

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ АКАДЕМИКА С.П. КОРОЛЕВА»
(САМАРСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)**

И.В. ПАХОЛОВА

**ФИЛОСОФСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ «ЧУЖОГО»
(ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ
ТЕОРИИ «ЧУЖОГО»)**

САМАРА 2022

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ АКАДЕМИКА С.П. КОРОЛЕВА»
(САМАРСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)

И.В. ПАХОЛОВА

ФИЛОСОФСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ «ЧУЖОГО»
(ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ
ТЕОРИИ «ЧУЖОГО»)

Рекомендовано редакционно-издательским советом федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева» в качестве учебного пособия для обучающихся по основной образовательной программе высшего образования по направлению подготовки 47.04.01 Философия

САМАРА
Издательство Самарского университета
2022

УДК 1(075)

ББК 87я7

П21

Рецензенты: д-р филос. наук, доц. М. А. К о р е ц к а я,
канд. социол. наук, доц. Ю. В. В а с ь к и н а

Пахолова, Ирина Викторовна

П21 **Философская антропология «чужого» (феноменологические теории «чужого»): учебное пособие / И.В. Пахолова.** – Самара: Издательство Самарского университета, 2022. – 96 с.

ISBN 978-5-7883-1808-0

Учебное пособие посвящено актуальной для современного социально-гуманитарного познания проблеме – отношению к «чужому». В пособии представлен подход, согласно которому феномен «чужое» рассматривается как действующая сила в социокультурном пространстве, которая проявляет себя в особом опыте «чужого». Специфика феномена «чужого» раскрывается в анализе феноменологических дескрипций «чужого» (Э. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, Э. Левинас, Б. Вальденфельс).

Предназначено для обучающихся на различных направлениях подготовки бакалавриата, магистратуры, аспирантуры и может быть использовано при изучении курсов философии, философской антропологии, социальной философии, философии культуры.

УДК 1(075)

ББК 87я7

ISBN 978-5-7883-1808-0

© Самарский университет, 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава 1. Теория «чужого» в феноменологии Э. Гуссерля	12
Глава 2. Теория «чужого» в социальной феноменологии Ж.-П. Сартра	26
Глава 3. Теория «чужого» в этической феноменологии Э. Левинаса.....	45
Глава 4. Теория «чужого» в респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса	60
Заключение	79
Библиографический список	86
Приложение 1. Примеры заданий для тестирования	92
Приложение 2. Примерные темы для собеседования	95

ВВЕДЕНИЕ

На первый взгляд присутствие «чужого» в современной культуре очевидно. Начало 1990-х годов ознаменовалось появлением статьи, а затем и книги Самюэля Хантингтона «Столкновение цивилизаций», которая во многом определила политический дискурс последних десятилетий. После окончания холодной войны Хантингтон вновь предложил поделить мир на «своих» и «чужих», только теперь не по идеологическому принципу, а по признаку цивилизационной принадлежности. Но даже если отбросить спорное понятие «цивилизация», в настоящее время в сфере международных отношений признается, что национальные и региональные идентичности формируются на основе сопоставления образа «своего» со сконструированным образом Другого, являющимся своеобразным негативом «своего»¹.

Кроме того, тема «чужого» находит отражение в современной науке, в общественном сознании, в искусстве. Так, проблеме отношений «своего» и «чужого» посвящаются различного рода научные конференции, общественные организации выступают против проявлений ксенофобии, политики высказываются за необходимость толерантности в межнациональных и межрелигиозных отношениях. Постоянные темы в средствах массовой информации – миграция и отношение общества к рабочим-мигрантам, угроза терроризма, и нередко общественные дискуссии разворачиваются в категориях «свое» – «чужое». В современном кинематографе по-

¹ *Нойманн И.* Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей / пер. с англ. М.: Новое издательство, 2004.

являются фильмы, рассказывающие об экзистенциальном и социальном отчуждении, а также о непонимании, которое возникает между людьми разных культур.

С другой стороны, все эти явления общественной и культурной жизни говорят о том, что мир стал единым, а социальные связи – все более сложными и разветвленными: жизненное пространство настолько сжалось, что все невольно «задевают» друг друга. Глобализация, так или иначе, коснулась всех, и мы живем в мире, где все стали если и не близкими, то уже не чужими людьми. Если что-то происходит в одной части света, это тут же отражается на другой. Многие события выходят за пределы отдельных стран, приобретают мировой масштаб и переживаются сообща. Не случайно одним из самых влиятельных философских проектов современности является теория коммуникативной рациональности Юргена Хабермаса, который связывает перспективы развития современного общества с утверждением коммуникативного разума в социальной и культурной практике. Способность договариваться, находить компромисс даже в самых конфликтных ситуациях, чувствовать свою связь с другими и быть ответственным за эту связь, согласно Хабермасу, становится главной культурной способностью в глобальном мире².

В связи с этим возникает вопрос: а что, если мы живем в мире, где уже нет ничего «чужого», где «чужое» постепенно исчезает? Возможно, ситуация в современной культуре складывается таким образом, что проблема «чужого» может рассматриваться как проблема отсутствия «чужого». Вероятно, мы наблюдаем вполне объективный процесс превращения «чужого» в нечто совершенно редкое и исключительное для жизни общества. По замечанию

² См.: Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / пер. с нем. Ю.С. Медведева, под ред. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2001.

немецкого социолога Рудольфа Штихве, на сегодняшний день в социально-гуманитарном познании «оказывается под вопросом <...> принципиальная важность категории “чужой” для описания современного мира»³.

Между тем Жан Бодрийяр в исчезновении категории «чужого» видит угрозу для современной культуры, которая, по его мнению, испытывает инфляцию «радикального отличия»⁴. В современном глобальном мире провозглашается и приветствуется право на различие, различие становится всеобщим. Различие всех объединяет, признание различий культур, цивилизаций, людей становится хорошим тоном. Но эта «мелодрама различия», по выражению Бодрийяра, оборачивается исчезновением подлинного отличия, которое не может быть всеобщим. Современная культура не предполагает появления чего-то по-настоящему чуждого, что могло бы о себе заявить не в различии, а в радикальном отличии. В каком-то смысле культура различия, о которой говорит Бодрийяр, становится логическим завершением европейской колониальной политики, поскольку в мире не осталось ни одной неразличимой территории.

Сходное беспокойство судьбой категории «чужого» можно увидеть и у Карла Шмитта, чьи работы посвящены разработке понятия «суверенного решения» как особого политического жеста вне морали и права⁵. Шмитт оперировал такими понятиями, как «партизан», а в современной политической терминологии «партизана» Шмитта мы обозначили бы скорее как «террориста». Право быть террористом, право быть врагом – вот что исключается из

³ Штихве Р. Амбивалентность, индифферентность и социология чужого / пер. с нем. Т.С. Головой // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 1. С. 41–53.

⁴ Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла / пер. с фр. М.: Добросвет, 2000. С. 188–189.

⁵ См.: Шмитт К. Политическая теология: сборник / пер. с нем., закл. статья и сост. А. Филиппова. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000.

современной культуры, где все, хотя бы они того или нет, принуждаются к тому, чтобы быть друзьями, быть «другими» друг другу, но не «чужими».

Действительно ли категория «чужого» теряет свое значение в современной культуре? Чтобы понять, так это или нет, нужно определиться с тем, что такое «чужое», что собой представляет феномен «чужое» в социокультурном пространстве. В чем специфика социокультурного опыта «чужого», в чем его ценность для общества? Что особенного опыт «чужого» вносит в общественную жизнь, в культуру? Что теряет общество, если лишается опыта «чужого»?

Кроме познавательного интереса, исследование социокультурного опыта «чужого» имеет и общественно-политическое значение. Если опыт «чужого» в современном мире становится исключительным опытом, то встает вопрос, насколько приемлемо и оправдано использование категории «чужое» в публичной политике, насколько важно при принятии политических решений понимание того, что «чужое» отличается от «другого» и «иного»? Ведь за каждым из таких, казалось бы, абстрактных терминов, как «чужое», «иное», «другое», стоит своя особая структура отношений, которая реализуется в практике конкретных социальных отношений.

Строго говоря, проблема «чужого» совсем недавно стала философской проблемой, и безусловное первенство в разработке этой проблемы принадлежит феноменологии. Тем не менее, уже в античной философии, как это показал Б. Вальденфельс, можно обнаружить первичные концепты «чуждости» у Платона и Аристотеля⁶. В европейской философии Нового времени тема «чужого» появляется у Ж.-Ж. Руссо и И. Канта в связи с проблемой нравственного отношения к людям другой культуры, религии и расы.

⁶ Вальденфельс Б. Феномен чужого и его следы в классической греческой философии / пер. с нем. К. Лядской // Топос. 2002. № 2 (7). С. 4–21.

Стоит отдельно отметить понятие «отчуждения», которое мы встречаем у Г. Гегеля, К. Маркса, Л. Фейербаха, в неомарксизме у М. Хоркхаймера, Т. Адорно, Г. Маркузе, Э. Фромма, Д. Лукача, в психоанализе у З. Фрейда, в структурном психоанализе у Ж. Лакана, С. Жижека, в экзистенциализме у Ж.-П. Сартра, А. Камю, в постструктурализме у Ю. Кристевой. Понятие «отчуждение» стало одним из самых продуктивных в философии, поскольку характеризует отношения человека с обществом, с миром, с самим собой. Вместе с тем это понятие все же не привело к тематизации феномена «чужое» в философии, поскольку речь идет не о «чужом», а о превращенных формах «своего».

Тематизация «чужого» в философии произошла в рамках феноменологии. Дескрипции феномена «чужое» и опыта «чужого» содержатся в феноменологии Э. Гуссерля, Ж.-П. Сартра, Э. Левинаса и Б. Вальденфельса. Наибольший интерес представляет респонзивная феноменология «чужого» Вальденфельса, поскольку он предлагает мыслить «чужое» исходя из «чужого», т. е. вне отношения «свое» – «чужое»⁷. Вальденфельс, утверждая особую ценность опыта «чужого», имеющего, по его мнению, собственные основания свершения, создал настоящую аксиологию «чужого». Опыт «чужого», о котором говорит Вальденфельс, по замечанию В.Л. Лехциера, является, прежде всего, страдательным опытом⁸. «Чужое», помимо всего прочего, это еще и то, что заставляет нас страдать, претерпевать, переживать, побуждает к ответной реакции. Иначе говоря, «чужое» – это то, что каким-то особым образом действует, а также заставляет действовать, т. е. «чужое» проявляет себя как самостоятельная действующая сила. Остается только вы-

⁷ Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 130–131.

⁸ Лехциер В. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2007. С. 148–149.

яснить, в чем состоит этот особый способ действия «чужого» в социокультурном пространстве. На наш взгляд, подход Вальденфельса наиболее продуктивен для понимания такого специфического социокультурного опыта, как опыт «чужого».

В связи с феноменологией «чужого» необходимо также отметить философскую герменевтику Х.-Г. Гадамера, которая ориентирована на понимание «чужого» (понимание «чужого» текста). С одной стороны, философская герменевтика – это шаг по направлению к исследованию феномена «чужое», но по сравнению с феноменологией «чужого», на наш взгляд, это шаг в сторону. Согласно феноменологии, опыт «чужого» – это, кроме прочего, опыт несовпадения в чем-то общем, в то время как герменевтика нацелена на такое понимание «чужого», в котором с «чужим» можно совпасть в чем-то общем.

Помимо философии, «чужое» также является предметом социологических исследований. Речь идет о социологии «чужого», которая представлена такими авторами, как Г. Зиммель, А. Шюц, Р. Штихве и др. Зиммель и Шюц рассматривают «чужое» с функциональной точки зрения – «чужое» способствует самоидентификации социальной группы. Кроме того, в социологии «чужого» предпринято различие «другого» и «чужого». «Другой», в отличие от «чужого», является необходимым условием социального опыта, связь с «другим» представляется уникальной и не случайной, насколько может быть уникальной и не случайной связь человека с его семьей и ближним окружением. «Чужак», как показал Зиммель в своем «Экскурсе о Чужаке» в «Философии денег», наоборот, делает социальный опыт случайным, поскольку связь с «чужим» имеет неопределенный характер и лишена уникальности⁹.

⁹ *Зиммель Г.* Экскурс о чужаке // Социологическая теория: История, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб., 2008. С. 7–13.

В семиотике «чужое» рассматривается в системе знаковых отношений «свое» – «чужое». Анализ значений «чужого», существующих в различных культурах, содержится в работах Э. Бенвениста, Ю.М. Лотмана, Б.А.Успенского. Отечественный филолог и культуролог А.Б. Пеньковский выделил «чуждость» как особую категорию русского языка, которая образует свое собственное семантическое поле¹⁰.

В литературоведении изучением феномена чужого слова занимались такие авторы, как М.М. Бахтин, М.В. Китайгородская, Н.Ю. Сахарова, Р.О. Якобсон и др. Исследование категории «чуждости» в литературном и нелитературном дискурсе представлено в монографии Н.В. Пестовой, посвященной немецкому экспрессионизму¹¹.

Различные аспекты историко-культурного и социального опыта «чужого» затронуты в исторических, культурологических и междисциплинарных исследованиях таких авторов, как Р.М. Шукуров, Ш.М. Шукуров, Ф. Артог, Г.И. Беневич, Ж. Драгон, П.В. Шувалов, В.А. Арутюнова-Фиданян и др¹². Стоит особо отметить междисциплинарные исследования гостеприимства, которые во многом были инициированы семинарами по гостеприимству Ж. Деррида¹³. Особое значение гостеприимства состоит в том, что этот социальный институт предназначен для встречи с «чужим».

¹⁰ Пеньковский А.Б. О семантической категории «чуждости» в русском языке // Проблемы структурной лингвистики. 1985–1987. М.: Наука, 1989. С. 54–82.

¹¹ См.: Пестова Н.В. Лирика немецкого экспрессионизма: профили чужести. 2-е изд., доп. и исправл. Екатеринбург: Уральский государственный педагогический университет, 2002.

¹² См.: Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья / пер. О.А. Власова, Л.Б. Илиашвили. М.: Алетея, 1999.

¹³ См.: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida á répondre de l'hospitalité. P.: Calmann-Lévy, 1997. 137 p.

Гостеприимство является предметом научного интереса таких отечественных и зарубежных авторов, как А. Монтандон, Е. Ярославский, П. Ларделье, М. Гай-Никодимов, С. Зенкин, М. Хаютина, Ж. Небуа-Момбе и др.

Нашей целью является философский анализ оснований социокультурного опыта «чужого». Данная цель предполагает определение смыслового содержания феномена «чужое», а также выявление условий свершения опыта «чужого» в социокультурном пространстве. Мы обратимся к феноменологической традиции дескрипции опыта «чужого», которая представлена такими авторами, как Э. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, Э. Левинас и Б. Вальденфельс. Прояснение смыслового содержания феномена «чужое» позволит нам определить характерный для феномена «чужое» «порядок» производства значений в социокультурном пространстве и понять принцип действия этого «порядка» в истории и в современной культуре.

Это учебное пособие создавалось в надежде на то, что философский анализ социокультурного опыта «чужого» поможет немного прояснить смысл и значение того, что в обществе происходило ранее и происходит сейчас, а также продвинуться в понимании трудного искусства отношения к «чужому». Стоит ли «чужому» оказать гостеприимство, на что указывает Бодрийяр, вспоминая гостеприимство японской культуры по отношению к западному влиянию, или, может, лучше рассматривать «чужого» как врага, война с которым неизбежна¹⁴.

