістю та ворожістю. Вирішальне політичне завдання, яке полягає в тому, щоб "правильно розрізнити друга і ворога", пристосовується

до екстремальної ситуації, в якій вважається вирішеним, "чи означає іншість Чужого у конкретному наявному конфліктному випадку неґацію свого існування і тому чи слід захищатися від неї або ж боротися з нею". Утім, цей ситуативний ігровий простір мало чого говорить, оскільки над ним завжди висить Дамоклів меч загрозової ворожості. Чужий є *потенційним ворогом*, потенційно у сенсі тієї "реальної можливості", що як "наявна передумова... у своєрідний спосіб визначає людське діяння та мислення". Оголошення ворожості, яке таврує його як актуального ворога, робить його просто тим, ким він латентно вже є.

Вартим уваги є те, наскільки щільно інший автор, пов'язаний із феноменологічною і герменевтичною традицією, а саме Гельмут Плеснер, у своєму ранньому есе "Влада та людська природа", яке вийшло друком у 1931 році, наближається до Карла Шміта. Хоча він і не ототожнює Незнайоме і Жахливо-Нерідне з Ворожим: "Ворогом для людини стає те, що є несприятливим для його інтересів" (*Gesammelte Schriften*, т. V, с. 195), і це часто є Найприроднішим і Найзнайомішим у світі; але автор наближає протилежність знайомості і незнайомості до стосунків друг-ворог аж до нерозрізненості: "Знайоме коло відмежовується від незнайомого Чужого", і цей процес відмежовування можна визначити через протилежність друга і ворога, яку Плеснер зараховує до "стану сутності людини" (с. 192). Виходячи з відкритого питання про владу, яке взаємопов'язане з конститутивною невизначеністю людського стану, "політичне" на противагу специфічній сфері політики, якою займається Карл Шміт, встановлюється "у широті, яка охоплює всі людські зв'язки" (с. 194). Невизначеність *conditio humana*, яку не можна заперечувати і яка весь час стає заразною у занепокоєнні через Чуже, зрештою, дістає відповідь у політичних владних промовах. Як і в Карла Шміта, Чуже практично долається "засобами Властивого мені". Лише невдача всіх відповідних спроб подолання залишає Чужому шанс у межах боротьби за владу, яка цілковито спрямована на використання та поширення власних можливостей без того, щоб Чужому належало вроджене домагання. Такі тексти, як тексти Гобса, Карла Шміта або раннього Плеснера, стало звертають увагу на те, що існує політика чужості, яка у буквальному сенсі перекреслює усі намагання розуміння та порозуміння.

11. Освоєння Чужого

Існують більш економічні форми подолання Чужого, ніж ті, що спрямовані на виокремлення іншорідного й стало враховують екстремальний випадок знищення Чужого. Тривалою дією формою захисту виявляється засвоєння, яке обіцяє зберегти Чуже, але переробляє та абсорбує його. Для Ніцше це відбувається на тлі потреби у пізнанні, яке долає неспокій, що походить від Чужого: "... саме ця потреба у знайомому, прагнення в усьому Чужому, Незвичному, Проблематичному відкрити щось таке, що вже не занепокоює" (Nietzsche 1980, т. 3, с. 594). Західна новочасова думка, яку, за Максом Вебером, великою мірою визначає проект "опанування світу", надає цьому освоєнню особливого карбування. Вирішальним при цьому є засновок *possessive individualism*, який не обмежується лише матеріальним володінням. Цей індивідуалізм означає, що, з одного боку, соціальний світ розщеплюється на атомарних індивідуумів, а з іншого боку, що між своєю і чужою індивідуальностями встановлюються бар'єри. Ми можемо разом із Норбертом Еліасом (Elias 1987) говорити про "суспільство індивідів", яке перебуває під патронатом картезіанства.

Стосунки з Чужим настільки визначені метою освоєння, що "освоєння" часто-густо використовується як синонім "пізнання", "вивчення" або "звільнення". Слід згадати впливовий вокабуляр Гегелево-Марксової діалектики, який сам знов-таки передбачає "власницький індивідуалізм" буржуазного суспільства. Здається, чужість відзначена провинною, яку слід спокутувати. В найкращому разі відчуженню надається тимчасова роль необхідного обхідного шляху до свободи та розуму.

Прагнення освоєння йдуть пліч-о-пліч із певними формами центрування: *егоцентризмом*, який виходить з індивідуального Свого, *етноцентризмом*, який уперто відстоює колективне Своє, та *логоцентризмом*, який ставить на Загальне, що охоплює Своє і Чуже. В обох перших випадках Чуже зводиться до Свого, до своїх образів, уявлень та оцінок, в останньому випадку Своє і Чуже підпорядковуються Загальному. Тлом є специфічна форма *європоцентризму*, який створює чудо й у Своєму знов знаходить Загальне, а в Загальному - Своє. Вже достатньо відомо, що цьому, часто в камуфльованому вигляді, сприяє насильство. Тенден-

ція до освоєння не зникає навіть тоді, коли освоєння перетворюється суто на експропріацію, провінціоналізм або націоналізм - на простий екзотизм і космополітизм. Навіть нескінченна суперечка між універсалістами і культуралістами, між представниками універсального та локального розуму не залишає шляху засвоєння. Незалежно від того, чи встановлюють один макроцентр або множинність мікроцентрів, завжди ідеться про *центрування*. Незалежно від того, чи наголошують на порівнянності життєвих і культурних форм або на їхній непорівнянності, і там, і тут ідеться про *порівняння*, а отже про зрівнювання відмінності між Своїм і Чужим. Але якщо чужість визначається через її недоступність, то Чуже не є непорівнянним, що все ще є компаративною якістю, воно радше не підлягає порівнянню, воно перевищує будь-яке порівняння.

Тим самим порушено питання про те, як або звідки ми можемо говорити про Чуже без того, щоб вкрасти в нього його чужість. Виникає питання, як Чуже може поставати як Чуже і як йому вдається захиститися від настійності різноманітних спроб освоєння. Феноменологія Чужого сягає тут межі, яка виникає із "самої речі". Коли Мерло-Понті стверджує, що останнім завданням феноменології є осмислення її зв'язку з не-феноменологією, то це стосується не лише природного буття, цього "варварського принципу", а й чужості Іншого, який навіть на природі залишає свій відбиток²².

12. Відповіді на домагання з боку Чужого

Вихід із дилеми досвіду Чужого, який знищується дедалі більшим засвоєнням свого предмета, може полягати не в тому, що Чуже дістає згідне із самою річчю визначення, а лише в тому, що змінюється становище Чужого в досвіді й відповідно до цього

Див. Signes, с. 225, німецькою: Das Auge und der Geist, с. 64. Щодо цього несором'язливе зізнання Монтеня, рідною мовою якого була латина: "Моя французька попована як акцентом, так і через варварство мого діалекту..." (Essais, т. II, XVII, німецькою: 1953, с. 511). Проте водночас поняття варварського стає переливчастим (див. Kristeva 1990, с. 132).

також *наша* настанова щодо Чужого. Засвоєння починається з того, що Чуже, яке *домагається* нас, раптово стає чимось таким, чого можна *домагатися*, спочатку завдяки чаклунським формулам, які ми знаємо з міфів і казок, пізніше завдяки мовним формулам або, зрештою, завдяки рахунковим формулам. Те, чого не можна вирахувати, стає таким, що можна вирахувати: певним чином цього не можна уникнути. Як могло б існувати таке, про що нічого не можна було б сказати і про що навіть не можна було б мовчати? Заціпенілість засвоєння може зникнути лише тоді, коли ми починаємо інакше й деінде, а не із самих себе. Замість того, щоб прямо звертатися до Чужого та запитувати, *що це і для чого* воно є добрим, пропонується виходити із занепокоєння Чужим. Чуже було б тоді тим, *на що* ми відповідаємо і маємо відповідати, хоч б що ми казали або робили. Чуже постає, отже, у формі непрямого способу охоплення та мовлення. Говорити про Чуже означає говорити про *інше* і про *більше* за те, що рекомендують наші знайомі концепти та проекти. "На що" відповіді зустрічає нас як вимога, провокація, стимул, як домагання у подвійному сенсі того, що звертається до нас і в цьому зверненні висуває домагання. Чуже є не чимось, на що спрямовані наші промови та вчинки, а тим, із чого вони походять. Чуже належить до того, що ми називаємо *нападом*. Те, що прямує до нас і відбувається з нами, можна схопити лише потім у його впливах, а також в ушкодженнях; його, отже, ніколи не можна схопити цілком. Воно нагадує нам жахливі шуми, які лякають нас, як звук нічного дзвоника із "Сільського лікаря" Кафки; воно схоже на думку, про яку Ніцше каже, що вона приходить не тоді, коли ми цього хочемо, а коли вона цього хоче. Досвід Чужого - це не акт, який ми можемо приписати собі, він складається з одиничних *подій*, які випереджають наші інтенції, перекреслюють їх, відхиляються від них, перевищують їх і тому розривають коло уособлення та узагальнення, поділу та поєднання. Чуже виявляє в цьому *неможливість асиміляції*, яка особливо настійно зустрічається нам у царинах мистецтва, еросу або релігії, але також в історичних катастрофах. Ми можемо запитати: чому Софоклів Едип все ще зворушує глядачів, хоча вони вже давно знають перебіг подій і їхній кінець? Чому досвідчений піаніст знов і знов збуджує і себе, і слухачів сонатами Бетговена, хоча всі рухи в нього на кінчиках пальців, а всі звуки у вухах? Звідкіля Ерос бере свою силу, що окрилює? Із

задоволення "сексуальних потреб"? Цього можна досягти з меншою афектацією. Чому чинить спротив юдейська заборона зображення, якщо не настійності погляду, який захоплює те, на що він відповідає. І чому є марними усі намагання надати смислу такій вже майже ідіоматичній події, як "Освенцим"? Не тому, що тут нема чого розуміти, пояснювати та порівнювати, запитують лише про те, чи можна в цих спробах подолання знайти адекватну відповідь на цю жахливу подію, чи існує взагалі така адекватна відповідь. Навіть звичай називати урагани, а не лише рахувати та класифікувати їх містить елементи слідів тих подій, що заскочили й здивували нас, а не відбувалися за програмою. Спротивливість, яка тут виникає, пов'язана, зрештою, з особливим видом *неминучості*. Навіть невідповідь на Чуже є формою відповіді, як відвертання погляду є формою погляду, а мовчання - формою мовлення.

У стосунку з іншим слово, отже, набуває форми *респонзивності*, яка у вигляді своєрідної логіки відповіді, що надає Чужому його далекість, виходить за межі будь-якої інтенціональності та регулятивності взаємин. Вимога та виклик означають більше, ніж інтенцію та регулювання смислу. Вимога Чужого не має жодного смислу і не підпорядковується жодному правилу, вона радше провокує смисл через те, що порушує наявні смислові зв'язки та руйнує системи правил. *Dereglemente des sens*, яке Рембо приписує поезії, притаманне усім первинним формам чужості. Тут ми наштовхуємося на бар'єр для тієї форми засвоєння, яка прагне звести Чуже до Свого або засобами комунікативного розуму заповнити люфт між Своїм і Чужим. Чуже стає тим, чим воно є, лише в події відповіді, тобто воно ніколи не може бути повністю й однозначно визначеним. Те, на що ми відповідаємо, завжди перевищує те, що ми відповідаємо. На Чуже не можна відповісти, як на якесь конкретне питання, і воно не може бути розв'язаним, як якась конкретна проблема. Це протистояння із Чужим не виключає концепції та інтерпретації Чужого, але воно передує їм усім і виходить за межі їх усіх.

Насамкінець можна зауважити таке: хоча може бути, що я у мовленні та діянні відповідаю на Чуже, але щось належить мені самому, а саме відповідь, яку я даю. Якщо це зауваження має рацію, то відповідь, урешті-решт, залишається центрованою на тому, хто говорить, тобто на тому, хто у відповіді зберігає щось зі старої ролі надання смислу. Утім, ми мусимо розрізняти *продук-*

тивну та репродуктивну форми відповіді. Якщо ми врахуємо можливість того, що у відповіді не просто відтворюється, переказується або вдосконалюється вже існуючий смисл, а що на противагу цьому смисл виникає у самій відповіді, то ми нашттовхнемося на парадокс *креативної відповіді, в якій ми даємо те, чого не маємо*. Завершенню думок у мовленні Кляйста відповідає завершення думок у відповіді. Не подія відповіді визначається через Я того, хто говорить, а навпаки, Я визначає себе через відповідь як того, хто відповідає. Там, де виникають нові думки, вони не належать ані мені, ані Іншому. Вони виникають між нами. Без цього Між немає ніякої інтер-суб'єктивності та інтер-культурності, які заслуговують на своє ім'я. Все зводилося б до простого розширення та урізноманітнення Свого, Чуже було б приречене мовчати.

2. Життєсвіт між повсякденним і неповсякденним

Про *світ* у західній традиції йдеться вже давно. Космос або універсум, значимий порядок або сукупність усього існуючого, як найнижчого, так і найвищого. В цьому сенсі світ є безмежним створінням, подія світу - безмежною подією, де все знаходить свої місце та час і не може постати ніщо Чуже. Із життєсвітом, про який у нашому столітті особливо рішуче говорив Гусерль, все відбувається не зовсім так, і це "не зовсім" готує для нас цілу низку апорій. Життєсвіт є цілком сучасним поняттям. Світ як всеосяжне ціле пов'язується тут із особливим образом *ЖИТТЯ*, який у філософії життя у занепокійливий спосіб коливається між життям живих істот і життям духу. Хоч би як визначали та розрізняли це життя, завжди мають справу із сучасним поворотом до суб'єкта, навіть якщо життя за Дильтеєм схоплюється як внутрішнє буття або за Гайдегером - як Тут-буття. Урешті-решт, емпатичне використання слова життєсвіт пов'язане із *кризою ЖИТТЯ*, яка за Гусерлем з європейських наук поширюється на європейське людство.

Дата віденської та празької доповідей, а саме 1935 рік, вказують на політичні та соціальні перелами, яких не може уникнути й "чиста феноменологія", яка не розглядає себе як щось усталене. Історія і географія відразу втручаються у трансцендентально очищену смисловою сферу й вимагають нового самоосмислення. Ім'я Гусерля, з котрим, як і з ім'ям Вітгенштайна, пов'язаний особливий вид радикалізму, репрезентує тут багатьох інших. Життєсвіт убачається таким, що йде на спад і зникає.

Перше ускладнення полягає у тому, щоб визначити місце, в якому можна говорити про життєсвіт, і встановити спосіб, у який

про нього можна говорити. Якщо життєсвіт у певний спосіб є усім тим, що й саме життя, то його не можна споглядати ззовні й виокремлювати на тлі того, чим він не є. Якщо, далі, як увесь час наголошує Гусерль, він має бути врятованим від забуття, то це забуття може бути лише самозабуттям життя, яке виблискує також і в забутті буття Гайдеґера. Як досвід, так і життєсвіт слід привести "до мови його власного смислу". Якщо перехід від самозатемнення до самовисвітлення не має залишатися тільки спалахами окремих убачань, то залишається лише процес самопрояснення життя, в якому життєсвіт набуває образу. Але де цей процес має початися, як не у стані напівнеспання, в якому життям вже живуть, але в якому воно ще не збуджене саме для себе? Апорія пошуку, яку ми знаємо з Платонова "Менону", повторюється і тут. Якщо життя було б цілком поза собою, воно не могло б повернутися до себе, якщо воно було б цілком у себе, воно не потребувало б цього повернення. Гусерль називає цей стан, у якому ми маємо світ без того, щоб мати його як світ, природною настановою і разом із Платоном позначає відповідну форму знання як *Doxa* або звичним словом *повсякденність*. Повсякденність це певна форма, в якій презентується життєсвіт. Так, у "Кризі" Гусерль наперемінно говорить про повсякденний світ, повсякденне довкілля, повсякденне життя, пізнання повсякденності та повсякденну істину; *ordinary language* можна без проблем залучити до цієї низки як мову повсякденності. Характеристика життєсвіту, який не можна схопити повністю, відбувається, отже, шляхом *самодиференціації*, виходячи із життєсвіту як простої повсякденності. Повсякденність - це те, що весь час відбувається кожного дня.

Повсякденність і разом із нею життєсвіт залишалися б німими, якби мова і споглядання самі б залишалися в тенетах повсякденності. Говорили б у повсякденності, а не *про* неї, і не було б нічого, від чого вона могла б відмежуватися. Це є сгук будь-якої звичайної філософії *common sense*. Тому розмова про повсякденне завжди вимагає того, щоб ми у будь-якій формі виходили за межі повсякденного й посилалися на *неповсякденне*. Проте переступання мовлення, знання та засадничої для них настанови може відбуватися в різні способи, а повсякденне при цьому дістає відповідно різні форми. Досяжність і межі життєсвіту можна визначити, якщо ми далі звернемося до різних форм переступання. Утім, ці роздуми ведуть нас до труднощів концепції життєсві-

ту, яка походить від Гусерля. Вони ведуть нас до того пункту, в якому у життєсвіті виникає люфт між рідним і чужим світом без надії на те, що цей люфт може бути заповненим¹.

1. Від повсякденності до експертності

У першому протиставленні повсякденність профанів протиставиться фаховому знанню експертів. При цьому Гусерль має на увазі насамперед науковців, що постають як експерти із знання, але за Максом Вебером до них слід ще додати експертів із права та мистецтва, а також віртуозів релігійності. Проте у цьому протиставленні йдеться не про просте дескриптивне розрізнення двох видів практик знання, а про суперечку щодо оцінок, у якій Гусерль, так само як і пізній Вітґенштайн, стає на бік повсякденності. Лише якщо зі специфічного методу роблять *ідеал*, повсякденність постає як *просто Непрозоре, Невираховане, Імпровізаційне, Випадкове* на противагу точним розрахункам, штучним методам і тривалим констукціям наук, і якщо метод приймається за саме буття, повсякденне пізнання виявляється просто суб'єктивно-релятивним на відміну від об'єктивних і універсальних претензій на значущість наук.

За знеціненням повсякденності прихована сцієнтична абсолютизація об'єктивних наук, а з цим пов'язане те, що вони технічно позбавляються смислу. На противагу цьому Гусерль захищає специфічне *право* повсякденного передбачення та повсякденних намірів, яке веде до своїх стандартів точності. "Торговець на ринку має свою ринкову істину; чи не є вона у своєму зв'язку доброю істиною і найкращою, здатна бути корисною для нього? Чи є вона примарною істиною лише тому, що науковець в іншій релятивності, з іншими цілями та ідеями, судячи, шукає інші істини, з

¹ У подальшому я посилаюся лише, вказуючи тільки сторінки VI тому Гусерліани. Інші посилання на тексти та на літературу з приводу життєсвіту та повсякденності можна знайти в 1, 2 і 8 розділах моєї книги "In den Netzen der Lebenswelt" (1985), а також у книзі "Der Stachel des Fremden" (1990), у 12 розділі.

якими можна зробити набагато більше, але саме не те, чого потребують на ринку?" (Ниа, т. XVII, с. 284). Сама наука як "теоретична практика" (с. 135) вплетена в повсякденні обставини життя та передачу в традиції. При цьому повсякденність постає у подвійному вигляді, по-перше, у формі *передісторії*, яка є підґрунтям винаходів і конструкцій науки, по-друге, як *післяісторія*, оскільки науки самі утворюють специфічні форми повсякденних професій і, зрештою, зворотно впливають на спільну повсякденність профанів.

Разом із Максом Вебером можна говорити про подвійний рух - від повсякденності й до повсякденності. "Переступання" повсякденного життєсвіту (с. 142) стає хибним і фатальним, якщо зневажають передумови донаукового досвіду. Через невизнання досвіду, з якого виростають конструкції, вони стають *субструкціями*, які замінюють даності досвіду. Те, що тут було сказано про наукові конструкти, стосується також інституційних регулювань і технічних заходів, які забувають своє походження. Так, одиничні досвіди стають експертизами, дії - процедурами, форми - формулами.

Звичайно, вже тут виявляється апорія. Якщо Гусерль робить донауковий і позанауковий досвід як джерело очевидності та підтвердження фундаментом усіх вищих конструкцій, слід було б запитати про те, в який спосіб тут можна говорити про основоположення. Якщо конструкції та моделі наук *впливають* із певних якостей і структур повсякденного досвіду, то це не має означати, що їх слід *зводити* до них. Де винаходять щось нове, воно має необхідні, але недостатні передумови. В іншому разі нове було б лише забути старим, будь-яке пізнання було б упізнанням, будь-яке створення - відтворенням. Але це не можна поєднати із селективним і альтернативним характером наукових парадигм та інституційних практик. Через це виникає стрибок між повсякденними одиничними досвідами та науковими, технічними або інституційними винаходами, який не можна усунути ніякою програмою фондування. Вищі конструкції *не повністю* фондовані у повсякденному життєсвіті.

2. Від повсякденності до універсального осмислення

На противагу екзальтації сциєнтично викривленої науки, яка вірить у те, що може перетворити суб'єктивний світ повсякденності на методично визначений світ сам по собі, Гусерль захищає право донаукового досвіду, а саме в інтересах правильно зрозумілої науковості, яка усвідомлює свої витоки. Цією ревальвацією зневаженої Доха ще нічого не зроблено. Адже хто здійснює цю ревальвацію? Якщо повсякденність говоритиме у своїх власних термінах, то зневажливості наукової раціональності вона може протиставити лише зневажливість раціональності повсякденності. Тому запитування про життєсвіт не означає для Гусерля повернення до нього. Але як відбувається саме це запитування? Воно розгортається в межах універсального осмислення, яке є завданням феноменологічної філософії. Це відновлене подолання повсякденного передбачає, що повсякденність не усвідомлює те, що вона знає. Повсякденне в очах філософа постає вже не лише як попередня якість досвіду, а як початкова царина досвіду, в якій є просто обмежене, захоплене собою і самозрозуміле, яке слід звільнити від його кайданів і перевести у зрозумілість (с. 184). Погляд залишається закованим та осліпленим тим, що лежить на долоні, аж поки людина не залишить печеру і не увійде у сонячне світло розуму, що освітлює все. Гусерль дотримується тут мисленневої лінії Платона, яка, хоча і багаторазово перервана, переходить до новочасового Просвітництва. Так, Гусерль цитує Декарта: "Як сонце є єдиним сонцем, що освітлює й зігріває усе, так і розум є єдиним" (с. 341). Відкриття життєсвіту все ж таки знов дає змогу повсякденності потрапити у тінь, початкова ревальвація зневаженої Доха звільнює місце для звичної девальвації, котра розглядається як результат філософського вбачання.

Але як запобігти тому, щоб зневажливість *об'єктивної епістемі* заміщувалася або навіть посилювалася новою зневажливістю *універсальної епістемі*, внаслідок чого представник Доха вже остаточно залишався б заручником ролі фракійської служниці, яку рятує сміх, коли бракує аргументів? Як уникнути того, що чуттєвий світ досвіду знов подвоюється ідеальним позасвітом?

Гусерль дає відповідь на це, коли шукає загальну структуру життєсвіту, притаманну життєсвіту "за всієї релятивності" (с. 142). Нова наука про життєсвіт, яка намагається дати висловитися його власному смислу, є не таким знанням, що підкоряє повсякденний життєсвіт чужій інстанції, а таким знанням, що *виводить* повсякденність за межі самої себе так, що в цьому переступанні вона зберігає свої релятивні одиничні досвіди й нічого не втрачає (с. 179). Тому Гусерль весь час використовує старе слово "осмислення", яке саме по собі означає самоосмислення з усіма фазами самовисвітлення, самооб'явлення та самотлумачення. Нескінченність математичних ідей, які ведуть за межу досвіду і не втілюються в ньому, поступається нескінченним завданням логічного, морального та естетичного ґатунку, в яких досвід підноситься, але не сягає свого кінця. Без такого "образу початку нової нескінченності та релятивності" (с. 274) істинний світ, істинне життя й істинне Я зблідли до просто удаваного. Слід світла ідей проходить крізь досвід, але не освітлює його повністю. Знання про межі, яке не знімає їх, - є вузькою лінією, яка відокремлює Гусерлеве феноменологічне осмислення від Гегелевого абсолютного знання. Без цього залишку невичерпних можливостей пізні Мерло-Понті, Левінас або Деріда не знайшли б у Гусерля того, чого вони шукали².

Утім, апорії та парадокси не зникають, як це достатньо наголошував сам Гусерль. Складнощі універсалізації життєсвіту можна звести до одного вирішального пункту. Цей пункт стосується вже найбільш хиткого та багатогранного поняття життєсвіту. Гусерль виходить із конкретного життєсвіту, котрий охоплює все - як структури та правила повсякденності, так і професійні світи наук з їхніми своєрідними значеннями, досягненнями й виконаннями. Проте такий світ є історично варіативним. Залежно від того, наскільки конкретно встановлюють рамки життя, йдеться про світ японських самураїв, китайських мандаринів, середньовічних селян або сучасного індустріального пролетаріату, про світ європейського бароко або французької реставрації, про західний, східний або далеосхідний світи, про світ людини кам'яного віку

² Див. до цього докладний коментар Деріда до тексту Гусерля "Vom Ursprung der Geometrie" (Krisis, Beilage III), німецькою: Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie (1987).

або про світ певних цивілізованих суспільств. Ми маємо справу з доквіллами, національними культурами, культурними епохами, культурними колами або ступенями цивілізації, й усі вони мають свої специфічні структури повсякденності, які, наприклад, досліджували Норберт Еліас або Фернан Бродель і які за певних умов породжують міфології повсякденності, які можна знайти в Ролана Варта. Тому виокремлення повсякденного на тлі неповсякденного та диференціація на різні професійні світи та експертні культури самі є історично варіативними процесами, що доводить Макс Вебер у своїх дослідженнях специфічних культурних раціоналізацій. *Повсякденність* лише тоді стає особливою цариною, коли специфічні раціональності стають самостійними. Так у німецькій мові слово "повсякденність" можна зустріти лише з другої половини XVIII ст. Ми бачимо, отже, як за розмитий зв'язок конкреції життєсвіту приховує різні форми та ступені порядку. Життєсвіт, що тут постає, є на підставі цих варіацій та відмежувань життєсвітом у множині, й сам Гусерль говорить про "релятивні просторово-часові життєсвіти", з якими має справи історичний "огляд світу" (с. 150). Залишатися в цьому історичному та культурному огляді означає для філософа Гусерля топити претензію розуму на значущість в історичному та культурному релятивізмі.

Тому там, де він говорить про конкрецію, Гусерль водночас говорить про універсальну конкрецію або навпаки про конкретну універсальність (с. 134, 136). Але як специфічний життєсвіт може бути універсальним, не втрачаючи свого специфічного і конкретного характеру? Він може це лише в тому разі, якщо він сам вказує на ціле. Тому життєсвіт як *життєсвіт в однині*, "в неповторності, для якої множина не має сенсу" (с. 146), існує для Гусерля лише як *універсальний ґрунт* і як *універсальний горизонт*. Ціле світу є ґрунтом, з якого виростає кожна специфічна формація, і горизонт, до якого кожна специфічна формація прямує. Це означає, що життєсвіту немає, як є речі, числа або персон. Якби ми наполягали на цьому, то хоча і змогли б непрямо вказувати на світ, але не змогли б прямо і позитивно про нього говорити. Те, що є в усьому, не може бути окремим. Про онтологію життєсвіту, як її концептуалізував Гусерль і розвивав Альфред Шюц, не може йтися у жодному разі.

Однак Гусерль не зупиняється на цьому. Адже те, що кожне окреме якимось чином вказує на все, ще не гарантує єдиного

простору досвіду та порозуміння, який передбачається в мовленні життєсвіту. Єдиний світ означає не просто *omnitude realitatis*, де відбувається все суще, а універсум смислу, в якому все з усім узгоджено з огляду на ціле та на тривалість.

Саме це Гусерль врятує зі старого космосу Ляйбніца, і саме тому життєсвіт слід мислити разом із раціональним порядком, а не просто разом із вітальними поривами. Але звідки ми отримуємо гарантію узгодженості світу? Це ще не відбувається завдяки припущенню універсальної конкреції. Так Гусерль шукає і знаходить всередині цієї конкретної універсальності "ядро світу, що має бути препаративним: світ простих одиничних інтерсуб'єктивних досвідів" (с. 136), світ просторово-часових речей, які, незважаючи на всі культурні відмінності, переживають у досвіді як ті самі. Множинність специфічних життєсвітів перебуває під загрозою, *по-перше*, через дані одиничні досвіди, *по-друге*, через універсальні структури правил. У цьому сенсі негр із Конго, китайський селянин і ми самі маємо справу з тими самими речами, хоча ми й живемо в різних культурних світах.

Запропоноване розв'язання має вирішальну ваду, що примушує самого Гусерля звизити "конкретну універсальність" до абстрактного ядра світу. Те, як Гусерль ще раніше говорить про якесь ядро при виокремленні "ноематичного ядра", наближається до уявлення про те, що історично-суспільні світи за всієї їхньої множинності є лише лушпинням ядра єдиного життєсвіту. Втім, ядро, яке слід "абстрактно препаратувати", нагадує радше хімічну або фармацевтичну лабораторію, ніж пережиті одиничні досвіди. Продукт абстракції не є тим, що ми первинно переживаємо у досвіді. Те, що кожна річ, якою ми користуємося, має просторово-часові аспекти, не означає, що ми взагалі безпосередньо бачимо прості просторово-часові тіла або те, що ми взагалі спочатку бачимо щось таке, що лише потім має бути витлумаченим. Критика фундівного сприйняття лунає знов і знов із боку Гайдегера, Шелера, Арона Гурвіча або Мерло-Понті, і я хочу тут просто прояснити ті наслідки, які є релевантними для нас. Апорію можна загострити в такий спосіб: якщо життєсвіт є конкретно-історичним, він не є універсальним фундаментом, а якщо він є таким фундаментом, він не є конкретно-історичним. Фундаменталізм можна зберегти лише в тому разі, якщо робити те, що Гусерль закидає експертам, а саме якщо одиничні досвіди заміщувати

штучним препаратом. Утім, переступання світу повсякденності є не переступанням самого себе, а переступанням зовнішньої сфери. Філософ, який заміщує історичний "огляд світу" (*Überschau*) універсальним "всеоглядом світу" (*Überschau*) (див. с. 331), стає експертом універсального знання або, за Валері, "спеціалістом універсуму".

3. Між повсякденним і неповсякденним

Що відбувається із життєсвітом, якщо повсякденність не підпорядкована неповсякденності спеціалізованої або універсальної експертності? Чи справді нам не залишається нічого іншого, крім обмеженого бачення повсякденності, синоптичного огляду історика та універсального всеогляду філософа? Або ж є інші шляхи переступання, котрі стають серйозними разом із запропонованим феноменологією шляхом самопереступання повсякденності?

Насамперед я вважаю за необхідне облишити ці ре- та девальвації (*Aufwertung*) та девальвації (*Abwertung*) повсякденності та здійснити *переоцінку (Umwertung)*. При цьому я виходжу з такого міркування. Сам Гусерль звів форми та структури досвіду до допредикативної сфери, яка передує предикативним Так і Ні. Цей "логос естетичного світу", який втілюється в досвіді, сягає селекцій і вилучень, які запобігають тому, щоб усі види досвіду були композиційно узгодженими, тобто щоб вони посідали своє місце у єдиній системі досвіду та всеосяжному полі порозуміння. Але це в жодному разі не означає, що різні культури не мають між собою нічого спільного і що вони животіють одна біля одної як устриці в мушлях. Це означає лише те, що звернення до пракультурних даностей і транскультурних правил ніколи не є достатнім для досягнення "конкретної універсальності" на рівні культурних форм життя. "Конкретна універсальність" гетерогенних життєсвітів постає, як говорить пізній Мерло-Понті, як симультанність композиційно неузгодженого. В нашому досвіді це зустрічається більшою мірою, ніж ми це можемо схопити, узгодити та опанувати завдяки порядкам нашого досвіду, і це не тимчасова вада, оскільки утворення "рідного світу" водночас продукує "чужий світ" (с. 303).

Якщо ми звернемося до карбування історичних традицій, то слід виключити, що взаємини між західною і далекосхідною культурами якимось можна перетворити на взаємини далекосхідної культури (як ми її називаємо) і західної культури. Багато з того, що сьогодні на Заході наближається до цього в етикеті постмодерну, пов'язане з таким вибухом досвіду та розпорощенням розуму, які за минулих часів були перекрыті та приховані багатьма способами. Чи не залишається нам тоді лише товкотнеча життєсвітів, втілена у вавилонському змішанні мов? Що це є не єдине розв'язання, виявляється, коли ми запитуємо себе, у який спосіб те, що не може бути здійсненим, все ж таки водночас захоплює нас. Тут ми знов повертаємося до концепції повсякденного життєсвіту.

Якщо повсякденне вимірюється експертним знанням, то воно зводиться до *залишку*, якщо воно вимірюється універсальним знанням, то воно зменшується до *попереднього ступеня*. Повсякденне лише тоді дістає свою власну вагу, коли об'єктивна та універсальна епістемі вкорінені у *специфічній епістемі*, тобто коли порядок речей втілюється у варіативних растрах і дискурсах. Таку епістему слід замінити іншими формами знання, але не більш точними та вищими. Повсякденне означає тут *звичне (Gewohnte)* і *звичайне (Ordentliche)*, що повторюване день у день, на протилежність новому та незвичайному (*Ausserordentliche*), яке торує собі шлях в інноваціях.

Вирішальним є те, що це неповсякденне є комплементарним повсякденному як його зворотний бік. Сам Гусерль зазначає протилежність "того, що повсякденно вимагається" і "руйнівного нового" (с. 327), але він робить із нового складову природного життя, яке розгортається в обмеженому горизонті світу. Втім, це стосується лише того *нового (Neues)*, яке залишається всередині існуючого порядку, а не *принципово нового (Neuartiges)*, яке виростає з порядку, який виникає. Тут горизонт світу розривається альтернативними новими встановленнями без того, щоб універсальний горизонт міг інтегрувати всі оновлення. У переході від одного порядку до інших ідеться про переступання повсякденного, яке більш ніде не відбувається. З філософії з часів Платона ми знаємо про пафос здивування, який виникає на порозі між повсякденно звичним і вперше побаченим і не належить жодному з двох. Здивований, за Сократом, є безмісцевим, *атолос*, який не

пасує до жодного з існуючих порядків. Проте такий вихід за межі існуючого порядку не є привілеєм філософа, він відбувається всюди, де розхитується порядок, чи то у професійних світах науки, мистецтва, релігії та політики, чи то в переламах, які відбуваються у житті окремого індивіда та групи. Такі феномени, як ерос і смерть, яким Платон надає такого значення, розривають звичайний горизонт світу, оскільки вони по-новому висвітлюють або затемнюють усе. Це неповсякденне лише тоді як позапорядкове зникає з повсякденності, коли порядки застигають під тиском сцієнтично-технічних формул, бюрократичних заходів, економічних механізмів, перевагою власних традицій або через примус тотального, або універсального розуму, який викорінює чи знецінює все випадкове. Тут посідають своє місце патології повсякденного життя, які кореспондують із інституційно вкоріненими патологіями.

Форма переступання, яка не веде від повсякденного до односторонньо неповсякденного, а постійно коливається між повсякденним і неповсякденним і не залишається десь позитивно, кореспондує із формою життєсвіту, яка відмовляється від фундаменталістських запобігань. Життєсвіт є надзвичайним, що висловлює себе у звичайному, оскільки воно є саме тим, що підтримує мову та життя. Світ із його надмірними можливостями відкривається лише *косому погляду та непрямому мовленню*, в яких Своє стало відчужується, і це відчуження не перетворюється на всеосяжне засвоєння. Тут ми наближаємося до того, що пізній Мерло-Понті позначає як *efre brut* або *etre sauvage*, первинне, яке лежить не за нами, а перед нами, оскільки його слід схоплювати лише як позапорядкове певного порядку, тобто і порядку наук також. Тому життєсвіт слід схоплювати не як до-, а як метанауковий, як стверджує Мерло-Понті в "Le visible et l'invisible" (французькою і німецькою: с. 236). Звідси відкриваються можливості порозуміння між різними життєсвітами, завдяки яким можна не офірувати багатозначність та неузгодженість мовлення, а також розмаїття форм ідеалу гомології та гармонії. Ми розуміємо Чуже лише тією мірою, якою ми не повністю розуміємо Своє. Феноменологія, що починає з "безґрунтовності" (с. 185), навіть у самоосмисленні не дістає фунт, який усе несе на собі.

3. Перетин рідного світу і чужого світу

Коли ми посилаємося на Гусерлеву концепцію життєсвіту, ми не повинні забувати, що за Гусерлем життєсвіт не слід мислити як вихор у всеосяжному потоці життя. Життєсвіт радше поділяється на рідний світ і чужий світ, він являє себе а *limine* як міжсвіт; оскільки він постає як світ культури, інтеркультурність належить до його основних аспектів. Звичайно, все залежить від того, як мислять цей основний характер, наскільки радикально його мислять, саме цим розрізняються різні способи мислення. Основне припущення феноменології, згідно з яким те, що являє себе, не можна відокремити від способу, яким воно себе являє, що зміст буття і спосіб доступу досвіду, отже, нероздільно пов'язані між собою, піддається тут особливій перевірці. За Левінасом це звучить відповідно так: "Сприймати "інакше" означає сприймати інше" (Levinas 1967, с. 146, німецькою: 1983, с. 156). Якщо Гусерль стверджує, що сприйняття тривалості є неможливим без тривалості самого сприйняття, то можна так само запитати, чи схоплюється мислення *цього* Між інакше, ніж мислення у *цьому* Між, отже, чи передбачає філософія інтеркультурності інтеркультурність філософії або ж ні. Питання можна поставити ще й так: чи існує топос мислення, гетеротопію якого не можна зняти у всеприсутності? Лише якщо крім доволі відомої хроніки мислення є топика мислення, ми можемо стверджувати разом із Мерло-Понті, що природна людина зникає там, "де відбувається перехід від власної самості до світу та до Іншого, там, де шляхи перехрещуються" (Merleau-Ponty 1964, с. 212, німецькою: с. 209). Це означає більше, ніж релятивне наполягання на фактичній плюральності світів, оскільки сам досвід плюралізує свої основи.

1. Перетин

Міжцарина, яка означає більше, ніж міжпростір між двома членами зв'язку, інтерлокуція або інтеракція, які означають більше, ніж координацію індивідуальних виразів і дій, зрештою, інтеркультурність, яка містить більше, ніж сполучення наявних культур, - все це передбачає те, що можна позначити разом із Гельмутом Плеснером і Віктором Вайдзекером як "перетин" (Verschränkung), разом із Нобертом Еліасом і Морісом Мерло-Понті як "переплетення" (Verflechtung) або "перехрещення" (Überkreuzung) (хіазм, хіазма), разом із Вільгельмом Шапом як "зв'язаність" (Verstrickung) або разом із Р. А. Молом як "з'єднання нахлистом" (Überlappung)¹. Хіазмічну фігуру перетину ми подібуємо вже у Зимелевому означенні чужості як констеляції, яка в особливий спосіб визначає стосунки між людьми: "... дистанція в стосунках означає, що близькість є далекою, але чуже буття означає, що далечінь є близькою" (Simmel 1992, с. 765). Ця фігура мислення протистоїть екстремальному протиставленню повного перекирвання або повного змішання, з одного боку, і повної роз'єднаності - з іншого. Якщо ми застосуємо її до протилежності Свого та Чужого, то перетин означає, по-перше, що Своє і Чуже *більш-менш* вплутані одне в одне, як сітка може ставати більш щільною або розпускатися, і по-друге, це означає, що між Своїм і Чужим існують завжди лише *нечіткі межі*, які пов'язані радше з акцентуацією, зважуванням і статистичним нагромадженням, ніж із чистим поділом. Перетин протистоїть будь-якій формі чистоти, чи то чистоті раси, культури, ідеї, чи то чистоті розуму, "незмішаного з чужорідним". Повільний перехід "очищення" (Reinigung) як "освітлення" (Läuterung) до просто "очищення" (Säuberung) має зробити філософа також і політично чутливим. Як у разі візерунків, відомих нам зі стародавніх рукописів, могильних каменів або романських капітель, роз'єднання перехрещених елементів і переплетених ліній призводить до знищення узору, який виникає і

¹ Щодо центральних мотивів перетину та переплетення див. мої зауваження у "Das Spielraum des Verhaltens", с. 64 і наступні, а також докладні пояснення відповідних мотивів у Мерло-Понті та Левінаса в "Deutsch-Französische Gedankengänge", розділ 20. До тези про з'єднання культур нахлистом див вступний твір Р. А. Мола "Philosophie im Vergleich der Kulturen" (Mall 1995, с. 39 і наступні).

зникає разом із цим "Одне в одному". Таке "Одне в одному", про яке в Гусерля стало ідеться у зв'язку з інтерсуб'єктивністю (див. Нуа, т. VI, с. 257-260, 346), урешті-решт, мало б виключити можливість того, що будь-яке Чуже можна було б звести до ядра або основного шару чистої своїості. Традиційні моделі ядра та шарів, які можна звести до центрування або фундування Спільного у Своєму, як буде показано в наступних розділах, тут не спрацьовують. Не можна мати Своє без Чужого. Питання викликає лише те, звідки ми маємо право мислити Своє і Чуже за зразком такого перетину.

Вирішальним є передусім те, що ми повертаємося до одиничних досвідів своїості та чужості, в яких відмінності не лише схоплюються та стверджуються, а й виникають як такі. Якщо ми залишилися б на рівні поняттєвих класифікацій, то можна було б помислити цілковиту роз'єднаність. "У сучасній логіці "чужими" вважаються два класи або дві множини, перетин яких є порожнім. Чужість існує, наприклад, між класами комах і хребетних"². З погляду екстенціональної логіки чужість редукується до граничного випадку іншості. Якщо ми дотримуємося запропонованого у вступному розділі розрізнення іншості та чужості, то тут не може йтися про чужість у строгому сенсі. Елементи логічного класу не відчують себе виключеними елементами іншого класу, оскільки вони взагалі нічого не відчують. Проте повсякденний стан речей, що коні або корови страждають від укусів комах, виключає те, що вони живуть у цілком різних світах. Уже інтертваринне спільне життя не можна помислити без певної форми протистояння, в якому різні світи означення та впливового діяння більш-менш перетинаються.

Передусім це стосується міжлюдської царини, в якій межі як такі проблематизуються. Це починається вже з дитячого досвіду. Досвід дитини, як і певні культурні перехідні феномени, можна позначити як синкретичний, оскільки дитина у своїх інтроекціях і проекціях, як і у своїх міметичних відтвореннях, від самого початку бере участь у бажаннях й уявленнях Інших і народжується у світі символів, перш ніж вона осмислює саму себе й дистанцію-

² Те, що це є єдиним, про що згадується в "Історичному словнику філософії" щодо цього слова, вказує на те, що ми у зверненні до цієї тематики не веземо дров до лісу.

ється від Інших³. До власної ідентичності звикають через ідентифікацію з Іншими, тому вона завжди залишається просякнутою моментом не-ідентичності. Мова дорослих також утворює поліфонію, у якій своє і чуже мовлення постійно втручаються одне в одне, нагромаджуються одне над одним, а питання "хто говорить?" ніколи не може дістати остаточну відповідь через посилення на авторство. При цьому виявляється, що рівень найменування або анонімності варіює залежно від культур та культурних епох. Зрештою, можна сказати, що, наприклад, в африканській культурі винаходи, які власне не були позбавлені імені, але мали колективне ім'я, набували більшої ваги, як це було в нас у Середньовіччі, коли імена митців були майже невідомі, як, скажімо, ім'я Гільберта Атунського. Часи, коли зі зростання індивідуалізації у нас виводили показник прогресу, змінилися. У цьому зв'язку я згадую про літературну теорію Михайла Бахтіна, котрий помітив у романах Достоєвського, первинне багатоголосся, або форму мовлення, в якій свій і чужий голоси постійно і невпинно пронизують один одного. І Мішель Фуко, який також був інспірований сучасною літературою, наполягав із питанням "Чим є автор?" (німецькою, Foucault 1979) на тому, щоб диференціювати питання про автора історично, тобто також і культурно. Як і в царині образотворчого мистецтва, тут виявляються тенденції західної культури, які збігаються з певними тенденціями Африки, про що наряд чи думали в минулому столітті за часів колонізації.

Таким чином, Одне-в-одному Свого та Чужого не є доменами інтерперсональних зв'язків, це виявляється також у взаємодії культур. Музика, що виникла на американських бавовняних плантаціях так само належить до західної історії, як і злиденність рабства, яка супроводжувала виникнення цієї музики, а захоплення західного мистецтва африканськими скульптурами вказує на можливість того, що між чужістю чужої культури та чужістю власної культури існує багатосторонній осмос. Культурна зневага до Африки, яку можна знайти навіть у найвидатніших європейських філософів, має риси недооцінки та витиснення тих можливостей, що притаманні власній культурі.

³ Див. щодо цього Сорбонські лекції Мерло-Понті (Merleau-Ponty 1988.), німецькою: "Keime der Vernunft" (Merleau-Ponty 1994), лекція V: "Зв'язки дитини з Іншими".

Розгляньмо, зрештою, інтеркультурний приклад, у якому зразок перетину стає чітко помітним, а саме відмінність персональної та соціальної структур, що приводить до протилежності нашої сучасної західної культури і традиційної японської, яка сама має китайські та корейські корені. В нашій західній традиції перетину Свого та Чужого протистоїть, з одного боку, сучасний індивідуалізм, який розподіляє своє та чуже мовлення, свою та чужу дію між різними "суб'єктами", а з іншого боку, еґоцентризм, який надає першій особі головну роль і перетворює випадкове ставлення до себе промовця як до "я" на іменник, який пишуть з великої літери як це Я. Гюм і Декарт філософськи висловили те, що цілком увійшло до сучасного ставлення до життя, а саме тенденцію до загального розшматування, опанування та освоєння дійсності, (див. Waldenfels 1990, розділ 4). На противагу цьому в японській традиції ми подибаємо соціальний і мовний порядок, який жорстко протистоїть таким сепарації та центронуванню. Це виявляється, як вже багато разів зауважували, у використанні особових займенників. Звичним канонічним трьом особам особових займенників протистоїть не лише множинність відповідних займенників, які контекстуально варіюють відповідно виду, близькості та рангу стосунків, а ще й менш акцентована персоналізація подій. Діалог, який у нашій мові звучить приблизно так: "Що ти робиш?" - "Я слухаю музику", в японській - звучав би приблизно так: "Що робиться?" (*pani shiteruno*) - "Слухається музика" (*ongaku o kiiterundayo*). Звісно, це так лише почасти, оскільки додаткові елементи *po* або *dayo* утворюють контекстуальне ставлення до промовця та до його співрозмовника, яке варіюють залежно від статі, віку та знайомості⁴. Утримання від використання особових займенників сягає так далеко, що звичним стає впродовж усього життя звертатися до матері, батька та сестер і братів не на "ти", а використовувати форму "пані матір" (*oka-san*) тощо. До цього додається певне взаємне відображення у відношенні між "Я" і "Ти", яке важ-

⁴ У "Нарисі японської граматики" Бруно Левіна це звучить так: "Предикат містить більшість прикмет висловлення, які часто імплікують визначення суб'єкта (форми приналежності), оскільки у багатьох випадках можна відмовитися від експліцитного найменування суб'єкта". (Посиланням на це я завдячую Бріджіт Грізеке). Утім, постає питання, що в таких випадках означає "імпліцитно" й "експліцитно". Чи йдеться тут про той самий суб'єкт у більш-менш розвинутій формі або ж ми радше від самого початку так заплутуємося у мові, що кожна експлікація утворює нове ускладнення?

ко поєднати з означенням "Я" як першої особи. Це призводить до того, що "тим, що в "японців" протистоїть "Ти", є не "Я", а... певне, визначене партнером "Ти"...Якщо артикують "Я", то це роблять відповідно тому, що це "Я" для "Ти" є якимось "Ти"⁵. За цією контекстуальною та іншою персоналізацією, зрештою, стоїть перевага певного Між, що знайшло свій своєрідний мовний вираз, який дуже важко перекласти, в "КІ-", кліматично-атмосферній сфері між людиною і людиною⁶. Лише з ваганням у цьому "Одне в одному" ще можна говорити про перетин, оскільки тут контури розмиті сильніше, ніж у разі перехрещення гетерогенних форм. Але що ж робити з перетином культурних феноменів з обох боків?

В певній європоцентричній перспективі японський спосіб мовлення та поведінки постає як вираз недостатньої диференціації, яка залишається під владою "самобутнього" соціального порядку. Якщо перспективу обернути, то західна суб'єктивізація постає як вираз надмірної індивідуалізації, через яку розхитується соціальна структура. Ці За та Проти можна зняти, якщо в нейтральному утриманні розглядати західну і далекосхідну ментальності як два стилі мистецтва, які є несумісними за своїм фасоном і якістю. Проте фігура перетину означає, що, відповідно, слід шукати сліди Чужого у Своєму. Це стосується вже царини особистого досвіду себе. Так, вже Монтень пише у своїх "Есе" (Montaigne II, I німецькою: 1953, с. 325): "Усі ми є клаптиками, і так пістряво безформно ми з'єднані, що кожний клаптик кожну мить грає свою власну гру. І є стільки відмінностей між нами самими (*de nous à nous mesmes*),

⁵ Так, Морі Арісма у своєму есе "Досвід і мислення" (1975, с. 2) пише: "Я запитую себе, чи не приєднуються в деяких аспектах як слабкіша акцентуація особистості промовця, так і сильніша орієнтація на Іншого до певної фази нашого раннього розвитку мови в дитинстві, яка передує використанню "я" (порівняй із цим Мегіеаи-Ронту 1988, с. 325, німецькою: с. 331) - цитується за неопублікованим перекладом Бріджіт Гріске. Звичайно, з цього не випливає, що японська мова просто зберігає дитячі мовні форми, але можна уявити, що тут відіграють певну роль різні форми соціалізації, які по-різному оформлюють відношення між дитинством і дорослістю". Критика Л.С. Виготського в його творі "Мислення та мовлення" твердження Піаже про удаваний еґоцентризм раннього дитинства, яку в посиленому вигляді у своїх Сорбонських лекціях продовжує Мерло-Понті, також може бути корисною для інтеркультурного аналізу мовних і соціальних стосунків.

⁶ Бріджіт Грізеке звернула мою увагу на те, що у відповідних японських дослідженнях, які великою мірою посилюються на Ватзуй Тетзуро, переважно використовуються японське слово *aide* або *aidagara* (= зразок певного Між). Із "КІ-" як Між пор. розмисли японського психіатра Б. Кімура "Між людиною і людиною" (Kimura 1995) розділ IV, 3, а також І. Ямагучі "Кі як тілесний розум" (Yamaguchi 1997).

скільки між нами та іншими". Відповідно до цього поруч із інтеркультурними відмінностями існують інтракультурні відмінності (див. Hohlenstein 1985, розділ 6). Достатньо нагадати, що для Платона і Аристотеля є лише душа та самість, але немає субстантивованого Ego⁷. Так само можна вказати на те, що підривання та деструкція "суб'єкта", які ми вже давно подибаємо в західній думці, наприклад, у сумніві Ліхтенберга або Ніцше щодо того, що за кожною думкою стоїть мислитель, а за кожним вчинком - діяч, у зміні Я Римбауда, у наголошенні пасивності та анонімності у феноменології Гусерля, Мерло-Понті, Левінаса та інших, у наполяганні на структурних відмінностях, гра яких дозволяє різні домінанти, але не передбачає жодної центральної інстанції, що це та багато іншого спрямоване на соціальне міжполе, яке у багатьох аспектах наближається до японського "Між". Я залишаю відкритим питання про те, наскільки в Японії можна говорити про відповідно протилежні процеси⁸.

Якщо розглядати перетин не як результат, а як процес, то він означає, зрештою, інтра- та інтеркультурний обмін між Своїм і Чужим, який постійно залучає протистояння. Адже партнери обміну живуть не в спільному світі і не в різних світах, а саме у міжсвіті. З цього випливає ціла низка подальших проблем.

⁷ Вийняток є "Magna Moralia" (див. II, 15), яку всі розглядають як післяаристотелеву. На відміну від книг про дружбу "Нікомахової етики" та "Евдемової етики" друг позначається тут не як *ἕτερος* або *ἄλλος αὐτός*, а як *ἕτερος εἰς*, відповідно до пізньої латини *alter ego*. Сам спосіб мовлення зводиться до прислівного стосунку з другом як з "іншим Гераклом" (Eud. Ethik VII, 1245 a 30). Останнє показує, випадковий або індексний характер "я" не привертає до себе особливої уваги; "я", як і в дитячій мові залишається близьким до власного імені.

⁸ Див. до цього міркування Августина Берка "Ніщо замість суб'єкта?" у Hijiya-Kirschner 1996, с. 197 і наступні. Правомірне застереження щодо "есенційного" перебільшення мовних своєрідностей (див. до цього видавницю цитованого тому: с. 18-20) не має знов призводити до недооцінки продуктивної сили мови, начебто йдеться про прості мовні маскування. Зрештою, перетин Свого та Чужого виключає те, що одне з двох перетворюється на щось одне.

2. Своїсть і чужість

Застосування моделі перетину в царині соціальності та культури означає, що ми знаходимо як Своє в Чужому, так і Чуже у Своєму. Наслідком цього було б те, що ми могли б стати етнологами не лише чужої, а й власної культури, як це фактично і відбувається в Леві-Строса. Це спричиняє подальшу диференціацію Свого і Чужого. Як особові займенники "я" і "ти" маркують різні позиції в розмові, так своїсть і чужість утворюють відмінність, що її можна схопити лише як результат розрізнення, а отже як таку, що передбачає стан релятивної індиферентності. В іншому разі слід було б говорити про окремі особистості, котрі лише потім вступають до розмови, або про окремі культури, які лише потім беруть участь у культурному обміні. Як безпосереднє сприймалося б те, що виникає з ізольованого погляду або з ізольованої практики. Окремий індивід, узятий поза процесом виокремлення є конструктором або фантазмом, як робінзонади, щодо яких іронізує Маркс.

Проте орієнтації на чисту відмінність, яка існує між елементами одної системи, недостатньо для того, щоб схопити специфічний характер своєї та чужості⁹. Європейська культура націй і африканська культура племен не співвідносяться як "а" й "о" в певній мовній системі звуків. Тут панує симетрія, так що тут нічого не залежить від того, чи відрізняється "а" від "о" або ж "о" від "а". За цією відмінністю стоїть засадова *індиферентність*, яка, у застосуванні до соціальних відносин, залишала би байдужим, чи розглядають рабство з боку рабовласника або ж раба. До відмінності Свого від Чужого належить, натомість, стала *преференція* Свого, і це не в сенсі чогось кращого та вищого, а в сенсі *самовирізнення*, посилення на себе у зв'язках, яке надає стосунку між Я та Іншим, між своєю та чужою культурою сталої *асиметрії*. Про Чуже у Своєму ми можемо говорити лише, якщо існує Своє, яке означає більше, Інше Іншого, як і про Своє у Чужому ми можемо говорити лише, якщо Чуже означає більше, ніж Інше Свого. Я в жодному разі не ставлюся до іншого, як він до мене. Ця думка, яка у двозначний спосіб лежить в основі Гусерлевого "трансцен-

⁹ Див. щодо подальшого: "Antwortregister", II, 3.1: "Differenz und Präferenz"

дентального" та Гайдегерового "екзистенціального соліпсизму" і яка дістає в Левінаса незрівнянно радикальніше формулювання, набуває чітких контурів, коли ми знов послуговуємося Гусерлевым парадоксальним, звісно, також двозначним описом Чужого.

У § 52 "Картезіанських медитацій" Гусерль виходить із "аппре-зентації"Г, співприсутності, "яка дає первинно недоступне Іншого", і це "переплетено з первинною презентацією (*його* тіла як частини моєї своєрідно даної природи)". Це переплетення, яке Мерло-Понті пізніше відтворює у виразі *entrelacs*, скасовує та демонтує картезіанський дуалізм. Адже як частина *моєї* своєрідно даної природи може збігатися з *його* тілом, а саме з тілом Іншого, і як може *його* тіло належати до сфери *моєї* своєрідної природи, якщо ми не передбачаємо, що Своє вже містить сліди Чужого і навпаки? Розмова про "чуже живе тіло" посилює це скасування; оскільки живе тіло (Leib) та фізичне тіло (Körper), Чуже і Мое-Своє ніколи не могли б з'єднатися в "єдиному досвіді", якби вони цілком і повністю були гетерогенними. Хоча Гусерль і стверджує в резюме: "У цьому виді сталої доступності первинно недоступного ґрунтується характер сущого Чужого", але так само вперто від додає: "Те, що первинно може бути презентованим і доведеним, є я сам, або це належить мені самому як Своє". Тим самим він, урешті-решт, все ж таки знов роз'єднує те, що не можна роз'єднати, оскільки Чуже у Своєму і Своє у Чужому вплетені одне в одне на кшталт павутиння. Чуже, в строгому сенсі, ніде не "ґрунтується", воно радше штовхає мій досвід до безодні, так що він стає вже не виключно моїм.

Таким чином, якщо ми серйозно приймаємо вкоріненість Чужого в "доступності первинно недоступного", то ми потрапляємо на таке місце Чужого, яке знов допускає культурні варіації. Так, уже згаданий психіатр Кімура вказує на те, як сучасна західна квартира з її окремими кімнатами та зачиненими дверима відрізняється від традиційного устрою японського будинку, устрою, який можна позначити як "між-простір", що веде від кімнати до кімнати¹⁰. Хоч би як оформляли окремі моменти цього місця, до

¹⁰ Див. щодо цього: Kimura 1995, розділ V, 2. Автор вказує на те, що традиційний японський стиль проживання навіть із його взоруванням на західні зразки, зберіг певну своєрідність. Протилежність із Заходом була б не настільки сильною, якби японське *je* порівнювалося з античним *oikos* і схожими формами добуржуазного домашнього побуту, а не з буржуазним стилем життя, замкнутість якого в буквальному та перебільшеному сенсі бачив уже Гобс: "Хто лягає спати, замикає двері..." (De cive, розділ 1).

нього належить поріг, який розділяє Своє і Чуже. Той, хто з дверей падає до дому, не помічає порогу, і тому не може його подолати. Всередині та Ззовні - це не дві складові однієї "царини", котра, як Кантова царина розуму підпорядковується єдиному законодавству¹¹. Всередині та Ззовні, Своє і Чуже можна визначити радше лише відповідно до ситуації, виходячи з місця промовця або діяча, і тому обидві царини чинять спротив об'єднанню в універсальному розумі.

Це перше визначення місця Свого і Чужого має важливий наслідок. Своє і Чуже є *несумісними* в доволі особливому сенсі. Вони не є несумісними в тому сенсі, в якому одна життєва форма або одна мова є цілком іншою, ніж інша. Ця форма несумісності вже передбачала б початкове порівняння, хоча воно і є неможливим, якщо одне *fofo soelo* відрізняється від іншого. Але тут не йдеться про таку якісну або кількісну відмінність. Непорівнянність у досвіді Чужого означає щось інше, а саме що Чуже як Чуже *ухиляється* від будь-якого порівняння саме тому, що воно зовсім не є *чимось*, що ми можемо передбачати, очікувати, схоплювати або визначати. Як щось, як деякий X воно вже було б у певний спосіб освоєним, перетвореним на Своє; адже навіть якщо воно було б ще не визначеним, воно все ж таки було б таким, що можна визначити й перевизначити. Чуже редукувалося б до ще або вже незнайомого та неопанованого. На противагу цьому Чуже як таке є тим, з чого ми вже виходимо, коли запитуємо, чим воно є. Ми виходимо з Чужого, перш ніж ми спрямовуємося на нього. Чуже виказує себе у формі занепокоєння, "je ne sais quoi", ситуації, з якої ми не знаходимо виходу.

Діалогічно кажучи, Чуже являє себе як таке, на що ми відповідаємо, коли ми щось говоримо або робимо. Воно діє як домагання, оклик, збудження, вимога або виклик, як провокація у багатозначному сенсі слова. Між домаганням і відповіддю немає ніякого консенсусу, ніякого єднання, ніякого порівняння, оскільки домагання та відповідь у своїй презентації пов'язані не з чимось третім, а одне з одним. Будь-яке порівнювання відбувається потім із погляду третього, який розмежовує і зважає, і переходить

¹¹ Див. Кантовий нарис топографії розуму в "Kritik der Urteilskraft", Вступ, II, пор. із цим: Severin Müller "Topographien der Moderne", у вступі до якої окрім іншого йдеться про Кантове вимірювання "Країни істини" (В 294).

від мислення у Між до мислення про Між. Компаративістика можлива завжди, вона навіть певною мірою слугує нашим цілям, проте вона не досягає Чужості Іншого та перекидає її, якщо вона відіграє роль оглядача світів, культур і мов і при цьому зазіхає на перший ранг. Р.А. Мол має рацію, коли стверджує, що в порівнянні культур не можна розділяти наявність (*Orthaftigkeit*) і відсутність (*Ortlosigkeit*) місця, топос (*Topos*) і утопос (*Utopos*).

3. Чужий світ і рідний світ

Якщо ми посилаємося на Гусерлеве розрізнення рідного світу і чужого світу, то це не означає простий перехід з мікрорівня індивідуальних до макрорівня колективних одиничних досвідів. Група, яка живе у спільному світі й формує його, це не розширене Я, як це можна було б припустити, виходячи з того, що Гусерль говорить про "персональні єдності вищого ступеня"¹². Персональні одиничні досвіди та культурний стиль досвіду радше вкладаються одне в одне, опосередковані процесами седиментації смислу, габітуалізації та репрезентації Ми в Я. Як окремому досвіду притаманна історія як історія смислу, котру можна зчитати зі становлення речей культури (див. Нуа, т. I, § 38), так вона втілюється й у нашій поведінці в такий спосіб, що разом із Мерло-Понті (*Merleau-Ponty* 1942, с. 227, прим. 1, німецькою - с. 244, прим. 50) ми можемо говорити про "культурне тіло". Методологічна протилежність індивідуалізму та голізму в жодному разі не відповідає цьому Одне-в-одному індивідуального досвіду та анонімного виду досвіду, яке від самого початку виключає абсолютну індивідуалізацію (*Merleau-Ponty* 1945, с. VII, 489, німецькою, с. 9, 486), а разом із нею чисту сферу свойості. Утім, незважаючи на це, ми мусимо взяти до уваги різні рівні чужості, якщо ми хочемо відповідати ідеї чужого світу. Загалом кажучи, існує стільки чужостей, скільки порядків, які відповідно осаджуються у спеціалізованих особливих світах певного життєсвіту або в різних, історично та географіч-

¹² Див. до цього Нуа, т IV, § 51 і мій коментар у "Das Zwischenreich des Dialogs", розділ III, 10.

но варіативних культурних життєсвітах. У всіх цих випадках слід розрізнати *повсякденні* або *нормальні* чужості всередині одного порядку, до якого в нормальному випадку (який кожен мить може бути порушеним або підірваним) належить чужість нашого сусіда по місту або перехожого, *структурну* чужість, яка стосується всього, що перебуває за межами певного порядку й має характер чужорідного, і *врешті-решт, радикальну* чужість, яка пересаджує нас за межі будь-якого порядку. Остання певною мірою стосується таких гіперфеноменів, як народження, ерос і смерть, коли людина робить спробу у всеосяжному порядку - або хоча б у порядку, що функціонує - відчутти себе вдома, тобто в порядку, який позбавляє Чуже жала.

З огляду на феномен інтеркультурності постає вирішальне питання про те, у якому зв'язку між собою перебувають своя та чужа групи, рідний і чужий світи. Якщо знов звернутися до Гусерля, який запровадив останнє розрізнення, то ми наштовхуємося на двозначність, яка є симптоматичною і вказує на неподолане напруження. По-перше, до переваг Гусерлевої концепції життєсвіту належить те, що контраст свойості та чужості простежується аж до дорефлексивної, дотематичної і дотеоретичної царин досвіду. Чуже пронизує моє життя у світі, в якому я ніколи не буваю цілком в себе вдома. Оскільки чужість стосується явлення всього того, що є, в усіх його формах, можна говорити про трансцендентальну чужість. На відміну від деяких теоретиків мови та комунікації, які начебто пояснюють це у такий спосіб, Гусерль не задовольняється розглядом порозуміння та спільності як *fait accompli*. Гіпотеза "божевілля", яка означає, що перебіги наших досвідів можуть радикально відхилитися один від одного, не виводять Гусерля до простої патології, натомість він покладає її в серці досвіду (див. Нуа, т. VIII, 34 лекція). Те, що спочатку виглядає як картезіанський мисленнєвий експеримент, втручається в нашу екзистенцію у вигляді різних шоків чужості. Ми, цивілізовані звикли позбавлятися цих шоків за допомогою наших власних перекладачів та інтерпретаторів, які герменевтично пом'якшують те, що шокує, і знов улагоджують усе відповідно до смислу. Навіть сам Гусерль, який не так швидко, як інші, вживає таких заходів, оскільки його філософія "знизу" починає з того рівня, де асоціації та дисоціації ще перебувають разом, у вирішальному місці також ухиляється від конфлікту. Двозначність його способу бачення

полягає саме в тому, що, з одного боку, він виводить Своє та Чуже з "праподілу" (Ниа, т. VI, с. 260), але, з іншого боку, наполягає на тому, що Своє в цьому поділі діє як фундаментальний шар або як внутрішнє ядро. Якщо праподіл викликає неодмінний плюралізм життєсвітів, який можна було б порівняти із множинністю мов, збереження недоторканого ядра або фундаментального шару своєїності призводить до єдиного життєсвіту. Проте єдиний життєсвіт, який давав би основу та останній горизонт будь-якого досвіду і сприяв би прориву єдиного розуму, мав би наслідком те, що чужість - як в античному космосі або як в Гегелевій універсальній історії - редукувалася б до тимчасової форми чужості або відчуження. Була б не радикалом, а девіатом. Порозуміння між своєюністю і чужістю дістало б фундамент початкової своєїності до чужості, її випереджала б можлива спільність по той бік своєїності та чужості. Двозначність, з якою Гусерль ухиляється від останніх наслідків досвіду Чужого, призводить до того, що він залишається заручником певних передсудів західного мислення також саме там, де він наприкінці свого життя виступає проти "Кризи європейських наук".

4. Спільний світ чи міжсвіти?

Міркування щодо співвідношення рідного і чужого світів залишаються безмісцевими, якщо вони не виходять з певного рідного світу, який у даному разі є європейським, тобто рідним світом, який має ім'я. Але що втратило це власне ім'я в історії розуму? Або чи є Європа взагалі звичним власним ім'ям, чи не є воно радше географічним ім'ям для самого розуму, для всеосяжної форми розуму, ідеальної форми життя?

Уже давно в Європі говорять про європоцентризм. Під цим можна розуміти різне, цивілізаційний етноцентризм, колоніалізм та імперіалізм, які розпинаються про Бога, а мають на увазі арт-обстріл. Тут має йтися не про щось із цього, оскільки схоже з іншими призивітками можна знайти і в інших культурах, а про філософський європоцентризм, який стоїть за європейським загарбанням світу і при цьому бореться особливою зброєю духу та

слова. Цей духовний європоцентризм здатний на чудо, він починає зі Свого, проходить крізь Чуже і, зрештою, закінчує Цілим. Просте освоєння, яке здійснюють Я або Ми, заміщується витонченим освоєнням завдяки логосу, для якого тривалий час не залишається чужим жодний смисл. Так, і відкрита досвіду герменевтика Гадамера наполягає на меті "зняти чужість і уможливити освоєння" (Gadamer 1965, с. 508). Європеєць, поки він зберігає свою грецьку спадщину, може спокійно розраховувати на те, що він як космополіт *буде в себе вдома як у світі й у світі як у себе вдома*. Якщо хтось хоче його наслідувати, то він європеїзується, тоді як європеєць не бачить жодної підстави асимілювати інші культури. Європа розглядає себе як авангард спільного світу, який населений загальною спільнотою. Утім, це сполучення Свого і Чужого, его- і логоцентризму передбачає те, що контингентність альтернативних порядків більш-менш плавно та беззастережно перетвориться на загальний порядок або підкориться основному порядку, так що переможе порядок, у загальності якого вже не буде чужості. Те, що все ж таки залишається чужим, є не чужим для нас, а чужим істинній вірі та істинному розуму; воно виявляється варварським, поганським і примітивним, як осадок історії розуму, що його спокійно можна елімінувати.

Один із багатьох прикладів раціонального опанування Чужого ми знаходимо в Гегеля, який у своїй "Енциклопедії" (§ 459) постійно намагається включити до своїх розмислів чужорідність китайської письмової мови. Утім, при цьому ієрогліфічна писемність однозначно знецінюється як писемність, котра позначає прості уявлення, на відміну від літерної писемності, котра пов'язана зі звуками, що самі вже є знаками. Писемність, яка працює з ідеограмами, є "необхідно заплутаною та неясною", оскільки вона має пристосовуватися до змін уявлень. Якщо вона все ж таки виконує свою функцію, то лише внаслідок "статичності" китайського суспільства, його філософії та освіти. Ці та схожі міркування, звісно, не взяті зі стелі й заслуговують на увагу. Проте питання викликає сам хід міркувань, у якому різні види писемності вимірюються за одним масштабом, ніби не можна припустити, що дещо наділяє піктографічний тип писемності з його багатомірною образністю перевагами порівняно з лінійністю літерної писемності, і що вона навпаки зумовлює певне збіднення мовних засобів вираження (див. Leroi-Gourhan 1984, с. 264).

Спільний світ, який вимальовується в універсалізації, можна визначити як свій світ, що шириться, розширюючи свої можливості, але не залишає ігрового простору своїх можливостей. Інакше відбувається із міжсвітами, які є і залишаються чужими один для одного. Своє виникає тут у відповідь на чужі домагання. Будь-який всеосяжний порядок світу та світової історії виходить із тієї передумови, що виникнення порядку можна схопити і залучити до самого порядку. Початок і кінець заторкуються в ході спогаду або взаємного визнання, як це відомо зі вчення Платона про анамнезіс та діалектики Гегеля, тобто із засадничих форм мислення, на які окрім того посилається і герменевтика Гадамера. Телеологічне, діалектичне, герменевтичне або комунікативне коло не має чіткого Ззовні. Якщо для нас кожне Інше є Іншим нас самих, а кожне Чуже є "Іншим Свого" (Gadamer 1965, с. 283), то в Іншому я приходжу до себе, а в Чужому ми приходимо до Свого. Інакше відбувається тоді, коли порядок виростає з відповіді на виклик, який не опановується відповіддю. У цьому разі саме встановлення порядку, основний факт, що "існує порядок", не належить до елементів або фаз цього порядку. Через це у Своєму своєї культури відкривається "дикий регіон", який не залучено до своєї культури і через який ми перебуваємо у зв'язку з іншими культурами (див. нижче, розділ 4). Тим самим виключається те, що філософія культури може замінити першу філософію¹³. Чужість нас самих і нашої власної культури означає відкритий фланг, на якому Своє перебуває під живодайним або згубним впливом Чужого і перетинається з ним. На противагу цьому ілюзія зняття Свойості в загальності наближається до ілюзії, що промова за ціле є вираженням самого цілого, а сама подія мовлення може бути інтегрована до смислу того, що говорять. Тоді Європа, зрештою, була б культурою всіх культур, яка охоплює саму себе. Однак велич і злиденність Європи пов'язані із двозначністю клопотання, яке постійно перетворюється на промову цілого. Це клопотання залежно від потреби може поставати в культурній, релігійній або

¹³ Щодо двозначності "впливового та вирішального поняття культури", яке з кінця попереднього століття у супроводі культурно-критичних мелодій дістало почесне ім'я "філософії культури" і яке сьогодні за інших обставин з'являється знов підфарбованим відтінками мультикультурності та інтеркультурності, див. вступ Ральфа Конерсмана до збірки текстів із філософії культури (Kulturphilosophie 1996).

3. Перетин рідного світу і чужого світу 7J

політичній формі; у будь-якому разі воно тяжіє до того, щоб зняти наявну мультикультурність у монокультурі.

Наслідками, які випливають із таких міркувань, є не та втомленість Європи, на яку скаржиться Гусерль, і також не та втомленість від Європи, яку ми значно частіше зустрічаємо на пересиченому Заході, ніж у східній частині Європи, яка впродовж десятиліть мала страждати від викривлення ідеї Європи. Ми повинні зрозуміти, що інтеркультурність підривається не лише монокультурою, яка все привласнює собі, але також занадто сильними реакціями у зворотному напрямку. Ми нічого б не виграли, якби просто поміняли Своє на Чуже або змішали одне з одним аж до невпізнанності. Слід дотримуватися не лише окреслювання контурів Свого, а й певної форми універсалізації, завдяки якій ми підносимося над станом Свого. Звичайно, така універсалізація лише тоді може бути поєднана з інтеркультурним перетином рідного і чужого світів, якщо вона постане в парадоксальній *формі універсалізації у множині*.

У цьому зв'язку я пригадую одну ситуацію розмови, котру можна розглядати як розмову між світовими релігіями. На конференції, присвяченій інтеркультурному діалогу, яка кілька років тому відбулася в Римі зіткнулися два італійські доповідачі, рабин і прихильник буддизму. Обидва промовці у *свій спосіб* залучали репрезентовану іншим релігію до свого способу бачення. Представник юдейської традиції нагадував про Божий заповіт із Ноем, який Бог уклав з усіма людьми, а не лише з "обраним народом", як пізніший заповіт з Авраамом. Представник буддизму, натомість, вказував на те, що та релігія, яка виходить із Ніщо мовчання, охоплює всі релігії, які виходять зі слова Бога. Подвійна універсалізація, яка тут постала, залишається прив'язаною до контексту, оскільки різні релігії зважували мовчазного Ніщо і адресованого праслова не можуть бути впорядковані в єдиній шкалі зважування. У зв'язку з цим постає питання, чи не має бути така асиметрія поширена на всі царини культури й разом із тим також на інтеркультурність філософії включно з нашими власними міркуваннями щодо межі між Своїм і Чужим. Цю універсалізацію в множині не слід плутати з тим простим культуралістським релятивізмом, який лише виграє від того, що речі втрачають вагомість.

Якщо ми знов осмислимо ситуацію домагання та відповіді, *challenge* і *response*, то ми наштовхнемося на інший парадокс.

Своєю своєрідністю культура завдячує відповіді на чужорідне, яке може походити зі своєї традиції або з чужих традицій. Прикладом цього слугує повторюваний європейський ренесанс або успадковування греків римлянами, з котрого, як це часто буває, політично та воєнно переможені виходили як культурні переможці (див. Brague 1993). Відповідь включає прислуховування (Hören) до голосу Чужого, але не залежність від нього (Hörigkeit); адже відповіді, які ми даємо, мають бути винайденими (zu erfinden), а не просто віднайденими (wiederzufinden). З іншого боку, те, на що ми відповідаємо та маємо відповідати, не в наших руках і не виникає в нашому вільному винаході. Наша своїсть, яка виростає з відповіді, має свій центр ваги поза собою в Чужому, на яке ми відповідаємо. Таким чином, чужість вписана у своїсть. Чиста своя культура була б культурою, яка вже не дає жодних відповідей, а лише повторює і варіює наявні відповіді. Просто функціональна культура може ще довго жити, переживаючи себе. Тут діагноз Ніцше залишається актуальним. Тому Чуже за всіх загроз і небезпек, які походять від нього, є еліксиром життя, звісно, лише тоді, коли його не прописують і не приймають як такий. Пошук Чужого як Чужого виявляється, як ми знаємо з різних форм екзотизму, найвитонченішою формою освоєння.

Ми можемо сказати, що Чуже, як Аристотелевий нус θύραθεν, входить крізь двері ззовні, як небажаний гість, який не належить (gehört) до нас, але вимагає, щоб до нього прислухалися (Gehör fordert). Японець, мабуть, сказав би: Чуже пронизує нас, як повітря, яким ми дихаємо¹⁴, яке ми вдихаємо і видихаємо, але не схоплюємо, розуміємо, можемо зважити; така чужість була б чужістю Ніщо, Ні-що і Ні-хто, для нас європейців, як для тих, кому бракує правильного імені.

¹⁴ Японське "Кі-" так само означає повітря. Див. щодо цього посилання на основні слова знов у: Kimura 1995, розділ IV, 3: ätman, brachman, psyche, pneuma i anima.

4. Феноменологія як ксенологія.

Парадокс науки про Чуже

1. Між Своїм і Чужим

У вже звичному позначенні "інтеркультурність" звучить і Гусерлеве поняття інтерсуб'єктивності, й конкретизація інтерсуб'єктивності через інтертілесність Мерло-Понті: інтерперсональний обмін розширюється до інтеркультурного обміну. Через це центрація на одному, навколо якого групується інше, руйнується на користь міжсфери, міжцарини, *intermonade*, де одне пов'язане з іншим, і кожне є тим, чим воно є, лише через свій зв'язок із іншим. Це Між означає не лише новий феномен, а нову організацію, або, як сказав би Гусерль, новий логос феноменів. Тут ідеться про мережу зв'язків, у якій є вузлові пункти, розв'язки та шляхи сполучення, але немає ніякої центральної станції. Відомий італійський феноменолог Енцо Пачі на своєму шляху від Гусерля до Вайтгеда розробив реляціоністську феноменологію, в якій Я укорінене в соціальній і космічній *relazionalità*¹. Зрештою, це Між постає в нашому столітті в різних образах; як місце зустрічі Я і Ти в діалогіці Бубера, як те Між, у якому майбутня людина "належить буттю і все ж таки залишається у суцтотому чужинцем" в "Holzwege" Гайдегера (Heidegger 1989, с. 94), як зріз знайомості і чужості в герменевтиці Гадамера. Чужорідний відголос ця ідея знаходить

¹ Щодо Енцо Пачі див. вступний розділ Ренато Крістіна у виданій ним книзі "Phänomenologie in Italien" (1995).

в японського психіатра Кімури, який визначає японське *Кі* як соціальну атмосферу та соціальний клімат, елементами котрого є міжлюдські контакти, стосунки та порушення. "Ким є я і ким є ти, чого я вартий і чого вартий ти, вирішує відповідне Між кожного партнера". Розчиненню самості у цьому Між протистоїть певний різновид хіазму: "Самість завжди залишається похідною від між, "Між" завжди похідним від самості"². Часто вказували на те, що "орієнтація на зв'язок" вже давно відіграє важливу роль не лише в японській, а взагалі в далекосхідній культурній царині, цю роль зараз знов відкрито у протистоянні із західним мисленням³. Тлумачення цього, яке пропонує Кімура, свідчить про можливість феноменології інтеркультурності, яка сама набуває рис інтеркультурної феноменології.

Утім, принаймні в європейській версії, будь-якій концепції такого Між загрожує небезпека заміщення знайомих егоцентризму та етноцентризму, які вибудовують усі людські стосунки із центру своєї, *логоцентризмом*, в якому певний логос постає як *Загальне*, що охоплює відмінність Свого та Чужого. Вважають, що там, де є Між, є й люфт, який треба перекрити; де є мережа, є й окремі моменти, які слід поєднати. За одним і за іншим, за Своїм і Чужим припускають щось *Трете*, яке пов'язує (*verbindet*) і робить обов'язковим (*verbindlich*). Це починається вже із сократично-платонівського діалогу, в якому діалог, "спів-" співбесіди загрожує небезпека бути монологічно заглушеним голосом одного логосу.

Цей логос, що утворює єдність, може мати дві різні форми. Він може поставати як *загальний порядок*, в який мають бути інтегровані кожна окрема річ і кожний окремий індивід, або як *рамковий порядок*, правила якого координують стосунки окремих моментів. Уявлення про всеосяжний загальний порядок лежить в основі старого космологічного та космо-теологічного мислення, тоді як Новий час стає поміркованим і звертається до рамкового

² Див. Kimura Bin "The phenomenology of the between the problem of the basic disturbance of schizophrenia" (1978), "Schizophrenie als Geschehen des Zwischenens" (1975), а також нове "Zwischen Mensch und Mensch" (1995, розділ IV, 3); перекладач Елмар Вайнмаір додав до перекладу інструктивну післямову.

³ До "орієнтації на зв'язок" японської культури див. статті Mishima Ken'ichi (с.113) і Augustin Berque (с.197-203) у Hijya-Kirschneireit (1996), і до цього наші методологічні зауваження в розділі 3.

законодавства: кожний, залежно від свого настрою, може бути щасливим і веселим, лише якщо він дотримується основних правил моралі та права. У феноменології можна знайти елементи обох концепцій порядку. Якщо універсальний горизонт, всередині якого Своє поширюється на Чуже або сплавляється із Чужим, вказує на Ціле, то структура правил і нормальність, які гарантують "онтологію" досвіду (Hua, т. XIII, с. 377 і наступні), вказують на інваріантні рамкові умови. Занепокойливі напруження, якими пронизана Гусерлева феноменологія, значною мірою зумовлені дивергенцією цих двох основних орієнтацій.

Наскільки глибоко проникає традиційна діалогіка нашої наукової та позанаукової повсякденності, а саме у такій формі, що перевертає її до невпізнанності, показує старе поняття *повідомлення*, яке вживалося ще за часів Гердера та Гумбольдта. У "Mitteilung" ("повідомлення") звучить ще платонівське метексис, Teilhabe (участь) у цілому, в істині. Гусерль також залишається у цій традиції, коли накреслює "феноменологію спільноти повідомлення" і в цьому зв'язку говорить про "участь" (Hua, т. XV, с. 462), а також про специфічний „акт повідомлення (само-повідомлення), котрий, як такий, що утворює спільноту, латиною звучить саме *соттипісаг'о*" (там само, с. 472 і наступні). Гайдегер у "Бутті і часі" (1953, с. 155) так само натякає на те, що у вислові те, що повідомляється (Mitgeteilte), "поділяється" ("geteilt") адресатом. Сучасні варіанти комунікації сягають від теорії комунікації та техніки комунікації, значною мірою редукованих до обміну інформацією, до зводу правил комунікативного розуму, який як координаційна інстанція лежить в основі всіх форм орієнтованої на порозуміння поведінки. Утім, засновки такої ідеї комунікації слід було б спеціально продумати, перш ніж більш-менш самозрозуміло оперувати нею.

Ціле, що звучить у "Mitteilung" ("повідомлення") та "Teilhabe" ("участі")⁴, неможливе - окрім містичних і квазі-містичних уявлень - без існування когось, хто свідчить про ціле, чи то Аристотелевого φρόνιτος або *native speaker*, у яких втілюються звичай, за яким живуть, або мова, якою говорять, чи то голови церкви, який турбується про спасіння всіх душ, або голови уряду, який думає про загальне благо, чи то впливового голосу громадськості

⁴ "Teil" - німецькою означає "частина", яка відсилає до цілого, частиною якого вона є (примітка перекладача).

або самозваного інтерпретатора духу часу, або, врешті-решт, філософа як "функціонера людства". Такі захисники, рупори та посилювачі "загального духу" вдаються у логоцентризм, коли вони втрачають місце, з якого хтось говорить за Ціле, і вчиняють так, ніби через них говорить саме Ціле. У разі універсальних законів і правил слід так само розрізняти *обставини та умови, за яких хтось посилається на основні закони та основні права*, і значимість самих цих законів і прав. Місце, з якого хтось посилається на загальний або основний порядок, не є просто частиною або випадком цього порядку, якщо промовець забуває про це, то він забуває і не усвідомлює те, що він робить. Тут відкривається щілина, яка не може бути перекрита або закрита в жодний із можливих способів.

Гусерлева феноменологія, яка так рішуче виступає проти абсолютизації світу, пориває також із абсолютизацією соціального світу. Основний факт, що він є, не позбавляє нас питання, як він є і як що він є. Тому феноменологія має стерегтися необачного здійснення *communicative turn*. Європоцентризм, про який ще йтиметься, може як будь-який вид етноцентризму набувати різних форм. Найнебезпечнішою формою завжди є та, що ховається за цілим; адже мова цілого позбавляє опонента будь-якого заперечення і робить його німим; слово вмирає в нього на язику. Можна було б пригадати "vittime dei trionfi di Roma", чії імена - від прихильників Гракхів і сумнівних прибічників Катиліни до гальського Верцингеторига і захисника Єрусалиму - записані у "Carcere Mamertino". Відомо, що такі тріумфи *pacificatio* мають тривалу всесвітню історію. Жодна з великих націй Європи не має підставу вихвалитися цим. Якщо щось і дає надію, то це той факт, що саме таке таврування скоєного в ім'я істини насильства ще належить до європейської традиції.

2. Досвід Чужого

Заснована Гусерлем феноменологія, напевне, є феноменологією цього Між, власне настільки, наскільки вона саму основну інстанцію трансцендентальної суб'єктивності, яка переживає у досвіді та конститує світ, перетворює на трансцендентальну

інтерсуб'єктивність. Як Гусерлеве поняття життєсвіту, так і поняття інтерсуб'єктивності часто використовують так, ніби тут ідеться просто про найменування речі, тоді як насправді у цих поняттях конденсовано інтенсивну дослідницьку та описову роботу. Для нас тут постає питання про те, як ми маємо мислити інтерсуб'єктивність, якщо ми не хочемо покладатися на наперед встановлений комунікативний розум і якщо ми прагнемо уникнути загрозливого логоцентризму. Як показало багато досліджень, відповідь Гусерля на це питання залишається суперечливою.

У своєму аналізі феноменологічного досвіду Гусерль виходить не зі спільного досвіду і не з досвіду Спільного, а з *досвіду Чужого як Чужого*. На початку стоїть не людськість у будь-якій персоні і також не чужість у моїй персоні, а людськість в Іншому: "Першою людиною є Інший, а не я" (Ниа, т. XIV, с. 418). Разом із Левінасом можна говорити про гуманізм іншої людини. Те, що на початку стоїть Інший, а не я, означає, що сфера Між всупереч будь-якій участі спирається на поділ або, як говорить Левінас, на розлуку. Між означає розлучення мене та Іншого: Я конститується в контрасті з Ти (Ниа, т. XIII, с. 247). Це включає контраст між Своїм і Чужим. Своє являє себе як *доступне та приналежне*, Чуже як *недоступне і неприналежне*. Якби все вичерпувалося цим негативним позначенням, то не було б ніякої первинної форми досвіду Чужого. Утім, Гусерль не зупиняється на негативному позначенні, він наважується на парадоксальне формулювання, яке сприяє Чужому отримати своє власне право. Чужість, як уже цитувалося, спирається на "підтверджену доступність первинно недоступного" (Ниа, т. I, с. 144). Недоступне в досвіді Чужого саме стає доступним, як минуле стає доступним лише у спогаді й більш ніде. Тим самим досвід Іншого та Чужого постає як *досвід нездоланної відсутності*. Пізній Мерло-Понті, Левінас і Дерида приєдналися до цього. Утім, сам Гусерль наприкінці пом'якшує парадокс, коли невтомно намагається довести, що Чуже, незважаючи на всю його чужість, конститується в горизонті власного теперішнього із засобів Свого. Досвід Чужого виявляється варіацією досвіду себе.

Це двозначне зведення досвіду Чужого до досвіду себе безпосередньо впливає на відносини між своєю та чужою культурама, тому Гусерль послідовно розглядає досвід чужої культури як різновид досвіду Чужого. Основна тенденція цієї спроби достат-

ньо відома і не потребує тут розгорнутого відтворення⁵. Якщо ми хочемо уникнути того, щоб раз у раз потрапляти до тієї самої пастки, то маємо пильнувати за сильцями мислення, які, врешті-решт, стягуються до парадоксу науки про Чуже.

Гусерль не задовольняється аналізом спорадичних та ізольованих одиничних досвідів Чужого. Як будь-який досвід, досвід Чужого вказує на щось поза собою; він укорінений в горизонтах досвіду світу. Всеосяжний горизонт спільного життєсвіту поділяється на свій та чужий світи або, як говорить Гусерль, на *рідний світ* і *чужий світ*, або на *близький світ* і *далекий світ*⁶. Відповідно до цього можна розрізнати дві форми чужості, *чужість всередині рідного світу*, яка належить до його внутрішнього горизонту, і *чужість поза рідним світом*, яка належить до його зовнішнього горизонту. Зовнішню чужість можна позначити як чужорідність, яка відрізняється від внутрішньої чужості у той самий спосіб, у який в Альфреда Шюца щось нового типу відрізняється від простого нового⁷.

Внутрішня чужість стосується всього *невідомого*, яке ми не знаємо, але такого, яке відповідає "стилю знайомості", "аналогії стилю", в якому "накреслюється" все нове. При цьому слід згадати про доволі повсякденні можливості, як це відбувалося в самого Гусерля: "... я у Шварцвальді й бачу щось як шварцвальдське у його типовому ландшафтному доквіллі. Або я налаштований на мою квартиру, або на вулицю та Фрайбург і фрайбургський ландшафт" (Hua, т. XV, с. 631). Взагалі, це стосується і того випадку, коли я приїжджаю до іншого міста, що розташоване по сусідству від мого. Я знаходжу там установи, схожі на установи в моєму

⁵ Стислий начерк у § 58 "Картезіанських медитацій" слід доповнити відповідними пасажами з "Ідей II" і з тому текстів зі спадщини "До феноменології інтерсуб'єктивності". Слід визнати, що у цих доповненнях подекуди звучать протилежні мотиви, але я, як і раніше, сумніваюся в тому, що в них переглядається загальний начерк трансцендентальної централізації на Своєму.

⁶ Докладніше щодо цього див.: Klaus Held "Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt" (1991), а також: Anthony Steinbock "Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl" (1995); у цьому ґрунтовному дослідженні відносини між рідним світом і чужим світом і переступання меж рідного світу розглядаються передусім з генеративного та територіального погляду.

⁷ До обох форм чужості, про які йтиметься далі, див.: Hua, т. XV, с. 428 і наступні. Я сам раніше розрізняв "чужість у спільноті" і "чужість проти спільноти" ("Das Zwischenbereich des Dialogs", 1971, с. 359).

власному місті, від вокзалу та відділу з питань праці до поліції та супермаркету, а якщо я на вулиці зустрічаю Чужого, то я можу довідатися в нього про щось, і роблю я це в рамках повсякденного ритуалу та за допомогою спільної мови"⁸. Звичайно, ми знаходимо тут різні відтінки знайомості та незнайомості; але в Гусерля йдеться про гомогенну сферу знайомості, яка стало відтінюється, яку я більш-менш добре знаю і в якій я більш-менш успішно можу порозумітися з моїми "сусідами". Модель порядку, яку Гусерль застосовує до цього рідного світу, має *форму ядра* або *кола*; ядро знайомості допускає розширення "у вигляді кіл" або "у вигляді оболонки ядра". З цим поєднується модель, яка має *форму ступенів*. Різні навколишні світи "фундовані один в одному на кшталт ступенів", адже сфера Свого утворює базис для розуміння того, що з'являється в новому та незнайомому.