¹⁴ Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла / пер. с фр. М.: Добросвет, 2000. С. 211.

Глава 1. ТЕОРИЯ «ЧУЖОГО» В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ

Предмет нашего учебного пособия – антропология «чужого» в феноменологической философии. Нам важно выяснить смысловое содержание феномена «чужое», чтобы в дальнейшем можно было проанализировать условия его проявления в социокультурном пространстве. Для этого мы обратимся к нескольким дескрипциям опыта «чужого», существующим в феноменологии. Опыт «чужого» давно находится в центре внимания феноменологии, и это не случайно. Гуссерль считал, что теория опыта «чужого» в феноменологии фундирует теорию существования «другого». Среди наиболее значимых феноменологических дескрипций опыта «чужого» мы выделяем интенциональную теорию опыта «чужого» Э. Гуссерля, феноменологический анализ «взгляда» «другого» Ж.-П. Сартра, этическую феноменологию Э. Левинаса, а также респонзивную феноменологию Б. Вальденфельса.

Строго говоря, о феномене «чужое» и об опыте «чужого» напрямую высказывались только Гуссерль и Вальденфельс, в то время как Сартр и Левинас предпочитали другую терминологию. Тем не менее, пусть и не явно, но Сартр и Левинас, на наш взгляд, следуют за основателем феноменологии, и так же, как и он, обращаясь к проблеме существования «другого», создают свои собственные концепции опыта «чужого». Поэтому в нашу задачу также входит экспликация дескрипций опыта «чужого» из феноменологической философии Сартра и этической феноменологии Левинаса.

Кроме того, для нас не менее, а может и более важным является вопрос различения и демаркации таких расплывчатых терми-

нов современного социально-гуманитарного знания и политического дискурса, как «другое», «иное», «чужое». С одной стороны, этот вопрос можно выделить в отдельную тему для большого и специального рассмотрения, чтобы разобраться с тем множеством смыслов и значений, в которых употребляются указанные термины. С другой стороны, для современного социально-гуманитарного знания как раз характерно окказиональное определение и использование понятий. Иначе говоря, в каждом отдельном случае особо оговаривается и поясняется применение того или иного термина. «Иное», «другое», «чужое» настолько насыщены философскими, социологическими, лингвистическими и другими коннотациями, что каждое новое их употребление представляет подчас некоторую трудность. Тем не менее, сейчас большинство авторов склонны все-таки делать различия между указанными понятиями и не рассматривать их как синонимы¹⁵.

Как мы считаем, наиболее обоснованное и интересное для предмета нашего курса различие «другого» и «чужого» было сделано в рамках социологии «чужого» Г. Зиммеля и А. Шюца. Мы не ставим здесь своей задачей подробное рассмотрение социологии «чужого», но полагаем для себя обязательным иметь ее в виду при подведении итогов данной главы. На наш взгляд, сведение вместе феноменологического и социологического концептов «чужого» может быть идейно продуктивным.

В знаменитом 5-м Размышлении «Картезианских медитаций» Гуссерль поставил себе следующую задачу: сохраняя трансцен-

¹⁵ См.: *Лишаев С.А.* Эстетика Другого. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2000. С. 84–85; *Лишаев С.А.* Близость Другого (К анализу семантического потенциала «Другого» в горизонте постклассической философии) // Смысл «и»: выражение: контroversы современного гуманитарного знания: сборник статей и выступлений. Самара: Издательство «Двадцать первый век», 2001. С. 98–107; *Лехциер В.* Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2007. С. 149.

дентальную установку, провести феноменологическое истолкование смысла «другое Ego». Трудность этого намерения заключалась в том, что трансцендентальное конституирование феномена «другое Ego» необходимо было описать так, чтобы не утратить его особый статус среди феноменов моего сознания – статус трансцендентности. Ведь феномен «другое Ego», конституируемый моим сознанием, в свою очередь, является субъектом, конституирующим «свой» мир феноменов и, следовательно, феномен «моего Ego». Поэтому Гуссерль с самого начала указывает на то, что смысл «другое Ego» в трансцендентальной сфере «моего Ego» *особым образом* «удостоверяет себя как сущее», а именно – в «согласованном опыте чужого (Fremderfahrung)»¹⁶.

Что Гуссерль имеет в виду, когда говорит об опыте «чужого», и каким образом опыт «чужого» сопряжен с конституированием смысла «другое Ego»? На наш взгляд, это один из узловых моментов в феноменологии Гуссерля, если ее рассматривать в контексте картезианской традиции. Как совершенно справедливо заметил В.И. Молчанов, начало феноменологии Гуссерля сродни началу философии Рене Декарта. Декарт начинает мыслить с себя, «с живого, конкретного Я, с Я, принадлежащего Рене Декарту, который живет во Франкере – в университетском городе Голландии, который любит размышлять утром в постели и работать в тепле»¹⁷.

В равной мере интенциональные акты, структура сознания у Гуссерля принадлежат *кому-то*, кто может говорить от первого лица. Благодаря этому обстоятельству «мое Ego» в сфере *своего*

¹⁶ Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 4. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С.80.

¹⁷ Молчанов В.И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э.Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии: сборник статей. Вильнюс: АН Литовской ССР, 1983. С. 63.

трансцендентального бытия может обнаружить *несобственные* смыслы, полагания, рассуждения, т. е. результаты *иной* интенциональной активности, что в итоге делает обоснованным следующий методологический ход Гуссерля, обозначенный им как «редукция трансцендентального опыта к специфически собственной сфере», или примордиальная редукция¹⁸. Примордиальная редукция – это редукция к первопорядковой сфере, «к моей собственной сфере или к моему трансцендентальному конкретному Я-сам»¹⁹. В ходе примордиальной редукции тематически исключаются интенциональные объекты с «духовными» предикатами, отсылающие к *чуждой* «мне» интенциональной активности. Замысел Гуссерля очевиден – произвести трансцендентальное истолкование такой странной для «моего Ego» данности иных, чуждых, несобственных смыслов, т. е. трансцендентальное истолкование «опыта чужого».

В результате осуществления примордиальной редукции «мое» трансцендентальное Ego, по мысли Гуссерля, обнаруживает себя в условном мире собственных интенциональностей. Примордиальный мир предстает как универсум предметов, соотносенных только с «моими» переживаниями. Исследуя открывшийся мир «моей» собственной сферы, Гуссерль позиционирует в ней «области», важные для предстоящего конституирования феномена «другое Ego».

¹⁸ Термин «примордиальная редукция», т. е. редукция к первопорядковому миру, здесь и далее приводится согласно немецкому изданию 1950 года, которое широко цитируется в литературе. См.: Кубанова О.Ю. Проблема интерсубъективности в «Картезианских размышлениях» Э. Гуссерля // Историко-философский ежегодник '91. М., 1991; Борисов Е. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Логос. 1999. № 1; Суровцев В. Интенциональность и практическое действие (Гуссерль, Мерло-Понти, Рикер) // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998; Marsh James L. Post-Cartesian Meditations. An Essay in Dialectical Phenomenology. Fordham University Press, New York, 1988 и др.

¹⁹ Гуссерль Э. Указ. соч. С. 83.

Первая область – это телесный мир, имеющий смысл «*просто природа*»²⁰. Это значит, что люди, животные, предметы здесь предстают исключительно с точки зрения своей телесности. Этот простой телесный мир моей первопорядковой сферы, по условиям примордиальной редукции, имеет только один центр восприятия – «мое Ego».

В сфере «моего собственного» Гуссерль выделяет совершенно особое тело, которое можно обозначить как «нулевой объект»²¹. Этот «нулевой объект» есть «мое тело», «единственное, *чем я непосредственно распоряжаюсь*», посредством которого «я» могу «*действовать телесно*»²² (Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, используется курсив цитируемого автора. – *И.П.*). Далее Гуссерль отмечает, что корреляция между «моими» внутренними переживаниями и жестами, мимикой, кинестетикой «моего тела» являет собой психофизическое *единство* «моего Я».

Гуссерль особо подчеркивает важность обнаружения в этом редуцированном примордиальном «мире» некоторого «Я»-единства, или личностного «Я», которое, тем не менее, привносит в этот «мир», утративший всякую «смысловую отнесенность к возможным Нам или Мы», «предикаты ценностей и результаты деятельности»²³. Из чего можно сделать вывод, что условное исключение смыслов, чуждых «моей собственной» интенциональной активности, не лишает «меня» «жизни-в-опыте-мира». Другими словами, редуцирование чужого интенционального присутствия, по мнению Гуссерля, «не затрагивает мой действительный и возможный опыт Чужого»²⁴. Поэтому в сфере «моего» душевного

²⁰ Гуссерль Э. Указ. соч. С. 86.

²¹ Борисов Е. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Логос. 1999. № 1.

²² Гуссерль Э. Указ. соч. С. 86.

²³ Гуссерль Э. Указ. соч. С. 86–87.

²⁴ Там же. С. 87.

бытия мое психофизическое Я конституируется как «составная часть *мира* наряду с многообразным *Вне-меня*; но я сам, в своей душе, конституирую все это и интенционально несу это в себе»²⁵. Стало быть, делает вывод Гуссерль, моей «сфере собственного» принадлежит некая «интенциональная подпочва», «в которой редуцированный *мир* удостоверяется как имманентная трансцендентность»²⁶.

Этот результат редукции к «сфере специфически собственного», судя по всему, дает основание для феноменологически корректного истолкования конституирования смысла «другое Его». Для Гуссерля на этом этапе исследования важно зафиксировать тот факт, что именно в редуцированной трансцендентальной «сфере собственного» *уже* содержится «все конституирование существующего для меня мира», разделенное на «конститутивные системы, которые конституируют специфически собственное и Чужое»²⁷. Таким образом, «моей» собственной интенциональной сфере в специфическом примордиальном мире свойственно контрастное соотнесение «себя» с чем-то иным.

Если дело обстоит именно так, то, по мнению Гуссерля, необходимо прояснить этот момент трансцендентальной интенциональной активности «моего Его», его способность «вновь и вновь образовывать такие интенциональности нового вида с присущим им бытийным смыслом, посредством которого оно всецело трансцендирует свое собственное бытие»²⁸. Проблематичность такого трансцендирования заключается в пока еще малопонятном для нас трансцендентальном статусе тех конститутивных синтезов, тех модусов «моего» сознания, которые отсылают «меня» к «опыту

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. С. 94.

²⁷ Там же. С. 87.

²⁸ Гуссерль Э. Указ. соч. С. 93.

Чужого», а значит, и к опыту «объективного мира». И если в «моей сфере собственного» «исходно-первичный» (примордиальный) мир раскрывается как имманентная трансцендентность, то смысл «объективного мира», по мнению Гуссерля, должен быть истолкован как конститутивно вторичная «объективная трансцендентность»²⁹.

Для этого необходимо проследить ход конституирования из «исходно-первичной» сферы «моего Ego» смысла «другое Ego», который, как уже было сказано, удостоверяет свое присутствие в «моей» собственной интенциональной сфере как «опыт Чужого». Поскольку речь идет о «другом Ego», то мы, полагает Гуссерль, прежде всего должны рассмотреть определенную форму интенционального со-присутствия, или «аппрезентации», так как Другой, безусловно, не может быть лишь «моментом моей собственной сущности»³⁰. Аппрезентация, по мысли Гуссерля, является особым видом опыта присутствия в «моей сфере собственного» *изначально «мне» недоступной* интенциональной самости Другого. Аппрезентативный опыт – один из самых проблематичных моментов в гуссерлевской феноменологии, для которой, как известно, характерно утверждение аподиктичности только непосредственно переживаемых и данных «мне» интенциональных актов и смыслов «моего» сознания. Поэтому такой необычный опыт трансцендентальной данности требует специальных пояснений.

Начнем с того, что осуществление опыта аппрезентации Гуссерль связывает с актом аналогизирующего переноса. В «моей сфере собственного», как уже было сказано выше, «я» конституирую примордиальный телесный мир, имеющий смысл «простая природа». Среди тел этого мира, «нулевой» точкой которого является «мое» одушевленное тело, «я» усматриваю такое тело, чье

²⁹ Там же. С. 94.

³⁰ Там же. С. 97.

поведение, мимика, жесты заставляют «меня» провести аналогию с «моим» телом и перенести на это тело аналогичные свойства «моего» психофизического Я. Таким образом, по словам Гуссерля, образуется ассоциативно-конститутивная пара «моего Ego» и «другого Ego», что совершенно оправдано, если мы делаем ход по аналогии³¹. Тем не менее, необходимо соблюсти условие «объективной трансцендентности» и удостовериться, что тело, которое «я» конституирую как аналог «моего» тела, действительно дано «мне» как чужое, а не как мое второе тело. Поэтому в данном случае, отмечает Гуссерль, нужно учитывать, что тело «другого Ego» должно быть дано «мне» не в презентации, а в аппрезентации как «в некотором специфическом трансцендирующем опыте»³². Вместе с тем аппрезентативный опыт тела «другого Ego» безусловно основывается на первичной презентации в «моей сфере собственного», но не может быть представлен как первичная самоданность. Поскольку, продолжает Гуссерль, конституируя смысл «другое Ego», мы прибегаем к аналогии, то и аппрезентативную данность «другого» нужно рассматривать как интенциональную модификацию моей самости³³. В подобной аналогизирующей модификации «мне» аппрезентативно дается «другой» – «сначала *ego* первичный мир, а затем и полностью конкретное Ego»³⁴.

Для того, чтобы разъяснить трансцендентальный статус аналогизирующей модификации, Гуссерль приводит следующее «поучительное сравнение». «Мое» прошлое может быть дано «мне» только в воспоминании «как прошедшее настоящее, т. е. как интенциональная модификация»³⁵. Другими словами, «мое» прошлое предстает в актуальном настоящем «моего» живого присутствия

³¹ Гуссерль Э. Указ. соч. С. 99–100.

³² Там же. С. 102.

³³ Гуссерль Э. Указ. соч. С. 102.

³⁴ Там же. С. 103.

³⁵ Там же.

интенциональным модусом «моего Ego». В акте воспоминания «я» *о-современиваю* «мое» прошлое «я», делаю его актуально *со-присутствующим* «себе».

Аналогично, по мнению Гуссерля, должен переживаться аппрезентативный опыт «другого Ego», только теперь уже «другой», а не «мое» прошлое, является интенциональной модификацией моей самости. При этом еще раз важно отметить, что «мое» прошлое и «другой» не даны «мне» презентативно, поскольку ни «другой», ни «мое» прошлое не замещают «мое» актуальное настоящее «я»³⁶.

Кроме «поучительного сравнения» Гуссерль считает также необходимым указать на те возможности «моей» сферы собственного, которые дополнительно раскрывают смысл аппрезентативного восприятия «другого». Гуссерль обращает наше внимание на то, что «мое» живое тело в примордиальном мире всегда обладает модусом «Здесь», в то время как тело «другого» обладает модусом «Там»³⁷. Существенным моментом этого пространственного позиционирования является «моя» способность мысленно перенестись из «моего» *центрального* положения «Здесь» в *центральное* положение «другого» «Там» подобно тому, как перемещается «мое» тело, превращая недавнее «Там» в актуальное «Здесь»³⁸. Это «мое» мысленное перемещение в положение «Там», находясь в положении «Здесь», согласно Гуссерлю, можно описать как «мою» телесную пространственную модификацию *«как если бы я был там»*³⁹. Конститутивный телесный модус «как если бы я был там» указы-

³⁶ Кубанова О.Ю. Проблема интерсубъективности в «Картезианских размышлениях» Э. Гуссерля // Историко-философский ежегодник'91. М., 1991. С. 98; См. также: Артеменко Н.А. Тематизация сферы пассивности в феноменологии Э. Гуссерля и проблема интерсубъективного мира // Вопросы философии. 2020. Т. 8. С. 193–203.