Таким чином, якщо дивитися на Ціле, свій світ постає і як *центр*, оточений далекими горизонтами, і як *основа*, над якою нагромаджуються інші ступені. Ані застосування моделей, ані їх комбінація не є неproblemатичними⁹. Особливо викликає питання те, чи відповідає хоча б малою мірою концентрична модель рідного світу, яка будує кола чужості на кшталт стовбуру дерева, що зростає, як і одночасне розрізнення внутрішньої та зовнішньої чужості нашому мультикультурному суспільству. Чи не пронизують сфери своєї та чужості одна одну в суміші культур великого міста? Хто є для мене більш чужим, індійський лікар, який лікує мене, неаполітанський вуличний злодій, який мене обікрив, або німецький сусід, який закликає духів? Це повсякденне змішання посилюється телевізійною квазі-присутністю далекого, яка пере-

⁸ Посилаючись на Гарві Сакса, Ервін Гофман вказує на те, що вираз "Чужий" є проблематичним у повсякденному вуличному русі; як Чужого він позначає взагалі "користувача публічного транспорту", а не просто когось на кшталт поліцейського або продавця, яких не знають, але анонімна функція яких цілком відома (Goffmann, 1974, с. 28). Гофман згадує кілька прикладів того, наскільки неуніверсальним є регулювання таких "ритуалів доступності", як привітання: бувають випадки, коли чоловіки і жінки не вітаються, в яких вітаються, не дивлячись один одному в очі, або вже після того, як пройшли один повз одного (там само, с. 136-137).

⁹ Схожу модель концентричних кіл можна знайти вже у грецькій античності (див.: Dihle 1994, с. 20). Щодо Гердерової моделі ядра та її проблематичності див.: Elmar Holenstein "Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen", (Jammé/Röggeler 1989, с. 48 і наступні). Про контамінацію основи та горизонту у визначенні життєсвіту див. критичні зауваження Н. Лумана "Die Lebenswelt - nach Rücksprache mit Phänomenologen" (1986, с. 176-194).

творює кожний будинок на фіктивну світову сцену. Чимало чужостей вкладено у Своє, як іншомовні слова в рідну мову, а багато чужостей оточують Своє, як друга і третя мови, до яких я за потреби звертаюся, тоді як навіть неопановані чужі мови є далекою від своєї не абсолютно, а лише тією чи іншою мірою¹⁰. Одне-в-одному та Одне-через-одне Свого і Чужого, які осаджуються в "інтеркультурній неєдності", не знімаючи інтеркультурних відмінностей¹¹, є значно помітнішими, ніж можна очікувати на підставі таких простих моделей. Тут були б потрібні подальші роздуми, в яких слід було б звернути увагу на відношення своєї та чужості в його історичній варіативності, не замінюючи старий ідеал чистоти новим ідеалом змішання.

Екстремальна форма чужості, яка цікавить нас найбільшою мірою, постає, за Гусерлем, тоді, коли руйнується конкретна "аналогія" і я потрапляю до ситуації, якої стосується зауваження Вітгенштайна: "Я не орієнтуюся". Чужорідне, яке ми тут зустрічаємо, є вже не невідомим, а незрозумілим. Цього особливо стосується парадоксальне визначення досвіду Чужого; ми нашттовуємося на "доступність у власне недоступному в модусі незрозумілості" (Hua, т. XV, с. 631). Так само, як і парадокс персонального досвіду Чужого, Гусерль пом'якшує парадокс культурного досвіду Чужого. Конституювання чужої культури - це конституювання, яке орієнтується на власну культуру й центрується на ній. Воно знов-таки діє як центральний член і як основний ступінь. Зумовлена

¹⁰ Див. до цього мої посилання на Романа Якобсона та Едварда Сапіро у: "Der Stachel des Fremden", с. 69. Перетини та спорідненості між Своїм і Чужим не означають, що рідна мова просто зникає в простому code switching і code mixing, яке зрівнювало б із переважною Своєю також диференцію між Своїм і Чужим. Спробувати замінити рідну мову можна так само, як намагаються замінити матір у дитячих будинках. Як порушення у розвитку маленької дитини це викликає, ми знаємо з досліджень, які щодо феномену госпіталізму проводив Рене Шпіц та інші після нього (до сучасного стану досліджень див. Bowlby 1948, розділ 15 "Zentrierung auf eine Figur"). Ейфорії ніде не вкоріненого мультілінгвізму та мультікультуралізму можуть загрозувати схожі невдачі. Цю проблему можна пояснити на прикладі вчення про кольори. Правомірне припущення того, що чистий червоний і чистий жовтий є просто граничними випадками, не дає права на припущення, що на цій шкалі різниць ми маємо справу лише із зеленими тонами; оскільки повністю змішаний колір є таким самим граничним випадком, як і чистий основний колір. Те саме стосується відношень гетеросексуальності, бісексуальності й транссексуальності; жіночі риси в чоловічому та чоловічі риси в жіночому не означають, що є лише гермафродити.

¹¹ E. Holenstein "Europa und die Menschheit", там само, с. 54, а також "Menschliches Selbstverständnis" (1985, с. 149 і наступні).

доступність чужої культури вимагає процесу перетворення на зрозуміле. Уможлиблюється зрозумілість "абсолютно незумовленої доступності для кожного"; адже доступними кожному є природа, тілесна побудова людини та спільний характер світу культури як такі (Hua, т. I, с. 160). На початку стоїть, отже, не "правдмінність", а "пра-аналогія" (Hua, т. XV, с. 433)¹². Це дає змогу розуміти чужу культуру як варіацію власної, а втручання Чужого розглядати як процес, що "модалізує" знайомий досвід (там само, с. 431). У такий спосіб підтверджується примат Свого: "Тут Я і моя культура є примордальним щодо будь-якої чужої культури" (Hua, т. I, с. 162).

Однак Гусерль на задовольняється встановленням історичних відмінностей рідності та чужості, він розмиває цю протилежність у процесі ставання Чужого рідним (Hua, т. XV, с. 625). Як свій і чужий світи поєднуються в єдиному життєвіті, так своя і чужа спільноти поєднуються в єдиній загальній спільноті (Hua, т. I, с. 167; т. VI, с. 262). Цей процес об'єднання у єдину спільноту, як будь-який досвід, починається Тут і Тепер. Ім'ям історичного та географічного місця, в якому починається процес побудови загальності, за Гусерлем є Європа, причому це ім'я означає "ідеальний образ життя та смислу" (Hua, т. VI, с. 320). Претензії на ідеал, в якій зізнається Гусерль, він виходить із самоосмислення того, що означає для нас Європа від часів греків. Витлумачення європейської традиції являє себе як еґологія. Навіть якщо ми облишимо всі сумніви, які пов'язані з таким тотальним тлумаченням власної традиції, залишається питання, чому цю претензію висуває лише європейська культура. Гусерль відповідає на це посиланням на історію. У реченні з багатьма застереженнями Гусерль говорить про своєрідне, яке стає мотивом для всіх інших груп людства незалежно від будь-яких міркувань щодо корисності "весь час у невинних хвилях самозбереження європейців, тоді як ми, якщо ми правильно себе розуміємо, ніколи, наприклад, не індіанізуємося" (Hua, т. VI, с. 320). Європейізація та раціоналізація конвергують у напрямку "вічного полюсу" нескінченного розуму. Ім'я Європи, яке притаманне ще й "наднаціональності Європи" (там само), зрештою не означатиме щось на кшталт ім'я Піфагора, яке

¹² У теорії історичного розуміння Поля Рікера так само виникає аналогія, але як третій член тріади, яка постає разом із протиставленням Себе та Іншого; див.: "Temps et récit" т. III, с. 219 - 227, німецькою - с. 241 - 252.

пов'язане із "Піфагорейським вченням". Але якби цей процес раціоналізації, як будь-який процес, що виникає за випадкових обставин, був би селективним, то ім'я "Європа" також було б чимось на кшталт фірмової марки для ідеї "made in Europe"¹³.

3. Парадокс науки про Чуже

Проти цієї форми опанування Чужого можна висунути декілька заперечень. Ми звертаємося до проблеми, яка у своєму парадоксальному загостренні могла б привести до кардинальної зміни. Цю проблему можна сформулювати так: якщо досвід чужості полягає в доступності недоступного, як могло б виглядати ставання доступним або перетворення на доступне, яке зберігає недоступність Чужого? Така можливість не лежить на долоні. Зазвичай перетворення на доступне становить *звуження чужості*, яке у граничному випадку повного засвоєння підноситься до *зняття чужості*. Звичайно, у своїй теорії феноменологічного досвіду Гусерль наполягає на тому, що будь-який досвід підлягає обмеженням, які не можна зняти. Те саме стосується теорії герменевтичного досвіду, з якої виходить Гадамер. Доступність Чужого, чужої культури або чужого тексту є відповідно зумовленою. Утім, такі обмеження та умови лише гальмують, а не уривають тенденцію прагнення споглядання та розуміння. Чим краще нам вдається унаочнити те Чуже, яке з'являється у феноменологічному досвіді, та зробити зрозумілим те Чуже, яке ми зустрічаємо в герменевтичному досвіді, тим більше воно зникає.

Розглянемо тепер обидва методологічні способи доступу, які пропонує феноменологія - ейдетичну та трансцендентальну редукції. В ейдетичній редукції Чуже вкладається в архітектоніку *структур сутності*, які охоплюють Своє і Чуже. Чуже як Чуже залишається винесеним за дужки, оскільки Чуже завжди є реля-

¹³ "Необмежена відкритість світу", завдяки якій Клаус Гельд звільняє Гусерлеву тезу про європеїзацію людства від підозри в етноцентризмі (Jamme/Pöggeler 1989, с. 26 - 27), належить до "міфу" Європи. Щодо релятивізації ідеї Європи див. репліку Ельмара Голенштайна в цій самій книжці.

тивним і випадковим у розподілі ролей Я і Ти; кожний має *своє* Чуже так само, як кожний має друзів і ворогів. Чужість - це не властивість, яка просто приписується певній речі або персоні як такій. Навіть екстремальна форма "цілком чужої природи" (Hua, т. XV, с. 632) є чужою лише у зв'язку з людьми за історично варіативних умов. Розглянемо тепер другий випадок трансцендентальної редукції, яка редукує Чуже до смислу Чужого. Вона інтегрує Чуже в його *горизонті смислу*, який поширюється від Свого на Чуже. У разі ейдетичної редукції Чуже є просто *варіантом* варіативної системи, у разі трансцендентальної редукції воно є просто *імплікатом* події смислу. Привести "до висловлення власного смислу" досвіду Чужого означало б тоді, примусити Чуже як Чуже зникнути. Логос Чужого виснажив би феномен Чужого через логіфікацію. Феноменологія як *ксенологія* була б наукою, яка б у своєму предметі сама себе розчиняла. *Ксенон* був би продуктом відчуження, який після засвоєння відчуженого зникав би, як сніг навесні¹⁴.

Утім, можна запитати, чи вичерпує ця парадоксальна форма науки, яка сплачує свій успіх ціною самопозбавлення, можливості ксенології. Розглянемо у зв'язку з цим *етнологію*, яка першою була запропонована як наука про Чуже, точніше кажучи, про культурно Чуже¹⁵. У свої останні роки, під час роботи над "Кризисом"

¹⁴ Див. щодо цього Hua, т. VI с. 189; т. XV, с. 634. Навіть Гадамер, який визначає місце своєї герменевтики "між чужістю та знайомістю (Gadamer 1965, с. 279), центральним герменевтичним ускладненням вважає "те саме чужості та подолання" (с. 365), а в іншому місці це звучить так: "Письмо є самовідчуженням. Його подолання є, отже, найвищим завданням розуміння" (с. 368). Це не виключає того, що стимул походить від "зустрічі з незрозумілим", як він писав раніше ("Kleine Schriften I", с. 9). Те, що на відміну від цього проста відмова від суттєвих форм і трансцендентальних умов мало що дає, показує випадок Річарда Рорті, який рятується від загрозливого релятивізму завдяки новій формі етноцентризму: "Поводитися етноцентрично означає поділяти людський рід на тих, перед якими слід виправдовувати свої переконання, та інших. Перша група - (sic!) *ethnos* - охоплює тих, з думками яких достатньо погоджуються, щоб можна було побудувати плідну розмову" (Rorty, 1988, с. 27 - 28). Прагматичне посилання на те, чим ми *фактично* є і що ми звичайно робимо, допускає припущення іншої культури, лише якщо вона витримує *нашу* перевірку і може бути пов'язана з *нашими* переконаннями (с. 20), тобто якщо вона є *не чужою* для нас. У конфліктному випадку такий політичний лібералізм також вдається до насильства (с. 93) і проголошує "божевільним" Чуже, яке виходить за межі *нашої* нормальності (с. 98).

¹⁵ У цьому зв'язку слід вказати на дослідження Munsau Duala-M'bedy "Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität der Anthropologie" (1997). Цей твір містить багато важливих матеріалів для нашої теми, проте ця

Гусерль не випадково цікавиться етнологічними дослідженнями Леві-Брюля. У 1935 році в листі до французького етнологу Гусерль, як пізніше і Леві-Строс, схвалює "надраціоналізм.., який переступає старий раціоналізм як недостатній, але при цьому виправдовує його внутрішні інтенції"¹⁶. Під "старим раціоналізмом" мається на увазі мислення розуму, яке утримується від проникнення у досвід Іншого. Утім, ми вже побачили, наскільки проблематичним є запропонований тут перехід і наскільки він залишається в європоцентричній перспективі.

Дивно бачити, як голосно означена проблематика обговорюється в сучасній етнології так, що вона досягає певного пункту, в якому ця нова дисципліна підриває традиційне розуміння науки. Особливо чітким це стає у французькій етнології на її шляху від Моса до Леві-Строса і далі. У творах Леві-Строса можна помітити дві дивергентні тенденції. Одна тенденція, як завжди, спрямована на науку про універсальне; вона знаходить своє вираження у структурній антропології з її пошуками культурних універсалій. Цей вид дослідження, певною мірою споріднений з Гусерлевою ейдетичною феноменологією¹⁷, виявляє *транскультурний характер*. Відмінність між Своїм і Чужим, з якої етнологія самозрозуміло виходить у своїх польових дослідженнях, була б тоді простим перехідним ступенем до всеосяжної загальності. На противагу цьому друга тенденція, що пов'язана з ім'ям Русо і реалізується в дослідженнях дикого мислення, виявляє *інтеркультурний характер*; розробляють науку про Чуже, яка живе за рахунок контрасту

"ксенологія", яка дуже близька з Еріком Фьогеліном, залишається пов'язаною з передумовами, які феномен Чужого почасти викривляють, почасти недооцінюють. Ксенологічна проблема редукується виключно до "проблеми свідомості", а саме до проблеми доступу до "свідомості поруч", яка переступає скінченний простір моєї власної свідомості і є доступною лише міфічно-символічно у зверненні до нескінченної "основи буття" (див.: с. 23 і наступні). Не дивно, що Гусерлева спроба показати перехід до Іншого відкидається як "нігілізм" теорії свідомості (с. 272). Зв'язок феноменології та етнології експліцитно обговорюється в літературній доповіді Iris Dämman "Der Fremde zwischen den Fronten von Ethnologie und Phänomenologie" (1996).

¹⁶ Цей лист опубліковано в E. Husserl "Briefwechseln" т. VII, с. 161 - Т64, а також у: Husserl "Arbeit an den Phänomenen", с. 208-211. До цього листа, на який звернув увагу ще Мерло-Понті, див. моє посилання у: "Phänomenologie in Frankreich", 1983, с. 551 - 552, а також доповідь Ch. Jamme у: Jamme/Pöggeler (1989).

¹⁷ Див. щодо цього Holenstein 1975.

¹⁸ "Транскультурне" я розумію тут у сенсі "супракультурного", так само як говорять про "трансуб'єктивні норми", а не в сенсі "транзитивних" визначень.

із досвідом своєї культури. У своїй доповіді про Русо 1962 року Леві-Строс описує первинний досвід етнологу як форму *depaysement* і *detachment*, яка набуває певних рис Гусерлевого *Epoche*. Погляд у даль не залишає близькість недоторканою¹⁹. Результатом цього стає складна форма етнології. Як зазначає французький етнолог Марк Ож, етнологія розділяється на "авто-етнологію", яка досліджує Інших у нас, і "ало-етнологію", яка досліджує Іншого в Інших²⁰. Разом із Гусерлем можна говорити про етнологію рідного світу та чужого світу. Це породжує можливості, які підривають будь-який етноцентризм. Автор визнає себе прихильником плюралізму етнологій. Поряд із етнологією, яку ми (тобто європейці) практикуємо щодо Інших і нас самих, існує етнологія Інших з погляду Інших і, зрештою, "етнологія нас самих з погляду Інших"²¹, конкретно кажучи: етнологія Європи з погляду неєвропейців. Я як "Чуже існуючим для мене Чужим" (Hua, т. XV, с. 635) бачить себе під чужим поглядом, який вже не може бути впійманим через само-відчуження. Інтеркультурність втрачає через це свою вихідну неповторність. Етнологічна наука також змінює свій статус. Як наука про Іншого та Чужого вона дістає випадкові риси, які традиційно приписуються лише до- та позанауковій повсякденності²². Загальна доступність наукових результатів і взаємність перспектив дослідників руйнуються тут у принциповий спосіб; адже якась, скажімо європейська, етнологія японської культури і япон-

¹⁹ Див. щодо цього "Phänomenologie in Frankreich", с. 491 і наступні. Дистанційований погляд із далечини, яким можна по-новому та інакше побачити Своє, відіграє вирішальну роль і в Ніцше. Він виходить із перманентної суперечки про тлумачення і розриває коло впізнавального засвоєння, при цьому неодмінному *перетворенню Чужого на таке саме* він протиставляє *пертворення* Свого на Чуже. Див. щодо цього Eberhard Scheffele Das Eigene vom Fremden her „hinterfragen“. Zu Nietzsche Hermeneutik" (у Shijichiji).

²⁰ Див. доповідь Марка Ожа у виданій М. Сегаленом збірці "L'autre et le semblable" (1989), де документується сучасний стан французької етнології на тлі процесів, що охоплюють культуру. Слід також згадати італійську збірку статей, яку видали А. Ле Пікон і Л. Каронія і в якій йдеться про "взаємну антропологію": "Sguardi venuti da lontano. Un indagine di Transculturata" (1991).

²¹ До дзеркальних відображень, які при цьому виникають й у разі Японії уможливають виникнення не лише "японізму в Європі", а також "Європоцентризму в Японії" див.: Irmela Hijiya-Kirschner "Das Ende der Exotik" (1998, ч. III).

²² Випадковість або статистичність особливо береться до уваги також і в етнології, яка зазнала впливу Альфреда Шюца. Див. щодо цього Jörg Bergmann Deskriptive Praktiken als Gegenstand und Methode der Ethnomethodologie у: Herzog / Graumann 1991, с. 92.

ська етнологія європейської культури ніколи не перекриваються, і не лише тому, що європейське і японське є цілком своєрідними, а тому, що Чуже тут і там не є тим самим. Етнологію себе і етнологію чужого можна порівнювати, але вони не перекриваються так само, як дослідження чужої мови, які змінюються залежно від рідної мови. Цю географічну відмінність можна порівняти з історіографічною відмінністю, але лише з тією різницею, що стародавній римлянин жив занадто давно, щоб мати змогу протиставити історії Риму історію європейських національних держав.

Мерло-Понті вже давно у міркуваннях, якими він супроводжує дослідницьку роботу Леві-Строса, звернув увагу на цей особливий статус етнології. У своїй статті "Від Моса до Леві-Строса"²³ він порушує питання про первинний логос Чужого: "Як зрозуміти Іншого без того, щоб пожертвувати його нашій логіці, а її - йому?" Відповідь на це питання він шукає у специфічно *етнологічному досвіді*. Він розгортається на спільній території, на якій ані антрополог щодо так званого примітивного, ані цей останній щодо першого не мають жодної переваги. Те, що встановлює зв'язок між Своім і Чужим, є не "вертикальне універсальне", а "латеральне універсальне, таке, яким ми його отримуємо з етнологічного досвіду, який постійно перевіряє самість Іншим, а Іншого - самістю". Те Між, в якому відбувається цей обмін, не опосередковане всеосяжним третім і не ґрунтується у прареґіоні Свого. 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". Тому етнологію, яка походить із такого досвіду, можна схарактеризувати не просто через особливий предмет, наприклад через так звані примітивні суспільства, а через "спосіб мислення, який нав'язується, коли предмет є чимось "іншим" і вимагає від нас зміни нас самих". Саме тому "етнологія свого суспільства" також є можливою. На цій самій підставі етнологія має щось від спонтанної філософії, істина якої не протистоїть методу, але виходить за його межі²⁴.

²³ У "Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken" (1986, за редакцією А. Метро та Б. Вальденфельса; французький оригінал в "Signes", 1960), див. німецькою - с. 14., 20 і наступну, французькою - с. 144, 150 - 151. В німецькому виданні надруковане також заперечення Леві-Строса.

²⁴ Див. М. Merleau-Ponty Le philosophe et la sociologie // Signes, с. 138.

Чіткі сліди цих нових віянь можна знайти у вступному творі Карла-Гайнца Коля, який вийшов друком у 1993 році і має показову назву "Етнологія - наука про культурно Чужого"²⁵. Автор звільнює етнологію від парадоксу науки, яка у засвоєнні поглинає свій предмет, при цьому він насамперед *реляціонує* Чужого. Разом із тим етнологія позбавляється вади визначення народів, культур і суспільств відповідно до того, "чим вони не є порівняно з нашим" (с. 26). Такі знецінювальні позначення, як "примітивні", двозначне наклеювання таких етикеток, як "добрі дикуни" або "злі дикуни", гармонізуючі уявлення про природні народи й такі зорієнтовані на дефіцит чогось визначення, як "неісторичні" або "неписемні" народи, втрачають свій вирішальний вплив. По-друге, чужість розуміється не як змістовий атрибут, а як "методологічний принцип", що дає нам змогу не лише чужі культури, а й "свої соціальні інститути, норми, цінності, звички та культурні самозрозумілості розглядати з дистанційної точки зору зовнішнього спостерігача" (с. 95). Ми можемо висловити це феноменологічно-герменевтичною мовою із відмовою від нового принципу: *щось стає чужим, якщо його розглядають як чуже*. У цьому ключовому місці автор не випадково посилається на цитоване вище есе Мерло-Понті. Розмноження етнології, яке є результатом звернення до "етнологічного досвіду", також дістає відголос у формі "діалогічної" та "поліфонічної етнології", в якій досвіди Чужого і Себе втручаються один до одного (с. 114-116, 125-128). Звичайно, етнологічний або етнографічний досвід передбачає не те, що відчужувальний погляд спрямовується невідомо звідки, наприклад, із зовнішнього пункту засадничої рефлексії "щодо чужих культур, до яких належить і своя" (Fink-Eitel 1994, с. 11), а те, що він переходить із відповідно Свого на Чуже. Він також передбачає, що методологічний підхід залишається підходом, який не жертвує недоступне жодному методологічному принципу, і це ще доволі ліберально. Лише так Чуже має шанс зруйнувати захисний вал самозбереження і стати в такий спосіб видимим та артикульованим.

Нова оцінка стилю етнологічного мислення та досвіду випробовується у спілкуванні з Чужим, яке відбувається всередині науки

²⁵ Цей твір з'явився через два роки після написання тексту моєї доповіді (опублікованого італійською у 1992 році), яка лежить в основі цього розділу. Я посилаюся на нього далі у додатку, в якому зазначаю варту схвалення схожості.

та поза нею. В ілюстрації цього я обмежуюся кількома посиланнями, які я запозичую з доповіді, котру Клод Леві-Строс прочитав у 1988 році в Кіото. Ця доповідь називається "La place de la culture japonaise dans le monde"²⁶. Леві-Строс починає з визнання загальних ускладнень, які стоять на заваді етнологові в його дослідженнях. Так, він пише: "... les cultures sont par nature incommensurables. Tous les criteres auxquels nous pourrions recourir pour caracteriser l'une d'elles ou bien en proviennent et sont donc depourvus d'objectivite, ou bien proviennent d'une autre culture et de ce fait se trouvent disqualifiés. Pour porter un jugement valide sur la place dans le monde de la culture japonaise (ou de n'importe quelle autre), il faudrait pouvoir echapper à l'attraction de toute culture. Seulement à cette condition irrealisable nous pourrions etre assures que le jugement n'est tributaire ni de la culture soumise à examen ni de l'une quelconque de Celles dont l'observateur, lui-meme membre d'une culture, ne peut consciemment ou inconsciemment se detacher".

Варто зазначити той факт, що внаслідок такого способу бачення дослідник виходить із *привабливості* (*Attraktion*), яку він відчуває у своєму "предметі". Звичайно, культурний досвід Чужого може також виходити з *відрази* (*Repulsion*) або із суміші привабливості та відрази. Достатньо пригадати політичні імплікації кожного культурного обміну або нудну повсякденність етнологічних польових досліджень²⁷. Погляд етнолога, хоч би з якої далечини він був спрямованим, приваблюють або відштовхують культурні феномени, до яких він звертається і якими він має займатися. Це збудження, або домагання, на яке відповідає погляд, не є частиною ані чужої, ані власної культури, воно є інтеркультурним феноменом *par excellence*. Якщо дослідникові вдається систематично ухилитися від такої привабливості, то феномен, який треба досліджувати, зникає з його поля зору. Байдужий "спостерігач світу" (Нуса, т. VI, с. 331) не мав би ані свого, ані чужого досвіду, власне кажучи, він не мав би взагалі ніяких досвідів. Привабливість і

²⁶ Опубліковано в 1988 році в журналі "Shūō-Kōron"; я посилаюся на французький варіант, який з'явився в присвяченому Японії 18 числі "Revue d'esthetique" за 1990 рік.

²⁷ Див. щодо цього: Kohl 1993, с. 114 і наступні. Більш ранній приклад амбівалентного досвіду чужості, який до сьогодні залишається дивним, можна знайти в "Державі" Платона (IV, 439e - 440a); там повідомляється про когось, хто за містом натрапив на трупи засуджених і вагався між цікавістю та огидою, аж поки не перемогла цікавість.

відразу є, отже, умовами етнологічної науки, які діють в цій науці, але не походять із неї. Для Штефена Грінבלата, який у книзі під назвою "Дивовижні власники" (1994) окреслює "винахід Чужого", яким він впливає з документів дослідницьких експедицій раннього Нового часу, здивування є "центральною фігурою в перших європейських зустрічах з Новим світом, вирішальним емоційним і духовним переживанням з огляду на радикальну відмінність" (с. 27), переживанням, після якого довго не можна отямитися. "Нестача значення прориває дірку в часі" пише Мішель Серто, якого цитує і з яким погоджується наш автор (с. 33). Здивування (*admiratio*), ефект несподіваності якого привертає увагу Декарта та Спінози, "передуює усім моральним категоріям, воно просто-таки уникає моралі" (с. 35), воно уникає усіх бінарних порядків, які розрізняють варту любові і варту ненависті, істинне і хибне. Грінблат намагається показати, як освоєння захоплює дивовижне: "Ранній дискурс Нового світу документує поступову колонізацію дивовижного" - без того, щоб цьому освоєнню вдалося скасувати здивування "як знак різного визнання Іншого в самому собі й самого себе в Іншому" (с. 42).

Але повернімося до Леві-Строса. Дилема, на яку він у кількох словах натякає у своїй доповіді, полягає, з одного боку, в тому, що ми разом із Деріда назвали логоцентризмом, з іншого - в етноцентризмі, котрий може поставати як авто-етноцентризм або як ало-етноцентризм. Роботу етнолога Леві-Строс саме і визначає як спробу уникнути цієї дилеми. Етнологічному погляду з далечини, який він порівнює з поглядом астронома, Леві-Строс приписує те, що він в усіх культурах схоплює інваріантні риси, які приховані від інтракультурного близького погляду. Утім, більш рішуче, ніж це робилося в деяких попередніх універсалістських прокламаціях, він наголошує на тій втраті, яку зумовлює такий далекий погляд. Відмінності затемнюються, констеляції втрачаються, як Велика ведмедичка, котра ще за часів Гомера слугувала кораблям знаком орієнтування, для астронома розчиняється у довільну сукупність окремих зірок. Ельмар Голенштайн цілком в дусі Леві-Строса пише про новий універсалізм: "Його головний інтерес стосується універсальних меж (як інтер-, так й інтракультурної варіації)"²⁸. Проти

²⁸ "Europa und die Menschheit" у: Jamme/Pöggeler 1989, с. 55, див. щодо цього підкріплений багатьма розвідками розділ 6 у: "Menschliches Selbstverständnis" (1985).

такого інтересу не можна сказати нічого окрім того, що цей інтерес лише тоді залишається пов'язаним із феноменом інтеркультурності, коли він допускає інші інтереси, враховує свій власний вплив і залишається пов'язаним із домаганням чужого досвіду. Тим паче цього очікують від філософії інтеркультурності, яка в питанні про Чуже може не звертатися до існуючих дослідницьких практик.

Леві-Строс виявляє сутність свого методу, коли у спробі визначити місце японської культури звертається до порівняння, але реалізує його так, що феномени відокремлюються один від одного на кшталт *подвійного опису*, в стилі "не так, а так". Декілька прикладів цього. Леві-Строс вказує на те, що в Японії межі між міфом та історією на відміну від нашої західної культури залишаються розмитими. В ремісничому мистецтві він вбачає незвичне поєднання швидкої техніки та тривалих медитацій. У японській кухні він знаходить "роздільність", через яку окремі блюда залишають сирими й уникають змішання смаків. Так само і в музиці на відміну від гармонічної системи західної музики переважає модуляція чистого тону, що дає змогу в рухах комах чути звуки, а не просто шуми. Урешті-решт, Леві-Строс згадує подвійне заперечення всередині східної культури, заперечення центрального Я, яке виходить із себе замість того, щоб знаходити себе у змінних стосунках, і заперечення мовлення, яке проникає до порядку речей. Мережа розмови та тло мовчання відіграють певну роль, яка є і в західній діалогіці, але має там іншу вагу. Леві-Строс висловлює припущення, що сучасні технології, які набули такого значення в японському суспільстві, незважаючи на все, не обов'язково призводять до збочень західного логосу. Низку прикладів можна було б продовжувати аж до повсякденного погляду, який у своїй стриманості є не таким прямим і фронтальним, як відкритий погляд, відомий нам із сучасного європейського суспільства. Чи є він через це більш доброзичливим, зостається питанням. Ми залишаємо знавцям Японії питання про те, чи витримає і як довго своєрідність японської традиції тиск модернізації і чи справді посилення на традицію страждає від антимодерністського афекту або ж це просто націоналістичне підбурення²⁹.

²⁹ Я посилаюся на збірку "Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts" (1996), в якій показано, що не так легко встановити межі між традицією, традиціоналізмом й ідеологічною експлуатацією традиції.

Перед нами постає інше питання. Чи є все те, що Леві-Строс показує як привабливе, повністю чужим для нас? Напевно, ні. Навіть якби ми не могли звернутися до недоторканного ядра досвіду Свого, то все ж таки для багатьох чужоземних своєрідностей знайшлися б еквіваленти та резонанси в нішах і витоках своєї культури. Наведемо екстремальний приклад з етнопсихіатрії. Араб, якого судять за те, що він вбив свою доньку, яку любив понад усе, як "покутну жертву", нагадує своїм вчинком, попри всі психічні порушення, архаїчні ритуали пожертвування, а також жертву Ісака; ставитися до нього як до простого вбивці дитини означало б приховувати не лише знання чужих культур, а й знання про безодні власної культури³⁰. Якби між культурами не було таких віддзеркалювань, то не було б ніякого інтеркультурного поля, яке уможлиблювало б пізнання власних можливостей і загроз для себе завдяки пізнанню Чужого. Проте, з іншого боку, порівняння певних культурних аспектів не означає порівняння культур в цілому; оскільки культурні світи складаються з імпліцитних і селективних зв'язків відсилок, які не можна розписати у вигляді аспектів і властивостей і перетворити на структуровану побудову різних відношень. Порівняння вже передбачає щось таке, що вимагає порівняння, що занепокоює, приваблює і відштовхує погляд. Порівняння саме є формою відповіді, в якій Чуже вимірюють іншим і порівнюють із ним. Те, що нас занепокоює, ніколи не має однозначного й чіткого місця у світі. Чужорідне полягає в атопії, яку лише насильно можна ввести до *Toroi* порівняння культур. Наука про Чуже лише тоді уникає парадоксу саморозчинення, якщо Чуже є більш, ніж невідоме та незрозуміле, яке слід відкрити *per analogiam*. Але в чому полягає це занепокоїливе Більше, яке нас водночас приваблює і відштовхує?

³⁰ Про цей випадок сповіщає Вольфганг Бланкенбург у своїй статті в ювілейній збірці на честь Георга Деверо: "Ethnopsychiatrie im Inland. Norm-Probleme im Hinblick auf die Kultur- und Subkultur-Bezogenheit psychiatrischer Patienten" у спеціальному випуску "Curare" 2/84, с. 42-43. Щодо етнологи вбивства див.: Todorov 1985, с. 174-176. Тодоров розрізняє архаїчні "суспільства жертви", наприклад суспільство ацтеків, які практикували пов'язане з ритуалом "релігійне вбивство", і сучасні "суспільства різанини", які від кампанії знищення іспанських конкістадорів до злочинних систем нашого століття організовували "атеїстичне вбивство": "Чим більш далекою та чужою є жертва різанини, тим краще..." Варто зазначити, що вже Лас Касас посилається на жертву Авраама не для того, щоб виправдати людські жертви, а для того, щоб проблематизувати безпідставне засудження, яке торує прямий шлях до пожертвування (див.: там само, с. 224-225).

4. Ставання досвіду Чужим

Якщо наука про Інше та Чуже є спонтанною формою філософії, то постає питання, про яку філософію при цьому йдеться. Якщо має бути досвід Чужого, і цей досвід має навчатися в нього та перетворюватися ним, то постає питання, якого виду той логос, який озвучує цей досвід і звучить у ньому. Поки ці питання не порушуються, будь-яке відкрите ставлення до Чужого може звестися до розуміння та пояснення, які позбавляють Чуже його жала. Мерло-Понті у своїх розмислах про етнологію, як і раніше, посилається на "розширений розум" (*raison elargie*), який уможливорює "розширений досвід" (*experience elargie*). У згаданому есе він пише: "Перед нами постає завдання розширити свій розум, щоб дати йому змогу охопити все те, що в нас та в Іншому передусе розуму та виходить за його межі"³¹. Розум, який має нескінченно розширюватися, дуже нагадує "надраціоналізм" Гусерля і не може бути узгодженим із перетином Свого і Чужого, про який весь час говорить Мерло-Понті. Такий перетин виключає конвергенцію свого та чужого поглядів, а отже настанов етнології себе з погляду нас самих і з погляду Інших або настанов етнології Чужого з погляду нас і з погляду інших. Якщо Своє утворюється через відокремлення від Чужого, якщо Чужого стосується те саме, досвіди Свого і Чужого зростають взаємно. Альтернативи пов'язані одна з одною як образ та основа; жодний порядок видимого не може охоплювати їх разом.

Однак як ще можна зробити доступною недоступність Чужого, але при цьому не загладити й не послабити її? Відповідь на це питання можна знайти в обміні словами та поглядами. Поки ми запитуємо, *чим є Чуже і що воно означає, для чого воно є там і звідки воно приходить*, ми підпорядковуємо його попередньому знанню та передрозумінню, хочемо ми цього чи ні. В такий спосіб ми вже перебуваємо на шляху охоплення, розуміння та пояснення,

Див.: "Von Maus zu Levi-Straus", с. 15, 20, 23 (французькою - "Signes", с. 145, 150, 154). Гусерль у цьому місці наполягає на розширенні "освіти", яке має дати нам змогу розуміти Чужорідне (Ниа, т. XV, с. 443). У Гадамера, як у нього це часто буває, ми знаходимо Як-те-так-і-те: "Не в суверенному розумінні... полягає розширення нашого закутого у вузькість переживання Я, як це вважав Дильтей, а в зустрічі з незрозумілим" (Kleine Schriften I, с. 9).

на якому все Чуже перетворюється на щось *ще не* схоплене, *не* зрозуміле або *не* пояснене, навіть якщо ми готові терпіти й навіть вшановувати залишок незрозумілого, непоясненого і недослідженого. Ксенологія, яка крокує цим шляхом, не відкидає парадокс логосу Чужого, який сам себе поглинає.

Ситуація змінюється, якщо ми відмовляємося від прямого визначення Чужого і замість цього сприймаємо Чуже як те, *на що* ми відповідаємо і неодмінно маємо відповідати, отже як вимогу, виклик, стимул, оклик, домагання чи як інші нюанси. Будь-яке глядіння та прислухання є "глядінням і прислуханням у відповідь"; будь-які мовлення і дія є різновидом "поведінки, що відповідає" (Ниа, т. XV, с. 462, 476)³².

Чим є Своє і Чуже, визначається у події відповіді й більш ніде, тобто це ніколи не визначається повністю. Якщо я можу сказати, що спонукає мене, нас, народ або культуру до вчинку та мовлення, це спонукання вже перетворюється на самоспонукування; воно через це вже є Своїм, яким ми володіємо і яке залишається своїм, хоч би як ми розширювали його в запитуванні та пошуках. Феноменологія, яка хоче мати риси природної ксенології, мусить у певному різновиді респонзивного Еросе розірвати об'єктивний досвід визначення Чужого та показати, як досвід Чужого загострюється у ставанні Чужим досвіду та феноменів³³. Парадокс будь-якої ксенології полягає у тому, що не лише будь-яке мовлення *про Чуже*, а також будь-який досвід *Чужого* вказує на Чуже, *на яке* він відповідає, але не залучає його. Якби досвід залучив Чуже, то Чуже вже не було б тим, на що воно претендує.

³² Див. щодо цього текст № 29 у: Ниа, т. XV. Тут ідеться про мотив, який постає в багатьох авторів - у Гайдегера, Гадамера, Мерло-Понті, вже не кажучи про Левінаса та німецькомовну діалогічну філософію (див.: Theunissen 1965). Це, звичайно, залежить від того, наскільки радикально обстоюються такі погляди й наскільки послідовно їх дотримуються, в іншому разі з цього не виходить нічого, окрім *soft communication*, яка нехтує всіма вимогами "респонзивної раціональності", що може засвоїти це з іншими формами раціональності.

³³ Китайський автор Ванг Бін у схожий спосіб говорить про те, що феноменологія Чужого має взяти у дужки не лише інтенціональні змісти, а й інтенціональність суб'єкта (у: Le Pichon/Caronia 1991, с. 238).

ня Чужого і Третього слугує намаганням відшкодувати Чужому ту чужість, яка виростає з вихідного та неодмінного домагання¹.

5. Домагання з боку Чужого і роль Третього. Інтеркультурні дискурси

Якщо те, що Гусерль назвав "інтерсуб'єктивністю" і що за аналогією з цим називають "інтеркультурністю", має бути чимось більшим, ніж просто порожньою фразою, то має бути таке Між, яке не можна ані звести до множинності окремих культур або навіть до своєї культури, ані зорієнтувати його на загальну культуру. Інтеркультурність означає більше, ніж мультикультурність у сенсі культурної множинності, а також більше, ніж транскультурність у сенсі переступання меж певних культур. Люфт між своїм і чужим світами, між своєю і чужою культурами не можна закрити, і все ж постійно намагаються позбутися його в той чи інший спосіб. Це належить до взаємної гри освоєння та відчуження, яка розгортається на всіх ступенях досвіду Чужого. Тому ставлення до Чужого дістає природний етичний і політичний вимір, як і навпаки не можна помислити етику і політику без ставлення до Чужого. Слід нагадати хоча б про традиційні визначення справедливості Платона й Аристотеля. Промова Фрасімаха схиляє до підозри, що справедливе це лише "чуже благо (αλλότριον αγαθόν)" ("Politeia" I, 343 с), тоді як у "Нікомаховій етиці" зв'язок з Іншим (πρός ἕτερον) так само, як і визначення "чуже благо", залучається до дефініції справедливого. Звичайно, все залежить від того, як мислять та оформляють ставлення до Іншого та Чужого. Поряд із такими фігурами мислення, доступна недоступність Чужого, взаємна гра присутності та відсутності або перетин Свого і Чужого, розрізнен-

1. Чуже у мережі розуміння та порозуміння

Суперечка, яка точиться навколо розуміння Іншого та порозуміння з ним і в якій зважуються можливості та неможливості у стосунках з Чужим, розгортається значною мірою вздовж фронтової лінії, з одного боку якої зібралися завзяті контекстуалісти та культуралісти, а з іншого - рішучі універсалісти. Суперечка вже давно має риси окопної війни, з невеличкими загарбаннями територій тут і там. Немає також нестачі у спробах пом'якшити протистояння, але своїх переконань слід дотримуватися. Політика теорії, яка тут вимальовується, захльостує політику Чужого практиків. Позбавленим сенсу і помилковим було б наскоком скасувати це протистояння як марне. Утім, настійно постає питання про засновки, на які спирається ця суперечка. Суперечка про Чуже в жодному разі не гарантує, що домагання Чужого почують.

Суперечка може залишатися в нейтральній передній зоні *розуміння*. Тут ідеться тільки про питання, наскільки є можливо і потрібно проникати у *смісл* чужих виразів, промов, текстів, артефактів, звичаїв та інститутів, схоплювати його та робити його зрозумілим. Нейтральність розуміння та відповідного пояснення перетворює пряму мову Іншого на непряму мову, яка її відтворює, цитує, тлумачить, причому істина та правильність залишаються недоведеними. Цю передню зону залишають, коли своє та *чуже домагання значимості* нашттовхуються одне на одне. Уре-

¹ Термінологічно я залежно від контексту говоритиму про "Чужого" й "Іншого" на відміну від "Третього". Складність полягає в тому, що ми в жодному разі не можемо виходити з Іншого як з ідентичної фігури, яка постає у ролі як Третього, так і Чужого, оскільки Чужий не є роллю; але ми не можемо також виходити з двох сепаратних фігур, ніби Чужий і Третій живуть у різних світах. Чужість маркірує поза-порядкове, котре як надлишок виходить за межі будь-якого порядку і через це не є ані ідентичним з порядковим, ані просто відмінним від нього. До розрізнення іншості та чужості див. вище розділ 1, підрозділ 4.

гулювання таких конфліктів примушує перейти до зони *порозуміння*. Оскільки ми як окремі індивіди та групи не живемо ізольовано один поряд з одним, ми завжди вступаємо до цієї зони. Етика і політика, в яких ідеться про питання, як ми у житті та діянні доходимо згоди один з одним, ніколи не могли обмежуватися просто епістемічним або естетичним розумінням. Розуміння Іншого завжди передбачає принаймні початкове порозуміння з Іншим, яке виходить за межі однобічного врахування чужих думок і бажань.

Стриманий, історично розірваний розум, який визнає свої власні межі й більше не зазіхає на ціле, поляризує зони розуміння та порозуміння. На одному боці стоять, з "континентального" погляду, "неоаристотеліки", які акцентують *контекстуальність* розуміння та порозуміння та *множинність* життєвих форм, тоді як на іншому боці ми знаходимо "неокантіанців", які наполягають на *незалежних від контексту* умовах розуміння і порозуміння та на єдності у множинності конкурентних форм розуму та життєвих форм. Суперечка між захисниками *локального, традиційного* та *глобального, критичного* розуму закінчується нічиєю, поки йдеться про просте обмеження або розширення смислових сфер; адже альтернатива: "розум або традиція" вже давно вийшла з ужитку². Утім, суперечка набуває гостріших форм, коли йдеться про значимість тверджень і норм, а культурний партикуляризм перетворюється на культурний релятивізм. Модальності цієї суперечки широко відомі. Універсалісти закидають культуралістам, що вони з визнанням Чужого як Чужого допускають також форми канібалізму, пригноблення жінок, диктатури, марновірства або відкривають дорогу фундаменталістському терору осмислення. Культуралісти відповідають закидом, що універсального, транскультурного масштабу взагалі не існує, оскільки мінливі масштаби виникають і зникають разом із відповідними формами життя. Вони також звертають увагу на те, що зухвалий універсалізм майже призвів до знищення всіх культур. Навіть посилання на універсальні права

² Див. щодо цього, наприклад: Charles Taylor "Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung", 1993, німецькою опубліковано зі статтею Юргена Габермаса. Яких форм набувала ця суперечка в розвитку етнології до науки про Чуже та науки про культуру, показує Карл-Гайнц Коль (Kohl 1993, розділ VI) в огляді, який виходить з антитези культурної єдності або множинності й закінчується інтерпретаційною антропологією культури в стилі Кліфорда Гірца.

людини втрачає невинність, якщо воно слугує нестриманому прагненню універсалізації.