³⁷ Гуссерль Э. Указ. соч. С. 104.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 106.

вает на *опосредованный* характер аналогизирующего переноса в ходе конституирования смысла одушевленного тела «другого».

Таким образом, по мнению Гуссерля, соблюдены все необходимые условия в трансцендентальном конституировании смысла «другое Ego»: в примордиальной сфере «мое первичное Ego конституирует другое по отношению к себе Ego посредством аппрезентативной апперцепции, которая в силу своего своеобразия никогда не требует и не допускает осуществления посредством презентации»⁴⁰. Далее Гуссерлю остается только описать конституирование сообщества множества трансцендентальных Ego, или монад, на основе установленного факта со-присутствия в исходно-первичной сфере «моего Ego» и «другого Ego»⁴¹. В нашу задачу сейчас не входит рассмотрение структуры трансцендентальной intersубъективности, поэтому подведем некоторый итог проведенного Гуссерлем в V медитации конституирования смысла «другое Ego» через истолкование опыта чужого.

Первое, что можно отметить, – «опыт чужого», безусловно, «дополняет опыт, понимаемый как «опыт самих вещей» и «опыт меня самого»⁴². Между тем «опыт чужого», с точки зрения методологической «чистоты» феноменологического проекта, очевидно, является самым проблематичным. С одной стороны, уже постановка вопроса об истолковании «опыта чужого» противоречит началу трансцендентальной эгологии Гуссерля, поскольку «размыкает» автономное «одинокчество» трансцендентального субъекта. С другой стороны, несмотря на указанное противоречие, такой

⁴⁰ Там же.

⁴¹ О связи монадологии Лейбница и феноменологии Гуссерля см.: Чичнева Е.А. Феноменология как монадология в контексте проблемы intersубъективности // Историко-философский ежегодник'97. М.: Наука, 1999. С. 308–320.

⁴² Шпарага О. Феноменология опыта: опыт как «почва и горизонт» познания // Логос. 2001. № 2. С. 103–122.

поворот в феноменологическом исследовании, как уже указывалось выше, был во многом предопределен тем, что мысль Гуссерля «двигалась» так же, как «двигалась» мысль Декарта, а именно – Гуссерль, равно как и Декарт, начинал философию с себя, со своего конкретного Я.

В таком случае совершенно очевидно, что на каком-то этапе изыскания Гуссерль столкнулся с необходимостью использовать философский потенциал, заключенный в исходной точке всей феноменологии – в интенциональной жизнедеятельности сознания, которая исследуется феноменологом от *первого лица* и является «моей», т. е. «моей собственной», что, в свою очередь, позволило различить опыт «меня самого» и опыт чуждой «мне» интенциональной активности. И уже на этом основании в рамках трансцендентальной феноменологии стало возможным выйти на проблему интерсубъективности и сделать объектом внимания философии феномен социального, бывший до этого момента на периферии философской рефлексии.

Второй проблемный момент феноменологической теории «опыта чужого» – аппрезентативное конституирование смысла «другое Ego». Аппрезентативная данность «другого Ego», как мы помним, согласно Гуссерлю, есть модификация «моего Ego» в «моей собственной» трансцендентальной сфере. Наиболее расхожее возражение, которое выдвигалось Гуссерлю по поводу аппрезентации и аналогизирующего переноса, – это то, что с точки зрения феноменологического метода конституирование смысла «другое Ego» посредством такой логической операции, как аналогия, по меньшей мере, некорректно, поскольку в этом случае сознание предстает некоторой сущностью, чьи свойства можно перенести на другую сущность при условии обнаруженного между ними тождества⁴³.

⁴³ Суровцев В. Интенциональность и практическое действие (Гуссерль, Мерло-Понти, Рикер). С. 23.

Действительно, нетрудно заметить, что трансцендентальная феноменология Гуссерля наследует картезианский дуализм тела и сознания. Для феноменологии как «строгой науки» это обстоятельство не играло никакой роли, но для феноменологии, направленной на «жизненный мир» человека, такое условное разделение тела и сознания стало проблемой. Отсюда идея Г. Марселя о том, что именно «собственное тело» человека связывает его со всем миром, отсюда учение М. Мерло-Понти о «феноменальном теле», осуществляющем первичное восприятие и осмысление мира, отсюда телесно-визуальные концепты в феноменологической философии – «взгляд» Ж.-П. Сартра и «лицо» Э. Левинаса.

Теперь выделим интенциональную модель опыта «чужого» на основе гуссерлевского истолкования опыта «чужого». Вопрос об опыте в философии – это всегда вопрос об условиях опыта. Опыт «чужого» в феноменологии Гуссерля должен был дополнить «опыт самих вещей» и «опыт меня самого». Но если «опыт самих вещей» и «опыт меня самого» достоверен для «меня» непосредственно, то существование «чужого» основывается на «подтверждаемой доступности того первично недоступного»⁴⁴. Опыт «чужого» оказывается *принципиально* опосредован «опытом меня самого». Другими словами, опыт «чужого», согласно Гуссерлю, это модифицированный в аппрезентации «опыт меня самого».

Такой результат интенционального истолкования опыта «чужого» можно оценивать по-разному. С одной стороны, можно, как это не раз делал Левинас, упрекнуть Гуссерля в нейтрализации «чуждости» Другого, коль скоро Другой понимается по аналогии как *alter ego*⁴⁵. С другой стороны, вслед за Деррида, стоит отметить исключительную исследовательскую смелость и последователь-

⁴⁴ Гуссерль Э. Указ. соч. С. 102.

⁴⁵ Ямпольская А. Вклад Левинаса в феноменологию и в деконструкцию феноменологии // Логос. 2004. № 1(41). С. 88–105.

ность Гуссерля в создании теории опыта «чужого». Ведь именно конституирование смысла «другое Ego» с помощью аналогизирующей аппрезентации и есть знак непреодолимой «чуждости» Другого. По-настоящему «чужим» для «меня» может быть то, что воспринимается «мною» не оригинально, а лишь опосредовано. Опыт «чужого» возможен только в случае признания Другого как alter ego. «Другое как alter ego означает другое как другое, несводимое к моему эго в точности потому, что оно есть эго, потому, что оно обладает формой эго»⁴⁶.

Что мы узнали об опыте «чужого» из трансцендентальной феноменологии Гуссерля? Во-первых, интенциональный опыт «чужого» – это, прежде всего, теоретический, точнее даже познавательный опыт. В интенциональном опыте «чужого» мы *узнаем* о существовании Другого. Другой в интенциональном опыте «чужого» явлен нам особым образом – в доступности первично недоступного или, в терминологии Гуссерля, в аппрезентации. Таким образом, опыт «чужого» принципиально отличается от опыта «меня самого» и опыта «самих вещей», поскольку указывает на границы «моей» интенциональности, являет себя как имманентная трансцендентность. Интенциональный опыт «чужого» выстраивается в структуре отношения «собственное» – «чужое». Содержанием опыта «чужого» является признание Другого как интенциональной модификации «моего Ego» посредством аналогизирующего переноса.

Гуссерлевская феноменология «чужого» открывает нам универсальную структуру любой внеположенности, по крайней мере, того, что есть не-Я. Эта внеположенность проявляет себя в опыте

⁴⁶ Деррида Ж. *Насилие и метафизика. Эссе о мысли Эммануэля Левинаса // Письмо и различие / пер. с франц. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина; сост. и общая ред. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000. С. 158.*

аппрезентации, т. е. в доступе к тому, что изначально не доступно и не может быть доступно. В этой дескрипции опыта «чужого» проступает смысл феномена «чужое». «Чужое» – это то, что присутствует в своем отсутствии. Иначе говоря, «чужое» присутствует, всегда отсутствуя, и это непреодолимое отсутствие. В дальнейшем мы будем придерживаться именно такого понимания феномена «чужое».

Литература для чтения

1. Артеменко Н.А. Тематизация сферы пассивности в феноменологии Э. Гуссерля и проблема intersubjectivного мира // Вопросы философии. 2020. Т. 8. С. 193–203.

2. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 4. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: ДИК, 2001.

3. Чичнева Е.А. Феноменология как монадология в контексте проблемы intersubjectивности // Историко-философский ежегодник '97. М.: Наука, 1999. С. 308–320.

4. Шпарага О. Феноменология опыта: опыт как «почва и горизонт» познания // Логос. 2001. № 2. С. 103–122.

Вопросы на понимание

1. Что такое примордиальная редукция? Зачем Гуссерль осуществляет примордиальную редукцию?

2. В чем проявляется проблематичность аппрезентативного опыта в феноменологии Э. Гуссерля?

3. Как «поучительное сравнение» раскрывает трансцендентальный статус аналогизирующего переноса?

4. Что некорректного можно усмотреть в аналогизирующем переносе с точки зрения феноменологического метода?

5. Какой смысл феномена «чужое» содержится в теории «чужого» Гуссерля?

Глава 2. ТЕОРИЯ «ЧУЖОГО» В СОЦИАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ Ж.-П. САРТРА

Как уже было сказано, опыт «чужого» в феноменологии тесно связан с теорией существования Другого, и от того, как решается в феноменологической философии вопрос о Другом, зависит характер опыта «чужого». В свое время Жиль Делёз заявил о том, что Сартр в своей теории существования Другого выступил предтечей структурализма, поскольку впервые в рассмотрении проблемы Другого вышел за рамки субъект-объектного представления о Другом. По мнению Делёза, у Сартра Другой как структура предшествует фактическому опыту Другого, «взгляду» Другого. Хотя структура Другого Сартром феноменологически определяется через «взгляд», но «взгляд» эту структуру не определяет, а «лишь осуществляет, актуализирует структуру, которая должна быть определена независимо»⁴⁷. Посмотрим, можно ли согласиться с Делёзом и как в таком случае изменится опыт «чужого», если существование Другого уже более не требует своего подтверждения в интенциональной активности «моего Ego».

Теорию существования Другого в «Бытии и ничто» Сартр начинает с вопроса: есть ли солипсизм то самое препятствие, ради преодоления которого стоит создавать очередную теорию существования Другого и изыскивать все более новые и удачные аргументы в пользу существования Другого? По мнению Сартра,

⁴⁷ Делёз Ж. Мишель Турнье и мир без Другого / пер. с франц. В. Лапицкого // Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб: роман / пер. с франц. И. Волевич. СПб.: Амфора, 1999. С. 291.

солипсизм – надуманная проблема, поскольку «если солипсизм должен быть отвергнут, это может быть только потому, что он невозможен, или, если хотите, поскольку никто не является подлинным солипсистом»⁴⁸. Сартр изначально обращает наше внимание на то, что существование Другого нами не предполагается, а утверждается в той же степени, в которой Декарт свое существование не доказывал, а утверждал. Теория существования Другого, по мысли Сартра, «должна просто спросить меня в моем бытии, разъяснить и уточнить смысл этого утверждения и особенно, не избывая доказательства, объяснить саму основу этой уверенности»⁴⁹.

Сартр предупреждает нас о том, что теория существования Другого ни в коем случае не может быть поиском априорных условий отношения с Другим. Существование Другого, по мнению Сартра, «имеет природу случайного и нередуцируемого факта»⁵⁰. Другой предстает перед нами во всей своей фактичности при встрече. Существование Другого, считает Сартр, случайно и не является «онтологической необходимостью». Поэтому о Другом мы никогда не можем говорить с долей вероятности, поскольку вероятного Другого не существует. Другой держит с нами онтическую связь и «затрагивает» нас «в эмпирических обстоятельствах нашей фактичности»⁵¹. В конечном счете, как утверждает Сартр, «Другого *встречают*, его не конституируют»⁵². Поэтому здесь можно согласиться с В.Л. Лехциером, по мнению которого теория

⁴⁸ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В.И. Колядко. М.: ТЕРРА–Книжный клуб: Республика, 2002. С. 273.

⁴⁹ *Сартр Ж.-П.* Указ. соч. С. 274.

⁵⁰ Там же. С. 273.

⁵¹ Там же. С. 275.

⁵² Там же. С. 273.

существования Другого у Сартра нацелена на анализ фактического, а не возможного опыта Другого⁵³.

Итак, Сартр исходит из фактичности Другого, и эту фактичность он находит во «взгляде» Другого. Другой «задевает» «меня» прежде всего «взглядом». Далее Сартр пытается разобраться, как же меняются структуры «моего» существования под «взглядом» Другого. Что значит для «меня» «быть-увиденным-другим»? Сартр в «Бытии и ничто» дал нам блистательное и подробное описание феномена «взгляда», нам остается только ему последовать.

Первое, что мы, по мнению Сартра, можем извлечь из ситуации «взгляда», – это понимание Другого как того, «кто на меня смотрит». Вообще, «мое» разъяснение смысла «взгляда» Другого есть всегда чистая отсылка ко «мне», поскольку «постигать взгляд – не значит воспринимать его как объект в мире <...> это значит иметь сознание того, что являешься рассматриваемым»⁵⁴. Итак, «взгляд» Другого для меня не объект «моего» восприятия, а ситуация, в которой «я» переживаю свою «задетость» Другим.

Одним из таких характерных моментов, где «взгляд» Другого «задевает» «меня», Сартр считает ощущение стыда. Что такое стыд? Как отмечает Сартр, «стыд в своей первичной структуре есть стыд *перед кем-то*», «я стыжусь, *каким я являюсь* другому»⁵⁵. Следовательно, «мой» стыд «является признанием того, что я есть тот объект, на который смотрит другой и судит его»⁵⁶.

⁵³ Лехциер В.Л. Новые контуры проблемы Другого. Апология взгляда как основы социальных отношений // Ничто и порядок. Самарские семинары по французской философии: коллективная монография / под ред. В.А. Конева, В.Л. Лехциера. Самара: Изд-во «Универс групп», 2004. С. 197.

⁵⁴ Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 281–282.

⁵⁵ Там же. С. 246.

⁵⁶ Там же. С. 284.

Для Сартра очевидно, что под «взглядом» Другого «я» вынужден переживать «себя» как объект. Стыд перед Другим оборачивается стыдом перед «собой», «перед моей свободой, поскольку она ускользает от меня, чтобы стать *данным* объектом»⁵⁷. Другой отчуждает «меня» от «моих» собственных возможностей. «В страхе, в тревожном или благородном ожидании я чувствую, как эти возможности, которыми на самом деле я *являюсь* и которые являются условием моей трансцендентности, даются в другом месте другому, чтобы быть трансцендированными, в свою очередь его собственными возможностями». Другой как «взгляд», заключает Сартр, является «моей трансцендированной трансцендентностью»⁵⁸.

Примечательно, что, описывая фактический опыт Другого как «взгляд», Сартр использует терминологию Гегеля времен «Феноменологии духа». Так, Другой, данный «мне» во «взгляде» как субъект, является *хозяином* положения, соответственно, «я», находящийся в ситуации отчуждения от «собственных» возможностей, являюсь Другому в качестве *раба*⁵⁹. Появление этих терминов в феноменологическом исследовании Сартра не случайно. Известно, что в 1930–1940-х гг., благодаря усилиям русского философа Александра Кожева (Кожевникова), идеи Гегеля стали актуальны для философского сообщества Франции⁶⁰. Во всяком случае, мотив гегелевской диалектики Раба и Господина и борьбы за признание у Сартра прослеживается довольно отчетливо.