Я не маю наміру безпосередньо втручатися в цю суперечку. Якщо я й не можу приховати відносну схильність до партії контекстуалістів, то вона в жодному разі не зумовлена прямим антагонізмом з універсалістськими контрагентами. Утім, я хотів би осмислити спільні передумови, які не дебатують у цій суперечці, й тому вони діють приховано. Я стверджую, що, урешті-решт, байдуже, чи посилаються з першими на те, що ми завжди вже припускаємо можливість зрозумілості та порозуміння, або ж разом із другими вказують на те, що їхні умови завжди наштовхуються на межі. Поки суперечка застигає у протиставленні партикулярності й універсальності, релятивності й іррелятивності, контекстуальних і універсальних масштабів, неодмінно доходять того, що *Своє і Чуже підпорядковані епістемічному або практичному розуму*. Звичайно, це порівняння наштовхується на внутрішні межі, які не мають нічого спільного з рівнем узагальнення. Життєсвіти, які постають лише у формі *основи та горизонту*, і форми життя, які можна схопити лише як *переплетення, павутину* або *тло* життєвих практик, так само важко порівнювати, як мови, завдяки яким ми пов'язані з власною мовою та чужими мовами. Порівнювати можна лише типові мовні форми, способи організації, фази розвитку або форми поведінки, і це з урахуванням формальних умов, рекурсивних структур та образів, а також матеріальних елементів психічного та біологічного виду, які входять до формоутворень. Але не можна порівнювати змінну злітність особливого і загального, яку ми називаємо світом, звичаєм, традицією або культурою. Порівнювати можна завжди лише щось в одному світі з чимось з іншого світу, але не світ зі світом, а отже, не можна порівнювати також свій світ із чужим. Своему світу завжди надають перевагу, оскільки будь-яка варіація та будь-яке порівняння різних варіацій передбачають його. Ми надаємо перевагу нашому світу не тому, що він має певні переваги, яких бракує іншим світам або культурам, а тому, що ми, не вагаючись, виходимо з нього незалежно від того, чи погоджуємося ми з цим або ні. Той, хто соромиться своєї німецькості, все ж таки залишається німцем, а про те, що нечисте сумління збуджує специфічну агресію, ми знаємо з часів Ніцше та Фрейда. Якщо дивитися на це так, то залишається тільки одна можливість *часткового порів-*

няння. Та обставина, що такі порівняння є завжди можливими й у певному сенсі неодмінними, посилює універсалістську позицію, натомість те, що такі порівняння цілком ніколи не вдаються і завжди шкутильгають, свідчить на користь контекстуалістської позиції. Таким чином, незважаючи на всі відмінні прагнення, між двома кон-трагентами залишається певна континуальність.

Розмова про непорівнянність Свого та Чужого є все ж таки двозначною. Поки непорівнянність відзначає лише граничну негативну оцінку на шкалі порівняння, ми не залишаємо ґрунт зрівнювання та порівняння. Ми залишаємо його лише тоді, коли ми протиставимо себе Чужому, яке як таке ухиляється від будь-якого порівняння і будь-якого зрівнювання і протистоїть їм і яке у позбавленні на кшталт відбою відкриває нам Своє. Чуже, котре як поза-порядкове порушує існуючі порядки, стоїть впоперек розрізнення локального й універсального розуму, традиційно і раціонально легітимованого порядку або приватної і публічної сфери.

2. Хтось у ролі Третього

Із розрізненням Чужого і Третього ми наближаємося до поворотного пункту, в якому ми залишаємо позаду суперечку між контекстуалістами й універсалістами. У сучасних авторів ми зустрічаємо "Третього" як фігуру, яка вписується у соціальний простір, але це відбувається у різні способи, залежно від того, як мислиться соціальність. У "Соціології" Георга Зимеля (Simmel 1992, с. 124 і наступні) Третій виступає як спостерігач. Обоюбі стосунки між двома індивідами змінюються у такий спосіб, що конфлікти під дистанційним поглядом Іншого перетворюються на солідарність. У соціальній онтології, яку Сартр накреслює у своєму творі "Буття і ніщо" (Sartre 1943, с. 484 і наступні, німецькою - с. 720 і наступні), Третій (*tiers*) відіграє ту саму роль, що й у Зимеля, лише спостереження набуває форми цілком і повністю відчуженої об'єктивності. Згідно з цим, ми є тим, чим ми є, не на підставі індивідуальних або спільних начерків, а взагалі ми вперше стаємо Нами у панівному погляді Третього, який в екстремальному випадку наближається до божественного погляду "абсолютного

Третього". У своїй "Критиці діалектичного розуму" Сартр наближається до соціальної реальності, при цьому він утворює групу з погляду "регулятивного Третього (*tiers regulateur*)" (Sartre 1960, с. 430, німецькою - с. 434). Цю роль виконує кожний по черзі всередині групи у формі "циркулюючої тоталізації" (с. 411, німецькою с. 410). Мерло-Понті, натомість, відсторонюється від ранньої соціальної онтології Сартра й у своєму пізньому творі "Видиме та невидиме" (французькою і німецькою - с. 113) виходить із "констеляції Інших", вказуючи на те, що будь-яке ставлення до Іншого підтверджується і керується Третім. Це починається вже в Єдиновій родинній ситуації, в якій бажання Іншого стримується законом Третього. Процедура загарбання власності, як, наприклад, захоплення земель Колумбом, передбачає поважних свідків і публічного нотаріуса, який занотовує перебіг подій, засвідчує його і в разі необхідності перетворює насильство на право (Greenblatt 1994, с. 91 і наступні). Нарешті, в Левінаса Третій постає в особливий спосіб - не як дистанційне, незацікавлене Я і не як інстанція правил і законів, а як непрямий Інший, котрий як "ближній Іншого" висуває своє домагання. Він вимагає "порівняння непорівнянного (*comparaison des [!] incomparables*)", тобто справедливості (Autrement qu'etre, с. 200 - 201 і наступна, німецькою с. 343-344). Цей стислий нарис проблем показує, що роль Третього не заплутується в апоріях філософії свідомості або соціальної теорії конфліктів і що цей концепт позначає місце, де зустрічаються поза-порядкові домагання та правила порядку. Тому зв'язок між третьою особою та анонімною інстанцією Третього заслуговує на особливу увагу.

Розглянемо ще раз звичну діалогічну ситуацію, в якій Інший діє як адресат моєї промови або автор промови, спрямованої до мене. Натомість фігура Третього може поставати в різних формах: як третя особа, котра стає темою розмови, як зацікавлений або незацікавлений свідок, що слухає діалог, або, нарешті, як інстанція порядку, котра втручається до діалогу, керує ним, розподіляє ролі, вгамовує. У цій потрібній інстанції порядку вимальовуються три публічні влади: виконавча, законодавча та судова³.

³ Тло подальших розмислів утворює "Antwortregister", розділ II, 13-14. Там я намагаюся пояснити різні функції Третього, виходячи з ситуацій і колізій відповіді.

З установленням комунікативного порядку, спрямованого на спільні цілі або підпорядкованого спільним правилам, особа Третього перетворюється на безособову інстанцію нейтрального Третього. Ця інстанція вже не втілюється в конкретній особі, вона лише репрезентується конкретною особою, як у разі публічних ритуалів і церемоній, мовних і інституціональних правил. Нейтральний Третій носить титул істини, закону, совісті, інтенціонального смислу або домагання значущості. Інший, з яким я комунікую, як і я, відіграє роль Третього, оскільки він у своїх виразах завжди інтендує загальний смисл і висуває загальне домагання значущості. Стосунки між учасниками діалогу 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. Певна взаємозаміна перспектив або реверсивність точок зору в сенсі Шюца і Піаже гарантується із самого початку. Інший завжди зустрічає мене вже як *Третій*. Він перебуває у соціальній опосередкованості, оскільки він виявляє себе як брат, жінка, сусід, колега, співгромадянин, ровесник, європеєць і, зрештою, як ближня людина, і це стосується мене самого. Висловлювати себе лише як себе означає говорити з іншими інтимною мовою; це означає бути схожим на політичного представника, який репрезентує лише себе самого. Той, хто в діалозі відмовляється від ролі Третього, вже не виконує жодної ролі.

Контекстуалісти погоджуються з універсалістами в тому, що комунікація з Іншим передбачає інстанцію порядку Третього, що вона охоплює відмінність між Своїм і Чужим і цю відмінність, зрештою, перетворює на *комунікативну індіферентність*. Це не залежить від того, хто грає відповідну роль, це може бут хто завгодно, все одно хто, і немає жодної різниці, чи йдеться про Іншого або ж про мене. *Анонімний Третій - це Хтось у ролі Кожного*. Навіть спрямований на спільну істину діалог, який так високо поціновується від Платона до Гадамера, виказує себе, зрештою, як монолог із розподіленими ролями (див.: Waldenfels 1980, с. 246; 1990, розділ 3). Інстанцією Третього може стати кожний, хто виконає відповідні умови. Чужість Іншого зменшується тією мірою, якою збільшується спільність і переступаються межі своїх форм життя. "Кожний" Гусерля є верхівкою конусу чужості, який звужується разом із віддаленням від контексту. В цьому контекстуалісти

та універсалісти погоджуються між собою. Суперечка точиться лише навколо того, чи вкладається інтерсуб'єктивний чи інтеркультурний діалог у транссуб'єктивні та транскультурні перспективи або ж він зупиняється біля меж власної форми життя, які хоча й можна змінити, але не можна зняти. У першому випадку за обміном Свого і Чужого стояла б форма спільності вищого ступеню, до якого наближаються, в іншому випадку спільним залишався б тільки обмін. Утім, навіть в останньому випадку постає питання, що зумовлює обмін, якщо не просте прагнення засвоєння з боку партнерів.

3. Домагання з боку Чужого

Поки ми залишаємося в комунікативних межах, Чуже пере-мелюється між жорнами Свого та Загального. Ми, начебто, виграємо щось, але водночас щось втрачаємо. Утім, мабуть, саме це Чуже, яке *не* повідомляє про себе, є тим, що підтримує цю нескінченну суперечку й утримує нас від того, щоб ми впали до комунікативної сплячки й віддалилися мрії про примирення Свого і Чужого в цілому - в Цілому, яке вперше було накреслено в начерку світових атлантів і світових календарів, яке розгорнулося у світовій історії і яке сьогодні презентоване як світовий ринок, світова техніка, світова культура або все це вкупі. Комунікативне залучення Чужого наштовхується на те, що конфігурація, яка втілює Чужого в порядку Третього, весь час руйнується. Побудова дає тріщину, яку не можна затулити. Чужий і Третій рухаються в різних вимірах, які хоча й перетинаються між собою, але у своїй гетерогенності не впорядковані в одній шкалі. Чужий і третій не вкладаються до комунікативного порядку, вони ставляться один до одного, радше, як *надлишок поза-порядкового до домірності нормального порядку*⁴.

⁴ Зразковий приклад змішання обох вимірів можна знайти у 1 розділі згаданої статті Анке Тиен, в якій у посиланні на Левінаса це звучить так: "Третій, який уможливорює перспективу універсальної справедливості, водночас уможливорює зв'язок між Собою та Іншим"; не дивно, що через це Чужий зменшується до "спеціального випадку Іншого" (1994, с. 15 - 16). Не дивно також, що від Чужого майже нічого не залишається, як і в Левінаса, мислення котрого енергійно кантонізувалося, а отже, розділялося навпіл.

Іншого / Іншу / Інше можна лише тоді вважати різновидом Чужого, якщо воно втілюється у *домаганні*, на яке ми відповідаємо, коли ми *щось* відповідаємо. Це домагання слід розуміти у подвійному сенсі. У домаганні, яке я сприймаю як заклик, висувають домагання, претензію, про яку ще невідомо, є вона правомірною чи ні. Відповідь на домагання починається з придивляння та прислуховування. Імператив "Слухай!" я не можу почути, не прислуховуючись до нього. Навіть відвертання передбачає звернення. Якщо редукувати слухання до простого слухання будь-чого, то імператив "Слухай!" стає самореферентною вимогою (Derrida 1991, с. 79, німецькою - с. 78-79). Крапку наприкінці речення слід було б розглядати водночас як знак оклику. Слухання цього речення можна позначити як перформативну тавтологію, оскільки сама його перформація виконує умови, яким підпорядкований акт мовлення. Відповідно до цього негативний імператив "Не слухай!" продукував би *double blind*, адже той, хто слухає, заплутується в перформативній суперечності, якщо сприймає вимогу. Якщо він не слухає, то він імпліцитно прислухається до наказу і робить те, чого він не повинен робити. Якщо він слухає, то він експліцитно робить те, що він не повинен робити. Від дилеми не звільняє стрибок до іншого типу, який дає змогу перейти від змістового слухання чогось до мета-слухання, слухання чогось і прислухання до чогось належать радше до двох вимірів, які у слуханні, що відповідає, у взятті в дужки слухання та прислухання (французькою *entendre / écouter*, англійською *to hear / to listen*) вкладаються один до одного (див. щодо цього "Antwortregister", II, 8). Відповідь, що як *response* завжди перебільшує *answer* так само, як заперечення перебільшує негативне судження, приводить до того, що дещо *висловлюється*, дещо *привертає увагу*, дещо *домагається нас*. Домагання, яке знаходить свій вираз в імперативі, як таке не має жодного смислу і не підпорядковується жодному правилу. У цьому воно схоже на все те, що викликає занепокоєння, подив або жах. Як подія домагання воно ухиляється від розуміння та порозуміння, оскільки без нього не було би буквально нічого, що слід було б розуміти або щодо чого можна було б порозумітися.

Подвійна подія домагання та відповіді, якою живляться будь-яка промова та будь-який вчинок, із самого початку виказує етично-політичний аспект, який передусь будь-якій нормативній етиці та будь-

якій інституційно регульованій політиці. Коли щось висловлюється, щось інше замовчується; коли це привертає до себе увагу, інше опиняється на краю, тимчасово або тривало. Утворення граничних груп і "таврування" певних народів як "граничних народів" вказують на межі респонзивності, яка пронизує всі відклади смислів і механізми правил.

Встановлення інтелектуального поля, котре як поле домагання передусь будь-якому регульованому інтеркультурному діалогу, викликає питання, за яких умов і якою мірою чужі культури та субкультури взагалі стають чутними і привертають до себе увагу- "Інтеркультурний дискурс" також потребує дискурсивного аналізу в сенсі Фуко. Найсильніше знищувальна критика Іншого, яку можна помислити, полягає у замовчуванні, що як замовчування завжди є красномовним. Влада та насильство замовчування, що як тіні супроводжують будь-які владу та насильство мови, спливають на порозі дискурсу, а не всередині дискурсів, де мовні шанси розподілені вже більш-менш симетрично. Той чи те, хто чи що не отримує слова, оскільки випадає з растру дискурсу, висуває домагання досвіду, яке не перекривається жодним домаганням значущості. Це ще не має нічого спільного з питанням про зрозумілість певних виразів або про те, чи гідні певні норми бути визнаними. Де щось показує себе, не показуючи себе, звична "практика підкорення", що спирається просто на спільний світ, не спрацьовує⁵. Домагання Іншого як Чужого ухиляється від визначень і розрізень установленого діалогу, який відбувається зі спільними цілями та за спільними правилами; воно так само ухиляється від визначень і розрізень інституту, всередині якого права та обов'язки у певний спосіб зберігають рівновагу, не кажучи вже про стандартизовані ситуації, впоратися з якими за сприятливих умов можуть автоматичні відповідачі.

Чужий, який висуває домагання, що порушують і підривають існуючий порядок, по-перше, не є *партикуляризованим Третім*. Диз'юнкція особливого і загального, часткового і цілого поступається сингулярності, яка постає як "сингулярність у множині"⁶.

⁵ Див. щодо цього Martin Walde Unerhörte Monologe? у: R. A. Mall i D. Lohmar. Philosophische Grundlagen der Interkulturalität (1993, с. 108); можна також послатися на Фрідріха Камбартеля, Юргена Габермаса та Гларі Патнем.

⁶ Див. до цього відповідний розділ про Левінаса у: "Deutsch-Französische Gedankengänge". Слід ще раз наголосити, ця сингулярність не має нічого спільного зі своєрідністю або

Така сингулярність не означає, що дещо відбувається лише одноразово, як будь-яка індивідуальна подія, або що окремий випадок залучається до низки інших окремих випадків. Тут ідеться радше про сингулярність подій, які у своєму перебігу відхиляються від інших і уможливають інше бачення, мислення та діяння. У житті окремого індивіда, як і в житті цілих народів і культур бувають події, "які не забувають", оскільки вони впроваджують символічний порядок, встановлюють смисл, розпочинають історію, вимагають відповіді, генерують зобов'язання. У цьому сенсі Французька революція для причетного до цього європейця не є однією з революцій, і ця своєрідність робить її ядром кристалізації міфів і ритуалів. Лише в очах Третього Французька революція постає поряд із американською або російською як одна з революцій, як і дитина, яка стала дорослою, може розглядати батька як чоловіка поміж інших, а місце народження як місце поміж багатьох інших.

Чуже домагання так само не потрапляє до диз'юнкції фактів і норм, буття і належного. Домагання, яке дає щось побачити, почути, помислити, зробити та відчути, постає з *неодмінністю*, яка приводить до того, що я не можу не відповісти на сприйняте домагання. Невідповідь також була б відповіддю. У цій своїй радикальності чуже домагання схоже на такі традиційні встановлення як прагнення щастя, самозбереження, категоричний імператив і свобода - якщо вони існують - не обираються і не потребують доказу своєї правомірності. Те, з чого виходять наші мова і мовлення, не можна висловити як щось таке, що є наявним, на нього можна вказати лише в наших мовленні та вчинках; воно приречене на непрямий спосіб мовлення та повідомлення, який залишається пов'язаним із мовчанням. Це стосується також струменя, який плине від Чужого і особливо від чужої культури. Звичайно, між культурами відбуваються також процеси навчання, коли досягається рівень "інтеркультурного діалогу". Втім, струменя навчаються так само погано, як і подиву та манії кохання. Можна або

винятковістю, що як *граничні оцінки непорівнянності* самі виникають із порівняння з тим наслідком, що в рамках порівняння Своему чи, навпаки, Чужому приписується виняткове існування. Приклад цього можна знайти в так званих японських дискурсах, в яких європоцентризм певним чином обертається і "екзотизація" Японії врівноважується "самоекзотизацією". Див. щодо цього Ittleia Hijiya-Kirschneret Das Ende der Exotik (1988), а також статті Мішіми Кенічі (с. 117 і наступні) та Роя Ендрю Мілера (с. 243) у виданій цими авторами збірці "Überwindung der Moderne" (1996).

лише віддатися йому, або спробувати від нього ухилитися. Це "ігри істини", які не підлягають бінарним критеріям істинного і хибного, доброго і злого.

Сингулярні події постають не лише з неодмінним домаганням, а також із *запізненням*, яке не можна надолужити. Відповідь відбувається тут і тепер, але починається вона десь в іншому місці. Діахронія, яку Левінас встановлює у відносинах з Іншим, таврує також так званий культурний обмін печаткою запізнілості. Там, де зустріч із чужою культурою розхитує, а може, й підриває основи своєї культури, ми проникаємо до глибокого виміру, для якого немає ніякого єдиного календаря світової історії, навіть якщо тривалий час панує певне літочислення. Наприклад, історія стосунків Європи й Африки відзначається особливою формою асинхронізму, яка призводить до деградації єдиної схеми розвитку до простого конструкту. Запізнілість вказує на ті травматичні негаразди, які за Фройдом можна схопити в їхніх подальших впливах. Говорити тут про комунікативне перекручення, означає недооцінювати те, про що говорять. У цьому разі не помічають, що встановлення комунікативного поля так само не відбувається через комунікативну домовленість, як і конституція країни не встановлюється актом, що відповідає конституції.

Пліч-о-пліч із часовим зсувом домагання і відповіді йде *асиметрія*, яку не можна зняти. Як показує Левінас, вона спирається не на те, що ролі в діалозі розподіляються одностороннє, а на те, що домагання та відповідь не конвергують у щось спільне. Між питанням і відповіддю так само не існує консенсусу, як між проханням і виконанням. Реакція на чуже домагання та надання відповіді лише тоді потрапляють на шлях взаємного давання та прийняття, коли Своє і Чуже спостерігаються Третім. Спроба встановити між Своєм 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. У цьому Чуже схоже на навали, одержимості, сні. Воно походить із категоричних колись і деінде.

4. Співдомагання Третього

З огляду на одвічне та неминуче домагання з боку Чужого розмова про інтеркультурний або навіть про транскультурний діалог⁷ викликає велике питання, а саме тому, що тут домагання з боку Чужого сплавляється з інстанцією Третього⁸. Ми й надалі протистоятимемо спробам встановити Чуже за рахунок Третього, ніби воно є пізнім продуктом історії або результатом соціального гріхопадіння. Протиставляти домагання Чужого інстанції Третього означає відокремлювати поза-порядкове від порядкового, аномалію від нормальності й приписувати Іншому безпосередність, яку все ж таки можна встановити як без-посередність, отже порушувати світове та соціальне опосередкування. Таким чином, може йтися лише про відповідну оцінку функції, меж та походження Третього, якої ми не жертвуємо чужістю ролі Третього.

Якщо Інший не є партикуляризованим Третім, то Третій, відповідно, не є генералізованим чи універсалізованим Іншим⁹. Третій означає таку точку зору, яку я посідаю стосовно тебе та мене, коли я імпліцитно або експліцитно розглядаю нас як *когось*. Цьому Комуś приписуються певна роль, певна функція, певна робота в тому сенсі, в якому Платон і Аристотель говорили про спеціальні *erga* і своєрідний *ergon* людини. У Третьому втілюється член, який в кооперації чи у змаганні спрямовує нас на певні цілі, підпорядковує нашу поведінку спільним правилам і в такий спосіб встановлює між нами соціальний зв'язок. Утім, ця змістово опосередкована зв'язаність не може скасувати розрив між Чужим і Третім. Для

⁷ Див. знов-таки М. Walde із посиланням на J. Habermas, там само, с. 107.

⁸ Це стосується вже "діалогу культур", який засвідчує Цветан Тодоров у спробі примирити рівноцінність із *різномірністю* відповідно до девізу: "Відмінність живе у схожості" (Todorov 1985, с. 293-296). "Проблематика іншості", яка настійно нагадує про себе в різномірних зображеннях завоювання Америки, пом'якшується, якщо вона в традиційній манері поділяється між аксіологічним, праксеологічним і епістемологічним рівнями (там само, с. 221). Це стосується і спроби Гінріха Фінк-Ейтеля; тут чужість розуміється як "взаємна чужість", яка ґрунтується в "простих стосунках визнання" і має бути подоланою через "безпосередність Іншого" в коханні. "Повага до Іншого або визнання його як Іншого" залишалися б тоді ядром ідеалу, з реалізацією якого "дикість", а отже, чужість зникають (див. Fink-Eitel 1994, с. 14 - 15).

⁹ Мідова інстанція *generalised other* залишається у цьому зв'язку спробою пов'язати персональну й анонімну іншості, проте ця спроба має чіткі межі. Я посилаюся на свою статтю про Міда "Grenzen des Universalismus" у: "Spielraum des Verhaltens".

5. Домагання з боку Чужого і роль Третього 107

цього є простий мовний показчик. Нормативне речення: "Кожний повинен...", яке стосується і мене, граматично та відповідно до теорії мовних актів не означає узагальнення звернутого до мене наказового речення: "Ти повинен...".

Про *співдомагання* Третього ми говоримо, оскільки разом із чужим домаганням завжди говорить інстанція, яка не збігається з тим, хто говорить. В іншому разі вимога "Ти повинен" була б простим вираженням волі, *factum brutum*, що я маю враховувати, вона не була б повторюваним домаганням, на яке я міг би відповісти й завжди мав би відповідати. Конкретно це означає, що в домаганні з боку Чужого завжди звучать інші голоси. Так, Мерло-Понті пише: "Кожний людський зв'язок випромінюється. Він поширюється на своє оточення. Немає жодного зв'язку двох". (Merleau-Ponty 1988, с. 97, німецькою - с. 111 - 112). Фігура співдомагання знов повертає нас до нейтральної інстанції закону, оскільки значущість закону залишалась би безсилою без голосу закону, який говорить тоді, коли хтось домагається мене і - як батько й матір - говорить "від імені...".

З генеалогічного погляду позиція Третього завжди залишається пов'язаною з дискурсивним місцем, з якого її *роблять значущою*. Навіть універсальна позиція, яка пов'язана з усіма людьми або розумними істотами, є значущою не просто, а лише тоді, коли хтось за певних обставин, у певних формах і з певними наслідками, отже, у селективний спосіб посилається на неї. Ця генеалогічна вкоріненість домагань значущості, хоч би якими універсальними вони були, робить так, що лінії генералізації, універсалізації та ідеалізації стають множинними, що універсальність, як і сингулярність, постає у множині¹⁰. Вимір Іншого відкриває *вимір загальності*, і це є всім. Зухвалість починається там, де встановлюється міра, але не осмислюються передумови встановлення та схвалення самої міри. Універсалізація *перетворюється на тиск та примус універсалізації, якщо точка зору універсального, яку ми посідаємо, перетворюється на універсальну точку зору, якій підпорядковуються як Своє, так і Чуже*. Адже тоді чужість Іншого та іншої

¹⁰ У поясненні чужості людини Гельмут Плеснер стверджує: "Наслідком концепції людськості є релятивізація її самої"; адже абсолютні критерії знов-таки були б "пов'язані зі спрощенням людського та монополізацією конкретного історичного людства" (Gesammelte Schriften t. V, с. 193).

культури, як і власна чужість і чужість власної культури, зводиться до одного моменту. Поза-порядкове, що підтримує будь-який порядок, ухиляється від нормалізації, яка й тоді залишається лише нормалізацією, коли вона презентується у знаках консенсусного розуму.

Ми наштотуємося на дилему, яка неодмінно стосується кожного порядку, утім, до неї можна ставитися по-різному. По-перше, будь-який порядок, реалізовуваний засобами образу, слова, поняття, смислу або правила, означає "ототожнення нетотожного", як це констатує Ніцше (KSA, т. 1, с. 880). У Маркса цьому відповідає функція грошей, які в "ототожненні різнорідного" споживчу вартість речі редукують до її мінової вартості (див. нижче, розділ 8). Такі розмисли викривають не лише економічний, а й комунікативний обмін¹¹. Будь-яка форма справедливості, яка враховує право Третього, більшою чи меншою мірою має містити несправедливість. Це твердження стосується не лише абсолютизованого правового порядку, його можна пов'язати з будь-яким порядком, який зрікається власного походження та меж. Чуже не можна включити до жодного з порядків, настільки відкритим і мінливим воно може поставати.

5. Політична післямова: права людини та права народів

У протистоянні контекстуалістів і універсалістів є пріоритетний об'єкт суперечки, а саме основні права, що як людські права пронизують усі форми суспільства та культури. Не має потреби називати такі місця, як Освенцим чи Хатинь, такі імена, як Бонгефер чи Рушді, достатньо вказати на безліч анонімних жертв дискримінації, вигнання, катувань, згвалтувань і вбивств, щоб примусити замовкнути будь-якого культурного релятивіста. Той аргумент, що злочинці є ким завгодно, крім релятивістів, може застосовува-

¹¹ Такі тексти, як тексти Ніцше або Маркса не треба зараховувати до саморуйнування розуму або до надмірної утопії, радше їх слід читати разом із такими менш відомими текстами, як есе "Дар" Марселя Моса. Див. щодо цього розділ 8, примітку 11.

тися лише в ар'єргардному бої. Ситуація стає складнішою, коли йдеться про витлумачення, застосування та впровадження людських прав, тобто про відповідне юридичне та політичне поле, із визнанням дотримання людських прав ми ще в жодному разі не дістаємо відповіді на питання про те, кого слід розглядати як людину, в якій фазі життя живу істоту слід розглядати як людину і чим людина відрізняється від тварин, рослин і неорганічної природи, а від відповіді на ці питання залежить більше, ніж передбачають часті одностайні декларації. Якщо разом із Аристотелем визначати рабів як "одушевлені інструменти", питання про їхні громадянські права стає зайвим¹². Навіть Кант не наважився зазіхнути на довготривалі традиції визначати політичні права як чоловічі права. Раніше до цього додавалося ще розрізнення цивілізованих і примітивних, коли йшлося про поєднання загального права і привілеїв. Далі постає питання про те, що відбувається, "якщо людина втрачає те місце у світі, через яке вона взагалі може мати права і яке утворює умови для того, щоб її думки мали вагомість, а її дії значення"¹³. Тут і надалі слід практикувати політичну феноменологію та герменевтику, щоб запобігти драпіруванню чужих домагань загальними домаганнями значущості.

Те, що при цьому в жодному разі не йдеться про політичний торішний сніг, показує погляд на сучасність¹⁴. Зрозуміло, що невтручання у війну, яка відбувалася в колишній Югославії й через загрозу знищення ісламської культури на європейській території набула інтеркультурних рис, знаходило як контекстуалістських, так і універсалістських захисників. Геополітична та історична стриманість починає проявлятися тоді, коли війну приписують балканській традиції, яка, так уже сталося, сповнена суперечками, або коли відомий німецький письменник цитує з цього приводу свого африканського співрозмовника: "Руки геть! Громадянську війну може закінчити лише виснаження"¹⁵. Утім, можна почути й інші голоси тих, хто хоча і надає перевагу дорозі крізь написані

¹² Щодо прогалин в аргументації, завдяки якій Аристотель виправдовує рабство, та новочасового застосування цієї аргументації для боротьби з язичництвом і прикрашання у такий спосіб деяких коментарів Аристотеля див.: Detel 1995, с. 1037-1043.

¹³ Arendt 1995, с. 443. Див. пов'язану з цим критику абстрактності прав людини, а також обговорення прав людини та прав громадянина: Kristeva 1990, с. 162 - 169.

¹⁴ Це зауваження виникло в травні 1995 року.

¹⁵ Див. статтю Ганса Маґнуса Енценсбергера в: "Europa in Krieg" (1992), с. 90.

тексти, але закликає до герменевтичної обережності стосовно події, яка відома більшості з нас лише з дистанції ландшафту засобів масової інформації, або тих, для кого скепсис і недовіра засобам масової інформації стають приводом для подорожі, в якій вони все ж таки не досягають цілі цієї подорожі. "Адже хто знає, де участь є лише спостереженням?" Так не менш відомий австрійський письменник через брак свідків їде у меланхолічну зимову подорож до Сербії, що розташована "поруч", подорож до країни, де ім'я Сребеніца "майже каліграфічно" спалахує кирилицею перед очима мандрівника; хоча в цьому, незважаючи на всі взаємні запевнення, сторонньому "життєсвіту" помітні сліди смертельного світу війни, але на тому боці Дріни й з такої відстані, що темне вікно не можна відрізнити від затемненого вікна, а дим із труби - від диму над руїнами¹⁶. Існують також інші вправні читачі знаків, які вказують на нескінченну гру інтерпретацій, яка не допускає останньої інтерпретації. Утім, таку стриманість можна обґрунтувати й інакше: більш рішуче, в дусі світової політики. Для одного відомого партійного діяча, який схиляється радше до універсалістської тенденції, тут ідеться про "класичний етноконфлікт"; говорити тут про "вбивство народу" означає поблагливо ставитися до вбивства Гітлером юдеїв і циган¹⁷. Дуже легко не помічають того, що кожний, хто допускає одиничність злочинів людства лише в однині, але не в множині, все ж таки знов релятивізує, вимірюючи всі злочини історичним *summum malum*. Усе ще можна почути юдейські голоси, які посилаються на сучасний геноцид, але не порівнюють те, що фактично не можна порівнювати. Однак, хоч би як обстоювали непорівнянність таких злочинів, достатньо кваліфікувати війну в колишній Югославії як "етнічний конфлікт" або як "громадянську війну", щоб обрати стриманість третейського судді. Мабуть, зловживання владою щодо турків і африканців, які починають наповнювати німецькі міста, також можна тлумачити як "етнічні конфлікти"?

"Етнічні конфлікти" порушують питання, що є етносом. Це питання наштовхує нас на таке дошкульне право народів на са-

¹⁶ Див.: Peter Handke Eine winterliche Reise zu den Flüssen Donau, Save, Morawa und Drina oder Gerechtigkeit für Serbien (1996). Цитати на с. 30, 51 (посилання на Гусерлевий "життєсвіт"), с. 101, 105, 118. Тут не мається на увазі політична феноменологія.

¹⁷ Петер Глотц у "TAZ" від 8.03.1993.

мовизначення. Той факт, що народ, строго кажучи, уже має бути народом, щоб проголосити себе таким і претендувати на право на самовизначення, вказує на позбавлену будь-якої легітимності подію попереднього заснування держави, випадковість якої не знімається навіть консолідацією спільноти. Якщо ми актуально переживаємо заснування держави в той момент, коли подія заснування ще не вкрилася патиною історії й держави ще немає, то тут постає багато можливостей для суперечки щодо тлумачення. Оскільки геополітика вже майже не знає недержавних територій, нові держави виникають здебільшого через відокремлення частин народу або через поділ наявних державних утворень. Право на відділення відповідно до положення ООН може розглядатися лише тоді, коли порушуються права меншості. Хто встановлює це порушення? Питання про інстанцію тлумачення та можливу монополію тлумачення, зрештою, старе, як філософія держави Гобса. Яку групу народу взагалі можна вважати "меншістю"? Хто має право сказати: "Ми є народ" або "Ми є єдиний народ"? Албанці в Косово? Жителі колишньої республіки Боснії і Герцеговіни чи її частин¹⁸?

Варто зазначити, що в розумінні основ реальних політичних конфліктів контекстуальні герменевти та універсальні прагматики відрізняються лише способом аргументації, а не результатами. Немає великої різниці, чи звертаються у випадку конфлікту до власного контексту або ж виходять за межі всіх контекстів. Протистояння з Чужим, яке ніколи не відбувається без втручань та протиборств, так чи інакше витісняється на задній план, так ніби зникнення перспективи розвитку світу робить нікими деяких політичних діячів.

Виникає питання, чи достатньо тихої згоди контекстуалістів і універсалістів, щоб розлагодити політичну практику, яка багаторазово поставала як суміш моральної і реальної політики. Хто переважає, залежить від політично-економічно-воєнної кон'юнктури. Уже неодноразово зазначалося, що Боснія як країна без нафти заслуговує на менший інтерес, ніж Ірак; так само не є таємницею, що обрана дата захисту прав людини може бути як життєдайною, так і згубною. Ми не виступатимемо за чисту мораль, яка була б не менш ілюзорною, ніж чиста прагматика. Утім, так само про-

Щодо витончених розрізень, які тут можна зробити, див. нижче, розділ 7.

блематичним було б прагнення компенсувати домагання Іншого та Чужого правами та обов'язками з погляду Третього. Моральна додаткова вартість, що виникає при цьому, зазвичай швидко поглинається. Вимір чужих домагань слід радше тримати відкритим. Існує надлишок чужості, пов'язаний із невідтворним встановленням політичного, момент аполітичного, який позначає кожний політичний порядок і підвішує його в повітрі. Це зовнішнє, яке пристає до кожного політичного або культурного порядку, чинить спротив фундаменталістським пошукам як твердої основи, так і ефектів нормалізації, які походять від порядків, що функціонують.

6. Європа перед лицем Чужого

Питання про власний образ Європи та про можливу зміну Європи можна порушувати з різних *місць*, у різні *способи* та виходячи з різних *мотивів*.

Що стосується місця запитування, то в нашому випадку воно, очевидно, походить від самої Європи. Вже це не є самозрозумілим, оскільки вже давно за межами Європи вимальовується "етнологія нас самих очима Інших", тобто Європу запитують і порушують питання щодо самої Європи. Якщо вже Гусерль говорить про те, що я постаю як "Чужий для існуючих для мене Чужих" (Ниа, т. XV, с. 635), то це, напевне, стосується і своєї культури взагалі як "сфери свойості". Тут можна лише натякнути на цей "погляд із далі", спрямований на Європу, який тисне на неї та відплачує їй певною агресивністю. Проте навіть якщо ми обмежимося місцем, з якого походить європейський самодосвід, постає перша апорія. Чи можна місце, з якого запитують, без залишку перетворити на місце, яке запитують? Чи не схоже місце запитування на місце, на якому розташована сама карта? Хоча це місце й позначене на карті, але як просторове місце поруч із іншими просторовими місцями, а не як Тут, на яке сторони світу вказують як на нульовий пункт, як на *не-місце*.

Що стосується способу запитування, то питання про Європу належить до того, що Гусерль назвав самоосмисленням - *осмисленням* не лише того, чим ми є, а водночас того, звідки ми прийшли, і того, "до чого ми схильні". Але чи можна осмислювати Своє, не осмислюючи Чуже, від якого Своє відокремлюється? Чи не означає самоосмислення із самого початку *осмислення Чужого*, ставання Свого Чужим?

Нарешті, питання про Європу може бути зумовлене різними мотивами: нечисте сумління, пересиченість або страх втрати. Утім, ці мотиви, взяті самі по собі, є поганими радниками, оскільки вони

лише сильніше затягують нас у вихор колективного нарцисизму. Постає питання, чи можна взагалі говорити *про себе* у відповідний предмету спосіб без того, щоб водночас говорити *Іншим*, чи не спровокована кожна розмова про себе Чужим і чи не відповідає вона на домагання Чужого. Це означало б, що питання про Європу виникає не з чистого пошуку себе, а з *порушення питання*, яке виокремлює Чуже у Своєму і через це відповідно *іншу Європу*, Європу в множині.

Мої розмисли вибудовуються у низку суджень, які - виходячи з актуального проблемного становища - висвітлюють різні аспекти проблемного поля і поступово відчужують предмет питання. Тло цього промислювання і переосмислення утворюють Гусерлеві міркування щодо "кризи", в яких він виходить із кризи європейських наук, але не обмежується цим, а прямує до життєвої кризи європейської культури, в якій розум розривається між сциентичною редукцією і ірраціоналістичною реакцією. Доповідь, яку Гусерль прочитав у 1935 році у Відні перед публікою, котра переживала кризу, але плекала надію на одужання, закінчується показовою альтернативою: "героїзм розуму" або занепад Європи у "стомленості"¹. Утім, після стількох десятиліть, позначених війнами, революціями та контрреволюціями, виникає враження, що розум потребує не стільки героїв, скільки партизанів і контрабандистів.

1. Функціональна раціональність

Гусерль, який виходить із кризи європейської раціональності, є по-своєму правим. Цілком імовірно, що Європа заснула, що вона занурюється у сон, звісно, у сон нормальності, можливість якого Гусерль згадує лише побіжно. На відміну від Галілея "метод вже не сприймають як істинне буття" (Ниа, т. VI, с. 52), саме буття перетворилося на прості методичні засоби, на практичні конструкти та моделі, які стикаються вже не з дійсністю, а лише між собою. З погляду практичного життя "нормальною" людиною, про яку говорить Ніцше ("Весела наука", § 143), був би той, хто досяг би

¹ Про форум Австрійського культурного союзу, на якому виступав Гусерль, і про туманні ідеї, які там висловлювалися, див. у: Peter Malina u Benedikt/Bürger 1986. Див. також мій вступ до віденської доповіді (Husserl Die Krisis..., 1995).

спокою у нормальній культурі нормалізованої Європи. Великий порядок розуму, в якому Європа кілька століть тому знайшла свій центр, урешті-решт, замінить множинністю "функціональних порядків", а філософи як "функціонери людства" (Ниа VI, с. 15) звільнять місце для простих функціонерів. "Реально існуючий соціалізм" на Сході нарешті знайшов свого західного майстра в реально існуючому функціоналізмі, який діє під девізом: "Кожний за себе, а бюрократія за всіх нас" (див. нижче, розділ 8).

2. Дисфункціональне насильство

На реакції не доводиться чекати. Якщо щось і протистоїть роботі системи та порушує спокій *gens bien fonctionnants*, то це не "героїзм розуму", а насильство вулиці, що розквітає на ґрунті неопровінціалізму, який захищає все удаване своє від усього, що вважається чужорідним або дивним. Чуже потерпає за слабкості Свого. *Нормалізації розуму* відповідає *аномалія насильства*. На м'яке насильство системи відповідає жорстке насильство тіла, насильство, мотивоване вже не стільки злиденністю, скільки відчуттям того, що воно було обмануте ідеями, які пропагувалися впродовж століття, насильство, що дістає додаткове живлення від нудьги позбавленого напруження адміністративного розуму. Ця ситуація не відзначає все, що відбувається у світі, і ми повинні стерегтися й надалі зчитувати усі процеси з єдиного світового годинника; але ця ситуація здається типовою для високоіндустріалізованих регіонів Європи та схожих регіонів світу. Можна зрозуміти, чому люди доброї волі в Європі роздратовані тими невідповідними духові часу формами насильства, які знов оживають у "колишній Югославії". Систематичні вбивства, зґвалтування та катування розглядають як наслідки "етнічних конфліктів" або повертаються до них спиною як до "балканських суперечностей", щоб вгамувати муки сумління нормального європейця:

По вихідних мене розмови розважають
 Про війни, стогін, крики бою,
 Коли в Туреччині, у мене за спиною
 Народи один одного вбивають.

Утім, ми знаємо, що "грубе насильство" може спалахнути в серці цивілізованої Європи, а не лише в "напівєвропейських" анклавах і прикордонних регіонах.

3. Смысловий вакуум

Занепад великих порядків, про який вже давно сповіщають такі мислителі, як К'єркегор і Ніцше, одночасне звуження горизонту майбутнього, амбівалентність професу, який дедалі більше обертається по колу, є наслідками розуму, який детоталізується і втрачає при цьому опору. Якщо лише відмовляються від старих домагань і не відповідають на нові вимоги, виникає смислова порожнеча, монотонна форма байдужості. Разом із Корнеліусом Касторіадісом (1996) можна говорити про "зростання відсутності значення" яке йде пліч-о-пліч із послабленням суспільної уяви. Тому можна вважати встановленим, що недостатньо руйнувати ідеології та розчаровувати ідеї, щоб дістати плідні часові перспективи. Звісно, смислову порожнечу можна впродовж тривалого часу наповнювати радісним еkleктизмом, який грає з наявними формами, а значення перетворює на чисте "ігрове значення", або ж можна повернутися до культурного прагматизму, який влаштовується в існуючому. Проте недостатньо чекати на те, що технічних можливостей стане більше, що дієвість системи підвищиться або штучні вітари виростуть із землі, щоб знайти щось таке, про що варто говорити, що варто робити і що витримає протистояння з відомим девізом Мефістофеля:

Адже все, що виникає,
Відповідно і зникає.

4. Європоцентричні цикли

Якщо ми діятимо відповідно до Гусерлевії вимоги самоосмислення, ми відкриємо в нашій європейській традиції перманентне коливання між універсалізмом і традиціоналізмом, між абсолютизмом і релятивізмом, між макро- і мікроцентризмом тощо. Але якщо

послаблюється один із двох полюсів, то це відбувається і з другим полюсом - "з істинним світом ми скасовуємо й удаваний". Замість того, щоб коливатися між героїзмом і втомою, пропонується дистанціюватися від цього і відібрати самозрозумілість в кола всіх кіл, яке називає себе *європоцентризмом*, яке в енциклопедії пропонує власну пайдею і в європеїзації інших культур розгортає власну динаміку, і повернути йому його чужість.

За ближчого розгляду європоцентризм виявляється центризмом особливого гатунку без того, щоб через це виключалися аналогічні форми центрування для інших культур. Його освічені захисники не обмежуються доморощеним різновидом етноцентризму, який Своє свого роду або своєї нації з абсолютною перевагою протиставляє Чужому і спирає ціле на себе. Європоцентризм є рафінованою формою етноцентризму, а саме сумішшю етно- та логоцентризму, радості відкриття та жаги захоплення, духу месіанства та експлуатації. "Відкривати та завойовувати", - так звучав наказ Фердинанда та Ізабели Колумбові (див. Greenblatt 1994, с. 89). Загалом європоцентризм живе очікуванням того, що Своє завдяки Чужому поступово виявиться *цілим і загальним*. Ще в Гадамера, герменевтика якого виходить із чужості незрозумілого та із запитування через домагання традиції, тлумачення, цілком у Геґелевій манері, постає у знаках засвоєння та подолання Чужого (Gadamer 1965, с. 365). Навіть в Гайдеґера, котрий віддає людину логосу, яким вона не володіє і якому має підкорятися, "прохід крізь Чуже", яке не може бути "яким завгодно Чужим", відбувається разом із "поверненням до Свого" (Gesamtausgabe, т. 53, с. 67)². До спадщини Європи належить те, що вона розглядає себе як інкарнацію авангарду істинної віри, справжнього розуму, дійсного поступу, цивілізованого людства, універсального дискурсу... Ім'я "Європа" перетворюється на "від імені...", промовець перетворюється на самопроголошеного захисника. Вже не судять про якусь цивілізацію, судять "від імені цивілізації". "Диво європоцентричного розуму" полягає у тому, що європеець виявляється істинним космополітом, який водночас у себе вдома перебуває у світі й у світі перебуває у себе вдома. Звичайно, справжній європеець навіть у самій Європі не всюди почувається

² Докладніше про це див.: Frangoise Dastur Europa und der „andere Anfang“, у: Gander (1993).

однаковою мірою вдома, Балкани як маргінальна Європа починаються для завзятого західника вже в Дюйсбургу або Новому Ульмі. Існує більша і менша європейскість³. Окрім того зрозуміло, що процес європеїзації, який у Геґеля має на меті розум в історії, а в Гусерля - "ідеальну форму життя та буття", вказує лише в одному напрямі, як стріла, що шукає ціль. Шлях веде від пранаціональних родових культур через національні культури до "наднації", про яку пише вже Монтеск'є (див.: Kristeva 1990, с. 142) і яка носить ім'я "Європа". Тому інше людство може європеїзуватися, "тоді як ми, якщо ми правильно себе розуміємо, ніколи не зможемо, наприклад, індіанізуватися" (Нуса, т. VI, с. 320). Фактично безперечна тенденція, яка, звичайно, має більше спільного зі світовим ринком та технікою, яка охоплює весь світ, ніж із тим світовим духом старого стилю, який був "власним духом суті володарів", у такий спосіб веде до телеологічного. У народно-наднародних представників із цього виростає будова з куполом "наднаціоналізму": "Я не можу уявити собі майбутнє Європи інакше, ніж ґрандіозний купол, який спирається на колони націй і капітелі держав"⁴. Тут накреслюється шлях від Віденського культурного клубу до корпоративної держави. Якщо самоцентрована в такий спосіб Європа зазнає кризи, то це призводить до страждання всього світу; європейська криза перетворюється на світову кризу. Так, вже Фіхте в кінці своїх "Промов до німецької нації" попереджує: "Якщо ви зі своєю сутністю загинете, то разом із вами водночас загине надія всього людського роду на спасіння з глибин його зла". Постає питання, чи не вважає це мислення всього або нічого, яке обіцяє врятувати від катастрофи, саме себе катастрофічним.

³ Див. щодо цього: Gadamer "Einschätzung der slawischen Welt Osteuropas" (Gadamer 1989, с. 40-41), а також критичні зауваження Габриєли Баттист (Battista 1993, с. 99—100).

⁴ Див.: Peter Malina, там само, с. 265. Цитата належить Карлу Антону Рогану, одному із засновників та виразників поглядів Культурного союзу.

5. Чужість власного походження

Чужість, яка ухиляється від самозасвоєння та самоцентрування, виказує себе вже в чужості власного походження. Європа для Гусерля не є ані *idee fixe*, ані *fait accompli*. Європа народжується з духу філософії. Європа має "духовні місця свого народження" (Нуса, т. VI, с. 321), які слід шукати в греків VII—VI ст. до Р. Х.⁵. Це народження, як і людське народження є символічно викарбованою подією. По-перше, заслуга Гусерля полягає в повторному відкритті того, що смисл та ідеї мають не лише свій час, а також своє місце у світі. Так, як Гусерль говорить про *внутрішню історію* смислу, можна було б говорити про *внутрішню географію*, що належить "трансцендентальній географії"⁶. Утім, Гусерлева думка залишається заручницею картезіанства певного штибу, коли він і надалі розрізняє Європу в географічному, "картографічному" сенсі та Європу в духовному сенсі із загрозою того, що власне ім'я "Європа" перетвориться на поняття. Тут вже починається подвійна гра європоцентризму, яка водночас ставить на Своє і на Загальне. Замість Європи в духовному сенсі більш зрозумілим було б говорити про Європу в символічному сенсі.

Виняткове народження Європи порушує питання, в яких дається взнаки виникнення чужості. Гусерль тут як завжди намагається розрізнити утворення і відтворення. Проте не слід виходити з того, що *будь-яке утворення виявляється своєрідним відтворенням*, точніше, *множинністю відтворень*. Як народження окремого індивіда, так і народження роду, народу, культури є подією, яка ніколи не перетворюється на теперішній, власний акт. До минулого, яке для мене або для нас ніколи не було сучасним, можна лише повернутися у формі певної *reprise*, яка відтворює і розвиває вихідний *prise*, але не вичерпує його, і тому завжди породжує *surprise*. Такий передпочаток, який завжди вже покладено, уможлиблює нові початки, але не початок як такий. Первинне народження діє у формі ренесансів. Тому Європа не є чимось

⁵ Звичайно, місць народження може бути більше. Див. щодо цього: Brague 1993.

⁶ Див.: текст Гусерля "Grundlegende Untersuchung zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur" (1940), а також Maurice Merleau-Ponty *Le visible et l'invisible*, с. 154, 312, німецькою - с. 154. 325-326.

ідентичним, чимось, чим можна заволодіти. Вона виникає лише через ідентифікацію та самоідентифікацію тих, хто впізнає себе у ній, як в дзеркалі або в луні, але ніколи не впізнає себе повністю. Про це пише і Гусерль: "Духовне людство ніколи не було і не буде створено, і його ніколи не можна буде відтворити" (Ниа т. VI, с. 320), або інакше: воно має відтворюватися. Чужість власного виникнення виказує себе навіть в імені; як окремий індивід, так і Європа запізнюються із тим, щоб дати собі ім'я⁷.

Перед нами постають подальші питання. Якщо разом із Гусерлем припустити низку ренесансів, чи не слід тоді надати смерті та забуттю певного значення, яке не було б просто дефіцитним? Чи не вказує, зрештою, праутворення, яке завжди є таким, що вже відбулося, на правідповідь, що так само, як посмішка дитини, передбачає те, на що вона відповідає?

6. Контраст між Своїм і Чужим

Чуже, що проривається у власному походженні, пронизує весь наш досвід. Особлива форма досвіду Чужого походить від загальної чужості самого досвіду. Якщо щось і уникає проблематичної европоцентричної синтези Свого і Цілого, або Свого і Загального, то це *контраст між Своїм і Чужим*. Своє і Чуже як феномен, що виникає відразу, як рідна і чужа мови, розриває всі цикли; адже Чуже, яке є зворотним боком Свого, не можна вважати ані частиною всеосяжного Цілого, ані випадком нейтрального закону. Воно ані потрапляє до такого абстрактного Загального, як права людини, ані вбудовується у конкретне загальне людського роду. Воно є саме тим, що не піддається освоєнню, навіть освоєнню через комунікативний розум, який охоплює Своє і Чуже. Те, що ототожнюється конкретним порядком, не є тотожним, незалежно від того, чи йдеться про локальний, регіональний або ж про універсальний порядки.

⁷ Ідею доповняльності, яку через радикалізацію Гусерлевого вчення про час розробляли Мерло-Понті, Левінас і Дєрида, сприйняв Браг (Brague 1993) у своїй ідеї "вторинності", що змінюється у проблематичний спосіб (див. розділ 9).

Європа відзначається внутрішньою множинністю особливого ґатунку, яка наявна у меншому масштабі також у державах, у яких визнається декілька офіційних мов. Той, хто чувається, поводиться та діє як європеєць, підкоряється *дво-* або *багатомовності*. Оскільки немає ніякої європейської мови, яка була б пов'язана з однією європейською нацією, а є багато мов, якими говорять у Європі, будь-яке європейське порозуміння передбачає, 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 музичної мови тощо. Чітким показником рівня внутрішньої чужомовності є так звані чужомовні слова, які можуть сягати великої кількості; у сучасній російській філософії вони сягають приблизно 80 відсотків. 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 із членами сусіднього роду переважно французькою або англійською, а не африканським койне, не може беззастережно називати себе африканцем, окрім того смислу, що Африка дає загальний горизонт життя, який відрізняється від європейського або азійського горизонту життя. Таким чином, існує не лише контраст між Своїм і Чужим, а й різні стилі чужості, що виявляється, коли ми розглядаємо пересування меж між Своїм і Чужим.

7. Пересування меж між Своїм і Чужим

Із нередукованого поділу Свого і Чужого, з поділу життєсвіту на "рідний світ" і "чужий світ", про який Гусерль говорить у своєму пізньому творі, не виникає ніякого руху, групованого навколо великих або малих центрів. Розрізнення Свого та Чужого відповідає радше *мережі*, "одному в одному", де Своє та Чуже переплітаються, де є вузлові пункти та перехресні зв'язки, але немає ніяких центрів. "На півночі полюбляють південь, на півдні - північ", - ось що є для Ніцше позначкою "доброго європейця", який виявляється

"народженим у середніх землях" ("По той бік добра і зла", § 254). Географічні осі можна пересувати в інших напрямках і множити перехрещення. Нова форма інтеррегіоналізму та інтеркультуралізму, яка поширюється у такий спосіб, була б придатна для того, щоб зменшити владу тих метрополій, які колись - як у випадку Афін, Рима, Константинополя, Парижа або Москви - вважали метрополіями світового духу або світової революції і які тим часом перетворилися на бюрократичні та технократичні центри. З руїн "пірамідальних порядків" може вирости побічна форма загальності, яка не фіксується зверху на єдиній, вертикальній загальності, а поширюється з боків (див. вище, Розділ 4).

Окрім того *пересування меж*, яке відбувається на порозі між Своїм і Чужим, а також на порозі між природою і культурою і яке зміщує, але не знімає межі, зумовлювало б перелам із тим рухом поступу та прискорення, який губиться в нескінченному, безмежному і-так-далі. Чуже являло б себе вже не як щось таке, що чекає на своє освоєння, а як щось таке, що виключається різними порядками й разом із тим породжується як поза-порядкове, як водночас пра- та транскulturне, яке пронизує і перевищує всі культури. При цьому інтеркультурна чужість дістає відлуння в інтракультурній чужості, яка виростає з чужості власного виникнення. Там, де цей відголос стихає, чужість Іншого редукується до чистої екзотики, до свого зі зворотним знаком. Чуже, що як *конкретне* Чуже відповідно кореспондує з конкретними порядками, відзначається тим, що воно завжди постає у множині, у випадковій та відносній формі⁸. Немає лише одного єдиного виду чужості або одного єдиного виду Між, також немає одного єдиного виду універсалізації, оскільки навіть вона десь починається і набуває особливої форми. Як у випадку сну та неспання, здоров'я та хвороби або як у випадку відмінності статі та зміни покоління, ми завжди перебуваємо з одного боку порога, а не з двох боків водночас. Ця засаднича *асиметрія*, ця *невзаємність* всередині людської взаємності, на якій наголошує Левінас, запобігає тому, щоб Чуже зібралось на "Батьківщині Чужого". Наслідком чужості, зрештою, є те, що кожному культурному та суспільному договору притаманний момент обіцянки, кредит, який ніколи не

⁸ Див. протиставлення європейського та японського ставлення до Чужого: Weinmayr 1993.

буде цілком покритим і відшкодованим. Між Своїм і Чужим є переходи, але між ними немає надійних мостів, по яких можна було б постійно переходити з одного боку на інший.

8. Форми зростання Чужого

Чуже не обмежується тим, що у вигляді ще-не-знайомого ухляється від нашого знання. Воно є більшим за це. За Гусерлем, характер Чужого полягає у парадоксальній формі доступності первинно недоступного. Недоступність Чужого у зв'язку з мовними покажчиками можна визначити трьома способами. По-перше, Чуже є тим, що відбувається поза межами своєї царини, по-друге, тим, що належить іншому, по-третє, тим, що має чужий вигляд, є чужорідним. Таким чином, тут ідеться про аспекти *місця*, *володіння* та *виду*, які надають Чужому на відміну від Свого його змінних карбувань. Вирішальну роль відіграє при цьому тілесне Тут, тобто аспект місця. Чуже не можна помислити без певної форми Деінде (див. вище, розділ 1).

9. Вимога з боку Чужого

Чуже не можна засвоїти, оскільки воно є зворотним боком Свого. Воно постає як вимога, як провокація, як *домагання* у подвійному сенсі претензії та заклику. На домагання Чужого, ще не позбавленого поняттєвим та інституційним засвоєнням своєї чужості й не залученого до власної спільноти, ми відповідаємо не просто в монотонній формі, тобто даємо відповіді, якими ми вже володіємо, передаємо далі наявні відповіді, як у невпинному потоці традиції, а відповідаємо на нього у винахідній і творчій формі, *тобто даємо те, чого не маємо*. Якщо ми разом із Ремі Брагою говоримо про "вторинність" Європи, то це можна зрозуміти лише в сенсі згаданої доповняльності відповіді, а не в сенсі другорядності. Творча відповідь, як і обіцянка, означає більше за

обмін думками та бажаннями, у якому давання та отримання взаємно врівноважуються. Кожний дар містить момент необмінюваності в будь-якому обміні. Якщо не було б чогось такого, *на що* ми як персона, група, нація або культура винахідливо відповідаємо, то не було б і репродукції, повторення, симуляції, тобто було б лише самозбереження, самоповторення та самопоширення без будь-якої форми самозростання, яке виходить за межі власних можливостей та торкається неможливого. Історія живилася б, як зауважує Поль Валері, лише історією⁹. Що стосується політичної царини, то це означає, що в основі кожного *поліса* лежить момент *аполіса*, аполітичного і навіть анархічного, який зберігає можливість виняткового стану.

10. Європа як відповідь

Що стосується образу Європи, то я пропоную відмовитися від остаточних самовизначення та самофігурування й прийняти білу пляму так званої власної культури. Те, що Поль Валері говорить про свободу, а саме те, що вона означає відповідь (Valery 1960, с. 1095), стосується також нашої культурної царини. Європа також є не якимось образом, ідеєю, телосом, а відповіддю. *Відповіддю на що?* Вже це питання означає пастку. Лише якщо ми діятимемо інакше, ніж ми вчиняємо в повсякденному й науковому запитуванні, і відмовимося від перетворення всього того, на що ми відповідаємо, на конкретне *Що* або *Для Чого*, ми вирвемося з європоцентричного кола, яке водночас охоплює і *Своє* і *Ціле* із тим наслідком, що *Чуже* освоюється, а все, що виявляється варварським, кочовим, поганським, примітивним, ірраціональним або просто чужорідним і через це протистоїть культурному освоєнню, відкидається. Те, що рафінована форма європоцентричного етноцентризму поступово, після того, як мрія про викарбуване

⁹ Див.: "Regards sur le monde actuel et autres essais" (1917): "Obeissant à une sorte de loi de moindre action, repugnant à créer à répondre par l'invention à l'originalité de la Situation, la pensée hésitante tend à se rapprocher de l'automatisme; elle sollicite les précédents et se livre à l'esprit historique qui l'induit à se souvenir d'abord, même quand il s'agit de disposer pour un cas tout à fait nouveau. L'histoire alimente l'histoire".

на європейський кшталт світове ціле вичерпала себе, дедалі більше конфронтує з простими формами знов збудженого фундаменталістського етноцентризму, належить до іронії історії, яку тривалий час недооцінювали, називаючи її хитрощами розуму.

Щоб говорити про Європу без етноцентризму та культурного нарцисизму, слід *водночас* говорити про не-європейське, про не-європейське всередині Європи та за її межами. Місце, з якого ми відповідаємо на *Чуже*, не належить нам, воно є екстериторіальним, білою плямою на карті та в історичному календарі. Воно свідчить про анонімну Європу, котра - як кожний із нас - дістала своє ім'я з якогось іншого місця.

7. Націоналізм як сурогат

У суперечці факультетів, яка точиться навколо опису, пояснення та оцінки старих і нових різновидів націоналізму, філософії передусім випадає завдання окреслити простір, в межах якого слід мислити цю складну проблематику. Плин наступних розмислів веде нас від загальних поглядів щодо діагностичних припущень до вказування на можливі альтернативи. Загальні вихідні міркування зумовлені двома мотивами - розрізненням Свого і Чужого, яке в протилежності своєї та чужої нації набуває специфічної форми, і тенденцією освоєння, яка у центруванні на Своему породжує такі феномени, як націоналізм. Діагноз можна звести до розгляду націоналізму як сурогату. Ці хворобливі нарости призводять до такого ставлення до Чужого, яке протистоїть будь-якому засвоєнню Чужого, але також скасуванню відмінності Свого від Чужого.

1. Відмінність своєї нації від чужої

Передусім слід звернути увагу на те, що якості Свого і Чужого презентують відносні зв'язки, які виростають із диференціації. У випадку Чужого це є самозрозумілим. Мова або країна так само не можуть бути самі в собі чужими, як щось не може бути саме по собі правим чи лівим; це залежить від відповідного вихідного пункту. Але те саме стосується і Свого, яке постає як Свое лише в контрастний спосіб. При цьому Чуже має евристичну перевагу. Ми не починаємо зі Свого, до Свого ми повертаємося від Чужого, через шок або поступово. Вже дитяче опанування мови відбувається двома мовами, оскільки дитина чує мову дорослих, якою

вона сама спочатку або взагалі не може говорити, або може говорити лише приблизно. Своє мовлення починається в Чужому. Окрім того наша європейська історія свідчить про те, що *nationes* у сенсі різних земляцтв утворювалися в середньовічних університетах та в хрестових походах. Збиралися на одній кафедрі, воювали під одним хрестом, але робили це в цілком різні способи (див.: Münkler / Ladwig 1997, с. 19).

Диференціація Свого і Чужого відбувається на різних шкалах визначень, які були докладно описані в 1 розділі. Тут я лише коротко відтворю ці описи та спрямую їх на проблему своєї й чужої нації.

1. У мовному розрізненні Чуже виявляє три відтінки значення, переплутані між собою в німецькій мові, тоді як в інших мовах вони розрізняються чіткіше. "Чуже", по-перше, позначає *місЦе*: Чуже - це те, що лежить поза своєю цариною. По-друге, чуже пов'язане з формою *володіння*: Чуже - це те, що належить іншому. Нарешті, воно означає *рід*: Чуже - це щось іншого роду, тобто чужорідне. Відповідно і націю можна визначити з різних боків: виходячи з території, з праці та власності й, насамкінець, зі стилю життя, мови та культури.

2. *Визначення місця* Чужого виявляється першим. Чуже не означає тільки Інше, яке виникає через просте *відмежування*, як тоді, коли розрізняють праву і ліву руки або західну і східну культури. Досвід Чужого виникає з *обмеження* та *виокремлення*. Щось являє себе як Чуже, коли воно за межами Свого ухиляється від нашого охоплення.

3. Чужість не означає простий *дефіцит*. Вона не є чимось ще невідомим, яке чекає на своє освоєння. Досвід Чужого радше викликає далекість у близькості, відсутність у присутності. У цьому Чуже схоже на минуле, яке можна знайти лише в його впливі або у спогаді і яке, отже, завжди перебуває на дистанції. Старе теологічне твердження "Si comprehendis non est Deus" - "Якщо ти розумієш, то це не Бог" цілком можна перетворити на твердження: "Якщо ти щось розумієш, то це (більше) не чуже". Освоєння Чужого загалом і освоєння методичними поясненнями і розумінням зокрема зводиться до зняття Чужого, а перед цим воно спирається на неусвідомлення досвіду Чужого як такого.

4. Чужість поза нами відповідає первинній *Чужості в нас*, яка виключає повну присутність себе і повне володіння собою. Вба-

чання того, що ми не є хазяями у власному домі, не обмежується несвідомим психоаналізу. Вже факт *народження*, який мовно виблискує в "нації" (*natio* від *nasci* = бути народженим) тягне назад до праминулого, яке ми ніколи цілком свідомо не переживали і яке для нас завжди відзначене доповняльністю, яку ми ніколи не можемо надолужити. Окрім того символічне народження у *надаванні імені* дарує нам "власне ім'я", котре як отримане ім'я водночас виказує риси "чужого імені". Ми знаємо, наскільки сильно історія надавання імен відзначається примусовими найменуваннями. Переселенець зі Сходу, який настійно наполягає на тому, щоб його польське ім'я вимовляли у німецький спосіб, наприклад, щоб "ск" у "Skaleski" сприймали як дифтонг, а не розкладали на "с" і "к", купує свою асиміляцію ціною ретушування свого походження, якщо він не воліє відразу взяти нове ім'я. Імена можуть поставати як глумливі та лайливі імена, як тоді, коли жителів півночі їхні сусіди називають "ескімоси" (= сироти), тоді як вони самі називають себе "інуїт" (= люди), або коли німці постають у слов'янських мовах як "німі". Політика імен і політика національностей багатоманітно перетинаються одна з одною. Зрештою, чужість мене самого виявляється у *феномені дзеркала*. У дзеркалі я бачу себе не викривлено (чим би я міг виміряти викривленість?), але я бачу себе очима Іншого. Ідентичність, яка виникає у віддзеркалюваннях, урешті-решт, у дзеркалі чужого погляду, завжди буде залишатися розбитою ідентичністю. Інший бачить мене там, куди не сягає власний погляд. Він бачить мене так, як я себе ніколи не бачу. Обличчя, яким ми презентуємо себе Іншому, обличчя, яке ми зберігаємо або втрачаємо, водночас є принадою для погляду, яка може нас зрадити¹. Так, навіть біла пляма мого поля зору маркірує чужість, яку не можна зняти. Я є не частиною, а межею світу, як це пише Вітгенштайн ("Tractatus", 5.641). Я у світі ніколи не перекривається тим Я, яке володіє світом. Воно ніколи не буває цілком у себе вдома (*chez soi*).

5. Чужість постає у *багатоманітності*, яку ніколи не можна повністю огледіти. Те, що ми разом із Гусерлем називаємо життєсвітом, поділяється на такі різні особливі професійні світи, як клініка, суд, школа, економічні підприємства, і конкретизується в біографічно-історично варіативних світах культури. Оскільки ніхто

¹ Див. щодо цього Sandler L. Gilman "The Jewish Nose...", у: Brinkler-Gabler (1995).

не належить водночас до всіх цих світів, то життєсвіт із самого початку поділяється, як говорить Гусерль, на "рідний світ" і "чужий світ". При цьому це призводить до багатоманітних перехрещень, оскільки та сама персона може бути для нас водночас далекою і близькою, знайомою і чужою залежно від того, в якому світі ми вкорінені й у якому світі ми саме зараз затрималися і діємо. Кількість цих перехрещень близького і далекого збільшується із посиленням гетерогенності нашого суспільства. Ми можемо себе запитати, хто є для нас більш чужим, арабський лікар у клініці чи німецький психопат, футболіст з Гани чи скінгед поруч із нами, афганський перекладач казок братів Грим чи місцевий читач газет. Немає Чужого/Чужих, завжди є лише *конкретні* Чужі. Ворожість до іноземців часто-густо є результатом того, що певні прикмети чужості перетворюються на якості самого Чужого або використовуються для незрозумілого наклеювання ярликів, як останнім часом у випадку так званих "азюлянтів" (Asylanten), котрі замінили юридично зрозумілих "шукачів захистку" (Asylbewerber) або "тих, хто має право на захисток" (Asylberechtigten) (див.: Wong, 1992). Це має комічний побічний ефект, що є "справжні іноземці" й ціла низка винятків, таких як італійські кулінари або арабські клієнти банку. Специфічний характер чужості зникає у такий спосіб за кліше чужості.

6. Окрім того існують різні *рівні* чужості. По-перше, ми зустрічаємо *повсякденну* або *нормальну* чужість, котра - як у разі незнайомого сусіда або перехожого на вулиці - залишається середині спільного порядку. Від цього слід відрізнити *структурну* форму чужості, що постає за межами певного порядку, як фахова мова, що нею не володіє профан, як чужа мова, що нею не розмовляє місцевий житель, як чужі звичаї або чужа культура, що до неї я не належу. Ця чужість виводить нас у чужі світи. Урешті-решт, ми нашттовхуємося на *радикальну* форму чужості, яка залишається поза будь-яким установленим порядком. Ця форма поза-порядкового відзначає такі феномени, як ерос, мистецтво і смерть, якщо їх повністю не приручають, як у "Смерті в Голівуді". Утім, до цього належить також встановлення політичного порядку, який сам не є складовою відповідного порядку, за винятком тоталітаризму, який приховує власну випадковість. "We the People of the United States of America... do ordain and establish this Constitution for the United States of America", або як луна: "We, the Japa-

nese People... do proclaim that sovereign power resides with the people and do firmly establish this Constitution", або "Ми є народ, ми є одним народом". "Ми", що конститується в таких проголошеннях і дає собі конституцію, уникає саме себе. З погляду лінгвістики це означає: "Ми" змісту висловлення не збігається з "Ми" акту висловлення, в якому говориться про Ми, або з "Я", яке говорить від імені "Ми". Оскільки народи ані виникають на кшталт природних видів, ані походять з акту праутворення, сприйняття права народів на самовизначення залишається спірним. Той, хто тут хоче подбати про непорушний закон природи та історії, навіть позапорядкове втілюючи у певний порядок, стає заручником народної псевдоміфології.

7. Зрештою, чужості притаманна певна *амбівалентність*. Чуже зустрічає нас водночас як жахливе, загрозливе і привабливе. Воно набуває тим жахливіших рис, чим ближче воно нас стоїть. Без цих можливостей жахання досвід Чужого деґенерує до тієї безпечної екзотики, яка вимірює Деінде за цінами на літак й залюбки уклала б угоду страхування від чужості.

2. Націоналістичне освоєння Чужого

Ставлення до Чужого, яке відповідає на вимоги Чужого, історично та географічно виявляється надзвичайно варіативним; утім, існують певні повторювані константи. Якщо ми обмежуємося західним Модерном, то ми разом із Максом Вебером можемо говорити про проект "заволодіння світом", яким все ще значною мірою перейняті наші мислення та вчинки. Це заволодіння світом можна розуміти як освоєння Чужого, яке відбувається в різних формах і на різних ступенях, до яких також належить національне освоєння.

1. Освоєння відбувається через центрування на Своєму; утім, у центрі, який при цьому виникає, можна опинитися по-різному. В *еґоцентризмі* все редукується до довкілля власного Я. Про це Паскаль пише в "Думках" (видання Brunschvicg, фрагмент 455): "Воно несправедливе саме по собі, коли робить себе центром усього". В *етноцентризмі* Я поширюється на шляху від ідентифікації з Іншим до колективного Ми групи, племені, народу або

культури². Така форма центрування ґрунтується на тому, що відмінність життєвих форм просто переростає в надання переваги власній життєвій формі; Своє не просто відрізняється від Чужого, йому безперечно надається перевага. Центрування на Своєму виникає з прагнення колективного самозбереження та самопоширення. Той, хто не належить до нас, до нашої групи, постає як економічний конкурент, політичний супротивник і як небезпека для культурної структури світу. Три людські пристрасті: пристрасть володіння, пристрасть панування та пристрасть марнославства, які Кант розглядав у своїй антропології, є причинами того, що абсолютизація Своєї власності, Своєї волі та Своєї значимості таврує все Чуже печаткою потенційно ворожого. Серединні народи або імперії середини, які виникають у такий спосіб, звісно, існують не лише в Європі. Про *логоцентризм*, який особливо часто зустрічається на Заході, ми говоримо тоді, коли все збирається не у Своєму, а в Загальності логосу, універсального розуму. В останньому випадку виникає витончений центр, який перебуває всюди й ніде. Це стосується також Кантової "концепції світового громадянства людства...", яке у своїй повній здійсненості не знає жодного Чужого", навіть якщо воно поважає "право на відмінність" (Kristeva 1990, с. 186). Проста релятивізація логоцентризму, яка не може бути стримана жодним іншим ставленням до Чужого, веде назад до етноцентризму. Показовий приклад пропонує Річард Рорті, коли він свій власний американський *way of life* за всього його скепсису розглядає як програмне *non plus ultra*, до якого жодна чужість нічого не може додати (див. вище, розділ 4, примітка 13).

2. *Націоналізм* можна розуміти як форму етноцентризму. Ми, яке тут опиняється в центральному пункті, визначається на підставі спільного походження, спільної мови або спільних звичаїв. Центрування може поставати у двох варіантах. У захисному варіанті переважають жести відгороджування, оборони та вилучення. Це призводить до відносно закритих суспільств, які центруються

² Щодо поняття етноцентризму див.: Kohl 1993, с. 30: "Етноцентризмом називають тенденцію, яка розглядає свої культурні форми життя, норми, ціннісні орієнтації та релігійні переконання як єдино істинні". Імплікований у цьому термін "етнос", який за своїм грецьким походженням означає те саме, що й "народ", "народність" або "плем'я", у нейтральному, відносному використанні, яке уникає надавати переваги якомусь конкретному етносу, просто включає момент ситуаційності, оскільки "етнічне Ми-відчуття відповідно конститується в протистоянні з іншою етнічною групою" (там само, с. 27). Це відповідає відмінності Свого і Чужого, про яку йтиметься далі.

навколо мікроцентрів і виявляють певну схильність до *провінціалізму*. Наступальний варіант робить ставку на поширення, захоплення та приєднання³. Тут утворюються макроцентри та метрополії, які супроводжуються тенденціями *космополітизму*, в якому побудова світу та міста конвертують. У першому випадку світ є там, де почуваються вдома; у другому випадку у світі почуваються вдома. Слово "космополіт", як стверджується у відповідній статті в "Encyclopedie", позначає "людину, яка ніде не є чужинцем"⁴.

Націоналізм має різні відтінки. Сусідні країни не дозволили Французькій революції визнати французами такі особистості, як Клопшток, Песталоці та Шилер, котрі зробили щось велике для людства. Жодний із них, звичайно, не вважається *французом*. Нація, яка дає громадянське право, не утворює секуляризований *unio mystica*. Звичайно, навіть ця культурна відкритість, як у своїй "Історії класичної літератури" показав Август Шлегель, має свої межі: "...вони вимагають, щоб у них кожний чужинець вдягався і поведився відповідно до стилю їхньої країни, через це вони власне ніколи не знайомляться з іноземцями" (цит. за: Kristeva 1990, с. 194). Це нагадує жителя Парижа, який, коли його запрошують у гості, гордо сповіщає: "Я ніде не почуваюся чужим"⁵. Навіть у німецькій традиції виявляються різні нюанси. Прусифікації, що нав'язує волю великої держави, протистоїть баваризація, яка біль-

³ Разом із Фрідгельмом Найдгардом при засвоєнні та приєднанні Чужого можна розрізнити три форми: "а) *абсорбція*, тобто "збирання" у вузькому сенсі, у якому Чуже стирається, зрівнюється зі Своїм і просто пристосовується до його структур; б) *утворення анклавів*, за якого Чуже у капсульній, сегрегативній формі долучається до Свого (приклад: апартеїд); с) *інтеграція*, тобто інтеграція в емфатичному сенсі: тут збирання відбувається через обопільне "зближення" структур або через обопільну зміну структур в напрямі синтезу "вищого порядку"³. Див. концепцію дослідження, цитовану в 3 примітці 1 розділу.

⁴ Цит. за: Kristeva 1990, с. 153. Авторка розгортає багатий матеріал із традиції космополітизму, який зародився у Стої та Павловому Християнстві й досяг свого вищого пункту у XVIII ст. Як швидко в критичні моменти обійми з Чужим перетворюються на переслідування Чужого, показує історія Французької революції. У 1793 році Комітет загального блага запропонував, щоб чужинці після складання "іспиту з громадянських переконань" носили нарукавну пов'язку з назвою своєї країни та надписом "гостинність" (там само, с. 173). Деяко з цього повторилося у Франції під час Першої і Другої світових війн.

⁵ Див. щодо цього зроблений із трохи іронічно забарвленою симпатією начерк статусу Чужого у Франції, який написала Юлія Кристева як добре сприйнята іммігрантка: "Ніде не буваєш більш чужим, ніж у Франції... І все ж таки ніде *краще* бути Чужим, ніж у Франції... Кожному свій Чужий" (Kristeva 1990, с. 47-49).

шою мірою пов'язана зі свавіллям. Два свідчення, які в жодному разі не походять із темних розділів німецької історії, унаочнюють цю подвійну тенденцію. Тут можна послатися на Гердера, якому приписують відкриття індивідуальних голосів народів: "... кожна нація має свій *центральний пункт* блаженства в собі, як кожна куля має свій центр ваги! ... Я заздрю всьому, що є *схожим* із моєю природою, що може бути *асимільованим* нею, я прагну цього, засвоюю його; *окрім цього* добра природа озброїла мене *нечутливістю, холодністю та сліпотою*; вона може навіть стати *зневагою та відразою*, але вона має на меті лише повернути мене до мене самого, задовольнити мене у *центральному пункті*, на якому я тримаюся"⁶.

Гердерові як представникові захисного різновиду етноцентризму протистоїть наступальний партнер Фіхте. У захваті від війн за свободу в "Промовах до німецької нації" він сповіщає про те, що мовою "істинної", "живої" філософії є німецька мова, поки вона протистоїть "іноземщині" (Ausländerei). Це зовсім не означає, що той, хто абияк говорить німецькою, є вродженим філософом; це означає, що кожний, хто думає істинно, є німцем, навіть якщо він народився французом: "І ця філософія істинно, тобто первинно, є, отже, лише німецькою; і навпаки, лише той є істинним німцем, хто не може філософувати інакше" (SW, т. VII, с. 362).

Обраність свого народу набуває апокаліпсичних рис, коли йому загрожує занепад: "Якщо ви зі своєю сутністю загинете, то разом із вами водночас загине надія всього людського роду на спасіння з глибин його зла" (там само, с. 498 і наступна)⁷.

⁶ "Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" (1967, с. 44-45). Думка Гердера про те, що в так званому "обмеженому націоналізмі", полягає передсуд (там само, с. 46) із вдячністю приймається Гадамером у післямові до цього видання (там само, с. 161). Див. зауваги Елмара Голенштайна стосовно такого способу бачення в: "Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen" // Ch. Jammé / O. Pöggeler Phänomenologie im Widerstreit (1989, с. 40 і наступні).

⁷ До цього ремінісценція із темних часів. Едуард Шпранґер закінчує своє вступне слово до промов Фіхте, що додається до видання Майнера 1943 року, війовничою цитатою з Трайчке: "Ми, що живемо, лише тоді найбільш вірно збережемо дух Фіхте, якщо всі наші шляхетні голови будуть сприяти тому, щоб у наших громадянах зростав, визрівав "характер воїна", готового пожертвувати себе державі". Завершальна промова вміщена під назвою "Останній заклик". Птлер як той, хто перевершив Наполеоне? Це було б іронічною родзинкою, але іронія має бути чужою "характеру воїна".

3. Зрештою, те, що називають *європоцентризмом*, означає суміш етно- і логоцентризму: перше, що можна сказати на свій захист, що західна раціональність Нового часу, принаймні у своїх прояснених різновидах, презентує спробу скасувати наївно-насилені центрування на Своєму, яке інколи порівнюють із дитячою формою егоцентризму і яке спрямовується як проти гетерогенних форм всередині власної культури, так і проти гетерогенності чужих культур. Утім, ця децентрація відбувається у дуже неоднозначний спосіб. Захищають Європу; але те, що захищають, не є стилем життя і культурою поміж інших, а в цьому вбачають авангард розуму і навіть інкарнацію людства. Етнос, який лежить в основі цієї логоцентричності, був би людством, його територією була б земна куля, його члени були б громадянами світу. Початкове самозбереження розширилося б до збереження розуму, якого не могла б уникнути жодна розумна істота⁸.

Це центрування на всеосяжному цілому, яке в різних дозах живиться з релігійних, політичних, економічних і науково-технічних джерел, вже давно набуло помітної власної динаміки. Те, що не лежить на лінії великого розуму, істинної віри, справжнього поступу, маргіналізується, а за потреби й елімінується. *Origo rudenta*, про що Ніцше говорить у своїй "Генеалогії моралі", можна простежити аж до Афін, які справедливо вихваляють за їхнє незліченне багатство винаходів та їхнє прагнення відкриття. Свідчення, яке хоча й не відображає платонівський погляд, але дає змогу долучитися до деяких антиварварських настанов його співгромадян, ми подибуємо у надгробній промові, яку Платон іронічно імітує в "Менексені": "Жителі Афін... уклали мирну угоду, оскільки вважали, що проти одноплемінників слід воювати лише до перемоги і що місту не личить через гнів губити спільну справу всіх греків, натомість проти варварів - аж до знищення... Настільки благородним і вільним є наше місто і настільки сильним і здоровим із природною ненавистю до варварів (*μισοβάβαρον*), адже ми є чистими греками (*εὐλικρινῶς εἶναι Ἕλληνας*) і не змішані з вар-

Можна уявити, що в інших культурах утворилися аналогічні форми центрування, наприклад у формі японоцентризму. Мішіма Кен'їчі у зв'язку з відповідними тенденціями в сучасній Японії говорить про "претензію на потенційну універсальність Свого" та про спробу "перетворити Своє на універсальне" (у: Hijiya-Kirschner 1996, с. 112, 121). Автор, звичайно, вказує на те, що ми можемо мати справу з "гетерогенно керованим етноцентризмом" (с. 97).

варами... Тому місту притаманна істинна ненависть (каОарбу то цлаод) до чужої природи (*χι\q* (Ш.отр{ок; срїюεσσ;})" (242 d, 245 c-d). Два способи війни Платон пропонує, зрештою, і в іншому місці навіть із тим обґрунтуванням, що у разі війни греки й варвари "є ворогами від природи", тоді як греки між собою навіть тоді "від природи залишаються друзями" (див.: "Politeia" V, 470 b-c).⁹ Довга історія хрестових походів, колоніалізації, місіонізації та революціонізації світу так само належить до історії Заходу, визнають це чи ні. Віра у світовий дух, з якою Гегель говорить про "граничні народи", або цивілізаторська зневага, з якою Енгельс говорить про "народи-покидьки", залишили сліди і в сучасності¹⁰. Логос, який слугує таким і схожим загарбницьким тенденціям як основа та гарант, згортається до ідеології, якщо ідеї пов'язують із відповідним інтересом. "Ви говорите про Бога, а маєте на увазі артобстріл", - пише Фонтане. "Ви говорите про права людини або народів, а маєте на увазі нафту", - можна було б сказати тепер. Не потрібно бути європейським мазохістом, щоб назвати цю тенденцію її власним іменем; навпаки, такі голоси протесту належать до європейської традиції. Можна навіть стверджувати разом із Корнеліусом Касторіадісом, що готовність до самозаперечення та самопроблематизації належить до одиничності західного світу і що її у цій специфічній формі не можна зустріти ані в арабському світі Ісламу, ані у світі індусів, ані в японському офіційному ставленні до нещодавнього минулого (Castoriadis 1996, с. 93-94)¹¹. Звичайно, тоді постає питання, чи можна помислити самопроблематизацію без чогось зовнішнього, без чужості, яка розриває коло колективної зв'язаності.

4. Модель центрування життя та мислення виявляється проблематичною незалежно від того, яке встановлюється коло, вужче або ширше, чи грають свою гру і наділі старі нації або ж їхнє місце заступає супернація. Етнос і логос ніколи не перекиваються. Проблематичний характер, притаманний різним формам центру-

⁹ Див. щодо цього: Detel 1995 с. 102; а також Waldenfels 1990, с. 106 до питання про насильства всередині одного порядку та між різними порядками.

¹⁰ Щодо європоцентричних ескапад Маркса та Енгельса див. доповідь Ганса Момзена, яку він читав у 1994 році в Бохумі на семінарі, де виступав і я.

¹¹ Диференційований образ "публічної пам'яті" Японії накреслює Франциска Серафін у Hijiya-Kirschner (1996, с. 25 і наступні).

вання, чітко виявляється тоді, коли ми знов намагаємося осмислити відмінність Свого і Чужого.

Спочатку слід нагадати те, що Свое та Чуже походять із *диференціації*. Як у разі Я і Ти йдеться про контрастні феномени, коли обидві контрастні цінності виникають разом. Це стосується відлюдкуватості малої дитини, що свідчить про близькі взаємини лише з певною персоною. Це так само стосується вивчення рідної мови, яке відбувається разом із тим, що інші мови стають чужими. Це звучатиме більш самозрозуміло, коли ми пригадаємо, що в античній Греції за вивченням чужих мов не визнавалося ніякої освітньої цінності, яка виходила б за межі практичних цілей, і що грецькі граматики розглядали латину як грецький діалект (Diehl 1994, с. 53). Те, що Свое виникає через контраст, походить від такого бачення, яке скасовує наївний або рафінований нацизм. Відповідний наслідок полягає в тому, що на початку стоїть *не єдність, а відмінність*. Віра в первинну єдність походить з ілюзії єдності.

Процес диференціації сягає більш-менш далеко. Між граничними випадками повного переривання та повної неконфунтності розташоване поле, на якому Свое і Чуже переплітаються і перехрещуються багатьма різними способами. Ці переплетення та перехрещення, що їх такі автори, як Еліас, Плєснер і Мерло-Понті, протиставляють картезіанському центруванню на Я, починаються вже в географічній просторовості, в якій регіони перехрещуються у формі "інтеррегіональності" без того, щоб вони чітко розрізнялися¹². Мультикультуралізм, відомий нам з античної Малої Азії, батьківщини європейської географії та етнографії, із середньовічної Іспанії, з таких межових країн, як Галіція, або таких перехідних зон, як рейнська, можна, виходячи з їхніх специфічних умов, позначити як виняток, а виходячи з їхніх впливів - як щасливий випадок. Якщо звернути увагу на основні передумови змішаної єдності, то слід визнати, що вона являє собою звичайний випадок. Ця множинність так само стосується походження, як і звичаїв та мови. Слід лише згадати про більшу чи меншу

¹² Див мої міркування щодо теми "Вітчизна на чужині" у: "In den Netzen der Lebenswelt", с. 206 і наступні. Ельмар Голєнштайн пропонує замість "національних держав" говорити про "регіональні держави", див. "Nation - eine systematisch in die Irre führende Idee" (1992, с. 19).

спорідненість мов, що призводить до утворення певних мовних сімей. Слід подумати про латентну багатомовність, яка виявляється у використанні субкодів всередині одної мови. Можна пригадати багатоголосність мовлення, яку так добре відчував російський теоретик мови Михайло Бахтін. Інші завжди вже говорять у мені, коли я говорю з Іншими. *На початку стоїть суміш, а не чистота*. Припущення природної чистоти раси або культури виникає з ілюзії чистоти.

Види та рівні диференціації підлягають неодмінній *випадковості*. Хоча межові лінії проведені не як завгодно, вони могли би бути проведені й інакше. Абсолютизація Свого є результатом забуття тієї події, в якій було встановлено відповідний порядок. Якщо подія встановлення порядку приписується самому порядку, виникає видимість завжди вже даного природного, божественного або культурного порядку. У цьому зв'язку Ернест Ренан пише: "Забуття, і сама, так би мовити, історична помилка, є суттєвим фактором утворення нації, й тому поступ історичних студій часто густо загрожує національності"¹³.

Схоже, але дещо гостріше висловлюється Ніцше, який закликає нас бути "добрими європейцями" і який не може не пожартувати щодо злісного німецького національного стадного інстинкту. У своєму творі "По той бік добра і зла" (§ 251) він пише: "Доводиться миритися з тим, що, коли якийсь народ страждає і хоче страждати на національну гарячку та політичне честолюбство, на нього нерідко нападає розумовий розлад, а розум огортають хмари; одне слово, він відчуває невеличкі напади одуру; наприклад, на сучасних німців нападають то антифранцузькі дурощі, то антиєврейські, то антипольські, то християнсько-романтичні, то вагнеріанські, то тевтонські, то пруські (варто лише кинути оком на тих жалюгідних істориків, тих Зібелів і Трайчке та на їхні тісно обмотані голови...), - годі навіть перелічити всі ці невеличкі затьмарення німецького розуму й сумління"¹⁴.

¹³ Французькою цитується у: Hohlenstein (1992, с. 29, прим. 8).

¹⁴ Цит. за: Ніцше Ф. По той бік добра і зла (Прелюдія до філософії майбутнього) (переклад Анатолія Онишка). - Львів: Літопис - 2002, с. 144. Єдине, що можна було б зауважити щодо цього доволі вдалого перекладу це те, що німецьке поняття "Geist" краще перекладати як "дух", а не як "розум" з огляду на усталену диференціацію цих понять. Терміном розум зазвичай перекладається німецьке поняття "Vernunft" (примітка перекладача).

Зробимо підсумок: *існують нації*, як за Гайдегером "існує" істина, за Мерло-Понті - раціональність, а за Фуко - порядок. Таке "існує" не має жодної достатньої підстави, й у випадку націй, як і у випадку грецького полісу або передньоазійських імперій, воно має певні історичні передумови. Це призводить до розчарування національного, до якого ми починаємо звикати. Однак що залишається після цього?

5. Коли проголошується припущення *нового націоналізму*, то постає питання, чи маємо ми взагалі справу з цілісним феноменом. Почнемо з націоналізму "в нас", тобто всередині західних індустріальних держав. Багато що говорить за припущення, що тут ідеться про сурогат. Але сурогат чого? Почасти ми маємо справу з певним видом *культурного* та *освітнього націоналізму*, який пропонує ерзац зниклих великих порядків, великих наративів і послабленого "світового духу" та моральних зобов'язань, для зниклої колективної пам'яті та для меншої прозорості стосунків. Утім, все виглядає так, ніби націоналізм постачає штучний і анахронічний засіб приховування очевидної, але при цьому неминучої втрати. Схиляються до варіації старого твердження: якби не було ніякої традиції й нації, то їх слід було б вигадати. Проте очевидно, що не вдається перетворити Берлінську стіну на національну стіну плачу або на німецьку Бастилію. При цьому, власне, йдеться не про питання: нація чи ні, а про те, як - знов цитуючи Ніцше - розподіляється "вагомість речі". Поруч із нацією як культурною затичкою проявляється гарантована можливість *економічного націоналізму*, який у разі Чужого передусім думає про втрачені робочі місця, або проста можливість *спортивного націоналізму*, який знаходить своїх героїв на спортивних майданчиках. Національна й навіть націонал-соціалістична риторика слугує тут стафажем. Як пише Маркс у "Вісімнадцятому бруммера", усі великі факти та персони світової історії постають два рази, "одного разу як трагедія, другого разу як фарс"; останній також може бути доволі кривавим. Таким чином, можна лише вітати закінчення націоналістичної гарячки. Утім, просте зниження національного відчуття може також бути знаком політичної байдужості та відсутності політичної фантазії. Для нарцисиста, для якого вже сусіда забагато, нація тим паче може бути завеликою. Націоналізм старого стилю передбачає мінімум історичного смислу, а саме міфологізованого смислу. Небезпека знов збудженого націоналізму похо-

дить радше не від сурогату як такого, а від того факту, що потребують і розшукують сурогати такого гатунку.

До цього додається націоналізм "в інших". Можна запитати: у яких "інших"? Саме тут слід диференціювати, а не стригти під одну гребінку. Якщо, наприклад, така країна, як Польща, котра півтора століття не існувала як держава і столицю котрої разом із королівським замком зрівняли із землею німецькі війська, поводитьсь націоналістично, то такий націоналізм, незважаючи на всі сумнівні супровідні явища, не слід плутати з великонімецькими відчуттями або з пихатістю Великої нації. Якщо така країна, як Туреччина на чолі з Ататюрком вживала радикальних культурно-революційних заходів, які підривали навіть основи власної мови, то не можна розглядати будь-яку вимогу місцевої традиції як фундаменталістську. Знов-таки інакше це виглядає у такій країні, як Аргентина, культура якої встановилася на краю континенту, мало чого взяла від автохтонної культури й лише поступово звільнилася від європейських колонізаційних сил, і це має наслідком те, що тамтешній націоналізм живиться радше силовими заходами, ніж пошуками землі походження.