Вернемся к сартровскому истолкованию ситуации «взгляда». Сартр последовательно проясняет смыслы субъективных реакций

⁵⁷ Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 284.

⁵⁸ Там же. С. 286.

⁵⁹ Там же. С. 290.

⁶⁰ См.: Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / пер. с фр. и посл. И. Фомин. М.: Издательство «Логос», 1998. 208 с.; Сиплиный Г.Н. Феноменология «Ничто» у Мартина Хайдеггера и Жан-Поля Сартра // Вопросы философии. 2021. Т. 6. С. 120–130.

на «взгляд» Другого, среди которых он выделяет «страх (чувство опасности перед свободой другого), гордость или стыд (чувство быть, наконец, тем, чем я являюсь, но в другом месте, там для другого), признание моего рабства (чувство отчуждения всех моих возможностей)»⁶¹.

В заключение своей дескрипции феномена «взгляда» Сартр приходит к выводу, что постоянная структура бытия-для-другого – опасность. Под «взглядом» Другого «я» все время, по мнению Сартра, нахожусь в опасности. «Моя» объективация перед Другим делает «меня» инструментом «чужих» возможностей и целей, точно такой же опасности подвергается Другой, когда объективируется под «моим» «взглядом». Объективация Другого, как отмечает Сартр, «является защитой моего бытия, которая как раз освобождает меня от бытия для другого, придавая другому бытие для меня»⁶².

Для Сартра очень важно разобраться в этой странной субъект-объектной диалектике феномена «взгляда». Обычное возражение, которое адресуют Сартру, сводится к тому, что в структуре «взгляда» Другой у него выступает то как субъект, то как объект. В частности, Жиль Делёз в «Различии и повторении», упоминая Сартра, указывает на теоретическую ошибку, которая «заключается как раз в таком постоянном колебании между полюсом, сводящим другого к положению вещи, и полюсом, возводящим его в ранг субъекта»⁶³.

Сартр прекрасно понимает уязвимость субъект-объектной структуры «взгляда», поэтому он снова и снова возвращается к условиям «моего» фактического опыта Другого. Во-первых, от-

⁶¹ Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 290–291.

⁶² Там же. С. 291.

⁶³ Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 315.

мечает Сартр, Другой во «взгляде» «никоим образом не дан нам как объект», поскольку объективация Другого «была бы крахом его бытия-взгляда»⁶⁴. Сартр уточняет, что не следует понимать «мое» переживание «взгляда» Другого как внимание, которое «я» обращаю на Другого. Внимание, считает Сартр, «есть интенциональная направленность на объекты», поэтому «если в появлении взгляда другого я *обратил бы внимание* на взгляд или на другого, то они могли бы быть только *как объекты*»⁶⁵. Но Другой во «взгляде» принципиально не может переживаться «мною» как объект. «Взгляд» Другого не включен в «мое» бытие как один из объектов воспринимаемого «мною» мира, потому что «взгляд» Другого переживается «мною» как то, что трансцендирует «мой» мир. Иначе говоря, Другой – это тот, кто «имеет в виду меня», а не тот, кто «имеется в виду»⁶⁶.

Во-вторых, присутствие Другого во «взгляде», объясняет Сартр, «я» переживаю как «внемирское присутствие». Другой, разглядывая «меня», привносит в «мой» мир восприятия «свою» трансцендентность, и в этом проявляется его природа как *другого*. Только через «взгляд» Другого, отмечает Сартр, «я испытываю конкретно, что есть другая сторона мира»⁶⁷. Таким образом, Другой во «взгляде» для «меня» есть то бытие, посредством которого «я» объективируюсь.

Что значит для «меня» получить объектность от Другого? Это значит, что «я», отчуждаясь от «своих» возможностей, тем самым испытываю свободу Другого, оказываюсь брошенным и покинутым внутри свободы Другого⁶⁸. Сартр иллюстрирует ситуацию

⁶⁴ Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 291.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же. С. 291–292.

⁶⁷ Там же. С. 292.

⁶⁸ Там же. С. 293.

«моей» объектности в бытии-для-другого на примере запрета. Запрет не выходить «мне» на улицу означает, что «мои» возможности даны «мне» как «переведенные и закрепленные», при этом «определенная свобода их сразу предвидит и не допустит»⁶⁹. Через испытание свободы Другого осуществляется «моя» принадлежность к универсальному времени, поскольку «только для-себя, которое темпорализуется, может бросить меня во время»⁷⁰. Поэтому, заключает Сартр, в фактическом опыте «взгляда» Другой переживается «мною» как свободный и познающий субъект, присутствие которого ничем для «меня» не опосредовано⁷¹.

Однако «взгляд» только открывает нам несомненное существование Другого в его фактичности и, следовательно, сам факт онтологической структуры бытия-для-другого. Следующим шагом, считает Сартр, должно быть исследование фундаментального отношения Я-Другой в структурах бытия-для-другого. Первое бытие, которое реализуется в бытие-для-другого, есть бытие, которое условно можно обозначить как Я-объект. Что значит Я-объект в отношении Я-Другой? Я-объект как «мое» бытие-для-другого, отмечает Сартр, есть «мое» «внешнее-бытие» перед Другим, то есть то, что признается Другим как «мое» внешнее⁷². Сартр следующим образом объясняет природу «моего» Я-объекта – «он есть граница между двумя сознаниями, поскольку создается ограничивающим сознанием и принимается ограниченным сознанием»⁷³. При этом Сартр предостерегает нас от того, чтобы рассматривать Я-объект как идеальный феномен. Я-объект – это реальное бытие и это «мое» бытие-для-другого. Более того, бытие Я-объект может

⁶⁹ Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 293.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же.

⁷² Там же. С. 308.

⁷³ Там же.

состояться только тогда, когда «я» сам признаю Я-объект как «мое» бытие-для-другого. «Мое» бытие Я-объект есть «условие моей самости напротив Другого и самости Другого напротив меня»⁷⁴.

Второе бытие, которое реализуется в бытии-для-другого, – это бытие Другой-объект. Если в бытии Я-объект Другой объективирует «меня», то в бытии Другой-объект «я» совершаю объективацию Другого. При этом мотивы перехода от бытия Я-объект к бытию Другой-объект, поясняет Сартр, являются эмоциональными аффектами нашего бытия-для-другого⁷⁵. Сартр очень интересно и подробно описывает, как Я-объект (т. е. «мое» бытие-для-другого) добивается «своего» признания перед Другим сначала через страх, потом через стыд и, наконец, через гордость⁷⁶. Если стыд есть позиция, где я признаю Другого как субъекта, то в гордости «я» уже утверждаю «свою» свободу перед Другим-объектом⁷⁷. Другой-объект, в свою очередь, признается «мною» как трансцендентность, но не как трансцендирующая трансцендентность, а как трансцендированная трансцендентность⁷⁸.

Все же, когда мы пытаемся понять, что же являет собой бытие Другой-объект, стоит помнить о том, что постоянной структурой бытия-для-другого, по мнению Сартра, является опасность. Бытие-для-другого – это бытие в опасности. Поэтому не случайно мотивом возникновения бытия Другой-объект становится «моя» защитная реакция на «мою» объектность перед Другим⁷⁹. Объектность Другого – это «моя» гарантия безопасности. Другой-объект существует для меня в модусе понятливости, или, в терминологии

⁷⁴ Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 307.

⁷⁵ Там же. С. 309–310.

⁷⁶ Там же. С. 310–313.

⁷⁷ Там же. С. 312.

⁷⁸ Там же. С. 313.

⁷⁹ Там же. С. 317.

Сартра, как «целостность-объект в соответствии с миром как целым»⁸⁰. К примеру, Другой-объект, отмечает Сартр, может выражать «себя» «личными значениями», показывать гнев или радость, обнаруживать «себя» криками и жестами, но эти внешние проявления отсылают «меня» к другим таким же жестам и крикам, но не будут для «меня» *знаком* субъектности Другого⁸¹.

Вместе с тем бытие Другой-объект реализуется на фоне «моего» прошлого опыта объектности. С одной стороны, замечает Сартр, «Другой-объект является только объектом», но в то же самое время «мое постижение его включает понимание того, что я смогу всегда и в принципе иметь о нем другой *опыт*, располагаясь в другой плоскости бытия <...>»⁸². Поэтому бытие Другой-объект, каким его представил Сартр, можно рассматривать как стратегию безопасности, хотя бы на время избавляющую «меня» от вторжения «взгляда» Другого. На это указывает и сам Сартр: «Мое постоянное желание состоит, следовательно, в том, чтобы удержать другого в его объективности, и мои отношения с другим-объектом в основном состоят из уловок, предназначенных, чтобы заставить его, в сущности, оставаться объектом»⁸³.

От фундаментального отношения Я-Другой в бытии-для-другого Сартр переходит к исследованию конкретных отношений с Другим. Как и следовало ожидать, конкретные отношения с Другим у Сартра – это различные стратегии борьбы за признание перед «взглядом» Другого. Первая установка по отношению к Другому, которую Сартр определяет как любовь и мазохизм, осуществляется в бытии Я-объект, соответственно, вторая установка – безразличие, желание, ненависть, садизм – осуществляется в бытии Другой-объект.

⁸⁰ Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 315.

⁸¹ Там же. С. 315.

⁸² Там же. С. 317.

⁸³ Там же. С. 318.

Итак, любовь и мазохизм – вот те стратегии, которые открываются нам в бытии Я-объект. Онтологическая структура бытия Я-объект предстает у Сартра следующим образом: «Я ответствен за мое бытие-для-другого, но я не есть его основание; оно появляется для меня, следовательно, в форме случайно данного, за которое я, однако, отвечаю, и другой основывает мое бытие, поскольку это бытие является в форме “есть”; но он за него не отвечает, хотя он его основал в полной свободе, в своей свободной трансцендентности и посредством ее»⁸⁴. Смысл этой сложно устроенной онтологической структуры Я-объект заключается в следующем – появление бытия Я-объект для «меня» случайно, но «мне» необходимо взять его на «себя», возобновить его как «свое» бытие, за которое «я» ответствен⁸⁵. Таким образом, «мое» бытие Я-объекта становится «моим» *сознательным* проектом, который я осуществляю по отношению к Другому.

Первая установка по отношению к Другому, в которой «мое» бытие Я-объект себя проектирует, – это любовь. Возобновление «моего» бытия в любви – это захват безответственной по отношению ко «мне» свободы Другого и «редуцирование ее к свободному бытию, подчиненному моей свободе»⁸⁶. Что значит в бытии Я-объект добиться любви от Другого? Это значит стать для Другого привилегированным объектом, или, в терминологии Сартра, – «*непревышаемым*» объектом⁸⁷. Сущность любви, по мнению Сартра, открывается нам в желании любящего стать для любимого «*всем в мире*», точкой отсчета, «центром абсолютного отношения, вокруг которого упорядочиваются как чистые *средства* все вещи-орудия мира»⁸⁸. Успех «моего» любовного проекта можно при-

⁸⁴ Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 380.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Там же. С. 382.

⁸⁷ Там же. С. 384.

⁸⁸ Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 384.

знать только в том случае, если «я» оказываюсь для Другого абсолютной целью, условием всякой оценки и основанием всех ценностей и тем самым спасаюсь от «орудийности» бытия Я-объект⁸⁹.

Но, чтобы добиться любви Другого, замечает Сартр, нужно обратить его особое внимание на «меня», нужно соблазнить его, уловить его «взгляд», стать для Другого «очаровывающим объектом». Для Другого «я» должен предстать «значимым объектом», чтобы вызвать у Другого сознание своей ничтожности и незначительности. Соблазняя Другого, «я» проектирую «себя» как «полное бытие», требующее своего признания в качестве такового⁹⁰.

Тем не менее, даже соблазнив и очаровав Другого, «я» могут не добиться своей цели – стать «непревышаемым объектом» для Другого. Фактическую ценность соблазн может иметь только в том случае, если Другой в своей свободе признает себя плененным и ничтожным «перед моей полнотой абсолютного бытия»⁹¹. Иначе говоря, «мой» проект завоевания любви Другого будет завершен, когда Другой начнет по отношению ко «мне» проект «быть любимым»⁹². Это означает, что Другой признал «меня» субъектом, поскольку начинает требовать любви к себе.

И все же любовь, по мнению Сартра, не спасает. Не спасает «меня» любовь Другого от фактичности «моего» бытия-для-другого, от его случайности, от пребывания в опасности. «Мне» хотелось утвердиться «непревышаемым объектом» за счет свободы Другого, а теперь Другой, полюбив, требует от «меня» того же самого. «Чем больше меня любят, – поясняет Сартр, – тем больше я теряю свое *бытие*, тем больше я отказываюсь от своей собственной ответственности, от своей собственной возможности бытия»⁹³.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Там же. С. 387.

⁹¹ Там же.

⁹² Там же. С. 390.

⁹³ *Сартр Ж.-П.* Указ. соч. С. 392.

Если любовь есть «мой» проект «овладения» свободой Другого, то мазохизм – это проект «моего» бытия-объекта. В мазохистской установке «я» не возражаю, отмечает Сартр, «чтобы со мной обходились как с объектом среди других, как с инструментом, который можно использовать <...>»⁹⁴. Но и проект мазохизма, считает Сартр, тоже терпит поражение. Настаивая на «своей» объективности, «мазохист кончает тем, что превращает другого в объект и трансцендирует его к его собственной объективности»⁹⁵.

Вторая установка по отношению к Другому, исходящая из бытия Другой-объект, определяется Сартром как безразличие, желание, ненависть, садизм. Если любовь и мазохизм были «моим» проектом ассимиляции Другого, то вторая установка реализуется в формах отрицания Другого.

Первой формой отрицания Другого Сартр называет безразличие. Безразличие по отношению к другим проявляется в «моей» «слепоте», в особом роде «фактического солипсизма», который выражается в позиции – «я действую, как если бы я был один в мире»⁹⁶. Другие для меня лишь функции, формы, объекты, которые существуют как фон моей жизненной практики. И все же «мое» безразличие к другим, – замечает Сартр, – это фундаментальный самообман, который разоблачается в переживании кратких ужасающих озарений «что был Другой», в неизбывной тревоге и беспокойстве от «блуждающего» взгляда других, грозящего «мне» отчуждением. Кроме того, безразличие оставляет «меня» беззащитным под «взглядом» Другого, который может «смотреть» на «меня» без «моего» ведома⁹⁷.

Второй формой отрицания Другого Сартр считает проект желания. Желание есть «мой» проект бытия Другой-объект как бы-

⁹⁴ Там же. С. 393.

⁹⁵ Там же. С. 394.

⁹⁶ Там же. С. 395.

⁹⁷ *Сартр Ж.-П.* Указ. соч. С. 397.

тия плоти, как «воплощенного сознания». Желать Другого как плоть – это значит свести бытие Другого к чистой фактичности. Тело Другого «воплощается» под действием «моей» ласки, тактильных ощущений, касаний. Чтобы Другой стал плотью для самого себя, «я» представляюсь плотью в его собственных глазах. И все это для того, чтобы «я был бы спокоен относительно постоянных возможностей трансцендентности, которая может в каждый момент трансцендировать меня со всех сторон <...>»⁹⁸.

Но от ласки «я» в «своем» желании могу перейти к захвату и присвоению плоти Другого, и тогда, считает Сартр, «я» разрушаю взаимность воплощения с Другим. «Мой» проект желания вырождается в садизм, который является еще одной формой отрицания Другого. Садизм – это уже не сознательный проект в отношении бытия Другой-объект, а «страсть, холодность и ожесточение»⁹⁹. Садист учиняет инструментальную расправу над телом Другого. Причиняя боль Другому, садист добивается от Другого смирения в воплощенности. Но та ожесточенность, с которой садист пытается инструментально овладеть Другим, является знаком того, что трансцендентная свобода жертвы «остается в принципе недостижимой»¹⁰⁰. Бессилие садизма раскрывается во «взгляде» жертвы, который переводит садиста из бытия рассматривающего к бытию рассматриваемому.