Але повернімося до просторової та часової близькості, а саме до колишньої Югославії й особливо до Боснії, за яку воюють уже більш як три роки¹⁵. У способі, в який говорять про суперечності на Балканах, інколи звучать відомі напівтони. Ось одне зі свідчень цього. Поважна журналістка, графиня Марион Дьонгоф залишила такий вислів: "Адже якщо вони (хто це "вони"?) неодмінно хочуть пережити свою сербо-хорватську ненависть у всій її повноті, то ми (хто це "ми"?) повинні їм це дозволити"¹⁶. Це схоже на психологію народів старого стилю. Рафінований тон задає філософ Дітер Генрих, який у своєму осмисленні німецької нації впроваджує "малі відмінності". Для нього мусульмани в Югославії потрапляють до рубрики "національності"; вони не є нацією "відповідно до цілком визначеного поняття нації"¹⁷. Проте хто такий взагалі мусульманин? Той, в кого батьки - мусульмани, той

¹⁵ Доповідь, яка лежить в основі цього тексту, була прочитана й січні 1995 року.

¹⁶ Цит. за: Dunja Melcic *Der Bankrott der kritischen Intellektuellen// Europa im Krieg. Die Debatte über Krieg im ehemaligen Jugoslawien* (1992, с. 44).

¹⁷ Dieter Henrich "Nach dem Ende der Teilung" (Henrich 1993, с. 72). Сам автор у ході "глобального політичного розвитку геополітичного масштабу" (там само, с. 117), напевне, перебуває вже на декілька кроків далі.

або та, хто перебуває у шлюбі з мусульманкою або мусульманином, або той, хто відвідує мечеть і поститься в Рамадан? Хто, врешті-решт, є націоналістом у Боснії, житель Сараєва, який тримається своєї міської культури? Відповідь на ці питання залежить уже від того, яку мову опису обирають. Є така, що відкидає будь-яке порівняння з Гітлеровою кампанією знищення і не бачить нічого іншого, окрім прикладу "класичного етноконфлікту" (див. вище, розділ 5). Все, що виходить за межі спроб його розв'язання, які евфемістично намагаються називати "миротворчими", визнається невідповідним, оскільки виходять із того, що жертви та злочинці рівномірно розподіляються по всіх партіях. Звичайно, в усіх партіях лунають голоси тих, хто не соромиться говорити про "знищення народу", так Марек Едельман, останній комендант варшавського гетто, розглядає акції знищення як "посмертну перемогу Птлера"¹⁸. Навіть якщо побоюються проводити такі далекі паралелі, викликає здивування та самозрозумілість, з якою цілеспрямоване знищення багатонаціональної держави, яка щойно виникла і до якої серби належать так само, як хорвати, перетлумачується як самознищувальна громадянська війна. Просвітницька іронія західноєвропейського спостерігача акомпанує цьому: "На вулицях Сараєва ісламські головні хустки у дивовижний спосіб перетворюються на символи свободи, Просвітництва, прав людини"¹⁹. Інший, а саме іспанський письменник Хуан Гойтисоло у своїх "Записках із Сараєва", які вийшли німецькою у 1993 році, наголошує, натомість, на спорідненості між змішаними культурами Боснії та середньовічної Іспанії, яку слід було б розглядати як рідкісний щасливий випадок європейської історії.

Множинність феноменів, які пов'язані з націоналізмом, закликає до обережності. Навіть повернення того самого не означає виникнення цілком того самого. Орієнтація на єдиний світовий годинник належить до європоцентричних реліктів. Вона призводить до думки, що націоналізм є чимось на кшталт дитячої хвороби народів, якою всі колись хворіють, нехай і в екзотичній формі африканського трибалізму.

¹⁸ Щодо "історії знищення народів" див. розділ "Verstehen, Nehmen und Zerstören" у: Todorov "Die Eroberung Amerikas" (Todorov 1985, с. 155 і наступні).

¹⁹ Lothar Baier у: Europa im Krieg. Die Debatte über Krieg im ehemaligen Jugoslawien (1992, с. 61).

3. Повстання регіонів

Те, на що сьогодні скаржаться у Європі, як на оживлення націоналізму або культурного провінціалізму, незважаючи на неодноразовість, яка відзначає цей процес у Європі, можна почасти позначити як повстання регіонів, як повстання обмежених життєвих і культурних царин, котрі прагнуть уникнути тиску центрування та самовідчуження через це центрування. Самовідчуження, пов'язане з тенденціями центрування, у комуністичних і фашистських режимах набуло форми тоталізації такого ґатунку, що Своє і Чуже майже зникло у вимушеному братерстві або спільній волі народної спільноти. Але навіть у ліберальних режимах, які задовольняються мажоритарністю, тобто частковою цілісністю, виникає загроза того, що метрополії, високі культури, спільні мови або, врешті-решт, технічні суперстандарти та норми споживання вплинуть зрівнювально. Преференції та диференції можуть, зрештою, потонути в індиферентності байдужості, яка стирає всі відмінності. Західна форма функціоналізації була б тоді лише пом'якшеним, більш гнучким доповненням жорсткої форми тоталізації, зруйнованої перед нашими очима.

Повстання регіонів, яке часто-густо виходить із позбавлених прав регіонів і мажоритарних меншостей, є цілком зрозумілим як реакція на такі форми маргіналізації та самовідчуження. Утім, кожна своєрідність, яка замикається у собі, нехай і з потреби захисту, стає "ідіотизмом" у тому класичному політичному сенсі, в якому Маркс говорить про "ідіотизм сільського життя". Існує небезпека, що ми від витонченої форми етно-логоцентризму повернемося до Простого початкового етноцентризму. Це означало б, що ми повністю відмовляємося від основ і насильно підриваємо нав'язані центрування. Точніше кажучи, повернення ніколи не буває "простим"; переважно "останні речі" стають "гіршими за перші". Провінція, яка усвідомлює себе лише у протистоянні з метрополією, (Сама залишається її продуктом, так само, як діалект, який живиться лише простим протистоянням літературній мові, стає екзотичним реліктом. Ресентимент є не тільки в моралі, як показали Ніцше та Шелер, ресентимент є і в культурі. Регіоналізм, який не руйнує гру центрування, а продовжує її на нижчому рівні, є лише тінню універсалізму, універсалізмом en miniature.

Із цієї цілком зваженої гри малих та великих кіл, від-ділів (*departements*), об'-єднань (*arrondissements*) та о-кругів насамперед можна було б вивести розмноження напрямів і можливостей приєднання, які вели б до вже згаданої інтеграційності та діставали б інституційну опору в такій формі політичної організації, як федералізм. Можна наслідувати розумний прагматизм Германа Люба і спиратися на те, що чимраз відчутніше комунікативне ущільнення мережі ео ipso протидіє центруванню. Мережі зв'язків, які "без центрування" зв'язують нас одного з одним, роблять дедалі більш зайвим "позначення того місця, яке неодмінно слід встановити на обхідному шляху до будь-якого іншого місця". Утім, довіра нашого автора до волі народу, яка "за часів засобів масової комунікації" набуває "рис загальності", та до публічної думки, яка "втрачає місце" і задовольняється "символічною присутністю столичного осередку", потребує комунікаційно-технічної помірності, яка небезпечно наближається до простих розрахунків квот включення²⁰. Таким чином, просте підключення до мережі, в якій кожне місце підключення є лише одним із можливих інших, у жодному разі не має з Чужим нічого спільного; воно придатне лише для руйнації та ускладнення фіксації на Своєму. Там, де Своє відрізняється лише через те, що воно має не такий номер, як Чуже, ми вступаємо до царини чистої диференціації, яка з огляду на можливість заміни членів зв'язку постає як індиферентність. Там, де один є таким, як й інший, ми переживаємо системне диво Трійці: кожний чує, як інший говорить кодом, який він сам може кожну мить застосувати. *Code switching* і *code mixing* гарантували б загальне порозуміння, яке допускало б Чуже лише як шум або як вірус. Обчислювальний центр був би технологічним варіантом логоцентризму, послання якого перетинали б регіональні межі зі швидкістю світла.

²⁰ Див. рефлексії Германа Люба у: "Mobilität und Kommunikation in der zivilisatorischen Evolution" (1995, с. 17-20) або у: "Zeit-Erfahrungen" (1996, с. 28-33).

4. Іншість Нас

Як показало практичне осмислення Свого і Чужого, різноманітним спробам засвоєння завжди притаманне щось насильницьке. Окрім того вони потрапляють в порожнечу, оскільки спираються на Своє, якого взагалі немає. Від мислення, яке лише реагує, не можна очікувати жодної альтернативи. Навіть пафос критики не діє, якщо Ціле *не є навіть* Неістинним. По той бік націоналізму й антинаціоналізму постає питання про те, що варто робити не лише приватно, а й публічно. Чи є понад усім простим функціонуванням щось таке, що протистоять тенденції нормалізації та гомогенізації нашого суспільства?

Проблематика Свого і Чужого, яка тут цілком загально дебатуюється, може невпинно турбувати нас. Те, що ми назвали Чужим, сповіщає про себе у формі вимоги, провокації, стимуляції та домагання. Воно не є просто чимось, що робить поступки нашим бажанням і нашому прагненню повноважень, спочатку воно взагалі є не Чимось, а тим, *на що ми відповідаємо*, коли ми говоримо або робимо те чи інше або ж того чи іншого прагнемо. *Ми виходимо з того*, що занепокоює, навіть коли занепокоєння стихає у звичці, рутині та регламенті. Відоме висловлення Рембо "Я є хтось інший" (*Je est un autre*) можна перетворити на "Ми є інші". Навіть як члени народу та культури ми ніколи не буваємо цілком у самих себе. Думки, котрі заскочують нас і, за Ніцше, приходять, коли *вони* хочуть, а не тоді, коли *ми* цього хочемо, вказують на події, які протистоять нашим інтенціям і перекреслюють наші програми. В цьому полягає момент *поза-порядкового*, якогось Деінде, яке утворює зворотний бік тут і тепер чинного порядку.

Невичерпаність Чужого виявляється у тій радикальній формі, яка відсуває нас на межі знайомості. Це стосується мистецтва, якщо воно відмовляється від статусу споживчих культурних товарів, як, наприклад, російська постановка "Орестеї", яку нещодавно можна було побачити в західноєвропейських містах. Це стосується таких граничних феноменів, як ерос, якщо він не зводиться до задоволення сексуальних потреб та їх комерційного використання. Це стосується далекості та недоторканності людського образу, що за Емануелем Левінасом входить до юдейської традиції заборони зображення. Навіть наукові дослідження завжди зане-

покоюють мотиви Чужого, коли знайомі стандарти починають хитатися. Якби, зрештою, у публічній сфері не було домагань, які виходили б за межі простого збереження та розширення наявного стану, то політика звелася б до простих рутинних заходів. Парламенти, що дослівно означають місця промов, стали б, урешті-решт, місцями, де нічого не говорять, де не висловлюють майже нічого, що було б того вартим. Монстрів породжує не лише "сон розуму", а також монотонність і нудьга. Тому форми націоналізму, які спалахують і в нас, слід сприймати як серйозні симптоми, навіть якщо те, чим живиться це штучне полум'я, здається нам ще настільки банальним.

8. Ціле, Нормальне і Чуже. і

Критика науки і суспільства за Гусерлем і Марксом

Перемоги, завдяки яким хтось підноситься над іншим, а не над самим собою, переважно є фатальними, оскільки вони більше імітують сили, ніж збуджують. Те, що сьогодні на Заході святкують як перемогу вільного світу, парламентської демократії, правової держави та вільного ринку або навіть капіталізму над комунізмом, народною демократією, класовим судом і командною економікою¹ може означати різне. Одне з можливих тлумачень, яке я хотів би тут простежити, це перемога нормального над тим цілим, яке колись вважалося істинним. Можна вважати, що у так званому змаганні систем перемогла та, яка найближче підійшла до ідеального типу чисто функціональної системи. "Реально існуючий функціоналізм" перевершив "реально існуючий соціалізм". "Жахливо", - скажуть одні. "Чого ще нам бажати?", - запитають інші¹.

Що в цій катастрофі стосується самого Маркса, то він як мислитель практики не потребує гуманістичної реабілітації, яка посилається на добрі наміри та ідеї; чесний провал дає більше, ніж малодушне спасіння, яке купується ціною мінімалізації. Проте слід запитати, чи є (або чи були) нашими ті проблеми, які порушили Маркс і його послідовники, та спосіб, яким вони це зробили. Слід також запитати, що в разі необхідності може посісти (або

¹ У вступі до книги "Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des wissenschaftsforschritts" (1986) її видавці лапідарно стверджують: "Сьогодні, незважаючи на деякі залишки та нові прориви, система є життєсвітом". Звичайно, вся загадка полягає в цьому "є", яке відповідає ототожненню, а не збігу в бутті.

вже посіло) їхнє місце. Якщо ми залучаємо до прояснення цих проблем Гусерлеву критику науки, то ми робимо це не лише заради того, щоб у спогаді про Гусерлеву Віденську доповідь 1935 року вшанувати *genius loci*, а тому, що політично невідозрілий метод Гусерлевої феноменології почасти заплутався у тих самих проблемах, що й марксизм, оскільки пізня феноменологія, нехай і в суперечці з марксизмом, запропонувала певне переосмислення. Я думаю при цьому про таких мислителів, як Моріс Мерло-Понті, Корнеліус Касторіадіс, Джон О'Нейл, Лесцек Колаковскі, Карел Косік, Міхалі Вайда, і про те, що відбувалося в їх колі і що тривалий час розглядалося як третій шлях². Сьогодні запитали б: чому лише третій шлях, чому не четвертий, п'ятий? Віяло можливостей відкрилося, звичайно, воно не є нескінченним.

Далі, звичайно, йдеться не про історію феноменології та марксизму, а про актуальні перспективи, також і політичні. Питання можуть викликати три головних поняття: Ціле як щось таке, що належить до традиційних передумов критики науки та суспільства; Нормальне як щось таке, що залишається, коли зникає ціле; Чуже як таке, що ухилиється як від тоталізації, так і від нормалізації, і як таке, що і надалі може діяти як вимога.

1. Втрачене Ціле

Це стара ідея, що Ціле є Істинним. Ціле постає тут не як сума того, що відбувається, а загальний порядок, у межах якого кожне для себе і з іншими може бути тим, чим воно має бути. Тому звузити Істинне означає у фіксації партикулярних поглядів надати місце видимості та свавіллю. Як Ціле сприймають те, що не є Цілим. Так побачена ідея Цілого є критичною ідеєю, яка відрізняє буття від видимості й те, що є, виводить за його власні межі аж до узгодження його з Цілим, тобто із самим собою.

Якщо ця велика ідея тотальності все ж таки приховує у собі небезпеку тоталітаризму, то це має дуже просту причину. Ціле

² Див. щодо цього видані мною разом із Яном М. Брокманом і Анте Паханін чотири томи "Phänomenologie und Marxismus" (1977-1979), а також мій огляд "Sozialphilosophie im Spannungsfeld von Phänomenologie und Marxismus" (1982).

саме стає особливою точкою зору, якщо хтось - індивід або колектив - за обмежених обставин посилається на Ціле. Хтось розглядає щось і поводить з ним з точки зору Цілого (*sub specie totius*) і говорить від імені Цілого. Звідки він дістає право на це, адже він не є Цілим і не має його? Це є дилемою здійснення нескінченної ідеї за скінченних умов, дилема, з якою Гусерль боровся як з антропологізмом і яка, за Фуко, може бути розв'язана лише разом зі "смертю людини". Постійні спроби розв'язати цю дилему полягають у тому, що певним точкам зору віддають перевагу в такий спосіб, що вони дають змогу говорити за Ціле, не маючи його. Без таких точок зору ідея Цілого була б породженням видавання бажаного за дійсне або простого акту насильства.

Якщо ми розглянемо в цьому аспекті Маркову критику суспільства у зв'язку з Гусерлевою критикою науки, то виявиться разюча амбівалентність. Ударна сила справедливої критики послаблюється сумнівним способом критики. Те, що в Маркса таврується як *відчуження життєвої практики*, а в Гусерля - як *забуття життєсвіту*, з одного боку, є усамостійненням суспільно-технічних механізмів, а з іншого - усамостійненням науково-технічних методів. Як виробництво в орієнтації суто на прибуток і обмін товарів віддаляється від життєвих потреб, так і дослідження в орієнтації суто на метод і формальні розрахунки віддаляється від живої наочності речей. Виробництво і дослідження стають тим більш порожніми, чим краще вони функціонують. При цьому марксистська критика суспільства і феноменологічна критика науки перехреснюються. У Маркса відчуження суспільного виробництва охоплює і науку як одну з продуктивних сил ("Grundrisse", с. 587), а в Гусерля, навпаки, спустошення смислу науки забарвлює життєву практику: "Просто фактичні науки роблять просто фактичних людей", - лапідарно стверджується на початку "Кризи"³.

Утім, проблематичними є обидва способи критики з їхніми тоталітарними засновками. У Маркса критика відчуження життєвої практики взорується на можливість *свідомого засвоєння спільно створеного цілого життя*. "Людина засвоює свою багатобічну сутність у багатобічний спосіб, тобто як тотальна людина", - пише Маркс у ранніх творах (MEW (твори Маркса і Енгельса),

³ Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserleiana, т. VI, надалі цитується як KR.

додатковий том, ч. 1, с. 539). У "Німецькій ідеології" подибуємо схожі думки, тільки сильніше пов'язані з історією та суспільством. Індивіди, стверджується там, розвиваються у перебігу революційного самозвільнення в "тотальних індивідів", при цьому матеріальна праця перетворюється на "самодіяльність", а зумовлені взаємини - на "взаємини індивідів як таких": "Із присвоєнням об'єднаними індивідами тотальних продуктивних сил приватна власність зникне" (MEW, т. 3, с. 68). Привілейованим місцем, на якому Ціле виявляється та продукується, є в цьому разі класове становище пролетаріату, котрий як революційний клас постає як "представник усього суспільства" (MEW, т. 3, с. 47); у тотальному відчуженні одного класу накреслюється спільне освоєння дійсності безкласовим суспільством. Про боротьбу йдеться й у Гусерлевій "Кризі", звичайно, не про класову боротьбу. Гусерль установлює діагноз і пропонує терапію на культурному рівні; при цьому він більше спирається на класичну метафізичну традицію та філософію історії. "Революційні новоутворення" (KR, с. 10), про які думає Гусерль, є "способом мислення". Захист від "занепаду Європи у відчуженні її власного раціонального смислу життя" (KR, с. 347) він шукає не в Цілому, яке ще слід утворити, а в *спрямованості на ціль розуму, якої слід прагнути разом* і яка діяла в нашому досвіді від самого початку. Тотальність перетворюється на телеологію розуму; певною мірою ми повертаємося від Геґеля до Канта. Привілейованим місцем, яке враховує Ціле, є, відповідно, не людство у формі тотально позбавленого прав нижчого класу, а людство у формі культурної наднації: Європа як "синтеза націй" і як "наднаціональне Ціле з його ґрадуєваними соціальними групами", як "загальна соціальна група", в якій філософія має керівну функцію та нескінченне завдання (KR, с. 336). Тон задають не партійні функціонери, а філософи як "функціонери людства" (KR, с. 15)".

Порівняння Маркса з Гусерлем можна продовжити. Хоча Гусерль із еросом має на меті зміну настанови, яка має цілком революційні риси, його ідея нескінченного завдання, яке уможливорює

⁴ Цей тверезий тон, який нагадує професійні уявлення Макса Вебера, контрастує з метафорою органу раннього Маркса, який пише: "Емансипація німця є емансипацією людини. Головою цієї емансипації є філософія, серцем - пролетаріат" (MEW, т. 1, с. 391).

наближення до ідеї, але не остаточне здійснення, певною мірою відповідає реформістським тенденціям, які всередині марксистського руху дедалі більше віддаляються від цілі світової революції. Як у філософії, так і в політиці брак послідовності часто запобігає найгіршому. Але тут мені спадає на думку щось інше. Як критика суспільства орієнтується на істинне, всеосяжне суспільство, так і Гусерлева критика науки орієнтується на істинну "всеосяжну науку" (KR, с. 6); наскільки ця мета орієнтації може бути досягнута, це друге питання. Але що відбувається з цією метою, якщо *кожна точка зору є селективною*, оскільки вона відкриває певні можливості бачення і водночас закриває інші? У цьому разі точка зору Цілого так само була б особливою, а не істинною точкою зору. Однозначні прихильники Цілого чи то в політиці, чи то в релігії, чи то в культурі були б просто черевомовцями. Той, хто тут і тепер *говорить* за Ціле, говорить не за справжнє Ціле, а за те, що він *вважає Цілим*. Це, звісно, стосується не лише марксизму; але особливо руйнівним для нього став його сумнівний успіх, якого не зазнали інші тоталітарно мислячі філософи, ідеї яких не набули статусу державної філософії.

2. Стале Нормальне

Утім, що залишається, якщо відмовитися від точки зору Цілого? Насамперед філософи, ці "спеціалісти універсального" не повинні віддаватися ілюзіям. Ціле зникає через брак сили бажання та уявлення. Проте ця втрата не є чимось таким, що слід підіймати на філософський керівний поверх; адже те, що ця втрата залишає, обходить усіх і проникає у повсякденність.

Чиста втрата Цілого означає передусім те, що кожна точка зору, з якої ми споглядаємо і розуміємо дійсність, а також впливаємо на неї, є *однією з можливих точок зору*. Загальний порядок поділяється на багато порядків, життєсвіт розпадається на життєсвіти та життєві форми; порядок потрапляє у сутінки. Це аж ніяк не означає, що все є можливим, утім, це означає, що можливим є більше, ніж здійснюється. Контингентними та варіативними порядками відзначається як життєдаєне, значуще або правильне

вже не Істинне як Ціле, а *Нормальне*, деякий історично варіативний "нормальний стиль" життя (KR, с. 326), який відповідає порядку, що функціонує на противагу *аномальному*, яке вилучається як неважливе, недоречне, невідповідне стилю, методу, процедури та праву або як аморальне. Нормальне у цьому широкому сенсі, яке слід було б диференціювати відповідно до способу та рівня регулювання, є Загальним, яке втілюється в Особливому, вписується (*eingeschrieben*) в Особливе, а не лише приписується (*vorgeschrieben*) йому⁵. Звичайно, в межах відповідних порядків та субпорядків існують певні орієнтації, засоби, розрахунки, екстраполяції, контрольні вислови, підтвердження джерел, свідчення, діагнози тощо, які є правильними та відповідними, і є товари споживання, послуги та пропозиції, цінність яких полягає у задоволенні потреб. Проте це не означає, що правила, моделі, процедури, відповідно до яких все це функціонує, самі є істинними, добрими та правильними. Нормалізація означає радше відмову від першого та останнього. "Вбрання ідей призводить до того, що ми сприймаємо як істинне буття те, що є методом", - пише Гусерль у зв'язку з об'єктивним самонеусвідомленням математичних природничих наук (KR, с. 52). Це ще може стосуватися окремих випадків, але не характеризує науково-технологічну повсякденність, яка є достатньо просвіченою, щоби будь-яке "істинне буття" брати у лапки. Гусерль є правим радше тоді, коли він скаржиться на те, що "смісл істини", як у картах або шахах, просто перетворюється на правила гри (KR, с. 46), і коли він з огляду на це порівнює раціональність точних наук з раціональністю єгипетських пірамід (KR, с. 343).

Чи означає це, що заміщення істинного Цілого змінним Нормальним призводить до релятивістської довільності? Вже продуктивність згаданих будівників пірамід має утримати нас від такого висновку. У нормальності є масштаб, а саме масштаб функціональності, який уже Гобс прикладав до етично нейтрально сконструйованого політичного порядку. Кожній системі, в якій реалізується певний порядок, саме тому загрожують порушення, що вона відмежовується від того, чого не може охопити. Шуми й аномалії,

⁵ Процеси нормалізації в широкому сенсі досліджував Альфред Шюц у термінах типіки та релевантності; див. щодо цього Grathoff 1989, розділ II. Щодо нормалізації у вузькому сенсі див.: Sanguilhem 1974; звідси можна перекинути мости до Фуко.

які вилучаються, залишаються небезпечними як можливі фактори порушення, на які система реагує більш-менш чутливо та гнучко. З цього виникають точки зору, відповідно до яких довільність порядку, що функціонує нормально, обмежується. Можна навести необхідні умови, без яких не функціонує жодний порядок, і додаткові умови, за яких один порядок функціонує краще за інші. Вже Протагор у платонівському діалозі захищав погляд, що краще може існувати без просто доброго або найкращого. Те, що ми називаємо оптимумом, було б тоді просто компаративним оптимумом у межах порядку зростання або на певній порівняльній шкалі.

Тут я знов повертаюся до змагання двох систем, про яке йшлося на початку. Насамперед слід зазначити, що за всього тріумфу західного світу не чути жодного серйозного голосу, який би стверджував, що люди Заходу стоять на вищому моральному, а не лише цивілізаційному рівні. Таке глобальне твердження було б не лише фарисейським, а й смішним, а саме суперечило б усім спрямованим на функціональні моменти порівнянням систем⁶. Якщо у боротьбі систем і говорять про "нову людину", то лише на комуністичному Сході, де навіть оприлюднення видів злочину вважалося небезпечним для системи. Перевага, яка спирається на механізми самої системи, мала б - як Кант формулює у Гобсовій манері - стосуватися навіть "народу дияволів", тобто лише тих людей, які задовольняються легальністю і дотримуються законів з аморальних або взагалі неморальних причин⁷. З цього випливає можливість того, що такі публічні досягнення, як парламентська система, незалежне суддівство та вільний ринок, поважають і захищають лише тому, що вони є більш функціональними, ніж східні "плани поліпшення". Можна, наприклад, вказати на те, що вільний ринок товарів і праці здатний краще, ніж планова та колективна економіка, виявляти потреби й навіть продукувати їх, створювати стимули для праці й навіть відшкодовувати

⁶ З погляду системної теорії розрізнення доброго і поганого, що спирається на соціальну повагу, є не останнім розрізненням, а лише одним із можливих розрізень; див. N. Luhmann Paradigm lost: Über die ethische Reflexionen der Moral (Luhmann 1990), а також Soziale Systeme (Luhmann 1984, с. 317 і наступні).

⁷ Zum Ewigen Frieden, 2 розділ, 1 додаток (видання Weischedel, т. VI, с. 224) Щодо цього: Н. Луман із системно-соціологічного погляду: "Етика може вимагати поважати звичайний закон заради нього самого. Для соціолога така екстравагантність буде радше симптомом кризи, ніж науковим поясненням" (Luhmann 1984, с. 319).

екологічно шкідливі наслідки, оскільки вони безпосередньо або опосередковано відображаються на цінах продукції. На зауваження, що демократичні процедури вибору та голосування не обов'язково допускають до керма влади найбільш порядних, можна заперечити, що вони у будь-якому разі допомагають зупинити найгірших. Зрештою, можна захищати основні права конституції тому, що вони у змозі забезпечити системі можливість залучити навіть гірших; нам не повинно заважати те, що це залишається позаду універсально обґрунтованих форм визнання. Список переваг цієї системи можна продовжити. Щоб примусити замовчати критиків системи на цьому рівні достатньо вказати на те, що політично, економічно та юридично вони не можуть запропонувати чогось більш стійкого та тривкого. Для системної аргументації достатньо аргументу *faute de mieux*. У принципі можна уявити, що певні політично-економічні механізми досягли такої правдоподібності та надійності, як граматики мови, котру можна варіювати, вдосконалювати, але не можна суттєво поліпшити, або навіть як пряма хода, котра допускає ще менше варіацій. З огляду на Ціле різновид мови та ходи є нейтральними, по цей бік істинного і хибного, доброго і злого. У відповідний спосіб можна спробувати розглядати певні громадські інститути як певний різновид політично-економічної граматики, буцімто публічні гарантії свободи слова та прямої ходи людина вивчає або створює, як багато іншого, але пізніше й у складніший спосіб, ніж інше, й тому може легше їх забути⁸. Критика, яка розгортається всередині відповідної системи, має бути сприятливою для керівників системи як корисна протилежна сила. Радикальна критика, яка виступає проти системи, втрачає опору, якщо в полі зору немає жодної кращої системи, навіть якщо в принципі можуть бути інші системи. Якщо критика, яка виходить за межі системи, все ж таки хоче, щоб її почули, то вона може досягти цього лише як апокаліптична критика, що пророчить не кращий світ, а лише самознищення існуючого. Система, яка розраховує на просте виживання, виникає лише через загрозу катастрофи, що стимулює захисні сили

⁸ Це відповідає кон- і деструкції систем звуків і кольорів, які можна розуміти як диференціацію та ототожнення; див. R. Jakobson "Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze" (Jakobson 1969).

8. Ціле, Нормальне і Чуже. Критика науки і суспільства J53

системи й зумовлює катастрофічну поведінку⁹. Там, де вже давно зникла ціль *summum bonum*, все ще залишається *summum malum*: загроза занепаду. Проте що ще можна протиставити цій загрози в рамках певної системи, якщо не суміш розрахунку і фаталізму? При цьому, звичайно, як самозрозуміле передбачається те, що окремий індивід нерозривно пов'язує свою долю із системою, яка перебуває під загрозою. Це означало б, що загрозна смерть, яка в Гобса вперше мотивує вступ до системи порядку, сама інтегрується в загальну систему. Адже інакше як вихід залишається лише славнозвісна максима: "Після нас хоч потоп".

Можна також уявити, що найгірше не здійсниться, а не настільки погане компенсується стратегією виживання. Також можна було б уявити, що парламенти, ринки, школи, дослідницькі центри, музеї, церкви й так звані зв'язки функціонували б наче граматично регульована мова, якою можна сказати та сповістити все, окрім чого не залишилося б нічого, про що можна було б сказати. Можна було б уявити, що існує виборче право, але нема з чого вибирати, оскільки одне було б настільки ж функціональним, як й інше. Ідеалом у цьому разі було б те, що Жан Бодрияр називає "біполюс": дві партії, які презентують майже те саме, але зберігають мінімальну відмінність, щоб зберігти наявний стан речей¹⁰. Прикладів із політичної повсякденності вистачає. Якщо навчений телебаченням старий політик закінчує свою прощальну промову словами: "Мої друзі, ми зробили це. Ми не стояли на місці, ми дещо зробили", - хто став би заперечувати? Хто б здивувався, якби політичну новорічну промову помилково було показано роком пізніше? Яка тут помилка, якщо одна промова пасує майже так само добре, як інша? Маркс, посилаючись на Шекспіра, говорив у зв'язку з нівелювальною силою грошей про "ототожнення різноманітного"¹¹. Система, яка добре функціонує і працює з

Див. K. Goldstein *Der Aufbau des Organismus* (1934, с. 24 та інші); тут у життєвій царині організму розрізняється "впорядкована" і "невпорядкована", або "катастрофічна" поведінка.

¹⁰ *Der symbolische Tausch und der Tod* (1991, с. 108).

Grundrisse, с. 80. Звичайно, тут Маркс говорить не про сутність грошей, а про функцію грошей у суспільстві, економіка якого керується принципом прибутку та обміну. Чи є повсякденні якості грошей, які не вичерпуються у системній раціональності - цікаве питання, яке порушує Річард Гратгоф, посилаючись на Георга Зимеля та Альфреда Шюца, у своїй статті в збірці, виданій А. Боймером та Р. Бенедиктом. Розгляд цього питання, звичайно, передбачає, що "субструктури" економіки

функціональними еквівалентностями, може розвинути це до "отожнення функціонально різнорідного". Залишок різнорідного не був би цілковитим мовчанням, але він був би лише безсловесним шумом, яким можна нехтувати, аж поки він не стане надто голосним і насильницьки чутним.

3. Надмірне Чуже

Критика Нормального як така набуває рис знищення машин, і навіть більше, вона схожа на безперспективну боротьбу проти граматики певної мови, яка заплутується у своїх власних засновах. Будь-яка аномалія вже передбачає певну нормальність, не можна уявити тотально новий початок; навіть акт насильства як соціальний акт виказує сліди символічного опосередкування. Таким чином, якщо нормальність критично перевіряється, то це може стосуватися лише способу нормалізації та її досяжності. Те саме стосується інститутів, у яких втілюється нормальність. Із кожним установленням, яке у "подальшій живій роботі" (KR, с. 366) повторюється і змінюється, починається процес нормалізації, точніше кажучи: він завжди вже почався. Тому наші критичні міркування стосуються певного різновиду нормалізації та інституціоналізації, а саме конформного із системою Нормального, яке постає як чистий *ерзац* Цілого - Цілого, яке може називатися космосом, Священною історією або царством свободи. Втрата Цілого є остаточною, якщо кожна подія порядку перебігає селективно; порядки, які спираються на селекції, утримуються в межах, які пересуваються та змінюються, але не пересуваються у нескінченність і не можуть бути подолані. Саме тому загрожує тенденція дедалі більшого спустошення смислу, яка не знищує, але робить замах на інститути й традиції. Інститути захищають тим більш боязливо, чим менше вони втілюють; адже фасади розвалити легше, ніж цілі будинки. Якщо вже майже не можна триматися за щось змістове, то ще складніше дотримуватися правил.

критикують так само, як "субструктури" науки (див.: KR, § 34 d), і розглядають "узагальнювальну економіку", яка спирається на феноменологію давання, приймання, обміну, витрат і заощадження і яка мала б запозичити щось в Марселя Моса (див.: Antwortregister, розділ III, 13).

8. Ціле, Нормальне і Чуже. Критика науки і суспільства 155

На це можна заперечити, що тут речі виглядають дещо однією, оскільки існують і будуть існувати й надалі життєві практики, традиції та інститути, в яких втілюються не лише механізми порядку, правила гри та стратегії виживання, а й розум, смисл, істина, свобода, моральність, солідарність, співчуття, довіра, потреба у щасті тощо. Проти цього можна висунути два заперечення. На питання про те, якої ваги набувають згадані інстанції, чи не залучені вони радше до вихору функціоналізації, коли вони продовжують своє життя в недільних проповідях і урочистих промовах, на це питання не можна відповісти ані завдяки розрізненню понять, ані завдяки історичним ремінісценціям, а лише завдяки діагнозу сучасності, який би спирався як на практичні орієнтації, так і на емпіричні дослідження. Кризу не можна просто домислити, але про неї також не можна не думати, як показав сам Гусерль, не кажучи вже про Маркса. Але це ще не все. Далі постає питання про те, якого ґатунку може бути це надмірне Більше, яке мобілізується проти "реально існуючого функціоналізму". Посилання на існуючі й чинні практики, традиції та інститути не дають нічого, якщо не йдеться про те, що підтримує їхню життєздатність. Цим не може бути істина, свобода чи розум; адже або за цим все ще стоїть загальне царство чи кінцева ціль з усіма ускладненнями, про які вже йшлося, або домагання переплавляється в універсальні закони формального розуму. Цей розум може бути придатним для того, щоб аргументовано елімінувати, наприклад шляхом перформативного протиріччя, певні форми мовлення та дій, а інші обґрунтувати, але він не може надати життя жодній окремій життєвій формі або підтримувати її життя, він не може навіть мотивувати те, щоб його дотримувалися, окрім квазі-системно-теоретичного аргументу, мовляв, в іншому разі зруйнується система мовлення та спільної діяльності. Проте чи було б це чимось більшим за універсалізувальну нормальність, за форму збереження розуму, в якій самозбереження було б лише узагальненим та випередженим, але не підірваним? Голос розуму був би лише відлунням самого себе¹².

¹² Тут слід розрізняти самого Канта і деяких нових кантіанців. Прислухання до голосу закону (див. *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, Вступ, розділ XII і § 13) не має нав'язуватися за допомогою аргументації; можна лише боротися за те, щоб його не заглушали судження. За Кантом, існують не лише широкі шляхи комунікативного розуму, а й вузький шлях до респонзивного розуму, про який йтиметься

Якщо має існувати щось таке, що перетинає межі порядків, що функціонують, то це, мабуть, домагання з боку Чужого, яке для нас є водночас далеким і близьким, Чужого іншого ґатунку, ніж те, що відомий нам з різноманітних теорій відчуження та опанування Чужого. Під таким Чужим я розумію не лише відносно Чуже, яке лежить за межами досяжності моїх можливостей як таке, що я просто фактично не знаю, не розумію, не опановую; а я розумію під цим Чужорідне, що виключається моїми порядками пізнання, мовлення, діяння та відчуження як *позапорядкове* в буквальному та переносному сенсі слова. Це Чуже виказує активність не лише поза моїми межами, як, наприклад, в описаній Альфредом Шюцем конфронтації з чужою групою¹³. Воно постає також як *Чуже або Чужорідне у Своєму*; адже внаслідок часового зсуву нашої екзистенції, який починається вже разом із народженням, все Своє виникає у процесі освоєння, який ніколи не приводить до повного самооволодіння. Твердження Фрейда, що людина ніколи не буває господарем у власному домі, вказує на відкриття, яке не обмежується несвідомими подіями потягів. Альфред Шюц торкається цього стану речей, коли пише: "Ми не можемо ані переносити могили та спогади, ані заволодіти ними" (GA, т. II, с. 19). Ми додали б: не можемо заволодіти також через нас самих. До радикально Чужого я наближаюся лише тоді, коли я витримую його далекість; далекість і відсутність не є нестачею, вони засвідчують домагання Чужого як Чужого. Нескінченне завдання, яке поставив перед нами Гусерль, дістало б тоді форму перетворення на нескінченне у сенсі Левінаса.

Це є зовсім не самозрозумілим. У традиції Чуже стоїть переважно під знаком засвоєння, чи то як Чуже, яке походить із відчуження Свого і має бути поверненим, чи то як Чуже, яке відкололося від Свого і прагне приєднатися до Цілого. Це, звичайно, стосується і Маркса, котрий у спільному знятті відчуження, у

нижче. Щодо критики перспективи універсалізації, яка спирається на формальні домагання значимості див, докладніше: "In den Netzen der Lebenswelt", розділ 5, Ordnung in Zwielficht, розділ C, 5-8 і, "Deutsch-Französische Gedankengänge", розділ 23.

¹³ Див. Gesammte Aufsätze, т. II (1972, с. 53 і наступні). Хоча Шюц і згадує "марічний плід чужості" та відкриття нових можливостей, що виникають з нього (с. 82), але він розглядає чужість лише з погляду обмеженого соціального наближення, яке має на меті соціальне пристосування (с. 54). Чуже залишається відносно Чужим, пов'язаним із вихідною сферою знайомості, яка може розширюватися і яку Шюц називає "рідним домом" ("Heim") (с. 71-72).

8. Ціле. Нормальне і Чуже. Критика науки і суспільства 157

"знищенні чужості, з якою людина поводить себе із своїм власним продуктом" (MEW, т. 3, с. 35), вбачає ядро революційного самовизволення¹⁴. Певною мірою це стосується також Гусерля, наприклад, коли він встановлює "суттєву відмінність рідності від чужості" хоча і як "основну категорію будь-якої історичності", але пом'якшує її з огляду на Європу, в якій усі "групи людства" через поступову асиміляцію можуть знайти свою духовну батьківщину (KR, с. 320)¹⁵. Звичайно, не можна заперечувати той факт і жалкувати про те, що світова історія, підкріплена світовим ринком, виходить із європейської культури; але що, коли не специфіка Європи з усіма її світлими й темними боками відкриття та завоювання, порозуміння та експлуатації, і сьогодні так різко кидається в очі, наприклад на африканському або південноамериканському континенті? І тут проста відмова від Цілого не створює жодної альтернативи; адже для системи, що функціонує, Чуже редукується до чужого тіла, яке слід асимілювати або відштовхнути¹⁶.

Утім, точка зору Чужого у його чужості та іншості виказує себе як точка зору особливого стибу. Вона вже не є точкою зору Цілого, яке абсорбує Чуже, вона також не є точкою зору формально Загального, яке нейтралізує Чуже, вона взагалі не є просто однією з точок зору, яка відштовхує від себе Чуже. У строгому сенсі вона взагалі є не точкою зору, яка щось робить доступним, а місцем, на якому *відповідають на домагання або вимогу Чужого*. Адже якби Чуже саме було чимось або кимось, то воно вже було б субстратом більш-менш знайомих визначень. Саме Чуже це не

¹⁴ Щодо метакритики критики відчуження див. есе Гельмута Плеснера "Soziale Rolle und menschliche Natur" 1960 року (Gesammelte Schriften, т. X), в якому обстоюється "двійниковість" людини.

¹⁵ Наскільки партійно мислили європейську "батьківщинність" за часи Гусерля, показує документ Австрійського культурного союзу, який запросив Гусерля прочитати доповідь у Відні; див. статтю Петера Маліні: Benedikt/ Burger 1986, с. 250 і наступні.

¹⁶ Відкриттями такого стибу багата функціоналістська етнологія, започаткована впливовими, але односторонніми працями Броніслава Малиновського, Талкота Парсонса та Альфреда Р. Редкліфа-Брауна. Зведення культурних винаходів до задоволення основних біологічних потреб людини не залишає для Чужого як Чужого жодного місця. Тому самовикриття, які можна знайти в польових щоденниках Малиновського, не є вже такими різкими. Ситуація не змінюється докорінно, коли задоволення потреб в еволюціоністських та неоеволюціоністських теоріях культури поєднують із пристосуванням до змінних умов довкілля. Масштаб і тут задає Своє, яке намагається ствердити себе на протигагу тому, що протистоїть йому як чуже. Див. до згаданих тенденцій в етнології деталізований огляд у: Kohl, 1993, розділ VI.

- "Що", а "На що" відповіді і більше нічого. Усе інше, що неодмінно постає, якщо ми говоримо про Чуже, вже стоїть під знаком засвоєння, впорядкування або опанування. Левінас шукає місце, з якого говорить Інший, в людському обличчі; але я гадаю, що вимір, в якому Чуже стимулює і домагається нас, не обмежується іншими людьми. Інше ставлення до природи могло б також постати під знаком неосвоюваного Чужого, з яким ми живемо, але не володіємо їм.

Разом із цим накреслюються також політичні перспективи по той бік втраченого Цілого та сталого Нормального. Можна уявити собі політику меж, яка не просувається старим шляхом прогресу й регресу, але не закінчується при цьому стагнаційно-рутинною постісторією. Якщо немає Цілого світу та кінцевої мети історії, то ми можемо говорити, як це в 1955 році уже зробив Мерло-Понті в "Колізіях діалектики" (французькою - с. 34, 299, німецькою - с. 30, 268), лише про відносний прогрес, а також про революції, але вже не про революцію. Якщо після досягнення у задоволенні матеріальних потреб певного рівня революційну ціль заступає девіз: "Жити дедалі краще, рівноправніше, надійніше, довше", то це схоже на такі компаративні слогани, як "жити красивіше", "подорожувати швидше". Революційне захоплення перетворюється на революцію на виплат і закінчується реформаторською, частогусто лише компенсаторною роботою поліпшення, яка, зрозуміло, належить до політичної повсякденності¹⁷, але сама по собі не дає політиці достатніх та тривалих сили уявлення та поштовхів, а тому, що Корнеліус Касторіадіс називає суспільною уявою - нового живлення. Політичні демонстрації можуть стати такими ж нормальними, як і хресні ходи, але тоді вони стають уже непотрібними.

Ситуація може змінитися, якщо політика з часової прямої лінії переходить до розгалужень, бокових шляхів та межових зон, де вимоги Чужого, Незвичного, Девіантного, Аномального, Несхожого набувають значення, і нехай не у формі екзотичних розваг, а у формі залишків, які походять із самого досвіду, уникають схеми напрямку вперед і назад і руйнують будь-яку бінарну схему, наприк-

¹⁷ До компенсаторної роботи поліпшення, зумовленої прискоренням перебігу історії (див.: R. Kosellek *Vergangene Zukunft*, 1989), належить також наголошуване Германом Любе, Одо Марквардом та іншими дбання про традицію аж до музеїзації щойно минулого. Див. щодо цього мої критичні зауваження у: *Stachel des Fremden*, с. 14.

лад схему правого й лівого¹⁸. Багатогранна політика меж могла б протидіяти тиску нормалізації та дисциплінації: вона могла б працювати на більш гнучке, відкрите ставлення до Чужого, відповідати на нові вимоги, взагалі відповідати, а не лише скеровувати та розподіляти те, що вже є. Це Політичне, яке так само не можна ототожнити з "політикою", як Поетичне - з "поезією" або Технічне - з "технікою", не слід було б так само інституціоналізувати та інсценізувати, як велику політику минулого. Реабілітація повсякденності, яка багато в чому завдячує Гусерлю та Шюцу, вказує також на повсякденну політику, яка сама себе організовує по цей бік "політичних владних і державних акцій" і з боку від *Theatrum mundi*, який обмежується, як іронічно писав Маркс, Ляйпцігським книжковим ярмарком (MEW, т. 3, с. 41). Це була б "повсякденність, якій не потрібні пророки"¹⁹, але не без залишків позаповсякденного, якщо вона не хоче перетворитися на культуру садівництва.

Але що залишається після всього цього від гуманізму Маркса? Нерішучість притаманна будь-якій формі гуманізму: "Екзистенціалізм це гуманізм", "Марксизм це гуманізм" - він завжди має щось від ідеологічної штукатурки: гуманізм як *point d'honneur*. Якщо ми й надалі хочемо говорити про гуманізм, то це, напевне, був би не гуманізм "тотальної людини" або "нормальної людини", а, якщо говорити словами Левінаса, гуманізм інших людей. Він мав би свою особливість у тому, що він відповідає Іншим і на Інше, його логос передусім був би *респонзивним логосом*, відповіддю в радикальному сенсі, яка передує будь-якій аргументації та будь-якій калькуляції. Якщо тут щось і постає, то в жодному разі не Ціле, яке завжди обмежується занадто грубо або занадто вузько, щоб бути відповідним усьому тому, що слід побачити, зробити або сказати. Тому щілина чужості, яка проходить крізь життєсвіт і поділяє його на рідний і чужий світи, не є вадою, вона є тим, що розбурхує життєсвіт, сприяє життю і може врятувати його від занурення у рівномірність чистої нормальності.

Я пишу це з невеличким ваганням, оскільки релятивізація правого й лівого за втаємниченою логікою ототожнення зазвичай зводиться до захисту Status quo або наявної тенденції. Мабуть тут, як і всюди, є розрізнення лівою рукою, що їх як зразок орієнтації не слід розглядати як цілком зайві, але вони не мають ваги буцімто останніх розрізень.

¹⁹ Hans Magnus Enzensberger *Gangarten - Ein Nachtrag zur Utopie* ("FAZ" 19.05.1990). Пщ "пророками" я розумію тут те, що під цим розуміється вже давно, а саме історичних провісників, яких не слід плутати з застережливими голосами давньоюдейської традиції.

9. Місця Чужого

Адже, як визнають усі, суще перебуває на певному місці, а несуще не має місця; де, дійсно, є козлоолень або сфінкс?

Аристотель

1. Безвихіддя

Де перебуває Чужий, Чужа або Чуже?¹ Чи є воно Несущим, якого ніде немає? Чи є воно сущим, яке має успадковане місце (οικεῖος τόπος), своє місце (ἰδίος τόπος)? Як воно може спілкуватися з іншими сущими, якщо вони не перебувають одночасно в спільному місці (κοινός τόπος)? Проте було б це все ще Чуже, якби воно посідало власне місце, залучене до всеосяжного загального простору? Чи було б це Чуже, якби воно мало місце, котре як "межа всеосяжного (τό τοῦ περιέχοντος πέρας)" (212 а 20) впорядковувало б Чуже у всесвіті (πάν) й зумовлювало б його положення під небосхилом? Але якщо ми припускаємо, що не все відбувається на якомусь місці (εν τόπῳ)³, а є просто "рухоме тіло", тоді як властивість блакитності, всеосяжна душа або небосхил лише "випадково" (κατά συμβεβηκός) проявляються у просторі, то чи належить Чуже так само до того, чого власне немає у просторі?

¹ Щодо цих апорій див. Aristoteles Physik IV, 1-5, а також переклад Ганса Варнера (Werke, т. II, 82-95), який у деяких місцях все ж таки трохи перевернуто.

² Відповідне місце в розгорнутому вигляді: "Місце є... прилеглою площиною тіла, що охоплює (предмет)".

³ Порів.: хтось або щось є "у просторі", "на своєму місці", "на правильному місці" або "на місці" (як у гірничих роботах або в польових дослідженнях)

Якщо воно має бути безмісцевим (ΑΤΟΠΟΝ), то в якому сенсі? Чи є воно безмісцевим, як саме просторове місце, яке не перебуває на якомусь місці, а "прилягає як межа до того, що обмежується" (212 в 28)? Чи є воно безмісцевим, як число, що ним вимірюють розширення та відстань, або як час, що дає "міру руху", як ейдос, що надає сущому його чіткого образу і не може бути від нього відокремленим, як гиле, з якого все формується, або як χώρα Платона, що набуває будь-яких образів і форм, забезпечує їх існування (υποδοχή) та годує їх як годівниця (Piaton "Timaios" 49 а)⁴? Або воно є безмісцевим, як Сократ, котрий хоча і перебуває "у Лікеї, на площі" (Aristoteles "Kateg." 4, 2 а 1-2), тобто там, де збираються всі громадяни полісу, але все ж таки виявляється таким, що є не зовсім на місці, безмісцевим, особливим (άτοπος)⁵? Чи не стосується, зрештою, ця безмісцевість загадковості сфінкса, який постає водночас в уявному та неувяжному просторі? Чи можна розв'язати цю загадку? Чи не оселяється Чуже радше між Деінде (που) та Ніде (ουδαμού) без того, щоб належати конкретному місцю проживання або Всьому?

2. Просторові рухи

Наші міркування про Чуже від самого початку виходили з того, що справжнє Чуже можна помислити лише з певного місця Чужого. Перш ніж ми порушимо питання про те, як мають бути влаштовані місце та місця, щоб їх можна було вважати можливими місцями Чужого, ми маємо запитати себе, чи належить взагалі Чуже до того сущого, якому правомірно приписується просторо-

⁴ Щодо υποδοχή як місця, у якому зустрічають, розміщують або гостинно приймають, див. Nomoí 848 ε, 919 а, 949 ε, 955 в, а також статтю Anissa Castel-Bouchouchi у "Les Cahiers de Philosophie de Strasbourg" № 1, 1994. Ця збірка містить цілу низку документованих і сучасних статей з філософії та особливо феноменології простору, спровокованих Жан-Люком Нансі. З них для цього розділу я взяв декілька цінних посилань. Щодо платонівського вчення про місце див. також відповідну працю Жака Деріда (Jacques Derrida французькою - 1987 або 1993, німецькою - 1990).

⁵ Тут Вальденфельс посилається на "Бенкет" Платона ("Symposion" 230 d). Це посилання помилкове, адже пагінація "Бенкета" закінчується на 223 d. Відповідне місце ми знаходимо у діалозі "Федр", коли Федр називає Сократа дивною людиною, оскільки той говорить наче чужинець, а не місцевий житель (примітка перекладача).

вість і умісцєвленість. Оскільки в описі Чужого ми завжди послуговувалися позначенням та уявленням місця, а саме так, що наш опис позначався саме як опис місця, ми не можемо обминути це питання.

Ставлення до Чужого, яке виходить із до-ступного у своїй недоступності, буквально вказує на посідання у просторі різних місць і перехід від одного до іншого місця, завдяки чому певні місця наближаються, а певні віддаляються, перехід, який наштотується на певні перешкоди, в якому дістають або не дістають доступ, перетинають поріг або залишаються на ньому. Цей доступ підлягає обмежувальним умовам доступу. В описі цих умов ми зіткнулися із цілою низкою окремих відмінностей, в яких артикулюється загальна відмінність свого від Чужого. Межі вказують на Поцейбіч і Потойбіч меж так, що одна царина відокремлюється від іншої; це нагадує межову функцію аристотелівського *Peraç*. До цього додається відмінність *Внутрішнього* та *Зовнішнього*, яка є результатом того, що Своему не лише приписується місце, а воно розташовується на певному місці і що це місце є, отже, місцем його перебування. Якщо ми звернемо увагу на те, що межі утворюються у процесі від- і розмежування, то виникає внутрішній простір, який постає на тлі зовнішнього простору. Подвійність від- і розмежування не має місця у вкладанні оточеного місця в оточуюче, що відбувається на внутрішній межі оточуючого місця та на зовнішній - оточеного. Поріг не має оточення, тарі, яке його охоплює. Оскільки Внутрішнє і Зовнішнє є доступними або недоступними, постає третя відмінність *відкритості* та *замкнутості*, пливка відмінність, яка в екстремальних випадках повністю Відкритого і повністю Замкнутого скасовує відмінність Свого і Чужого. Оскільки доступ розпочинає процес, що визначається як звертання та відвертання, наближення та віддалення, відбувається розрізнення *Близькості* і *Далекості*. Зрештою, рух, який перетинає простір, розгортається в напрямі, який відповідає відмінності Звідки і Куди, *Тут* і *Там*.

Умови доступу, які відповідають названим відмінностям, підпорядковуються певним правилам та організуються в обмежений порядок, який у подвійному русі *від- і розмежування* дає змогу виникнути позапорядковому. Позапорядковість маркірує певне не-місце, атопію, оскільки в ній ніде немає місця й вона утворює гетеротопію, оскільки вона накреслює інші можливості умісцєв-

лення . Це атопія та гетеротопія особливого ґатунку, оскільки вони належать до топосу та відповідної топології, але не як члени бінарної диференції, а як зворотний бік аркушу, який не можна відокремити від переднього боку. Не-місце, яке не можна залучити до жодної мережі місць, є недоступним і через це доводить недоступність радикального виду. Чужість у радикальному сенсі позначає те, з чого походять і завжди походили наші власні рухи. Власний рух, який походить від Іншого, яке не передбачається як ціль, а випереджає наш власний рух як домагання, ми позначаємо як відповідь. У цьому сенсі шляхи доступу завжди мають щось від хибних шляхів, а рухи, які ми робимо, мають щось від руху падіння, який захоплює нас.

3. Просторові метафори

Проти спроби мислити відмінність між Своім і Чужим, виходячи із ситуативного місця або пережитої просторовості, висувається відоме заперечення, яке апелює до Аристотеля. Це заперечення полягає в тому, що просторовий спосіб мовлення є "лише метафоричним". Звичайно, в основі цього заперечення лежить цілком традиційне розуміння метафори, яке в різні способи проблематизували Гайдеґер, Ганс Ліпс, Гадамер, Рікер, Мінковський, Мерло-Понті або Деріда. Відповідно до цього метафора означає перенесення значення з відомої на менш відому або менш доступну сферу значення; це перенесення спирається на порівняння, у якому знаходять схожості відповідних членів обох царин і використовують це. Власне значення, яке стоїть на початку, подвоюється в переносному значенні. Це мета-форичне перенесення значення дістає поле застосування передусім у мета-

Щодо "гетеротопії" див. текст доповіді Мішеля Фуко "Des espaces autres" (Michel Foucault 1994, т. IV, німецькою - 1992), де автор протиставляє "простору Внутрішнього", який він у дуже спрощений спосіб приписує феноменології (див. щодо цього Merleau-Ponty 1964, с. 312, німецькою-с. 325-326), "простір Зовнішнього", гетерогенність якого він окреслює у формі "гетеротопології".

фізичному вченні про два світи⁷. Якщо йдеться про те, щоб перекрити люфт між видимим і невидимим, між рухливим і непорушним світами, то засіб розкриття невидимого світу створюється з видимого. Просторові метафори відіграють при цьому особливу роль, оскільки видимість і відчутність мислять разом із тілесністю і просторовістю. У посткантівській традиції вчення про два світи розвивається у вчення про три світи. Трансуб'єктивні ідеї та закони відповідно до цього не належать ані до фізичного просторового світу, ані до психічного внутрішнього світу незалежно від того, чи йдеться про світ своєї або ж чужої психіки. Насправді відмінність Свого від Чужого вже не має нічого спільного з таким видом фізичної просторовості. Якщо намагаються редукувати психічне до нейрофізіологічних механізмів, відповідна відмінність зникає. Мова про "мій мозок" на суто фізичному рівні не має ніякого зрозумілого смислу, оскільки тут немає нікого, хто може сказати "я". Невролог має справу з мозком чужої людини, як усе ще можна визначити цю приналежність, але він явно не має справу з чужим мозком у тому сенсі, в якому ми говоримо про чужу мову. Ситуація, звичайно, змінюється, якщо за організмом визнають самотуття, яке, наприклад, через побудову імунної системи ідентифікує віруси як "чужорідні тіла" і захищається від "чужих проникнень".

Не можна заперечувати, що метафора тривалий час зазнає вирішальної переоцінки не лише у феноменологічній і герменевтичній, а й в аналітичній царині. Значною мірою акцептуються когнітивна та евристична функції метафори. Тому вирішальна межова лінія проходить уже не між метафоричним і не-метафоричним мовленням, а між різними способами використання метафори. Для Готфрида Габриеля, який приділяє особливу увагу зв'язку між філософією і літературою, ця відмінність постає у такому вигляді: "Поетичні метафори вивільняють конотації, які не можуть бути схоплені в поняттях, натомість категоріальні метафори навпаки використовують конотаційний потенціал для спов-

⁷ Щодо цього див. Paul Ricoeur "La metaphore vive", 6 студія (французькою - 8 студія), та відповідні посилання на Гайдегера п'ятдесятих років, а саме на "Der Satz vom Grund", с. 86-90. Рішучу критику традиційної теорії переносу можна знайти вже у Ганса Ліпса в його статті про метафору 1934 року (Н. Lipps "Die Verbindlichkeit der Sprache" 1977) та в Єжена Мінковського (Е. Minkowski "Vers une cosmologie" 1936 розділ VI).

нення понять чуттєвістю". Утім, навіть за такого сучасного способу бачення ми мало що можемо отримати для нашого дослідження. Спроба мислити відмінність між Своїм і Чужим з місця Чужого і унаочнювати його не лише просторово, не вдалася б і за цих умов. При цьому зв'язок між метафорикою та метафізикою - якщо говорити обачно - послаблюється. Нам більше не закидають те, що ми змішуємо непросторове буття з просторовим, а задовольняються встановленням категоріальної помилки, яка полягає в тому, що категорії застосовуються у царині, в якій вони позбавлені смислу і в якій ми за допомогою їх ніколи не знайдемо точку опори.

У цьому сенсі Ернст Тугендгат закидає Гусерлю у своїх "Вступних лекціях до мовно-аналітичної філософії" (Е. Tugendhat "Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie", 1976, с. 99) те, що "спрямованість", за допомогою котрої феноменологія пояснює інтенціональність свідомості, є "лише метафорою", запозиченою з царини використання дороговказів і зброї. Якщо пов'язати Гусерлеві інтенціональні акти з чисто пропозиційною настановою і в такий спосіб розірвати зв'язок між смислом і чуттями, то цей результат виявляється неминучим. Той стан речей, що переді мною лежить книга автора, звичайно, не розташовується "переді мною", ніби про-позиція має щось спільне з просторовим у-явленням⁸. Питання про те, чи стосується те саме адресованих актів і чи є "фронтальне" звернення у розмові також простою метафорою, не порушується, оскільки Тугендгат затемнює мовну прагматику.

Тому візьмемо як наступний приклад твір Родерика Чизголма "Перша особа" (R. Chisholm "Die erste Person" 1992). Автор звертається до вихідного вчення Brentano про інтенціональність і застосовує його до першої особи. Першій особі - як звучить відоме стандартне формулювання - дозволений "привілейований доступ" до самої себе (с. 69). Тут, отже, так само йдеться про "доступ",

⁸ Так Габриель висловлюється у своїй інструктивній статті під назвою "Логік як метафорист" (G. Gabriel 1991, с. 81, прим. 25), де він звертається до Фреге і простежує у такий спосіб метафорику аж до ядра сучасної науки,

⁹ Щодо цього див.: Merleau-Ponty "Das sichtbare und das Unsichtbare" (французькою - с. 275, німецькою - с. 282). ""Напрям" мислення - це не метафора... Метафори було б забагато або замало: забагато, якщо невидиме дійсно є невидимим, замало, якщо пропонують перенесення... Напрям не в просторі: він філігранно пронизує його. Тому його можна перенести на мислення". Про зв'язок просторовості та метафори див. також цитований в 7 примітці розділ книги Мінковського.

в основі якого лежить певна форма доступності; водночас доступ - у формальній близькості до Декарта, Канта, Фіхте і таких сучасних теоретиків самосвідомості, як Дітер Генрих - все ж таки визначається без посилання на інших суб'єктів. Те, що в самого Гусерля, який у свій спосіб залишався картезіанцем, все виглядає дещо складніше, ми вже показували. Для нас важливими є передусім два основні припущення, закладені в цій теорії інтенціональної референції: непросторовість посилання на суб'єкт і примат самопосилання.

Теорію інтенціональності Чизголл розвиває за допомогою поняття гадки (*believing*), тобто за допомогою того, що в Гусерля називається доксичним актом. Гадка розуміється як "стосунок між тим, хто має гадку, та *будь-якою* іншою річчю" (с. 49), а її мінімальна передумова полягає в тому, що відповідну річ роблять предметом і приписують йому якусь властивість. Відмінність між ставленням до Себе і ставленням до Чужого заміщують тоді розрізненням *прямого* та *непрямого приписування*. Прямим є приписування, якщо воно відбувається "не завдяки іншій речі, яку я роблю для себе предметом" (с. 56), непрямым воно є, коли відбувається завдяки іншій речі¹⁰. *Самість*, імплікована у "виразі вінсам" (с. 50) кожного, хто має гадку, дістають через ідентифікацію, таким чином, Ціле зводиться до *самості*. Це означає, "що первинна референція вимагає ідентичності того, хто реалізую цю референцію, і речі, з якою вона пов'язана: певна властивість приписується самому собі" (с. 63). Традиційно *Ego Cogito* і *Cogitatum* становлять одне й те саме. Вторинною є референція, в якій я непрямо приписую якусь властивість іншій речі, тобто тобі, *при цьому* собі я прямо приписую якусь властивість. Якщо в розмові я говорю: "Ти носиш капелюха", то я у зв'язку розмови між нами приписую собі властивість говорити з особою, яка носить капелюха, тоді як тобі я приписую властивість носити капелюха. Простіше кажучи: ти постаєш лише як *Cogitatum*, яке відрізняється від *Ego Cogito*; при цьому ти не відрізняєшся від капелюха, який ти носиш, як колись удавані муляжі, що дефілювали повз вікна кімнати

¹⁰ Так само і Гусерль визначає Я і своїсть через первинність способу досвіду, а не навпаки (див. вище). Але на відміну від Чизголла Гусерль не зупиняється на цьому. Досвід себе у перебігу самоідентифікації набуває часових рис, а внаслідок часового зсуву моменти чужості проникають у сферу своєї.

Декарта. *Іншість* Іншого, яку ми називаємо чужістю і яку наш автор згадує лише наприкінці у лапках у зв'язку з проблемою "чужого психічного", редукується до простої *відмінності*. Асиметрія, яка виникає, коли ти є особою, з якою я говорю, особою, яка живе напроти мене або коло якої я сиджу, спирається лише на те, що *ти не є я*. "Слід зауважити, що коли я кажу, що ти є річчю, з якою я перебуваю у стосунку R, я не говорю, що я є *тією* річчю, яка перебуває у стосунку R з тобою - або що ти є *тією* річчю, яка перебуває у стосунку R зі мною" (с. 53). Его - це річ, яка не потребує інших речей, щоб ідентифікувати й конституювати себе як таке. Я будується "засобами властивого мені". Здається, що в такий спосіб забезпечується примат посилання на себе. Уміцнення мене самого та Інших тоді вже нічим не ускладнюється. Такі місця, як, наприклад, планети, країни, міста та кімнати, самі стають речами, які слід референційно ідентифікувати та інтенціонально схарактеризувати. "Тут" зазвичай вказує на місце, в якому я перебуваю як промовець, тоді як "там" задає місце, в якому ти перебуваєш як слухач (с. 77 і наступна). Цей індикатор, який виникає у мовленні, *вказує на місце, але сам не є місцем*. Причому це вказування на місце не поступається приписуванню просторових та інших властивостей. Ми можемо зробити резюме: Де належить тому, що говорять; того, хто говорить, воно стосується лише настільки, наскільки він сам перетворює себе на те, що говорить. *Є лише місце в мовленні, а не місце мовлення*. Словами Гусерля це означає, що простір належить до конституційованого, а не до конститутивного. Як слід очікувати, часового Коли стосується те саме. Теперішній час, на який вказує "тепер", редукується до "певного мінімального поєднання всіх станів речей..., які відбуваються" (с. 82). *Є час у мовленні, а не час мовлення*.

Це напучення є повчальним. Якщо інстанція інтенціонального приписування як і пропозиційної настанови ухилиється від будь-якої просторовості та часовості, то водночас зникає і протиставлення Свого і Чужого. Парадокс "доступності первинно недоступного", який надає Гусерлеву мотиву Чужого його напруженості, розчиняється у *непрямій доступності*, яка аж ніяк не зашкоджує привілею прямої доступності. Я є Я, а все інше є Не-я; на цей чистий поділ тавтології та гетерології не можна зазіхати. Звичайно, зведення властивого собі до самого себе, а Чужого до відмінного залишає порожнечу, яка залишається прикритою лише

тому, що певні питання взагалі не порушують. Ми ніде не зустрінемо ідеї того, що ідентифікація, а отже, і самоідентифікація вже передбачають мінімальну диференціацію, адже вислови про ідентичність не говорили б тоді взагалі нічого. Ми ніде не зустрінемо припущень того, що "самопрезентація" (с. 118 і наступні) передбачає мінімальну відсутність, адже тоді взагалі не можна було б схопити присутність як присутність. Очевидне припущення того, що будь-яке посилання на самість і будь-яке посилання на Чужого імплікує самість, перетворюється на в жодному разі не очевидне припущення того, що цю самість можна схопити безпосередньо без того, щоб до неї було домішане чужорідне, і ця самість може із самої себе побудувати свою своєрідність без карбування Чужим і домагання з боку Чужого. Той факт, що мовлення виростає з прислуховування, а власна мова - з мови Інших, той факт, що моє ім'я походить від чужого, а не мого приписування, та обставина, що кожне охоплення чогось як чогось і охоплення Я як Я або як самості також проходить крізь фільтр селективних порядків приписування, - все це взагалі ніколи не враховувалося. Цей недогляд має наслідком те, що безпосередність наголошується, а не доводиться. Постійно йдеться про властивості, які я "маю" і про які говорять так само, як про властивості, які "має" мій капелюх. Процес засвоєння, без якого взагалі немає Свого як свого, перестрибують і замінюють володінням, яке усуває будь-яке заволодіння, ніби володіння є акциденцією буття. Це означає, що особа дістає поняття самості так само, як вона стає сумною, а саме "коли їй це властиве" (с. 129). Чи можна взагалі помислити "володіння", а отже, й "самооволодіння", без загрозованої втрати? Чи можна заволодіння повністю відокремити від захоплення простору? "La greuve premiere d'existence, c'est d'occuper l'espace", пише Ле Корбузьє¹¹. Чи можна взагалі навіть описати той факт, що я сиджу поруч із тобою, що ти стоїш переді мною або що хтось мене відвідує, без посилання на тілесне Тут-і-Там-буття, що не як випадкова властивість приписується мені й тобі, а впливається до нашого тілесного існування (Dasein)? Чи можна відокремити хто-питання від де- і коли-питань? Зрозуміло, за певних обмежувальних умов це можливо, але постає питання, чи мають

¹¹ Цит. за статтею BenoH Goetz у: Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg (див. вище, примітка 4), с. 146.

Декарта. *Іншість* Іншого, яку ми називаємо чужістю і яку наш автор згадує лише наприкінці у лапках у зв'язку з проблемою "чужого психічного", редукується до простої *відмінності*. Асиметрія, яка виникає, коли ти є особою, з якою я говорю, особою, яка живе напроти мене або коло якої я сиджу, спирається лише на те, що *ти не є я*. "Слід зауважити, що коли я кажу, що ти є річчю, з якою я перебуваю у стосунку R, я не говорю, що я є *тією* річчю, яка перебуває у стосунку R з тобою - або що ти є *тією* річчю, яка перебуває у стосунку R зі мною" (с. 53). Его - це річ, яка не потребує інших речей, щоб ідентифікувати й конституювати себе як таке. Я будується "засобами властивого мені". Здається, що в такий спосіб забезпечується примат посилання на себе. Уміцвлення мене самого та Інших тоді вже нічим не ускладнюється. Такі місця, як, наприклад, планети, країни, міста та кімнати, самі стають речами, які слід референційно ідентифікувати та інтенціонально схарактеризувати. "Тут" зазвичай вказує на місце, в якому я перебуваю як промовець, тоді як "там" задає місце, в якому ти перебуваєш як слухач (с. 77 і наступна). Цей індикатор, який виникає у мовленні, *вказує на місце, але сам не є місцем*. Причому це вказування на місце не поступається приписуванню просторових та інших властивостей. Ми можемо зробити резюме: Де належить тому, що говорять; того, хто говорить, воно стосується лише настільки, наскільки він сам перетворює себе на те, що говорить. *Є лише місце в мовленні, а не місце мовлення*. Словами Гусерля це означає, що простір належить до конституюваного, а не до конститутивного. Як слід очікувати, часового Коли стосується те саме. Теперішній час, на який вказує "тепер", редукується до "певного мінімального поєднання всіх станів речей...", які відбуваються" (с. 82). *Є час у мовленні, а не час мовлення*.

Це напучення є повчальним. Якщо інстанція інтенціонального приписування як і пропозиційної настанови ухляється від будь-якої просторовості та часовості, то водночас зникає і протиставлення Свого і Чужого. Парадокс "доступності первинно недоступного", який надає Гусерлевому мотиву Чужого його напруженості, розчиняється у *непрямій доступності*, яка аж ніяк не зашкоджує привілею прямої доступності. Я є Я, а все інше є Не-я; на цей чистий поділ тавтології та гетерології не можна зазіхати. Звичайно, зведення властивого собі до самого себе, а Чужого до відмінного залишає порожнечу, яка залишається прикритою лише

тому, що певні питання взагалі не порушують. Ми ніде не зустрінемо ідеї того, що ідентифікація, а отже, і самоідентифікація вже передбачають мінімальну диференціацію, адже вислови про ідентичність не говорили б тоді взагалі нічого. Ми ніде не зустрінемо припущень того, що "самопрезентація" (с. 118 і наступні) передбачає мінімальну відсутність, адже тоді взагалі не можна було б схопити присутність як присутність. Очевидне припущення того, що будь-яке посилення на самість і будь-яке посилення на Чужого імплікує самість, перетворюється на в жодному разі не очевидне припущення того, що цю самість можна схопити безпосередньо без того, щоб до неї було домішане чужорідне, і ця самість може із самої себе побудувати свою своєрідність без карбування Чужим і домагання з боку Чужого. Той факт, що мовлення виростає з прислуховування, а власна мова - з мови Інших, той факт, що моє ім'я походить від чужого, а не мого приписування, та обставина, що кожне охоплення чогось як чогось і схоплення Я як Я або як самості також проходить крізь фільтр селективних порядків приписування, - все це взагалі ніколи не враховувалося. Цей недогляд має наслідком те, що безпосередність наголошується, а не доводиться. Постійно йдеться про властивості, які я "маю" і про які говорять так само, як про властивості, які "має" мій капелюх. Процес засвоєння, без якого взагалі немає Свого як свого, перестрибують і замінюють володінням, яке усуває будь-яке заволодіння, ніби володіння є акциденцією буття. Це означає, що особа дістає поняття самості так само, як вона стає сумною, а саме "коли їй це властиве" (с. 129). Чи можна взагалі помислити "володіння", а отже, й "самооволодіння", без загрозової втрати? Чи можна заволодіння повністю відокремити від захоплення простору? "La preuve premiere d'existence, c'est d'occuper l'espace", пише Ле Корбузьє¹¹. Чи можна взагалі навіть описати той факт, що я сиджу поруч із тобою, що ти стоїш переді мною або що хтось мене відвідує, без посилення на тілесне Тут-і-Там-буття, що не як випадкова властивість приписується мені й тобі, а вписується до нашого тілесного існування (Dasein)? Чи можна відокремити хто-питання від де- і коли-питань? Зрозуміло, за певних обмежувальних умов це можливо, але постає питання, чи мають

¹¹ Цит. за статтею Benoît Goetz у: Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg (див. вище, примітка 4), с. 146.

та кожна річ мають своє ім'я. Я там, де тебе немає, а ти є там, де немає мене. Це було б саме тим, що ми назвали релятивною чужістю. Радикальна чужість починається лише там, де своє буття, своє ім'я, а отже, і своє місце відзначені чужістю. Чуже місце, яке не можна помислити без свойостей, але й не можна редукувати до них, є таке ж "прокляте поняття", як платонівська площа, оскільки Чуже і Своє на феноменальному рівні вкладаються одне в одне, але не сплавляються через це одне з одним. З огляду на це надалі йдеться про зсув місць.

Ми звикли говорити про часовий зсув, коли ми у просторовому русі змінюємо нульовий пункт часової орієнтації, тобто з одного часового поясу потрапляємо до іншого. Результатом цього є одночасність неодногочасного, оскільки часовий порядок, який ми залишили, не зникає, як і власне минуле. Ця неодночасність посилюється, якщо ми звернемо увагу на те, що Інші саме в цей момент живуть в іншій часовій царині. Технічне розширення простору телезасобами уможлиблює реалізацію тут і тепер цієї "різності" (див.: Нуа, т. X, с. 205). Партнери телефонної розмови, які перебувають або живуть у різних часових царинах, практикують багаточасовість, яку можна порівняти з багатомовністю і яка вимагає від нас перекладу особливого ґатунку. При цьому йдеться не просто про питання вимірювання часу, показники якого можна конвертувати як різні валюти. Робочий та вільний час одного місця, що відповідає різним фазам досвіду, радше нашаровується на робочий і вільний час іншого місця. Утім, навіть якщо ми у такий спосіб враховуємо часові зсуви, ми все ще передбачаємо, що кожний є *на своєму місці*, коли бере участь у *різних часах*. Проте тут постає питання, чи залишається такий зсув обмеженим часовим перебігом. Ми знаємо зовсім інші види зсуву, такі як зсуви звуку або континентів. Якщо ми відповідно до того звертаємо увагу також на зсуви місць, то, напевне, не в сенсі простого подвоєння або помноження Тутбуття. Така бі- чи мультилокальність зробила б часовий зсув зворотним, оскільки кожний у будь-який час був би *також ще* де-небудь. Але зсув місця можна зрозуміти також інакше, а саме в тому сенсі, що Тутбуття позбавляється своєї прямої однозначності. Ідентичність місця, яка є продуктом топологічної нормалізації, за руйнації нормальності почала б

миготіти, як на рівні мікрофізичних процесів показники місця, описи стану та дані вимірювань втрачають свою однозначність⁴.

Той, хто не цілком є тут, може водночас бути там. Але як те, що є тут, є там? Перша можливість зробити відсутнє присутнім полягає в скасуванні відсутності через *представницьку присутність*. Семіотичне розв'язання, яке тут залучається, ми подибуємо в Августина. У своєму розгляді часу він намагається протидіяти зведенню минулого та майбутнього до Вже-ні та Ще-ні й зупинити падіння в Ніщо, звертаючись по допомогу до запасних знаків. Якщо додаткові сліди зберігають минуле для нашого пригадування, призивітки, на які спираються наші передчуття та вгадування, завбачують наше майбутнє. Утім, через це минуле та майбутнє перетворюються на потрійне теперішнє, яке визначається як *praesens de praeteritus, praesens de praesentibus i praesens de futuris* ("Сповідь", XI). Часовість феноменів можна врятувати, лише якщо визнають і враховують живу відсутність, яка з далекості вже підриває будь-яку близькість. Утім, "Один в одному" Тут і Там, далекості та близькості можна витлумачити й інакше, а саме так, що те, що є тут, *можливо*, вже є і там. Проте це кінетичне розв'язання, запозичене з аристотелівського вчення про рух, також має свої межі. Далекість вимірюється у цьому разі відповідно до власних можливостей, які личать рухливому сущому. В першому випадку відсутність перетлумачується в *непряму*, в другому випадку - в *потенційну* присутність. Ця подвійна присутність не залишає простору Чужому як Чужому. До місця Чужого наближаються, коли виходять із сущого, яке передує самому собі. Цим відкривається простір можливостей, шляхи якого не можна однозначно передбачити й межі якого не можна подолати. Якщо в такий спосіб межі своїх можливостей залучають до Свого, то це означає, що хтось, який є тут, водночас є там, де він має бути. Переступання того, чим я є, було б все ще *моїм* переступанням. Навіть смерть мислилась би як "можливість простої неможливості буття",

⁴ Запропоноване нами розуміння простору, звичайно, не може бути виведеним з методично обмежених гіпотез нової фізики; утім, її наукові відкриття все ще підтримують передсуд готової просторовості. Те саме стосується посилання на топологічний простір математики (див.: Merleau-Ponty 1964, с. 264, німецькою - с. 269).

як моя "власна" "гранична" можливість. Чуже обмежувалося б *своєю неможливістю*TM.

Зсув місця, спричинений з чужого місця, означає натомість те, що *поки я є тут, я є там, де я не можу бути*. Парадокс досвіду Чужого, який дав поштовх нашим розмислам, у цьому *парадоксі Чужого* виказує своє топічне перекручення. Якщо простежити ці одночасні нашарування та розмежування Свого і Чужого в різноманітних реєстрах живої просторовості, то можна дійти до ревізії традиційних визначень простору.

5. Визначення місць

Уже у відомому визначенні простору як *роз'єднаності частин одної від одної (partes extra partes)* приховано низку загадкових припущень. Що тут означає "роз'єднаність", що означає "одна від одної" і частинами чого є ці просторові частки? В аристотелівській "Фізиці" висувається припущення, що всюди там, де якесь суще є на певному місці, "з одного боку, воно саме є чимось, з іншого боку, поза ним (εκτος αυτοῦ) перебуває щось інше" (Phys. IV, 2, 209 b 32 f). Це відносно роз'єднання вкорінене в абсолютній єдності всесвіту, Цілого, "поза яким нічого нема" (οὐ μὴδὲν ἔξω) (III, 6, 207 a 8). У глобальному просторі, в якому немає жодного привілейованого "нульового пункту", з якого розгортається просторовий порядок, "одне від одного" може означати лише, що а є поза b, b поза а; при цьому це не залежить від того, з якої позиції (9шц, див. IV, 1, 208 b 16) виходить просторове посилання¹⁶. Це "поза" вказує на дискретні просторові місця і редукується до того стану речей, що а є не на тому місці, що b, і навпаки. Цю просту іншість можна схарактеризувати як Поза без Всередині, становище

¹ Див.: Heidegger "Sein und Zeit" (1953, с. 250), а також Levinas "Le temps et l'autre" (1979, с. 92, німецькою - с. 44); Левінас протиставляє власній неможливості неможливість власних можливостей, яку ми далі маємо на увазі.

¹⁶ Уже це є ідеалізованим припущенням, за якого не зважають на надання переваги певному члену зв'язку як "головному члену" (Hua, т. XIX, с. 683 -684) і нехтують відмінністю наголошуваного "стану речей" ("Sachverhalt") від наочно даного "становища речей" ("Sachlage") (див. "Erfahrung und Urteil", § 59).

речей, яке проглядає в Гегелевій "Логіці", коли він визначає природу на противагу духу як "поза-собою-сущє" (Hegel Werke, т. 5, с. 127). Утім, у такий спосіб ми не виходимо зі скрутного становища, оскільки визначення просторовості як *extra* послуговується просторовим визначенням, а отже вже передбачає просторовість. Щоб прояснити ці зв'язки потрібна, як вимагає Гастон Башляр у своїй "Поетиці простору" (Bachelard 1957 с. 178, німецькою - 1975, с. 225), "феноменологія практики "роз" (або "поза" - В. К.) (ex)", яку можна було б випробувати на поняттях розтягнення, розширення, розповсюдження та буття поза собою. Що, з іншого боку, стосується частин, які передбачаються у визначенні простору, то їх можна отримати лише через розшматування цілого простору, а таке рішення як у зв'язку з просторовим максимумом Цілого, так і у зв'язку з просторовим мінімумом частини, породжує проблеми, які сягають від Зенона до сучасної фізики. З відмовою від свого та чужого простору сама просторова структура стає непрозорою. Відмінність між Поцейбічним і Потойбічним межі, Внутрішнього і Зовнішнього царини, строго кажучи, не можна помислити без відокремлення свого місця від чужого, нехай це буде й операційне своє місце, з якого споглядають і вимірюють просторові процеси¹⁷. Диференціація Внутрішнього і Зовнішнього, яка передбачає, що дещо є тут, а щось інше - там, не слід розуміти як розшматування цілого простору, оскільки Тут і Там, розглянуті як частини, вже не були б Тут і Там. Хтось може одночасно розглядати те, що відбувається у двох просторових місцях, поєднуючи обидва місця в одному просторовому образі; але ніхто не може одночасно розглядати те, що відбувається у просторі,

¹⁷ Спостерігач, що вимірює, успадковує проблеми теорії Всесвіту (див. Merleau-Ponty 1964, с. 32, німецькою с. 32 та інші). Аристотель у своїй "Фізиці" досягає безмісцевих відмінностей напрямків, а саме визначеного Низу, як Середнього (μέσων) та визначеного Верху як Зовнішнього (ΕΣΧΑΤΟΝ) Всесвіту, оскільки він виходить із природних власних рухів, які спрямовані до свого вихідного місця (див. Aristoteles "Physik" IV, 1, 208 b 11 - 12; 4, 212 a 21-30). Втілення та одушевлення світу в образах "світового тіла" і "світової душі", можна розглядати як спробу врятувати подвійний феномен власного та загального руху або власного і загального місця. Ця спроба може бути вдалою, якщо теорія Всесвіту опиниться у Всесвіті так, що відповідне Тут, буття "на певному місці (εν τώδε τόπῳ)" (Aristoteles "Physik" IV, 2, 209 a 35) буде підпорядковане "загальному місцю". Тут ми наштовхуємося на перші сліди тоталізаційного погляду та тоталізаційного мовлення, апорії котрих у сучасному вигляді ми обговорювали у 8 розділі.

з двох місць, тобто водночас бути у двох місцях, окрім форми зсуву місць, в якому зберігається відмінність місць.

Аристотель у своїй "Фізиці" виходить із того, що кожне тіло рухається до свого "вихідного місця", легке - вгору, важке - додолу, "якщо йому нічого не заважає" (ΜΗ ΚΩΛΥΟΜΕΝΟΝ) (Aristoteles "Physik" IV, 1, 208 b 11 і наступна), а можлива перешкода природного руху включає момент насильства (βία) (Aristoteles "Physik" IV, 5, 212 b 31). Якщо, натомість, разом із сучасною фізикою виходити з того, що кожна річ перебуває на *якомусь* просторовому місці, але не на *своєму* місці, то перешкода перетворюється на просту метафору, як це, наприклад, відбувається в Ньютоновій фізиці. Перешкода означає тепер лише появу протилежної сили, яку не слід плутати з чужою силою. Протилежною силою є кожна сила стосовно чогось іншого. Проста гра сил, якою керують функціональні закони, не залишає місця відмінності свого і чужого рухів, а отже відмінності спонтанного та зашкодженого рухів. Процес перешкоди знов набуває свого значення, якщо ми виходимо із соціальної просторовості. Тут будь-яке корисне для Свого заволодіння місцем означає витіснення з місця, яке відбувається за рахунок чужих можливостей. Навіть якщо всюди світить одне сонце, місця під сонцем обмежені. Лише мораль безтілесних істот, які не знають ніякого "етосу", ніякого перебування у світі, була б вище за цей конфлікт. Натомість є гостинність, яка відмовляється від перетворення Чужого на Своє лише тоді, коли своє і чуже місця не сплавлені в дифузній життєвій спільності й не виникають у спільному місці. У своєму творі "До вічного миру" (Kant Ausg. Weischedel, т. VI, с. 213 і наступна) Кант у третій остаточній статті також починає говорити про права гостя, згідно з якими "гостинність означає право чужоземця на те, щоб у країні, до якої він прибув, до нього не ставилися, як до ворога". Кант обґрунтовує право гостя так само, як і середньовічні автори до нього, тим, що Земля належить усім людям. При цьому певну роль відіграє те, що відкрили всю цю Землю: "Право, якого може домагатися чужоземець, є не *правом гостя* (для цього була б потрібна особлива дружня угода, яка у певний спосіб робила б його членом дому), а *правом відвідування*, яке дозволяло б усім людям пропонувати себе як відвідувачів відповідно до спільного володіння поверхнею Землі, на якій, як на поверхні кулі, люди не можуть розпорозуватися до нескінченності, а мусять переносити сусідство

інших, а від початку ніхто не має більшого, ніж інший, права на перебування у якомусь місці на Землі".

Мораль повертається до земного існування у вартій уваги спосіб. Кант категорично говорить "мусять переносити", а не "повинні переносити"; природна історія зумовлює - як сьогодні часто говорять - "глобалізацію", яка примушує до спільного життя. Проблематичним, звісно, залишається уявлення про "одне поруч з іншим", яке кожному залишає його місце і від початку виходить із того, що посідання певного місця не конфліктує з іншими. Подія відвідування стає через це просто особливим випадком. Утім, уже статеві стосунки не можна помислити без проникнення когось на чужу територію, де його приймають, не приймають або просто переносять. Свій і чужий рухи ніколи не бувають повністю синхронізованими, інакше вони наближалися б до координованих рухів змонтованих частин машини або запрограмованого процесу.

Новочасовий дуалізм духу, або душі, та тіла спирається окрім іншого і на те, що душі приписують часову *distentio*, а тілу - просторову *extensio*. За цих обставин хоча й існує "чуже психічне", доступне опосередкованому внутрішньому відчуттю, але не існує жодного "чужого фізичного". Гомогенізований простір виявляється не лише докорінно десоціалізованим, а й детемпоралізованим. До цього дуже добре пасує те, що час презентують за допомогою просторових схем, і те саме стосується непрямих локалізацій душевного. Ревізія цього дуалізму, яка мислить відмінність Свого від Чужого з позиції зсуву місць, неодмінно приводить до того, що простір і час зближуються у формі форми часу-простору. Це стосується не лише теорії відносності Айнштейна. Фройд зі своєю топікою душевного також переступає поріг, який відділяє старе від нового. Можна виправдати цю топіку як просте оперування просторовими моделями й водночас критикувати їх, якщо вони перевищують характер моделі та приписують просторовість самій душі. Проте можна також апелювати до подальшого і дати цій критиці кредит, який звільнить її від засновків старого дуалізму. Коли Фройд в одному з пізніх записів 1938 року зазначає: "Психічне розтягується і не знає про це" (Freud GW, т. XVII, с. 152), то це зауваження вказує на те, що душа як душа розтягується і не є повністю в собі. Якби це незнання означало простий дефіцит, то цитований запис можна було б прочитати цілком в дусі Декарта як твердження: "Шматок воску розширюється і не знає про це".

Але якщо душа розтягується як душа, то масштаби часовості змінюються так само, як масштаби просторовості¹⁸. Альтернатива Тутбуття і Тамбуття, яка обмежується тим, що збільшує кількість своїх місць, долається у зсуві місць, який у *відстроченні* й *уповільненні* набуває часового, точніше кажучи, діахронного та гетерохронного характеру. Рух зсуву, який не можна поділити на свій і чужий рухи, саме тому протистоїть зібранню в синхронному "все разом". Я є там, де я не можу бути, оскільки я прийшов з якогось іншого місця, оскільки я прийшов звідти, *де я вже був і вже ніколи не буду*. Лише на підставі цієї передумови ми можемо говорити про відповідь на Чуже; ця відповідь є власним рухом, який сам починається деінде.¹⁹

Рух, який відбувається у часі-просторі в подвійній формі наближення та віддалення, поділяється на ритми руху. Якщо ми виходимо з руху в просторі, який полягає просто в тому, що дещо опиняється там, де його ще нема, і що воно було там, де його вже нема, то далекість вимірюється часом, потрібним для її подолання. Далекість і чужість, які визначаються просторовим віддаленням, функціонально залежні від *швидкості* руху. Оскільки швидкість, зі свого боку, залежить від технічних можливостей руху, ми потрапляємо на шлях *техніки Чужого*. Топологія сплавляється з тією формою дромології, яку Поль Вірліо розвинув у самостійну дисципліну. В цих рамках можна розрізнити безпосередню близькість, яку можна досягти пішки, механічну близькість, яку можна досягти за допомогою локомотиву, авто, літака або ліфту, і, нарешті, електромагнітну близькість, яка стає "телеприсутністю" в абсолютній швидкості поширення світла. Її можна було б позначити як технічно утворену *присутність далекого*²⁰. Оскільки в чужості є моменти далекості, її також можна було б подолати у такий спосіб. Недоступне перетворилося б на доступне. Всеприсутність і одночасна безмісцевість Інтернету перевершили б урешті-решт будь-яку інтерсуб'єктивність та інтеркультурність

¹⁸ Щодо цього див. Derrida Freud und der Schauplatz der Schrift// Der Schrift und die Differenz

¹⁹ Щодо цього див.: "Antwortregister", II, 10; Hl, 9.6. Звичайно, "діахронію" Левінаса, яку він виводить із втручання Іншого, не можна просто ототожнити з "гетерохронією" Фуко (Foucault 1994, т. IV, с. 759, німецькою - с. 43), яка походить із розриву з традиційним часом; утім, існує вартій уваги зв'язок іншості просторів і часів з не-місцем (non-lieu) Іншого (див. Levinas 1974, с. 58, німецькою - с. 110).

²⁰ З нового див.: Virilio "Fluchtgeschwindigkeit" (Virilio 1996, с. 74-75, 104).

(див. вище, розділ 7, примітка 20). Комунікативна мережа досягла б тоді технологічної реалізації загального місця, якому б ніщо людське не було чужим... Але тут слід заспокоїтися. Чи не є зворотним боком швидкості повільність? Це залежить від того, що розуміють під повільністю. Повільність можна "дромологічно" визначити як *уповільнення руху*, яке наближається до нульового пункту руху на місці або до спокою, якщо говорити повсякденною мовою. "Поки сонце зійде, роса очі виїсть", попереджає народна мудрість, але з іншого боку радить: "Не лізь вперед батька в пекло". Застосування прислів'їв тут, як і завжди, залежать від ситуації. Але якщо краще придивитися, то в процесі уповільнення можна помітити двозначність. Якщо дивитися технологічно, повільність або уповільнення виявляються наслідками нездатності, машини не здатні робити це швидше або вже не можуть цього робити. Утім, повільність може бути результатом і руху, який уповільнюється, зупиняється, затримується, як музичне ритардандо, яке породжує своєрідне напруження. Якщо чужість полягає не в тому, що дещо ще або вже не засвоєне, а в тому, що дещо як таке ухляється, то закони швидкості тут не спрацьовують. Технологія, яка не лише чинить Чужому спротив, але хоче виказати йому повагу, мусила б створити такий засіб, який породжував би "телевідсутність"; вона мусила б створити (*erzeugen*) те, що ще лише слід засвідчити (*bezeugen*). Зникнення Чужого в ексцесах прискорення може бути зупиненим лише через "обмеження швидкості", яких так само не слід очікувати від електромотору, як і від електронного приладу. Не слід сподіватися на диво, сама пересиченість може зупинити це. Домагання з боку Чужого прагне, звичайно, більшого.