Наконец, последнее средство отрицания Другого, по мнению Сартра, – ненависть. Ненависть – это «мое» свободное решение добиваться смерти Другого¹⁰¹. Ненависть Сартр называет «фундаментальным отречением» от союза с Другим. В ненависти «я» пытаюсь осуществить проект мира без Другого в «моей» безгранич-

⁹⁸ Там же. С. 409.

⁹⁹ Там же. С. 412.

¹⁰⁰ Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 418.

¹⁰¹ Там же. С. 423.

ной свободе. Примечательно, что ненависть, считает Сартр, появляется не столько по поводу зла, сколько по поводу благодеяния со стороны Другого¹⁰². В благодеянии Другой испытывает на «мне» «свою» свободу, раскрывая «меня» в «моей инструментальной объективности». Поэтому неудивительно, если «моя» признательность оборачивается ненавистью к Другому. Признать благодеяние Другого – значит признать над «собой» свободу Другого и «свое» поражение. Выбрав ненависть по отношению к Другому, «я» решаюсь на проект ликвидации принципа существования Другого вообще¹⁰³.

Как и все предыдущие проекты, утверждает Сартр, проект ликвидации Другого обречен на поражение. Ведь, добившись смерти Другого, «я» тем самым *окончательно* признаю, что Другой существовал. После смерти Другого бытие-для-другого, «уходя в прошлое, становится неустранимо моим измерением»¹⁰⁴. Имея бытие Другого как *свершившееся* в прошлом, «я» уже более ничего не могу изменить в том, что было. Смерть Другого ничтожит «мой» проект безграничной свободы без Другого.

Интересно, что сартровский проект ненависти к Другому отсылает нас к фрейдовскому анализу случая с Моисеем¹⁰⁵. По версии Фрейда, убийство Моисея, олицетворявшего собой фигуру большого Другого (Божественный Закон), не избавило евреев от необходимости соблюдать Завет, а, наоборот, способствовало окончательному признанию Закона Моисея. Равно как и убийство Юлия Цезаря, считает Жижек, не восстановило Республику, на что рассчитывали заговорщики, а надолго утвердило проект

¹⁰² Там же. С. 424.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Там же. С. 425.

¹⁰⁵ *Фрейд З.* Человек по имени Моисей и монотеистическая религия / пер. с нем. Р.Ф. Додельцева. М.: Наука, 1993. С. 15–118.

Империи и сделало имя Цезаря нарицательным титулом императора¹⁰⁶.

Мотив испытания свободой Другого в благодеянии также имеет свое соответствие в культуре. Очевидно, что в данном случае благодеяние – это действие Другого, направленное «мне» во благо. Благодеяние Другого выводит нас на тему «дара» и «жертвы», так занимавшую в свое время Ж. Деррида¹⁰⁷. Из последних культурных событий, затрагивающих амбивалентную природу благодеяния Другого, можно отметить фильм датского режиссера Ларса фон Триера «Догвилль», сюжет которого, по мнению Виталия Куренного, профанирует новозаветную историю Христа¹⁰⁸. Действительно, события фильма позволяют нам провести параллель с идеей искупительной жертвы Христа, смысл которой не так однозначен, как может показаться на первый взгляд. С одной стороны, страдания и смерть Христа есть свободный и добровольный дар, ведь он, как богочеловек, жертвует своей жизнью ради жизни других. Он совершает благодеяние для всех. Но его *окончательная* жертва – ничтожение себя – в то же время бесконечно его возвышает до всемогущего судьи на Страшном суде. Искупительная жертва Христа оборачивается неограниченным возрастанием вла-

¹⁰⁶ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. С. 65–67.

¹⁰⁷ См.: Витцлер Р. Ответственность Европы. «Деконструктивная этика» на примере Жака Деррида / пер. с нем. С.Б. Веселовой // Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. СПб., 1999. С. 136–166; Гурко Е. «Дар смерти» (Donner la mort, Aporias) // Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора: денегации. Минск: Экономпресс, 2001. С. 154–172.

¹⁰⁸ См.: Куренной В. Кино 2003: избранные фильмы в некинокритическом освещении // Отечественные записки. 2003. № 6. URL: <https://magazines.gorky.media/oz/2003/6/kino-2003-izbrannye-filmy-v-nekinokriticheskom-osveshhenii.html> (дата обращения 05.09.2022).

сти над другими (вспомним о принятой в христианстве фигуре речи – «раб Божий»).

Подводя итог, можно сказать, что Делёз был прав, назвав Сартра предшественником структуралистов. Действительно, нетрудно заметить, что фактический опыт Другого, который так подробно описывает Сартр, уже содержит то, что Делёз обозначает структурой Другого. Что такое структура Другого в понимании Делёза? Структура Другого, по мнению Делёза, вносит в наше восприятие категорию «возможного»¹⁰⁹. Сартр утверждает, что нет «возможного» Другого, Другой появляется случайно в фактическом опыте. При этом очевидно, что фактический опыт Другого у Сартра обеспечен структурой Другого. Если Сартр говорит о том, что Другого мы встречаем, а не конституируем, то структура Другого делает саму эту встречу возможной.

Другого, как считает Делёз, нельзя сводить либо к объекту, либо к субъекту, поскольку «другой не есть ни объект в поле моего восприятия, ни субъект, меня воспринимающий, – это прежде всего структура поля восприятия, без которой поле это в целом не функционировало бы так, как оно это делает»¹¹⁰. Вместе с тем сама априорная структура Другого актуализируется в фактическом опыте Другого. И в этом смысле тезис Сартра о том, что «возможного» Другого не существует, нисколько не противоречит факту существования априорной структуры Другого. Действительно, структура Другого существует и поддерживается только фактическим опытом Другого. «Возможного» Другого мы обнаруживаем при встрече с Другим. К примеру, в романе Мишеля Турнье «Пятница, или Тихоокеанский лимб», который анализирует Делёз, смоделирована ситуация одиночества, т. е. жизни в отсутствие других. Турнье показывает, что и в отсутствие других структура Другого

¹⁰⁹ Делёз Ж. Мишель Турнье и мир без Другого. С. 287.

¹¹⁰ Там же. С. 287–288.

продолжает работать, но недолго. Без конкретного другого структура Другого вырабатывает себя и в итоге оказывается, по выражению Ю.А. Разинова, «просроченной»¹¹¹.

Бытие-для-другого у Сартра и есть структура Другого, которая обеспечивает возможность фундаментального отношения Я-Другой, реализующегося в конкретных отношениях с другими. Кроме того, как считает В.А. Конев: «Другой есть сама структура отсылки, что и может быть выражено формулой: “А не-А, а другое”. Именно так существует всякий смысл, именно так представлено всякое социальное как отношение: это не ткань, а знамя; это не человек имя-рек, а чиновник и т. п.»¹¹². Другими словами, структура Другого делает возможным существование социокультурного мира, который всегда есть мир смысла.

Что мы смогли узнать об опыте «чужого» из сартровской теории существования Другого? Во-первых, в отличие от Гуссерля, у которого опыт «чужого» – это, прежде всего, *познавательный* опыт, Сартр анализирует опыт «чужого» как такой опыт, который переживается, бытийно задевает в своей фактичности. Иначе говоря, опыт «чужого» у Сартра – это, прежде всего, *практический* опыт.

Второе, что хочется отметить, – феноменология «взгляда» Другого Сартра может по праву считаться феноменологией «чужого». Априорной структурой опыта «чужого» у Сартра выступает структура бытия-для-другого, основной характеристикой которой является опасность. Бытие-для-другого у Сартра – это всегда бытие в опасности. Поэтому Другой не случайно, а *необходимо* превращается в *Чужого*, отчуждающего «мои» собственные возможности и отрицающего «мою» трансцендентность. Даже феномен

¹¹¹ См.: Разинов Ю.А. «Я» как объективная ошибка. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. С. 244–250.

¹¹² Конев В.А. Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делёза: Семинары по «Различно и повторению». Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001. С. 116.

любви в структурах бытия-для-другого имеет смысл вражды и противостояния. Содержанием опыта Другого/Чужого являются различные стратегии признания Другого, нацеленные на предотвращение опасности отчуждения, исходящей от Другого. Признание Другого в этом опыте «чужого» оборачивается борьбой за свободное признание Другим «моей» свободы. Стратегии признания Другого реализуются в фундаментальном отношении Я-Другой, имеющем условный субъект-объектный характер.

Вместе с тем тот опыт «чужого», который мы обнаруживаем у Сартра, очевидно, является опытом внутренней чуждости, внутреннего самоотчуждения. Преодоление этого самоотчуждения есть основное содержание всех отношений с Другим. Эта борьба за снятие самоотчуждения есть своеобразный вид символического обмена в отношении Я-Другой. Предметом этого обмена является признание Другого. Притязание на признание Другого создает общность Я-Другой, поскольку любая война всегда ведется по поводу чего-то общего, того, на что претендуют обе стороны и что их в конце концов и объединяет.

Мы полагаем, что ни внутренняя чуждость «самому себе», ни тем более состязательные отношения Я-Другой все же не являются в полном смысле слова опытом «чужого» и не раскрывают для нас феномен «чужое». Гуссерлевская феноменология «чужого», на наш взгляд, дает более точное понимание этого феномена. «Чужое» – это то, что заявляет о себе как о непреодолимом отсутствии. У Сартра мы не встречаем ничего подобного: «чужое» у него выступает как нечто относительное, как то, что включено в отношения Я-Другой. Внутреннее отчуждение, о котором пишет Сартр, не содержит в себе этот момент непреодолимого отсутствия, который характеризует феномен «чужое». «Чужое» у Сартра в большей степени предстает своим «чужим», превращенной формой «своего».

Быть чужим самому себе – это по-настоящему фундаментальный социальный опыт. Здесь феноменологическая дескрипция

Сартра невероятно ясно: быть в обществе – это означает, так или иначе, быть чужим самому себе. Между тем нас интересует, прежде всего, специфический и самоценный социокультурный опыт «чужого», где феномен «чужое» проявляет себя как самостоятельная действующая сила.

Литература для чтения

1. Делез Ж. Мишель Турнье и мир без Другого / пер. с франц. В. Лапицкого // Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб: роман / пер. с франц. И. Волевич. СПб.: Амфора, 1999. С. 282–302.

2. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В.И. Колядко. М.: ТЕРРА–Книжный клуб: Республика, 2002.

3. Сипливый Г.Н. Феноменология «Ничто» у Мартина Хайдеггера и Жан-Поля Сартра // Вопросы философии. 2021. Т. 6. С. 120–130.

Вопросы на понимание

1. В чем, на ваш взгляд, различие между аппрезентативным опытом у Гуссерля и взглядом Другого у Сартра?

2. В чем Сартр видит противоречивость феномена взгляда Другого?

3. В чем специфика стратегии любви по отношению к Другому?

4. Почему мазохизм по отношению к Другому превращает Другого в объект?

5. Почему уничтожение Другого не освобождает нас от взгляда Другого?

6. Почему бытие-для-другого превращается в борьбу за признание Другого?

7. Как вы понимаете тезис: быть в обществе означает быть чужим самому себе?

Глава 3. ТЕОРИЯ «ЧУЖОГО» В ЭТИЧЕСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ЛЕВИНАСА

У Поля Рикера есть парадоксальное с точки зрения истории философии высказывание: «Гуссерль *создал* феноменологию, но Кант *основал и ограничил* ее»¹¹³. Рикер имеет здесь в виду одно очень важное, как он считает, обстоятельство – трансцендентальный проект Гуссерля завершился в тот момент, когда существование Другого стало темой феноменологии. И все потому, что существование Другого изначально, по мнению Рикера, должно полагаться не теоретически, а практически. Другой «не может быть результатом чувственности», он заявляет о себе «в поведении, выражении, языке и деятельности», иначе говоря, Другой сам «обосновывает собственное явление»¹¹⁴. «Интеллигибельный мир, – замечает Рикер, – в который я не могу непосредственно “поместить” себя, уступает только через отношение»¹¹⁵. И это отношение всегда есть этическое отношение, поскольку «Другой – это тот, вопреки которому я не должен поступать»¹¹⁶. Поэтому, говоря о Гуссерле, Рикер вспоминает Канта. Кант сделал ход, который, по мысли Рикера, должен был сделать Гуссерль, – утвердил абсолютное существование Другого, вывел его из сферы «чистого разума» в сферу «практического разума». Неудача же гуссерлевской теории существования Другого, по мнению Рикера, напрямую связан

¹¹³ Рикер П. Кант и Гуссерль / пер. с фр. В.А. Суровцева // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Издательство «Водолей», 1998. С. 191.

¹¹⁴ Там же.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Там же. С. 190.

с выходом феноменологии за свои границы в попытке теоретически обосновать то, что требует этико-практического основания¹¹⁷.

Если следовать логике Рикера, то появление «Тотальности и Бесконечного» Э. Левинаса должно было бы предшествовать «Бытию и ничто» Ж.-П. Сартра. Но этого, как мы знаем, не произошло. Между тем и Сартра и Левинаса занимал практический опыт Другого, только Левинас, в отличие от Сартра, увидел в этом опыте этический смысл. Поскольку нас в данном случае интересует вопрос, что собой представляет опыт «чужого» в структуре этического отношения, обратимся к теории существования Другого, изложенной Левинасом в его докторской диссертации «Тотальность и Бесконечное» (1961 г.). Поможет нам в этом Жак Деррида, сделавший в свое время подробный комментарий и анализ философии Левинаса в работе «Насилие и метафизика. Эссе о мысли Эммануэля Левинаса» (1964 г.). Правда, как замечает А.В. Ямпольская, сам Левинас назвал этот текст Деррида «убийством под наркозом», но именно Деррида в немалой степени способствовал известности Левинаса в мировом философском сообществе¹¹⁸.

Левинас начинает с того же, с чего начинает и Сартр, – со встречи с Другим, но эта встреча с Другим устроена особым образом. Прежде чем выяснить, как мыслит Левинас встречу с Другим, обратим внимание на предисловие к «Тотальности и Бесконечному», где Левинас пишет: «Эта книга выступает в защиту субъективности <...> Субъективность в этой книге предстанет как приемлющая Другого, как гостеприимство»¹¹⁹. Из чего можно сделать

¹¹⁷ Рикер П. Кант и Гуссерль. С. 187–191.

¹¹⁸ Ямпольская А.В. Безмерность в мире мер // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 404.

¹¹⁹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное / пер. с фр. И.С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 70–71.

вывод, что Левинас решился на апологию субъективности, успех которой он видит в гостеприимном признании Другого. От чего же собирается Левинас защищать субъективность, где он видит опасность?

Субъективность у Левинаса предстает как Самотождественное или, согласно Дерриду, «“Я” есть то же самое»¹²⁰. Что это значит? Это значит, что субъективность подводит под тождество с собой все, что встречается в мире. Левинас это поясняет следующим образом: «Позиция “я” по отношению к миру как к иному заключается в том, что “я” живет и идентифицирует себя, обитая в мире как “у себя”. Я в мире изначально “другой”, но в то же время я коренной житель этого мира. Это – радикальное изменение инаковости. “Я” находит в мире место для себя, свой дом»¹²¹. Самотождественное идентифицирует себя с телом, домом, трудом, обладанием, экономикой – так Самотождественное себя проявляет, так совершается, по словам Деррида, «конкретное производство эгоизма»¹²².

Левинас посвящает не один десяток страниц феноменологическому описанию жизненного обустройства «того же самого», проходящего в преодолении инаковости мира. Самотождественное проходит через испытание наслаждения, нужды, полагает себя телесно, располагает вещами, подчиняет себе среду обитания, выстраивает себе жилище, трудится, одним словом, «живет чем-то»¹²³. Для Левинаса важно показать, что в этой «экономической», т. е. домохозяйственной, жизни Самотождественное не встречает-

¹²⁰ Деррида Ж. *Насилие и метафизика. Эссе о мысли Эммануэля Левинаса* / пер. с фр. В. Лапицкого // Деррида Ж. *Письмо и различие* / пер. с фр. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина. СПб.: Академический проект, 2000. С. 118.

¹²¹ Левинас Э. *Тотальность и бесконечное*. С. 77.

¹²² Деррида Ж. *Насилие и метафизика. Эссе о мысли Эммануэля Левинаса*. С. 118.

¹²³ Деррида Ж. *Насилие и метафизика. Эссе о мысли Эммануэля Левинаса*. С. 132–193.

ся с подлинной инаковостью. Даже отрицание условий «экономической» жизни не разрывает тотальность идентификаций Самотождественного. Желание что-то изменить в жизни не означает выйти за пределы этой жизни. Вот как об этом пишет Левинас: «Врач, завидующий карьере инженера, бедняк, жаждущий богатства, больной, страдающий от своей болезни, меланхолик, впадающий в тоску из-за пустяка, – все они противостоят своим условиям, оставаясь в границах, очерченных их собственным горизонтом. “Иначе” и “не здесь”, которых бы они хотели достичь, все еще связаны с отвергаемым “здесь”»¹²⁴.

С абсолютной инаковостью и непреодолимым сопротивлением Самотождественное сталкивается только тогда, когда встречает Другого. Что это за Другой и чем он отличается от других в «экономической» жизни? Этот Другой, поясняет Левинас, «не составляет со мной численности». У Другого со «мною» нет общей родины, он Чужестранец, который «вносит разлад в мое “у себя”»¹²⁵. «Я» и Другой не составляют общности, не подчиняются общему понятию, т. е. не составляют тотальности.

Если у Сартра встреча проходит под «взглядом» Другого, то у Левинаса Другой оборачивается «лицом». «Лицо», в отличие от «взгляда», предполагает не только способность видеть, но и говорить. Для Левинаса этот момент принципиален, поскольку для него отношение «Я» и Другого – это язык¹²⁶. По мнению Левинаса, говорение, которое «я» всегда обращаю к Другому, является знаком выхода Самотождественного за пределы своего собственного. В речи Самотождественное выражает себя перед Другим, представляет себя, подбирает слова, производит смыслы. Но не всякое говорение устанавливает отношение Самотождественного и Дру-

¹²⁴ Там же. С. 80.

¹²⁵ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 78.

¹²⁶ Там же.

гого. Справедливое отношение к Другому, считает Левинас, – это всегда прямое обращение. Риторика же преобразует речь в пропаганду, лесть, дипломатию, которая вводит Другого в заблуждение, запутывает его, подчиняет и манипулирует.

Какого рода отношение устанавливается между Самотождественным и Другим во встрече лицом-к-лицу? Какой смысл имеет радикальная инаковость Другого? Левинас говорит о том, что отношение лицом-к-лицу – это этическое отношение. Этикой Левинас называет «оспаривание моей спонтанности самим фактом присутствия Другого»¹²⁷. При этом Левинас предостерегает нас от того, чтобы мы понимали это оспаривание как противостояние Другому, как испытание свободы Другого. Такое противостояние, отмечает Левинас, характерно для онтологии Хайдеггера: «Утверждать приоритет *бытия* по отношению к *сущему* значит уже тем самым высказываться о сущности философии, подчиняя отношение с *тем, кто* является сущим (этическое отношение), отношению с *бытием сущего*, которое, будучи безличным, дает возможность овладеть сущим и господствовать над ним (отношение познания), подчиняет справедливость свободе»¹²⁸.

Для Левинаса отношение познания в европейской философии связано с неограниченной свободой разума познавать сущее не в его инаковости, а на фоне безличного горизонта, где сущее становится понятием о сущем. В отношении познания суверенный разум «познает только себя и ничто другое его не ограничивает»¹²⁹. Познавая Другого, усматривая в нем объект, Самотождественное сохраняет и утверждает свою свободу. Левинас, и здесь можно согласиться с А.П. Ямпольской, «рассматривает интенциональность как момент по меньшей мере инициативы или телеоло-

¹²⁷ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 81.

¹²⁸ Там же. С. 83.

¹²⁹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 82.

гии, а как максимум – воли, <...> интенциональность оказывается своего рода насилием над Другим»¹³⁰.

Таким образом, этическое отношение между Самотождественным и Другим устанавливается за границами интенциональности. Не случайно Деррида в 1997 году, оценивая путь Левинаса в философии, говорил о «приостановке или *эпохе* самой феноменологии»¹³¹. Но Левинас, по замечанию А.П. Ямпольской, все же остается феноменологом, пусть и неортодоксальным. В «Тотальности и бесконечном» он пытается через рассмотрение феномена эротической ласки выйти на особый тип интенциональности, который бы не являлся интенциональностью представления. В феномене ласки Левинас открывает интенциональность не обнаружения, а поиска. Вот как это поясняет философ: «Ласка не обращена ни к личности, ни к вещи. Она расточает себя в чем-то, что как бы развеивается в безличной мечте, без воли и даже без сопротивления: это пассивность, анонимность, почти животная или ребяческая <...>»¹³². Телесность под лаской предстает не объектом физиологического осмотра, а преобразуется в «эротическую наготу», которая находится по ту сторону значений.

Итак, этическое отношение лицом-к-лицу устанавливается во встрече с Другим, и эта встреча, как говорит Деррида, есть «единственный выход» без «надежды на возвращение»¹³³. Лицо Другого, которого мы встречаем, ускользает от нашего интенционального

¹³⁰ Ямпольская А.В. Вклад Левинаса в феноменологию и в деконструкцию феноменологии // Логос. 2004. № 1(41). С. 92–93; См. также: Сокулер З.А. Эмманюэль Левинас – критик онтологии Мартина Хайдеггера / З.А. Сокулер // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2018. № 3. С. 3–17.

¹³¹ Цит. по: Ямпольская А.В. Вклад Левинаса в феноменологию и в деконструкцию феноменологии. С. 88.

¹³² Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 251.

¹³³ Деррида Ж. Насилие и метафизика. Эссе о мысли Эммануэля Левинаса. С. 120.

схватывания благодаря тому, что Другой смотрит на нас и обращается к нам с речью. Почему Левинас не ограничивается «взглядом» Другого, как это делает Сартр? Видение для Левинаса – это не трансценденция, а интенция, конституирующая увиденное. Лицо Другого обнаруживает себя не во взгляде, а в слове. Язык – это то, что делает *возможным* отношение между отдельными лицами. Только в словесном общении, замечает Левинас, «неизбежно проявляющийся разрыв между Другим как моей темой и Другим как моим собеседником, отстранившим тему, которая на какой-то миг, казалось, удерживает его, тотчас же ставит под вопрос смысл, приписываемый мной собеседнику»¹³⁴. Словесное общение с Другим открывает трансцендентность Другого, а значит оспаривает эгоизм Самождественного. Это оспаривание и составляет этическое отношение.

Этическое отношение к Другому не случайно и не произвольно. Необходимость этического отношения обнаруживается в убийстве Другого. Что такое убийство? Левинас указывает на то, что «убийство претендует на тотальное отрицание»¹³⁵. Убийство Другого – это признание в том, что Другим «я» овладеть не могу, Другой не поддается экономическим отношениям. «Убить, – говорит Левинас, – значит не господствовать, а уничтожить, полностью отказавшись от владения. Убийство осуществляет власть над тем, что ускользает от власти»¹³⁶. «Мое» желание убить Другого есть знак того, что «я» имею дело с таким сущим, которое от меня не зависит и оспаривает «мою» способность властвовать. Левинас в убийстве Другого распознает его «сверхмогущество» и «бесконечность трансценденции».

Это сверхмогущество Другого находит выражение в его беззащитности, открытости, в требовании «не убий». Другой сопротивля-

¹³⁴ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 200.

¹³⁵ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 203.

¹³⁶ Там же. С. 203.

ется, не оказывая сопротивления, и тем самым затевает нравственную, а не реальную борьбу¹³⁷. Другой обращается ко «мне» с просьбой о помощи, с мольбой о защите, ждет от «меня» ответа. Другой в своей нужде, считает Левинас, не оспаривает «мою» свободу, а усиливает ее многократно, вызывая «меня» на доброту. Другой зовет «меня» к себе, взывает к «моей» ответственности. Тем самым Другой открывает «мне» возможность дара, гостеприимства, заботы¹³⁸.

Этическое отношение существует в определенном пространстве значений. Что это за пространство и как оно обнаруживается в этическом отношении? Поскольку отношение лицом-к-лицу возможно только в словесном общении, то для Левинаса очевидно, что «третьим» лицом здесь выступает язык – «глазами другого на меня смотрит “третий” – язык есть справедливость»¹³⁹. Язык у Левинаса структурирует «мою» встречу с Другим, является *a priori* этой встречи. Каким же образом?

Центральное понятие, которое Левинас относит к языку, есть понятие «следа». «След» – это не то же самое, что и знак. «След» нарушает порядок означения тем, что «значим вне всякого намерения означать». «След» сам по себе есть оставленность, необратимый уход, в «следе» «прошло абсолютно прошедшее прошлое». «След» не отсылает к означаемому, как это делает знак, а сигнализирует о невозвратном отсутствии. «След» говорит нам о присутствии того, «что, собственно говоря, никогда не было здесь, что всегда является прошлым». «След» для Левинаса – пропуск в мир абсолютного прошлого, в вечную свершенность времен. «След» – это «онось» той абсолютной трансценденции, которую Левинас обозначает как «Он», или «третье лицо»¹⁴⁰.

¹³⁷ Там же. С. 204.

¹³⁸ Там же. С. 211.

¹³⁹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 215.

¹⁴⁰ Левинас Э. Ракурсы. След другого / пер. с фр. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. С. 319–320.

Тематику «следа» у Левинаса Деррида связывает с различием письменной и устной речи. «След», считает Деррида, можно отнести к письму. Специфика письма, в отличие от устной речи, предполагает отстранение автора от самого себя. В письме автор всегда выражается как другой и для другого. Более того, письменная речь не имеет конкретного адресата, к тексту получает доступ любой другой, кто захочет последовать за автором¹⁴¹. Для Деррида очевидно, что «след» как «онось» «третьего лица» у Левинаса отсылает к библейской традиции Священного писания. Деррида приводит высказывание Левинаса, которое можно понять только в контексте признания письма как «следа»: «Признать действие литературы на людей – такова, быть может, конечная мудрость Запада, в которой библейский народ узнает себя»¹⁴².

Действительно, поясняя природу «следа», Левинас обращается к иудео-христианской письменной традиции, которая, по его мнению, «сохраняет в личностном порядке всю бесконечность своего отсутствия»¹⁴³. При этом стоит помнить, что Левинас, обращаясь к теологическому дискурсу, остается на теоретической позиции философии. Для него «след» – пространство абсолютного этического отношения, т. е. сама возможность этического отношения как такового. Другими словами, «след», свидетельствуя о «месте» Бога, становится, по мысли Левинаса, основанием этической речи, где основные понятия – ответственность и справедливость.

Содержанием этического отношения лицом-к-лицу является признание Другого. Другой признается «мною» в ответственности за него. Левинас отмечает асимметричный характер этического отношения. Что это значит? Это значит, что «мое» этическое от-

¹⁴¹ Деррида Ж. *Насилие и метафизика*. Эссе о мысли Эммануэля Левинаса. С. 128–129.

¹⁴² Цит. по: Деррида Ж. *Насилие и метафизика*. Эссе о мысли Эммануэля Левинаса. С. 129.

¹⁴³ Левинас Э. *Ракурсы*. След другого. С. 321.

ношение к Другому имеет смысл дара, а не обмена. Принимая на «себя» ответственность за Другого, «я» не жду и не требую в ответ того же от него. Взаимность не является обязательным условием этического отношения. Левинас в интервью испанскому журналу «Concordia» (1983, № 3) так пояснил свою позицию: «<...> отношение к Другому, вопреки Мартину Буберу, не симметрично: когда я, согласно Буберу, говорю Ты другому Я, то передо мною предстоит такое Я, которое также говорит мне Ты; здесь мы имеем отношение взаимности. Я же, напротив, считаю, что отношение к Лицу асимметрично: мне с самого начала не важно, как Другой относится ко мне, это его дело; для меня же он прежде всего тот, за кого я ответствен»¹⁴⁴.

Асимметрия этического отношения свидетельствует об успехе выхода, если говорить в терминах Левинаса, из эгоистической тотальности экономического отношения. Если при встрече с Другим «я» беру ответственность за него на «себя», то тем самым «я» обосновываю свою свободу не в произволе, а в справедливости. Для Левинаса личностное участие в социальном начинается с того момента, когда «я» нахожусь в ситуации, «где я не одинок, где я судим»¹⁴⁵. Более того, как считает Левинас, ответственное отношение к Другому делает «меня» причастным к историческому времени человечества¹⁴⁶.

Конкретным выражением признания Другого в структуре этического отношения Левинас считает Деяние. Деяние требует «радикальной щедрости» от «меня» и «неблагодарности» Другого. Для Левинаса Деяние – «это связь с Другим, задевающая его, хотя

¹⁴⁴ Цит. по: *Философия, справедливость и любовь. Беседа с Эмманюэлем Левинасом* / пер. с фр. И.С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. С. 357.

¹⁴⁵ *Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 285.*

¹⁴⁶ *Философия, справедливость и любовь. Беседа с Эмманюэлем Левинасом. С. 364.*

он этого и не обнаруживает»¹⁴⁷. Деяние уклоняется от экономических подсчетов своих прибылей – это всегда невыгодное инвестирование. Субъект Деяния, отмечает Левинас, «отказывается быть современником завершения своего дела, действует не достигая земли обетованной». Поэтому Деяние – это «бытие-к-по-ту-сторону-моей-смерти», одержание победы во времени без «меня», эсхатология «за горизонтом моего времени»¹⁴⁸. Левинас, в свое время ставший непримиримым оппонентом М. Хайдеггера, противопоставляет здесь «бытие-к-по-ту-сторону-моей-смерти» знаменитому «бытию-к-смерти» и говорит о времени Другого, а не о времени собственном¹⁴⁹.

В связи с Деянием Левинас вспоминает о старинном термине «литургия», который у него не означает христианское богослужение, а отсылает к жизненной практике греческого полиса, где «литургия» (*leitōs* – общественное, *ergon* – факт, деяние, содеянное) – это публичное мероприятие, расходы на которое возлагались не на всю гражданскую общину, а на отдельных состоятельных граждан¹⁵⁰. Для Левинаса «литургия» приобретает смысл невыгодной траты в пользу Другого. Культурная модель, которая основана на Деянии, – это модель «исхода». Поэтому героем Левинас себе выбирает не Одиссея, который возвращается, а Авраама, «навсегда покидающего свою родину ради еще незнакомой земли и даже запрещающего слуге привозить своего сына в эту точку исхода»¹⁵¹. Здесь, помимо истории Авраама, можно вспомнить библейскую историю исхода Моисея и римский миф об Энее в изложении Вергилия.