6. Радикальна і регіональна уміцєвленість

Насамкінець я ще раз повертаюся до питання про значення просторових метафор. Ревізія, яка долає альтернативу: тут безпросторовість, там внутрішня просторовість Чужого, не повинна приводити нас до протиставлення справжньої уміцєвленості

вільгарній просторовості або, говорячи традиційно, зіштовхувати один з одним *topos* і *spatium*. Як і в разі тіла, яке в Гусерля та Шелера набуває подвійної форми "живого тіла - фізичного тіла" ("*Leibkörper*"), слід простежити дуалізм до того пункту, в якому щось саме подвоюється і помножується (див.: *Antwortregister*, розділ III, 10.1). "Живому тілу - фізичному тілу" відповідала б тоді певна форма "місця-простору". Ми перебуваємо на певному місці і маємо його, як ми можемо сформулювати разом із Гельмутом Плеснером; лише за цієї передумови нам вдається говорити *про нього*. Місце, про яке говорять, не ідентичне з місцем мовлення, але воно також не перебуває в якомусь іншому світі. Так само, як раніше ми розрізняли повсякденну, структурну і радикальну чужість, тепер ми мусимо розрізнити різні форми уміцєвленості та просторовості. Радикальна, або емпатична форма уміцєвленості, яка взагалі вперше дає змогу розрізнити своє і чуже місце, виникає з наддетермінації тих повсякденних та історично-культурних образів простору, які, посиляючись на Гусерлеві регіональні онтології, можна віднести до форми уміцєвленості, котру слід було б назвати регіональною. Звернімося до спорідненого прикладу. Дериди стало запевняє, що те, що він називає "праписьмом", слід відрізнити від звичайного письма, але цим він не заперечує того, що ця наддетермінація письма пов'язана з повсякденними та історичними визначеннями. Те саме стосується уміцєвленості та просторовості. Усім тим, хто критикує неупереджене використання просторових метафор, можна зауважити, що пороги, межі, виходи, доступи та недоступності, які відіграють у нашій топографії Чужого центральну роль, не слід просто ототожнювати з порогами будинків, межами країн, зачиненням дверей та відчиненням вікон. Проте з цього в жодному разі не випливає, що уміцєвленість Чужого має просто переносне значення. А саме, може бути так, що відчинення дверей, поріг, кімната та межові паркани у своїй тілесній формі від самого початку є *більшим за прості* двері, пороги, кімнати та паркани, як гіркий смак не стосується лише нервів смаку (див.: *Minkowski* 1936, с. 80 і наступні). Лише так можна зрозуміти, що в повсякденних просторових феноменах розвивається така символічна та метафорична сила. Платон насміхається над тими, хто витріщає очі на небо і сподівається відкрити закони руху зірок, лежачи на спині й дивлячись своїми тілесними очима на небосхил ("*Politeia*" VII, 529 a-b), якщо б це було можливо,

то еротично вкрита пір'ям душа являла б себе "на кшталт птаха, що дивиться угору" ("Phaidors" 249 d). Фройд у своєму тлумаченні сновидінь зробив більше, коли висвітлив лібідозно зумовлену змінюваність і варіативність певних ядер значення та образних мотивів. Для пояснення цих "відношень значення" недостатньо посилання на неясні схожості.

Якою мірою символічне і реальне засвоєння проникають одне в одне, показує історичний документ, який нас наприкінці знов повертає до політики Чужого. В декреті іспанського короля 1514 року, який пояснює порядок заволодіння чужими країнами, читаємо: "Порядок, якого Ви мусите дотримуватися у заволодінні країнами та їх частинами, які Ви відкрили, має бути таким: якщо Ви перебуваєте в країні, яку Ви відкрили, то акт заволодіння має відбуватися перед публічним нотаріусом і якомога більшою кількістю поважних свідків від Нашого імені, якщо Ви зрубаєте дерева та гілки або вириваєте могилу там, де для цього є можливість, будете невеличкий будинок, який має стояти на тому місці, де розташована височина, що кидається в очі, або велике дерево, Ви повинні сказати, скільки приблизно міль від нього до моря, в якій місцевості він розташований і які там є ознаки; там Ви маєте встановити шибеницю, і якщо хтось звернеться до Вас зі скаргою, Ви повинні як наш капітан і суддя порадити щось і ухвалити рішення, адже Ви, врешті-решт, захопили вказану власність; і це стосується тієї області, яку Ви захопили, а також всього району і провінції або острова, і Ви повинні надати свідоцтво цього, завірене згаданим нотаріусом у спосіб, що викликає довіру"²¹.

До заплутаних кроків цієї політики Чужого належить, наприклад, те, що відповідно до ще чинного принципу римського права хтось лише тоді правомірно вступає у володіння, якщо немає жодного чужого володіння, яке йому суперечить. Скарги, що враховані в цьому декреті, вже передбачають легітимність захоплення

²¹ Цит. за Грінблатом (Greenblatt 1994, с. 92). Автор вказує на історичне тло тих актів заволодіння, про які йдеться далі, і він, як це вже робив Тодоров, наголошує на тому, як сильно відкриття та завоювання Нового світу відрізняються від попередніх зустрічей європейців із чужими культурами (с. 87 і наступні). Те місце з листа Колумба до Луїса Сантангеля, на яке ми посилалися у передньому слові (див.: *Wordbuch*, 1981, с. 287), тут також докладно розглядається. Кант у своєму творі "До вічного миру" лапідарно зазначає: "гостинне поводження цивілізованих, переважно торгових держав нашої частини світу" спирається на те, що відвідування чужих країн і народів отожднюється із заволодінням (*Ausg. Weischedel*, т. VI, с. 214).

земель та відповідну юрисдикцію; можливий скаржник неодмінно запізнюється з опротестуванням цього. Перетворення чужої країни на нічийну країну без власника, яке відбувається через символічне позбавлення країни народу і водночас готує реальне позбавлення країни народу, приховане між рядками.

Література

- Adorno Th. W. Negative Dialektik, Frankfurt am Main 1966.
- Auge M. L'autre proche // Segalen 1989.
- Arendt H. Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt am Main 1955.
- Bachelard G. La poetique de l'espace, Paris 1957. - німецькою: Poetik des Raumes, переклад К. Leonhard, Frankfurt am Main 1975.
- Bahr H.-D. Die Sprache des Gastes, Leipzig 1994.
- Baptist G. L'idea di Europa e il problema dell'identità // Contributo, Juli-September 1993, Rom.
- Barsky R. F. The Construction of the Other and the Destruction of the Self: The Case of the Convention Hearings // Brinkler-Gabler 1995.
- Barthes R. Fragments d'un discours amoureux, Paris 1977. - німецькою: Fragmente einer Sprache der Liebe, переклад Н.-Н. Henschen, Frankfurt am Main 1984.
- Bashö Auf schmalen Pfaden durchs Hinterland, переклад і редакція G. S. Dombrady, Mainz 1985.
- Baudrillard J. Der symbolische Tausch und der Tod, переклад G. Bergfleth, München 1991.
- Benedikt M., Burger R. Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts, Wien 1986.
- Bergmann J. Deskriptive Praktiken als Gegenstand und Methode der Ethnomethodologie // Herzog / Graumann 1991.
- Blankenburg W. Ethnopsychiatrie im Inland. Normen-Probleme im Hinblick auf die Kultur- und Subkultur-Bezogenheit psychiatrischer Patienten // Curare, додатковий том, 1984, с. 39-52.
- Bowiby J. Bindung. Eine Analyse der Mutter-Kind-Beziehung, Frankfurt am Main 1984.
- Brague R. Europa. Eine exzentrische Identität, переклад G. Ghirardelli, Frankfurt am Main / New York / Paris 1993.

- Brinkler-Gabler G. Encountering the Other(s). Studies in Literature, History, and Culture, New York 1995.
- Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, No. 1, 1994, 1 / Husserl, 2/ Espace (див. доповіді A. Castel-Bouchouchi, B. Goetz, C. Romano und J.-L. Nancy).
- Canguilhem G. Das Normale und das Pathologische, переклад M. Noil und R. Schuhen, München 1974.
- Casey E. S. Getting Back into Place, Bloomington 1993.
- Castoriadis C. La montee de l'insignifiance, Paris 1996.
- Chisholm R. Die erste Person. Theorie der Referenz und der Intentionalität, переклад D. Münch, Frankfurt am Main 1992.
- Cristin R. Phänomenologie in Italien, Würzburg 1995.
- Därmann I. Der Fremde zwischen den Fronten von Ethnologie und Philosophie // Philosophische Rundschau 43, 1996, с. 46-63.
- Dastur F. Europa und der andere Anfang // H. H. Gander Europa und die Philosophie, Frankfurt am Main 1993.
- Derrida J. Übersetzung und Einführung von E. Husserl, L'origine de la geometrie, Paris 1962. - німецькою: Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie, переклад А. Кноп, R. Hentschel, München 1987.
- , L'écriture et la difference, Paris 1967. - німецькою: Die Schrift und die Differenz, переклад R. Gasche und U. Koppen, Frankfurt am Main 1972.
- , Donner le temps I, Paris 1991. - німецькою: Falschgeld. Zeit geben I, переклад А. Кноп, M. Wetzel, München 1993.
- , Khora, Paris 1993. - німецькою: Chora, переклад Н.-D. Gondek; Wien 1990.
- Detel W. Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus // Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42, 1995, с. 1019-1043.
- Dihle A. Die Griechen und die Fremden, München 1994.
- Dilthey W. Gesammelte Schriften, VII i XIX томи, Stuttgart/ Göttingen 1979 i 1982.
- Duala-M'body M. Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie, Freiburg / München 1977.

- Elias N. Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt am Main 1987.
 Europa im Krieg. Die Debatte über den Krieg im ehemaligen Jugoslawien, Frankfurt am Main 1992 (див. доповіді L. Baier, H. M. Enzensberger і D. Melcic).
- Fichte W. G. Reden an die deutsche Nation (SW, т. VII), Berlin 1846.
 Fink-Eitel, H., Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte, Hamburg 1994.
 Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, 2. Auflage 1972 - німецькою: Wahnsinn und Gesellschaft, переклад U. Korpen, Frankfurt am Main 1969.
 -, Was ist ein Autor? // Schriften zur Literatur, Frankfurt am Main / Berlin/Wien 1979.
 -, L'usage des plaisirs (Histoire de la sexualité, т. II), Paris 1984. - німецькою: Der Gebrauch der Lüste (Sexualität und Wahrheit, т. II), переклад U. Rauiff, W. Seiner, Frankfurt am Main 1986.
 -, Dits et écrits, 4 томи, Paris 1994.
 -, Des espaces autres // 1994, т. IV. - німецькою: Andere Räume // in: Aisthesis, за редакцією K. Barck та інших, Leipzig 1992.
 Freud S. Gesammelte Werke (GW), Frankfurt am Main 1940 і наступні.
- Gabriel G. Zwischen Logik und Literatur, Stuttgart 1991.
 Gadamer, H.-G., Wahrheit und Methode, Tübingen 1965.
 -, Kleine Schriften I, Tübingen 1967.
 -, Das Erbe Europas, Frankfurt am Main 1989.
 Geertz C, Dichte Beschreibung, переклад B. Luchesi, R. Bindemann, Frankfurt am Main 1987.
 Gilman S. L. The Jewish Nose: Are Jews White? Or, The History of the Nose Job // Brinkler-Gabler 1995.
 Goffman E. Das Individuum im öffentlichen Austausch, переклад R. і R. Wiggershaus, Frankfurt am Main 1974.
 -, Forms of Talk, Oxford 1981.
 Goldstein K. Der Aufbau des Organismus, Den Haag 1934.
 Goytisoló J. Notizen aus Sarajevo, Frankfurt am Main 1993.
 Grathoff R. Milieu und Lebenswelt, Frankfurt am Main 1989.
 Greenblatt St. Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker, переклад R. Cackett, Berlin 1994.

- Gurwitsch A. Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt, за редакцією A. Metraux, Berlin / New York 1977.
- Handke P. Eine winterliche Reise zu den Flüssen Donau, Save, Morawa und Drina oder Gerechtigkeit für Serbien, Frankfurt am Main 1996.
 Hansen-Löve A. Der russische Formalismus, Wien 1978.
 Hegel G. W. F. Werke in zwanzig Bänden (Theorie-Werkausgabe), за редакцією E. Moldenhauer і K. M. Michel, Frankfurt am Main 1970 і наступні.
 Heidegger M. Sein und Zeit, Tübingen 1953.
 -, Der Satz vom Grund, Pfullingen 1992.
 -, Gesamtausgabe (GA), Frankfurt am Main 1975 і наступні.
 -, Vier Seminare, Frankfurt am Main 1977.
 -, Holzwege, Frankfurt am Main 1980.
 Held K. Husserls These von der Europäisierung der Menschheit // Jamme/Pöggeler 1989.
 -, Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt // Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen, Bd. 24/25), Freiburg / München 1991.
 Henrich D. Nach dem Ende der Teilung, Frankfurt am Main 1993.
 Herder, J. G. Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, післямова H.-G. Gadamer, Frankfurt am Main 1967.
 Herzog M., Graumann C. F. Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften, Heidelberg 1991.
 Hijiya-Kirschner I. Das Ende der Exotik. Zur japanischen Kultur und Gesellschaft der Gegenwart, Frankfurt am Main 1988.
 -, Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1996.
 Holenstein E. Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus, Frankfurt am Main 1975.
 -, Menschliches Selbstverständnis, Frankfurt am Main 1985.
 -, Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen // Jamme / Pöggeler 1989.
 -, Nation - eine systematisch in die Irreführende Idee. Forschungstexte der Professur für Philosophie an der ETH Zürich, 2, 1992.
 Husserl, E. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur, in: Philosophikai Essays in

- Memory of E. Husserl, за редакцією M. Farber, Cambridge, Mass. 1940.
- , Husserliana (Hua), Den Haag/Dordrecht 1950 і наступні.
 - , Erfahrung und Urteil, Hamburg 1972.
 - , Edmund Husserl. Arbeit an den Phänomenen, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von B. Waldenfels, Frankfurt am Main 1993.
 - , Briefwechsel, T. VII, Dordrecht 1994.
 - , Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, вступ B. Waldenfels, Weinheim 1995.
- Jakobson R. Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze, Frankfurt am Main 1969.
- Jamme, Ch., Pöggeler O. Phänomenologie im Widerstreit, Frankfurt am Main 1989.
- Kimura B. Schizophrenie als Geschehen des Zwischenseins // Der Nervenarzt 46 (1975), с. 434-459.
- , The phenomenology of the between: the problem of the basic disturbance of schizophrenia// A. J. J. Koning, P. A. Jenner Phenomenology and Psychiatry, London 1978.
 - , Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität, переклад E. Weinmayr, Darmstadt 1995.
- Kohl K.-H. Ethnologie - die Wissenschaft vom kulturell Fremden, München 1993.
- Kolumbus Ch. Bordbuch, Frankfurt am Main 1981.
- Konersmann R. Lebendige Spiegel, Frankfurt am Main 1991.
- Kulturphilosophie, Leipzig 1996.
- Koselleck R. Vergangene Zukunft, Frankfurt am Main 1989.
- Kristeva J. Fremde sind wir uns selbst, переклад X. Rajewsky, Frankfurt am Main 1990.
- Le Pichon A., L. Caronia Sguardi venuti da lontano. Un indagine di Transcultura, Mailand 1991.
- Leroi-Gourhan A. Hand und Wort, переклад von M. Bischoff, Frankfurt am Main 1984.
- Levinas E. Le temps et l'autre, Montpellier 1979. - німецькою: Die Zeit und der Andere, переклад L. Wenzler, Hamburg 1984.

- , En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris 1967. - частково німецькою у: Spur des Anderen, переклад W. N. Krewani, Freiburg / München 1983.
 - , Autrement qu'etre o" au-delä de l'essence. Den Haag 1974. - німецькою: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, переклад Th. Wiemer, Freiburg / München 1992.
- Levi-Strauss C. La place de la culture japonaise dans le monde // Revue d'esthetique 18, 1990, с. 9-21.
- Lipps, H., Die Verbindlichkeit der Sprache (Werke IV), Frankfurt am Main 1977.
- Lübbe H. Mobilität und Kommunikation in der zivilisatorischen Evolution // Kommunikation ohne Verkehr? Fraunhofer-Forum, Tagungsband 1995.
- , Zeit-Erfahrungen (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur), Mainz/Stuttgart 1996.
- Luhmann N. Soziale Systeme, Frankfurt am Main 1984.
- , Die Lebenswelt - nach Rücksprache mit Phänomenologen // Archiv für Rechts- und Staatsphilosophie 72, 1986, с. 176-194.
 - , Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt am Main 1990.
- Malina P. Der Österreichische Kulturbund. Ergebnisse einer fragmentarischen Spurensicherung // Benedikt / Burger 1986.
- Mall R. A., Lohmar D. Philosophische Grundlagen der Interkulturalität (Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 1), Amsterdam / Atlanta, GA 1993.
- , Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie - eine neue Orientierung, Darmstadt 1995.
- Marx K. Grundrisse der politischen Ökonomie, Berlin 1953.
- Marx K., Engels F. Werke (MEW), Berlin 1956 і наступні.
- Melcic D. Der Bankrott der kritischen Intellektuellen // Europa im Krieg 1992.
- Merleau-Ponty M. Phenomenologie de la perception, Paris 1945. - німецькою: Phänomenologie der Wahrnehmung, переклад R. Boehm, Berlin 1966.
- , La structure du comportement, Paris 1949 - німецькою: Die Struktur des Verhaltens, переклад B. Waldenfels, Berlin 1976.

- , Les aventures de la Dialectique, Paris 1955 - німецькою: Die Abenteuer der Dialektik, переклад А. Schmidt і Н. Schmitt, Frankfurt am Main 1968.
- , Signes, Paris 1960 - частково німецькою у: "Das Auge und der Geist".
- , De Mauss à Levi-Strauss // Signes. - німецькою: Von Mauss zu Levi-Strauss // Metraux /Waldenfels 1986.
- , Le visible et l'invisible, Paris 1964. - Deutsch: Das Sichtbare und das Unsichtbare, переклад R. Giuliani і B. Waldenfels, München 1986.
- , Das Auge und der Geist, переклад Н. W. Arndt, Hamburg 1984.
- , Merleau-Ponty à la Sorbonne. Resumes de cours 1949-1952, Dijon 1988 - німецькою: Keime der Vernunft, переклад А. Karust, München 1994.
- Metraux A., B. Waldenfels Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken, München 1986.
- Minkowski E. Vers une cosmologie, Paris 1936.
- Montaigne M. de Essais, переклад Н. Lüthy, Zürich 1953.
- Müller S. Topographien der Moderne. Philosophische Perspektiven - literarische Spiegelungen, München 1991.
- Münkler H., B. Ladwig Dimensionen der Fremdheit// H. Münkler Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit, Berlin 1997.
- Nietzsche F. Kritische Studienausgabe (KSA), за редакцією G. Colli і M. Montinari, Berlin 1980.
- Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, 4 томи, Stuttgart 1960.
- Plessner H. Macht und menschliche Natur (Gesammelte Schriften, т. V), Frankfurt am Main 1981.
- , Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie (Gesammelte Schriften, Bd. X), Frankfurt am Main 1986.
- Ricoeur P. La métaphore vive, Paris 1975 - німецькою: Die lebendige Metapher, переклад R. Rochlitz, München 1986.
- , Temps et récit, 3 томи, Paris 1983-85. - німецькою: Zeit und Erzählung, 3 томи, переклад R. Rochlitz, А. Кнор, München 1988-1991.

- Rorty R. Solidarität oder Objektivität?, переклад J. Schulte, Stuttgart 1988.
- Sartre J.-P. Letre et le nennt, Paris 1943. - німецькою: Das Sein und das Nichts, переклад Т. König, Reinbek 1991.
- , Critique de la raison dialectique, Paris 1960 - німецькою: Kritik der dialektischen Vernunft, переклад Т. König, Reinbek 1967.
- Scheffele E. Das Eigene vom Fremden her "hinterfragen". Zu Nietzsches Hermeneutik//Shijichiji 1991.
- Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik und Kritik, за редакцією М. Frank, Frankfurt am Main 1977.
- Schraitt C. Der Begriff des Politischen, Hamburg 1933.
- Schütz A. Der Fremde; Der Heimkehrer; Don Quixote und das Problem der Realität// Gesammelte Aufsätze (GA), т. II, переклад А. von Baeyer, Den Haag 1972.
- , Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Frankfurt am Main 1974.
- Segalen M. L'autre et le semblable, Paris 1989.
- Shijichiji Y. Begegnung mit dem "Fremden". Akten des Internationalen Germanisten-Kongresses Tokyo 1990, т. 2, розділ 1: Theorie der Attentat, München 1991.
- Simmel, G. Philosophie des Geldes (Gesamtausgabe, т. 6), Frankfurt am Main 1989.
- , Soziologie (Gesamtausgabe, т. 11), Frankfurt am Main 1992.
- Steinbock A. Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl, Evanston, Ill. 1995.
- Tawada Y. Kagami - Der "Spiegel" in Japan // P. Pörtner Japan-Le-sebuch II, Tübingen 1990.
- Taylor Ch. Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, переклад R. Kaiser, Frankfurt am Main 1993.
- Theunissen M. Der Andere, Berlin 1965.
- Thyen A. Das Eigene und das Fremde oder über universelle Gerechtigkeit // Philosophie und Ethik. Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik, Heft I, 1994: Fremde, с. 5-17.
- Todorov T., Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, переклад W. Böhringer, Frankfurt am Main 1985.
- Tugendhat E. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt am Main 1976.

- Valery P. Regards sur le monde actuel et autres essais// (CEuvres II, Paris 1960.
- Virilio R. Fluchtgeschwindigkeit, переклад В. Wilczek, München 1966.
- Walde M. Unerhörte Monologe? // Mall / Lohmar 1993.
- Waldenfels B. Das Zwischenreich des Dialogs, Den Haag 1971.
- , Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt am Main 1980.
 - , Sozialphilosophie im Spannungsfeld von Phänomenologie und Marxismus // Contemporary Philosophy, т. 3, за редакцією G. Pleistad, Den Haag 1982.
 - , Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt am Main 1983.
 - , In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt am Main 1985.
 - , Ordnung im Zwielficht, Frankfurt am Main 1987.
 - , Der Stachel des Fremden, Frankfurt am Main 1990.
 - , Antwortregister, Frankfurt am Main 1994.
 - , Deutsch-Französische Gedankengänge, Frankfurt am Main 1995.
 - , J. M. Broekman, A. Pazanin. Phänomenologie und Marxismus, 4 томи, Frankfurt am Main 1977 - 1979.
- Wang B. Relativismo culturale e meta-metodologia // Le Pichon / Caronia 1991.
- Weinmayr E. Europäische Interkulturalität und japanische Zwischenkultur// Philosophisches Jahrbuch 100,1993, с. 1-21.
- Wimmer F. Interkulturelle Philosophie, т. 1, Wien 1990.
- Wong D. Fremdheitsfiguren im gesellschaftlichen Diskurs // Soziale Welt, додатковий том 8 Zwischen den Kulturen?, Göttingen 1992, с. 405-419.
- Wygotski L. S. Denken und Sprechen, переклад G. Sewekow, Frankfurt am Main 1969.
- Yamaguchi I. Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit, München 1997.

Екзотизм, екзотика 41, 72, 104, 130, 158

Етнологія

- діалогічна, поліфонічна 87
- як ало- і автоетнологія 63, 85-87, 92
- як наука про культурно Чужого 20, 83

Європа 68-71, 81-82, 104, 113-125, 148, 157

- якнаднація 81, 118, 148

Європоцентризм 40, 68, 76, 116-118, 124, 130-131, 134-135

Життєсвіт (Lebenswelt) 26-27, 34, 66-68, 157

Закон 99, 107, 151

Занепокоєння Чужим 34-39, 42, 65, 102, 143

Знайомість/ незнайомість 78-79

Імперіалізм 68

Ідентифікація 16

- з іншим 59
 - надідентифікація (Überidentifizierung) 16
- Інтеркультурність, мультикультурність (мультикультуралізм),
траскультурність 56, 67, 73, 80, 84, 90, 94, 136
- Іншість/Чужість 15 і наступні, 58, 67, 94 і наступні, 167

Колоніалізм 68

Космополіт, космополітизм 41, 68-69, 117-118, 132

Ксенологія як парадокс 83, 93

Логоцентризм 86

Націоналізм 126, 39-141, 143

Нація, своя/ чужа 126-130

Норма, нормальність 149-154, 159, 171-172

Нормалізація 112, 143, 154, 159, 171-172

Освоєння (засвоєння, присвоєння) (Aneignung) 40-41, 69, 85, 89,
94, 117, 119-120, 124, 130 і наступні

Повсякденність 45-47, 159

Політика меж (Grenz-Politik) 158-159

Поріг 122

Порядок

- горизонтальний, вертикальний, всеосяжний 27
- комунікативний 100-101
- обмежений, варіативний 14
- функціональний 27

Права

- громадянські 109
- права людини 108-109, 111
- чоловічі (Männerrechte) 109

Провінціалізм 132, 141

Просторові метафори 163-169

Рабство 109

Респонзивність 159

Рідний світ/ Чужий світ (Heimwelt/ Fremdwelt) 26-27, 29, 34, 47,
53, 66-68, 78, 129, 159

Своє (das Eigene)

- відмінність Свого від Чужого, контраст, "праподіл",
первинний поділ 12, 21, 34, 67, 68, 77, 120, 126, 136, 162
 - своя група / чужа група 67
 - як основний шар (модель шарів) 34, 58, 79
 - як ядро (модель ядра, кола) 21-22, 34, 52, 79
- Справедливість 17, 99

Тіло

- живе тіло-фізичне тіло (Leib-Körper) 178-179
- культурне тіло 66

Топологія

- буття 19
- математична 8
- Чужого 19

Топографія 8

Третій / Трете 31, 95-108, 112

Уміцєвленість (Örtlichkeit) 9, 19-20, 178 -179

Час-простір 176-177

Чужість (Fremdheit) 15

- в нас самих 21
- відносна 11
- внутрішня 78
- культурна 20
- логічна 58
- нормальна, повсякденна 28
- радикальна 11-12, 29
- структурна 28

Філософія культури 70

Функціоналізація 141

Функціоналізм

- в етнології 157
- реально існуючий 115
- Функціональна раціональність 114

Японоцентризм 104, 134

Посилання

Досвід Чужого і домагання з боку Чужого

Частини цього тексту виникли у зв'язку з доповідями, які були прочитані разом із іншими в жовтні 1991 року в Сан-Хосе (Коста-Рика), у жовтні 1991 року на конференції "Question of the Other" у Бінггемптоні (США), у січні 1992 на конференції "Що тут означає Індія?" в Академії Бад Боль, у жовтні 1994 року на конференції "Аргентинського товариства феноменології і герменевтики", у лютому 1996 року в робочій групі "Виклик із боку Чужого" Берлінсько-Бранденбургської академії наук і в березні в Кіото на конференції японських Гумбольдтових спілок.

Часткові публікації: Respuesto a lo ajeno// Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica 30, № 71, 1992; Herausforderung durch das Fremde// Protokolldienst der Ev. Akademie Bad Boll 9, 1993; Response to the Other// Encountering the Other(s). Studies in Literature, History and Culture (за редакцією G. Brinkler-Gabler). - Albany, NY: State University of New York Press, 1995; Lo propio y lo extrano// Escritos de Filosofia 27 - 28 (Buenos Aires, 1995); Das Eigene und das Fremde// Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53, 1995; Phänomenologie des Eigenen und des Fremden// Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit (за редакцією H. Münkler) - Berlin: Akademie Verlag, 1997. У такому вигляді не опубліковані.

Життєсвіт між повсякденним і неповсякденним

Перша публікація японською в: Essays and Studies, by Members of the Faculty of Letters, Kansai University, Osaka, 37, 1988. Німецькою опубліковано в: Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn, Weinheim: Acta humaniora, 1989, а також у: Phänomenologie im Widerstreit (за редакцією Ch. Jamme і O. Pöggeler). - Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

Перетин рідного світу і чужого світу

Доповідь на конференції Товариства інтеркультурної філософії на тему "Інтеркультурність філософії - філософія інтеркультурності", яка відбулася в червні 1993 року в Гайдельбергу. Опублікована в: *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität (Studien zur interkulturellen Philosophie, т. 1)* (за редакцією R. A. Mall і D. Lohmar). - Amsterdam /Atlanta, GA: Rodopi, 1993.

Феноменологія як ксенологія

Текст походить із доповіді, яка була прочитана в травні 1991 року у Вуперталі на конференції Німецького товариства феноменологічного дослідження на тему "Інтеркультурність", а потім у Римі на конференції на тему "Dialogo interculturale ed eurocentrismo". Перша публікація вийшла друком італійською у *Paradigmi* 30, 1992, а німецькою під назвою "Eigenkultur und Fremdkultur. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden"// *Studia Culturologica (Sofia)* 3, 1994.

Домагання з боку Чужого і роль Третього

Текст походить із доповіді, яка була прочитана в травні 1995 року в Бремені на конференції Товариства інтеркультурної філософії на тему "Етика і політика з інтеркультурного погляду", а також у червні 1995 року в Академії Бад Боль на конференції на тему "Інтеркультурний і інтеррелігійний діалог між африканцями і європейцями" (див. *Protokolldienst der Akademie* 31, 1951). Перша розгорнута публікація з'явилася під назвою "Der Andere und der Dritte in interkultureller Sicht"// *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht (Studien zur interkulturellen Philosophie, т. 5)* (за редакцією R.A. Mall і N. Schneider). - Amsterdam/Atlanta, GA.: Rodopi, 1996.

Європа перед лицем Чужого

Доповідь на конференції на тему "Penser l'Europe à ses frontières" у листопаді 1992 року в Страсбургу, а потім на конференції на тему "Метаморфози Європи як феноменологічна проблема", яку проводив у квітні 1994 року університет Мармара в Стамбулі, а також на конференції на тему "La fenomenologia e l'Europa attuale",

яка відбулася в листопаді 1995 року в Триєсті. Перша публікація з'явилася французькою під назвою "L'Europe comme reponse" у матеріалах конференції "Penser l'Europe à ses frontières". - Strasbourg: Ed. de l'aube, 1993, друга - словенською у "Phainomena" (Ljubljana) 17-18, 1996. У такому вигляді не опублікована.

Націоналізм як сурогат

Текст походить із доповіді, яка була прочитана в січні 1995 року в рамках лекційного курсу "Старий і новий націоналізм" у Бохумському університеті. Не опублікована.

Ціле, Нормальне і Чуже

Доповідь на засіданні на тему "Чи скінчився гуманізм Маркса?", яке проходило в рамках Гусерлівське-Шюцівського Симпозіуму в листопаді 1990 року. Опублікована в *Gelehrtenrepublik - Lebenswelt. E. Husserl und A. Schütz in der Krise der Phänomenologischen Bewegung* (за редакцією A. Bäumer і R. Benedikt). - Wien: Passagen, 1993.

Місця Чужого

Не опубліковано.

Бернгард Вальденфельс - феноменолог Чужого

Післямова перекладача

Бернгард Вальденфельс має щасливу вдачу. Він уособлює дещо забутий античний ідеал мислителя, який гармонійно поєднує стиль мислення зі стилем життя. Мені поталанило познайомитися з професором Вальденфельсом на конференції в Австрії, присвяченій одному з центральних понять його філософії - поняттю "ключова подія" (Schlüsselereignis). У живому спілкуванні ця людина відразу вражає невдаваним інтересом до співрозмовника, бажанням і здатністю прислухатися до Іншого не як до опонента, твердження якого чекають на спростування, а як до джерела іншого, відмінного від свого стилю мислення та мовлення, який провокує і мотивує власне мислення, збуджує уяву, дає тему для інтелектуальної імпровізації. Ми неодноразово були свідками того, як коротка репліка когось із учасників семінару ставала відправним пунктом для витончених розмислів професора.

Мені здається, що ключем до розуміння творчості Бернгарда Вальденфельса може слугувати його зізнання, яке він зробив в інтерв'ю в Мінську: "Живи я на несколько столетий раньше, возможно, я бы отправился с Колумбом вокруг света. Мотив Чужого всегда завораживал меня. Возможно, я более связан с географическим ориентированием в пространстве, чем с историческим ориентированием во времени"¹.

Ця просторова переорієнтація феноменологічної концепції інтерсуб'єктивності і є, як на мене, головною особливістю філософської концепції Вальденфельса. Пошук Чужого в просторі, а не в часі, в сучасному світі, а не в історії, у світі, де перетинаються

різні традиції, а не лише у власній традиції, яка часто-густо заперечує інші традиції, покликаний вивести нас із того скрутного становища тотального міжкультурного, міжетнічного та міжрелігійного конфлікту, в якому опинилося сучасне людство.

У феноменологічному проєкті Вальденфельса головну роль відіграє поняття відповіді на запит, заклик, домагання, вимогу з боку Іншого, або Чужого. У цій спробі у короткому визначенні схопити сутність філософії Вальденфельса я оперую поняттями, які самі потребують прояснення.

Передусім слід прояснити смисл концепту "відповідь". Вальденфельс розрізняє два модуси відповіді - відповідь як зміст відповіді й відповідь як акт відповіді. Зміст людських вчинків, дій і навіть тверджень не обов'язково відповідає на щось, що може розглядатися як запитання. Проте сам спосіб людської присутності в світі завжди є формою відповіді на щось. "Відповідь, що як *response* завжди перебільшує *answer* так само, як заперечення перебільшує негативне судження, приводить до того, що дещо *висловлюється*, дещо *привертає увагу*, дещо *домагається нас*. Домагання, яке знаходить свій вираз в імперативі, як таке не має жодного смислу і не підпорядковується жодному правилу. У цьому воно схоже на все те, що викликає занепокоєння, подив або жах. Як подія домагання воно ухиляється від розуміння та порозуміння, оскільки без нього не було би буквально нічого, що слід було б розуміти або щодо чого можна було б порозумітися"². Мовлення дістає смисл лише як відповідь на інше мовлення. Інакше воно було б просто набором звуків, позбавлених смислу. Дія набуває сенсу лише як інтеракція, тобто як взаємодія з іншим. Інакше вона була б просто рефлекторною поведінкою, смисл якої штучно конструюється в науковому поясненні, а не відкривається в розумінні. Навіть якщо я не дію, якщо я утримуюся від можливої дії, можливої в контексті того, що її провокує, тобто очікує її у відповідь, я все ж таки відповідаю, а саме у негативний спосіб. У цьому сенсі мовчання також є відповіддю. Таким чином, відповідь, за Вальденфельсом, це універсальний спосіб існування людини у світі. З цієї первинної інтуїції виростає проєкт респонзивної феноменології, тобто феноменології відповіді.

¹ Вальденфельс Б. Мотив Чужого. - Минск: Прополи, 1999, с. 18.

² Waldenfels B. Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, с. 119.

Але на що я як людина відповідаю у своєму бутті і своїм буттям? Безперечно, це має бути чимось, що трансцендує мене і моє існування. Це щось таке, що звертається до мене, провокує мене, мотивує мене висловити свою думку або мовчати, діяти або утриматися від дії. Така провокація, або, говорячи мовою Вальденфельса, домагання чи вимога походить ззовні, від чогось, що лежить поза мною. Ця інстанція, яка вимагає відповіді, і позначається у феноменології Вальденфельса поняттям "Чуже". При цьому слід зауважити, що це поняття не має жодної негативної конотації. Чуже не означає вороже: "Із тієї обставини, що Чуже у своїй жахливій нерідності обертається на Вороже, що з цим нерозривно пов'язані занепокоєння та загроза, що Інший для нас, як і ми для нього, може виступати як ворог і що це постійно відбувається, не впливає, що Чужий є нашим ворогом, а саме у тій формі, що будь-яку амбівалентність перетворила б на однозначне оцінювання"³. Вальденфельс протиставляє Чуже Своєму і намагається феноменологічно описати співвідношення цих двох понять на різних рівнях культурної, соціальної і політичної реальностей.

У феноменологічній традиції поняття "Чужий" та "Інший" вперше постають у V Картезіанській медитації Едмунда Гусерля. Засновник феноменологічного напрямку сучасної філософії вживає їх як синоніми. Для Вальденфельса вони відрізняються за змістом. "Інше" вказує на відмінність, "інше" - це щось не таке, не схоже на своє. "Чуже" - це ширше поняття. Причому його не можна помислити без Свого, а Своє не можна помислити без Чужого, як праве без лівого. Чуже пронизує Своє, стає його моментом, стає Своєм так само, як Своє може перетворитися на Чуже. Хто для мене більш чужий - сусід, що заклинає духів, чи лікар зі Сходу, що лікує мене?

Завдання феноменологічного дослідження, за Вальденфельсом, полягає в описі та інтерпретації того інтерсуб'єктивного простору, в якому Чуже постає як таке, що очікує відповіді, провокує, мотивує, домагається нас. Причому може статися так, що це Чуже звертається до нас із-середини нашого власного світу, того, що ми звикли вважати Своєм. У такому разі рідний світ стає чужим, а в чужому світі ми можемо побачити щось рідне і звичне.

³ Там само, с. 45.

Експлікація такої теоретичної настанови в соціально-політичному вимірі не лише уможливорює критику націоналізму та інших видів культурного і етнічного релятивізму, а й готує базис для нової парадигми міжкультурного порозуміння.

Це інтелектуальне завдання зумовлює використання специфічної філософської термінології, яка, з одного боку, складається зі специфічно переосмислених класичних феноменологічних понять⁴, з іншого - з власної термінології Вальденфельса.

У перекладі я намагався зберегти структурні співвідношення поняттєвого апарату автора. Тому інколи мені доводилося утворювати штучні терміни, такі як уміцєвленість (Örtlichkeit). Це поняття відтворює зв'язок із поняттям місця і є комплементарним із поняттям "просторовість" (Räumlichkeit). Ці два поняття утворюють пару, що задає контекст розрізнення живого тіла (Leib), яке завжди має своє місце, і фізичного тіла (Körper), розташованого у просторі. До речі, переклад німецьких понять "Leib" і "Körper" також становить проблему, яка має своїм тлом феноменологічне вчення про тілесність та інтерсуб'єктивність⁵. Запропонований мною варіант я розглядаю не як остаточне розв'язання цієї проблеми, а радше як запрошення до дискусії з цього приводу інших фахівців.

Певні ускладнення я зазнав у спробах відтворити похідні слова від поняття "Своє" ("das Eigene"), яке мені довелося писати з великої літери там, де воно застосовується як іменник, а не як прикметник (як і поняття "Чуже"). Термін "Eigenheit" я перекладав як своїсть, щоб зберегти дві пари комплементарних понять "Своє" - "своїсть" ("Eigene" - "Eigenheit") і "Чуже" - "чужість" ("Fremde" - "Fremdheit"). Поняття "Aneignung" довелося перекладати низкою понять: "засвоєння", "освоєння", "присвоєння", кожним з яких я послуговувався залежно від контексту. Так, коли у Вальденфельса

⁴ Щодо особливості феноменологічної термінології та її використання Бернгардом Вальденфельсом див. дидактичний додаток, написаний мною у співстворстві з М. Култаєвою, до книжки: Вальденфельс Б. Вступ до феноменології. - К.: Альтерпрес, 2002, с. 159-167.

⁵ Щодо концепції тілесності та інтерсуб'єктивності у феноменології див. передусім: Waldenfels B. Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000; Husserl E. Cartesianische Meditationen// Hua I. - Den Haag, 1950; Merleau-Ponty M. Phänomenologie de la perception, - Paris, 1945 (український переклад: Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття. - К.: Український центр духовної культури, 2001); Sartre J-P L'être et le neant. - Paris, 1943 (український переклад: Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. - К.: Основи, 2001).

Йдеться про механістичне приєднання або силове заволодіння, я перекладав цей термін як "засвоєння"; коли мається на увазі осягнення в акті розуміння або взаємного порозуміння, - як "освоєння", а коли Вальденфельс використовує цей термін в інтерпретації марксистської концепції відчуження та його зняття, - як "присвоєння".

Поняття "Fremdanspruch" довелось перекладати описово як "домагання з боку Чужого", оскільки більш лаконічний термін "домагання Чужого" залишає незрозумілим, чи йдеться про чуже домагання мене або ж про моє домагання Чужого.

З цієї ж причини дуже складно було адекватно перекласти поняття "Fremderfahrung". Остаточний варіант перекладу "досвід Чужого" зберігає вказану еквівокативність.

Ці та інші труднощі перекладу мені було б значно складніше подолати без допомоги моїх друзів і колег. Тому я хочу скористатися тут нагодою і подякувати всім тим, хто в той чи інший спосіб є причетним до реалізації перекладу цієї книжки.

Я щиро дякую Сергію Пролєєву за запрошення взяти участь у цьому перекладацькому проєкті, моєму другові Андрію Богачову, в розмовах з яким народилося багато ідей щодо найбільш адекватного перекладу центральних понять філософії Вальденфельса, моєму дідові Станіславу Левтерову, який дуже допоміг мені в пошуку українських прислів'їв, що відтворюють німецькі ідеоматичні звороти, та Світлані Іващенко, яка не просто зробила якісне літературне редагування цього тексту, а й допомагала мені влучними зауваженнями та слушними порадами, а також усім учасникам обговорення перекладу цієї книжки на семінарі, організованому Лабораторією наукового перекладу - Анатолію Єрмоленку, Володимиром Єрмоленку, Ользі Кочерзі, Андрію Кулакову, Олексі Логвіненку, Анатолію Лою, Михайлу Мінакову, Ірині Супрунець, Віталію Терлецькому.

Вахтанґ Кебуладзе

Зміст

Передне слово. Розвідка Чужого.....	5
1. Досвід Чужого і домагання з боку Чужого.....	11
1. Поява Чужого в історії.....	11
2. Феноменологія досвіду.....	13
3. Мовні розрізнення.....	15
4. Місця Чужого в досвіді.....	18
5. Чуже в нас самих.....	21
6. Зони і типи колективної чужості.....	26
7. Рівні зростання буття Чужого.....	28
8. Вектори перетворення на Чуже.....	30
9. Занепокоєння Чужим.....	34
10. Чужість і ворожість.....	37
11. Освоєння Чужого.....	40
12. Відповіді на домагання з боку Чужого.....	41
2. Життєсвіт між повсякденним і неповсякденним.....	45
1. Від повсякденності до експертності.....	47
2. Від повсякденності до універсального осмислення.....	49
3. Між повсякденним і неповсякденним.....	53
3. Перетин рідного світу і чужого світу.....	56
1. Перетин.....	57
2. Своїсть і чужість.....	63
3. Чужий світ і рідний світ.....	66
4. Спільний світ чи міжсвіти?.....	68

4. Феноменологія як ксенологія. Парадокс науки про Чуже.....	73
1. Між Своїм і Чужим.....	73
2. Досвід Чужого.....	76
3. Парадокс науки про Чуже.....	82
4. Ставання досвіду Чужим.....	92
5. Домагання з боку Чужого і роль Третього. Інтеркультурні дискурси.....	94
1. Чуже у мережі розуміння та порозуміння.....	95
2. Хтось у ролі Третього.....	98
3. Домагання з боку Чужого.....	101
4. Співдомагання Третього.....	106
5. Політична післямова: права людини та права народів.....	108
6. Європа перед лицем Чужого.....	113
1. Функціональна раціональність.....	114
2. Дисфункціональне насильство.....	115
3. Смісловий вакуум.....	116
4. Європоцентричні цикли.....	116
5. Чужість власного походження.....	119
6. Контраст між Своїм і Чужим.....	120
7. Пересування меж між Своїм і Чужим.....	121
8. Форми зростання Чужого.....	123
9. Вимога з боку Чужого.....	123
10. Європа як відповідь.....	124
7. Націоналізм як сурогат.....	126
1. Відмінність своєї нації від чужої.....	126
2. Націоналістичне освоєння Чужого.....	130
3. Повстання регіонів.....	141
4. Іншість Нас.....	143

8. Ціле, Нормальне і Чуже. Критика науки і суспільства за Гусерлем і Марксом.....	145
1. Втрачене Ціле.....	146
2. Стале Нормальне.....	149
3. Надмірне Чуже.....	154
9. Місця Чужого.....	160
1. Безвихіддя.....	160
2. Просторові рухи.....	161
3. Просторові метафори.....	163
4. Зсуви місць.....	169
5. Визначення місць.....	173
6. Радикальна і регіональна уміцєвленість.....	178
Література.....	182
Предметний покажчик.....	191
Посилання.....	195
Бернгард Вальденфельс - феноменолог Чужого.....	198

Наукове видання

Бернгард Вальденфельс

Топографія Чужого:
студії до феноменології Чужого

Редактори: О.Л. Маєвський

С.М. Іващенко

Комп'ютерна верстка: О.Л. Маєвський

Підписано до друку 02.10.2004. Формат 64x90/32. Папір офс.
Гарнітура Arial. Друк офсетний. Ум.-друк. арк. 12,875
Обл.-вид. арк. 13,581. Наклад 1000 прим. Замовлення №10/2

ТОВ "ППС-2002", м. Вишневе, вул. Святошинська, 9.
Свідоцтво серія ДК №1823 від 02.06.2004 р.