¹⁴⁷ Левинас Э. Ракурсы. След другого. С. 312.

¹⁴⁸ Там же. С. 312–313.

¹⁴⁹ Левинас Э. Ракурсы. След другого. С. 313.

¹⁵⁰ Там же. С. 349.

¹⁵¹ Там же. С. 312.

Между тем «моя» ответственность за Другого, считает Левинас, оценивается со стороны «третьего лица», т. е. справедливости, закона, правосудия, гражданского общества. Этическое отношение лицом-к-лицу осуществляется в присутствии «третьего». При этом право «третьего» судить всегда основывается на признании «моей» свободной ответственности за Другого, в противном случае, замечает Левинас, можно говорить о незаконности общественных правовых институтов и государства¹⁵².

Что мы узнали об опыте «чужого» из этической феноменологии Э. Левинаса? Как мы помним, в феноменологии опыт «чужого» специфическим образом удостоверяет существование Другого. Для Левинаса, и здесь он сходится с Сартром, опыт «чужого» – это практический, а не познавательный опыт. И так же, как и Сартр, Левинас говорит о том, что Другого мы встречаем. Но встреча с Другим у Левинаса устроена иначе, чем у Сартра. Возможность встречи у Левинаса обеспечивается существованием языка в модусе этической речи. Этическая речь, в свою очередь, существует за счет того, что Левинас называет «следом», т. е. письменной иудео-христианской традицией, которая задает пространство абсолютных этических значений. Благодаря этому встреча с Другим структурируется как этическое отношение.

Содержанием опыта «чужого» у Левинаса является признание Другого, которое осуществляется в принятии ответственности за Другого, что делает этическое отношение *принципиально асимметричным*. Конкретным выражением признания Другого Левинас считает Деяние, которое всегда совершается как невыгодная инвестиция в пользу Другого.

Феноменология «чужого» Левинаса существенно дополняет гуссерлевское понимание феномена «чужое». У Гуссерля «чужое»

¹⁵² Философия, справедливость и любовь. Беседа с Эмманюэлем Левинасом. С. 357.

проявляет себя в непреодолимом отсутствии. Пространство значений этического отношения, о котором говорит Левинас, как раз предполагает непреодолимое отсутствие, заявленное в «следе». Этическое отношение асимметрично и всегда совершается в непреодолимом отсутствии Другого, будь то конкретный «другой», которого встречают, или единственный Другой, напоминающий о своем присутствии только в «следе» Священного писания. В любом случае Левинас имеет в виду такое отношение к Другому, которое исключает какие-либо властные притязания, какое-либо состязание с Другим за признание, как это мы видим у Сартра. Другой, согласно Левинасу, рассматривается как непреодолимое отсутствие, и только так возможно этическое отношение к нему.

Кроме того, как уже отмечалось, борьба с Другим за признание, описанная Сартром, является своеобразным символическим *обменом* между противоборствующими сторонами. Собственно, это и позволяет рассматривать феноменологию «чужого» Сартра как дескрипцию социального опыта. Ведь в самом своем основании социальный опыт – это, прежде всего, опыт общности, совместности, взаимодействия по поводу чего-то общего, и это взаимодействие, как правило, осуществляется в различных формах символического обмена. Строго говоря, феноменология «чужого» Сартра – это феноменология социального отчуждения, но не чуждости как таковой.

На наш взгляд, именно Левинас создал феноменологию практического опыта «чужого», и вот почему. Когда Левинас говорит о том, что этическое отношение с Другим возможно только в силу непреодолимого отсутствия Другого, то встает вопрос: в чем можно выразить отношение к отсутствующему Другому? Левинас указывает нам на Деяние невыгодной траты в пользу Другого. И это очень важный момент. Вместо символического *обмена* в отноше-

нии с Другим, как это мы видим у Сартра, Левинас утверждает *дар*, но не такой дар, который влечет за собой обмен дарами, а именно *безответный дар*. Дар, который не предполагает последующего обмена. Как раз только такой тип дара и возможен ввиду непреодолимого отсутствия Другого. Более того, очевидно, что *безответный дар* отрицает любые формы символического обмена. Делая *безответный дар* содержанием этического отношения, Левинас по сути выводит этическое отношение к Другому за рамки социального опыта, и это не удивительно. С отсутствующим Другим немислима какая-либо совместность, общность и взаимодействие, помимо *безответного дара*. А это и есть опыт «чужого», который расширяет наше изначально принятое понимание феномена «чужое». К гуссерлевскому пониманию феномена «чужое» как непреодолимого отсутствия добавляется существенное уточнение Левинаса: «чужое» – это то, с чем невозможна какая-либо общность и совместность.

Литература для чтения

1. Деррида Ж. Насилие и метафизика. Эссе о мысли Эммануэля Левинаса / пер. с фр. В. Лапицкого // Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с фр. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина. СПб.: Академический проект, 2000. С. 97–196.

2. Левинас Э. Ракурсы. След другого / пер. с фр. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 309–320.

3. Левинас Э. Тотальность и бесконечное / пер. с фр. И.С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.

4. Сокулер З.А. Эммануэль Левинас – критик онтологии Мартина Хайдеггера / З.А. Сокулер // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2018. № 3. С. 3–17.

5. Ямпольская А.В. Безмерность в мире мер // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 404–408.

Вопросы на понимание

1. В чем Левинас видит различие экономической жизни Самождественного и этического отношения к Другому?

2. Как вы думаете, почему Левинас полагает, что этическое отношение принципиально асимметрично, а не симметрично?

3. Чем, на ваш взгляд, отличается «взгляд» Другого у Сартра от «лица» Другого у Левинаса, как выбор «взгляда» или «лица» влияет на структуру отношения к Другому?

4. Как вы понимаете тезис о том, что язык является a priori встречи с Другим у Левинаса?

5. Какое значение имеет понятие «след» в этическом отношении к Другому у Левинаса?

6. Почему, на ваш взгляд, Деяние на основе безответного дара является основной для причастности к истории?

**Глава 4. ТЕОРИЯ «ЧУЖОГО»
В РЕСПОНЗИВНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ
Б. ВАЛЬДЕНФЕЛЬСА**

Теория опыта «чужого» в феноменологии всегда отсылает к проблеме существования Другого. В опыте «чужого», как об этом говорил еще Гуссерль, Другой удостоверяет свое существование. Вместе с тем только встретив Другого, можно узнать, что есть «чужое». Далее, опыт «чужого» раскрывает социальное измерение опыта. Содержанием опыта «чужого» могут быть различные стратегии признания Другого – от подчинения Другого до самоограничения «себя» в пользу Другого. Несомненно, что опыт «чужого» фундирует теорию существования Другого, но в то же время это значит, что теория опыта «чужого» в феноменологии в определенной мере имеет «служебный» характер. При этом опыт «чужого» как таковой в феноменологии не проблематизировался. Было ясно, что опыт «чужого» – это особый опыт, со специфическим типом интенциональности, который Гуссерль обозначил как аппрезентация, или «опосредованная интенциональность», но что такое опыт «чужого» как «чужого» и что есть феномен «чужого» – так вопрос не ставился.

Самостоятельную ценность опыт «чужого» получил в респонзивной феноменологии Бернхарда Вальденфельса. Вальденфельса интересует феномен «чужого», который он полагает особым феноменом. Специфика феномена «чужого» проявляется уже в том, что, по мнению Вальденфельса, для него требуется особый вид рациональности, отличный от интенциональной. Вальденфельс считает нужным в феноменологии дополнить интенциональную

рациональность респонзивной¹⁵³. Сам термин «респонзивность» отсылает нас к латинскому **responsio** – ответ, которое в английском и немецком языках преобразуется в **response** – ответ, отклик, отзыв¹⁵⁴.

Вообще, стремление переосмыслить интенциональность для феноменологии не ново. Здесь можно вспомнить «телесную» интенциональность М. Мерло-Понти, «интенциональность поиска» в феномене ласки Э. Левинаса. Такое расширенное толкование интенциональности свидетельствует о расширении самого предметного поля феноменологии. Интенциональность в постгуссерлевской феноменологии рассматривается не просто как сущностная структура сознания, но и, к примеру, как основная характеристика действия, определяющая его цель и мотивы¹⁵⁵. В целом можно сказать, что с тех пор, как существование Другого стало темой феноменологии, понятие интенциональности не могло оставаться прежним. Тем не менее, респонзивность, которую вводит Вальденфельс, отличается от предыдущих попыток пересмотра интенциональности уже хотя бы тем, что является не новым вариантом интенциональности, а новым видом рациональности, располагающимся рядом с интенциональной рациональностью.

Почему Вальденфельс не счел возможным говорить об опыте «чужого» в терминах интенциональности? По его мнению, интенциональный опыт «чужого» не сохраняет пространство «чужого»

¹⁵³ Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии // Вальденфельс Б. Мотив чужого: сборник работ / пер. с нем. О. Шпарага; науч. ред. А.А. Михайлов; отв. ред. Т.В. Щитцова. Мн.: ПроPILEI, 1999. С. 123.

¹⁵⁴ Латинско-русский словарь. 6-е изд., стереотип. М.: Рус. яз., 2000. С. 668; Большой англо-русский словарь. 2-е изд., исправл. и доп. М.: АСТ; Мн.: Харвест, 2000. С. 819.

¹⁵⁵ См.: *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 445–448.

как «чужого»¹⁵⁶. Чтобы понять это утверждение Вальденфельса, нужно посмотреть, что такое феномен «чужого» в представлении немецкого философа.

Для начала Вальденфельс обращается к семантике «чужого» в европейских языках, чтобы определить «область “чужого”». Он выделяет по крайней мере три аспекта значения слова «чужой» (нем. fremd – чужой, чуждый): 1) «то, что лежит за пределами сферы собственного (ср.: externum, foreign, etrange)»; 2) «то, что принадлежит другим (ср.: alienum, alien)»; 3) «то, что является чем-то иным, необычным, гетерогенным (ср.: strange, etrange)»¹⁵⁷. Определяющим для понимания феномена «чужого» Вальденфельс считает не аспект владения или способа бытия «чужого», а обстоятельство «места» «чужого». Иначе говоря, «чужое» – это то, что лежит за пределами сферы собственного, т. е. всегда «находится где-то в другом месте»¹⁵⁸. Что это значит?

Вальденфельс в своем выборе значения «чужого» опирается на определение Гуссерля сущности «чужого», которая состоит в «подтверждаемой доступности оригинально недоступного»¹⁵⁹. При этом Вальденфельс указывает на то, что «чужое» нельзя понимать как некий недостаток чего-либо, который мы можем восполнить. Например, «чужого» нельзя представить себе в качестве чего-то нам пока еще незнакомого, неизвестного, о чем мы можем пополнить свои знания впоследствии. Чуждость как таковая для Вальденфельса характеризуется принципиальным отсутствием и недоступностью подобно тому, – и здесь он также следует за Гуссерлем, – как с нашим прошлым мы можем иметь дело только

¹⁵⁶ Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 128.

¹⁵⁷ Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 125.

¹⁵⁸ Там же. С. 125.

¹⁵⁹ Там же. С. 126.

в воспоминании¹⁶⁰. Далее, Вальденфельс уточняет, что «где-то в другом месте» «чужого» не стоит понимать так, как будто «чужое» «здесь» и «сейчас» находится в каком-то другом месте. «Чужое» – это не то, что *находится* «где-то в другом месте», а то, что *определяется* как «где-то в другом месте». Вальденфельс поясняет это на примере Платона, который описывает Сократа как а-топос (греч. *topos* – место), т. е. как странного и не имеющего места. «Чуждость означает, – пишет Вальденфельс, – что нечто или некто никогда полностью не находятся на своем месте»¹⁶¹.

Ситуацию а-топии Вальденфельс усматривает во внутрисубъективной чуждости – за «чужим» никуда ходить не надо, поскольку чуждость свойственна нам самим. Современное гуманитарное знание говорит нам о том, что субъект – это тот, кто, выступая от «первого» лица, выступает от «третьего» лица¹⁶². К примеру, в своей книге «Чужие самим себе» («*Etrangers a nous-memes*») Юлия Кристева пишет о том, что сегодня человек испытывает на себе различные эффекты отчуждения – от внешних, когда становится иностранцем, иммигрантом, до внутренних, когда переживает разорванность своего Я, чуждость самому себе¹⁶³.

Таким образом, «чужое» для Вальденфельса есть то, что не находится на своем месте, всегда «где-то в другом месте». Отсюда феномен «чужого» – это особый феномен, как отмечает Вальденфельс, гиперфеномен, «который демонстрирует себя только тогда, когда уклоняется от схватывания»¹⁶⁴. Что это значит? Вальден-

¹⁶⁰ Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 127.

¹⁶¹ Там же.

¹⁶² Там же. С. 127.

¹⁶³ О книге Юлии Кристевой см.: Костикова А. Что значит «быть «другим»». Julia Kristeva. *Etrangers a nous-memes*. P., Fayard, 1988, P. 294 // Логос. 1999. № 3(13). С. 227–229.

¹⁶⁴ Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 127.

фельс говорит о том, что «чужое» показывает себя особым образом – является *собой* в показывании себя, но не растворяется в том, *что* себя показывает. Поэтому опыт «чужого» всегда есть «*опыт непреодолимого отсутствия*»¹⁶⁵. Если это так, то как возможно говорить об этом опыте?

Это непростой вопрос. Очевидно, что условия опыта «чужого» и логос этого опыта совпадают. Исходя из этого, Вальденфельс исследует интенциональность на способность быть условием и логосом опыта «чужого» и приходит к выводу, что интенциональность не годится на эту роль. Вальденфельс объясняет это тем, что интенциональная рациональность нарушает пространство «чужого» как «чужого», поскольку «обозначает, что *нечто (etwas)* полагается *как нечто (als etwas)* и понимается *в направлении чего-то* и в такой форме в определенном *смысле* схватывается и принимается во внимание»¹⁶⁶. Это значит, что «чужое» уже изначально предпонимается и становится частью смыслового целого. Понимание есть некоторая «форма присвоения», потому что, по словам Вальденфельса, «создает впечатление, что чужое или, как его называют с пристрастием, другое может быть выражено в подлинном понимании как оно само есть»¹⁶⁷. Поэтому не случайно в теории опыта «чужого» Гуссерля сам опыт «чужого» в итоге предстает как превращенный опыт самого себя¹⁶⁸. Таким образом, по мысли Вальденфельса, интенциональность улавливает «чужого» в его присутствии и делает невозможным его отсутствие.

¹⁶⁵ Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» / пер. с нем. О. Кубановой // Логос. Философско-литературный журнал. 1995. № 6. С. 81.

¹⁶⁶ Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 128.

¹⁶⁷ Там же.

¹⁶⁸ Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом». С. 81.

Вальденфельс указывает на те возможности логоса опыта «чужого», которые можно обнаружить у Гуссерля. В частности, он обращается к учению Гуссерля о раздражении (Affektion), где обнаруживает аспект респонзивности. Почему раздражение можно определить как проявление респонзивности, какой момент здесь важен для Вальденфельса? Вальденфельса привлекает то, что в раздражении восприятие «чужого» не имеет общего смысла с самовосприятием. Другими словами, в данном случае восприятие «чужого» не относится к «моему» восприятию «себя», т. е. структура отношения здесь отсутствует. Боль, которую «я» испытываю, не имеет для «меня» никакого значения, «я» ее претерпеваю как то, что ко «мне» не относится, а просто является для «меня» внешней помехой. Раздражение у Гуссерля, замечает Вальденфельс, есть причинение, атака, отклик, призыв, которые, в отсутствие структуры отношения, не имеют смысла. Для Вальденфельса это принципиальный момент, поскольку здесь он видит начало респонзивной феноменологии¹⁶⁹.

Где же, по мнению Вальденфельса, логос опыта «чужого» может найти свой шанс? Вальденфельс делает очень интересный ход, который можно понять следующим образом – чтобы «очистить» пространство для «чужого», нужно отказаться от очевидной в данном случае структуры отношения «свое» – «чужое». Пока мы будем рассматривать «чужое» в структуре «свое» – «чужое», мы всегда будем возвращаться к опыту «чужого» как превращенному опыту «своего». Поэтому Вальденфельс предлагает иную структуру отношения – «притязание» – «ответ».

Какие возможности для логоса «чужого» открываются в структуре «притязание» – «ответ»? Вальденфельс обращает внимание на то, что чужая претензия (auf einen fremden Anspruch), требующая

¹⁶⁹ Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 130–131.

«ответа», «не только не имеет смысла, но и не следует правилу, <...> прерывает общепринятые смысло- и правилообразования и пускает в ход новое»¹⁷⁰. Здесь стоит обратить внимание на два очень важных момента. Во-первых, почему «чужая» претензия не имеет смысла и не следует правилу? Это утверждение можно понять только за рамками отношения «свое» – «чужое». Действительно, когда «чужая» претензия не отсылает к «своему», то она для «меня» не имеет смысла, поскольку отсутствует структура предпонимания. Во-вторых, из-за отсутствия структуры предпонимания в «ответе», как считает Вальденфельс, создаются новые смыслы и правилообразования. Только при этих условиях можно сказать, что мы имеем дело с опытом «чужого» как «чужого».

В структуре «притязание» – «ответ», по мысли Вальденфельса, то, «что я отвечаю, обязано своим смыслом тому, на что я отвечаю»¹⁷¹. Это значит, что отношение «притязание» – «ответ» с необходимостью содержит в себе *респонзивное различие*, которое проявляется в том, что претензия и ответ не сходятся в чем-то общем, не составляют общий порядок смысла. Отношение «притязание» – «ответ» начинается, по словам Вальденфельса, «по ту сторону смысла и правил, там, откуда нечто нас вызывает и ставит под вопрос наши собственные возможности еще до того, как мы обращаемся к волеию знания и понимания»¹⁷².

Вальденфельс рассматривает две стороны отношения «притязание» – «ответ». В притязании «чужое» обнаруживается в активной форме. Вальденфельс замечает, что в притязании «чужого» можно усмотреть две тесно переплетающиеся формы: во-первых, это призыв, который «направлен к кому-то», во-вторых, это пре-

¹⁷⁰ Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 131.

¹⁷¹ Там же. С. 131.

¹⁷² Там же.

тензия, «которая распространяется *на нечто*»¹⁷³. Что это значит? Это значит, что претензия, обращенная на нечто, что имеет отношение ко «мне», есть уже призыв ко «мне». Поэтому момент «ответа» «начинается не в речи о чем-то», отмечает Вальденфельс, а «видением и вслушиванием». Иначе говоря, мы уже отвечаем, когда обернулись на чей-то внезапный оклик.

Вальденфельс здесь видит ситуацию зарождающегося этического отношения («я» отвечаю на чей-то призыв), которое в то же время не подлежит общим моральным оценкам. «Чужое» притязание – это не притязание судебно-правовой системы, «я» могу не отвечать на притязание, могу проигнорировать призыв, отказаться видеть и слышать, потому что кто-либо не вправе от «меня» что-то требовать. К примеру, большинство немцев в нацистской Германии не участвовало в Холокосте, за это деяние они не несут ответственности, никто не вправе призвать их к судебной ответственности. Но, говорит Вальденфельс, немцы в свое время были призваны к ответу, и многие уклонились от него, ведь чтобы уйти от ответа, достаточно отвести глаза, не смотреть, не отвечать взглядом¹⁷⁴.

Поэтому ситуация «притязания» и «ответа», по замечанию Вальденфельса, находится в точке *«по ту сторону добра и зла, по ту сторону справедливости и несправедливости»*¹⁷⁵. Вместе с тем именно в ситуации «притязания» «чужого» мы сталкиваемся с неизбежностью «ответа», тогда как ответственности (Вальден-

¹⁷³ Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 132.

¹⁷⁴ Возможности феноменологии сегодня (фрагмент круглого стола с участием Б. Вальденфельса) / пер. с нем. С. Логвинова // Вальденфельс Б. Мотив чужого. С. 168–169; См. также: Божич А. Слушание голосов: Пауль Целан с Бернардом Вальденфельсом / А. Божич // KANT: Social Sciences & Humanities. 2021. № 3(7). С. 18–27.

¹⁷⁵ Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 132.

фельс поясняет, что в немецком языке ответственность имеет юридически-правовой смысл) можно избежать. Само уклонение от ответа предполагает ответ. Чтобы отказаться что-либо видеть и слышать, нужно сначала ответить, т. е. увидеть и услышать¹⁷⁶.

Двойственности «притязания», которое есть одновременно претензия и призыв, соответствует двойственность «ответа». Вальденфельс выделяет два вида «ответа»: 1) ответ-answer, т. е. ответ на претензию; 2) ответ-response – ответ на призыв, обращенный ко «мне»¹⁷⁷. Ответ на претензию есть ответ, восполняющий пробелы вопроса. «Ответ» на призыв есть «ответ» совсем другого свойства. «Ответ» на призыв Другого ко «мне», по мысли Вальденфельса, дает то, чего сам не имеет. Таким образом, «ответ» существует на уровне содержания (answer) и события (response)¹⁷⁸.

Вальденфельс рассматривает основные характеристики логики «ответа»-события исходя из респонзивной рациональности. Первая характерная черта «ответа» – *сингулярность*. Сингулярность есть знак уникальной событийности «ответа», которая ставит «ответ» в ранг таких событий в истории человека и целых народов, «которые не забываются», так как они вводят новый символический порядок, утверждают смысл, открывают историю, призывают к ответу, порождают обязательства¹⁷⁹. Вальденфельс говорит о таких событиях, которые, сбываясь, порождают новые модели образования значений. К примеру, Французская революция для Европы была не рядовым событием, поскольку в результате возник новый символический порядок буржуазного общества (вспомним, что в терминологии Французской революции свергнутый режим называли «старый порядок»).

¹⁷⁶ Там же. С. 132–133.

¹⁷⁷ Там же. С. 133.

¹⁷⁸ Там же. С. 133–134.

¹⁷⁹ Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 135.

Вторая характеристика логики «ответа» – *неизбежность*. Неизбежность «ответа», предупреждает нас Вальденфельс, не стоит понимать как долженствование в духе практической философии. «Ответ» на притязание неизбежен в силу непреодолимости «нашего социально-мирового существования (Existenz)»¹⁸⁰. Это значит, что уклониться от ответа для «меня» нет никакой возможности, считает Вальденфельс, поскольку, даже избегая ответа, «я» уже отвечаю. Неизбежность «ответа» на «чужое» притязание сопоставима с такими «традиционными инстанциями», как стремление к счастью, стремление к самосохранению, категорическим императивом, свободой. Природа нашего «социально-мирового существования» такова, что мы всегда уже находимся в определенной структуре «речения и говорения», которая косвенно проявляется в нашем деянии или отказе от деяния. Вальденфельс предлагает вспомнить Канта, согласно которому «не от нашей прихоти зависит, послушны мы или нет моральному закону»¹⁸¹.

Следующая характеристика логики событийного «ответа» – недостижимый *постфактум*. Постфактум «ответа» есть знак того, что между «притязанием» и «ответом» всегда есть временной сдвиг. Иначе говоря, процесс «ответа» «протекает здесь и теперь, но он начинается где-то в другом месте»¹⁸². Вальденфельс отсылает нас к понятию *differance* (различание) у Деррида, где процесс смыслообразования определяется временным сдвигом, в котором навсегда утрачивается связь между означаемым и означающим. Эту связь можно обнаружить только косвенно, как «след», как непреодолимое отсутствие. Постфактум «ответа» можно понять также на примере травмы в психоанализе, когда вытесняется при-

¹⁸⁰ Там же. С. 136.

¹⁸¹ Там же.

¹⁸² Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 137.

чина и мы имеем дело только с последствиями. В целом, заключает Вальденфельс, утверждение порядка «выступает событием, не являющимся частью того порядка, который оно делает возможным»¹⁸³.

Наконец, еще одна характерная черта логики «ответа» – неустраняемая *асимметрия*. С понятием асимметрии мы уже сталкивались, когда рассматривали структуру этического отношения у Левинаса. Вальденфельс здесь следует за Левинасом. Асимметрия указывает на то, что в респонзивном отношении «притязание» – «ответ» мы сталкиваемся не с традиционным диалогом, где стороны исходят из общих целей и правил, а с таким диалогом, в котором участники «не сходятся в чем-то общем»¹⁸⁴. Отношение «притязание» – «ответ» *принципиально* исключает взаимный обмен, здесь нет «входящих» и «исходящих» сообщений. «Притязание» и «ответ» попадают в общий порядок только в присутствии «третьего», т. е. судебно-правовой системы, закона, справедливости. Но это уже выводит нас за пределы опыта «чужого» как «чужого», поскольку суд происходит «здесь» и «сейчас», а «чужое» всегда берет свое начало в «когда-нибудь» и «где-то там»¹⁸⁵.

Вальденфельс считает нужным сделать различие между *репродуктивным* и *продуктивным* ответом. Репродуктивный ответ имеет место там, где событие «ответа» так и не состоялось. Поэтому репродуктивный ответ имеет смысл и выстраивается по правилам благодаря тому, что уже высказаны все смыслы и установлены все правила. Отношение «притязание» – «ответ» в этом случае становится формальным отношением, поскольку, отмечает Вальденфельс, тому, кто притязает на готовый ответ, нечего ска-

¹⁸³ Там же.

¹⁸⁴ Там же. С. 138.

¹⁸⁵ Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 138.

зать, потому что «все уже сказано», а тому, кто уклоняется от ответа, тоже «*нечего сказать*, так как ему нечего ответить»¹⁸⁶.

Продуктивный «ответ» есть знак состоявшейся претензии «чужого», ведь, как замечает Вальденфельс, претензия «становится таковой впервые *в ответе*, который ее вызывает и которой он неизбежно предшествует». Иначе говоря, факт притязания раскрывается нам *после* «ответа», тогда мы можем сказать, что “нечто было”. В случае продуктивного «ответа» отношение «притязание» – «ответ» становится событийным отношением, поскольку, поясняет Вальденфельс, мы изобретаем то, «*что мы отвечаем, но не то, на что мы отвечаем*»¹⁸⁷.

Что мы узнали об опыте «чужого» из респонзивной феноменологии Вальденфельса? Теория опыта «чужого» Вальденфельса отличается от аналогичных феноменологических теорий. Если ранее феноменологов опыт «чужого» интересовал как такой опыт, который удостоверяет существование Другого, то для Вальденфельса опыт «чужого» имеет самостоятельную ценность, поскольку в этом опыте феномен «чужое» являет себя как «чужое». Можно сказать, что Вальденфельс разрабатывает аксиологию «чужого».

Феномен «чужое» Вальденфельс определяет как гиперфеномен, поскольку «чужое» показывает себя только тогда, когда уклоняется от схватывания, т. е. всегда находится «где-то в другом месте». Иначе говоря, феномен «чужое» проявляет себя как внепорядковое, как «непреодолимое отсутствие». Такой особый феномен требует особого вида рациональности, и на это, как считает Вальденфельс, есть свои причины. Опыт «чужого» в терминах интенциональности – это всегда превращенный опыт «собственного», поскольку он опирается на отношение «собственное» – «чужое». Поэтому для теории опыта «чужого» нужна другая структура отношения – не «соб-

¹⁸⁶ Там же. С. 139.

¹⁸⁷ Там же.

ственное» – «чужое», а «притязание» – «ответ», которой соответствует свой вид рациональности – респонзивность.

Содержанием респонзивного опыта «чужого» становится событие «ответа». Событие «ответа» предполагает смену смыслового порядка, поскольку столкновение с «чужим» как «внепорядковым» требует «внепорядкового» «ответа». Если «ответ» не состоялся как событие, то не состоялся и опыт «чужого», поскольку порядок «собственного» был не затронут, «чужое» притязание не принято, не замечено, отклонено. При этом событие «ответа» имеет свой порядок сбывания исходя из пространственно-временных расположений феномена «чужое» – «когда-нибудь» и «где-то там». Вальденфельс выделяет четыре пространственно-временные характерные черты порядка «ответа» – сингулярность, постфактум, неизбежность и асимметрия.

Феноменология «чужого» Вальденфельса интересна во многих отношениях. Во-первых, это специализированное исследование феномена «чужое», чего не было прежде в рамках феноменологической философии. Во-вторых, Вальденфельс действительно открывает для изучения целый регион специфического социокультурного и экзистенциального опыта «чужого». В-третьих, если у Левинаса опыт «чужого» предстает как этический опыт, выходящий за рамки социального порядка, то у Вальденфельса опыт «чужого» не только вырывается за границы существующего порядка, но и создает новый порядок значений. Вальденфельс рассматривает опыт «чужого» как продуктивный опыт, при этом, как отмечает В. Лехциер, это еще и страдательный опыт, опыт претерпевания претензии «чужого»¹⁸⁸.

В понимании феномена «чужое» Вальденфельс следует за Гуссерлем и Левинасом. Подобно Гуссерлю, Вальденфельс говорит о «чужом» как о непреодолимом отсутствии, и так же, как и

¹⁸⁸ Лехциер В. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. С. 146–149.

Левинас, он указывает на асимметричность отношения с «чужим», поскольку с ним нельзя совпасть в чем-то общем, нельзя произвести *обмен*. Наконец, Вальденфельс подчеркивает пространственно-временное смещение «чужого», которое не находится, а определяется всегда как располагающееся «где-то там» в «когда-нибудь».

Вальденфельс и Левинас уточняют и дополняют исходное понятие феномена «чужое» Гуссерля, и это не случайно. Ведь Гуссерль дает самое общее понимание феномена «чужое», обращаясь к познавательному опыту «чужого», в то время как у Левинаса мы сталкиваемся с практическим опытом «чужого» в структуре этического отношения и можем видеть, какой действенной силой обладает феномен «чужое». Вальденфельс в свою очередь, как уже было сказано, разрабатывает настоящую аксиологию «чужого», выявляя универсальный продуктивный потенциал социокультурного и экзистенциального опыта «чужого».

В нашем учебном пособии мы полагаем следующее смысловое содержание феномена «чужое»: «чужое» проявляет себя в *непреодолимом отсутствии и несовпадении в чем-то общем*. Основываясь на этом понимании феномена «чужое», в следующей главе мы рассмотрим основания социокультурного опыта «чужого». Поскольку дальше речь пойдет о социокультурном опыте «чужого», нельзя не вспомнить социологию «чужого», которая также обращается к социальному опыту чуждости.

Под социологией «чужого» здесь мы, прежде всего, имеем в виду феноменологические очерки Г. Зиммеля и А. Шюца на тему «чужака»¹⁸⁹. На наш взгляд, в социологии «чужого» содержится

¹⁸⁹ *Зиммель Г.* Экскурс о чужаке // Социологическая теория: История, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб., 2008. С. 7–13; *Шюц А.* Чужак // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 533–549; *Шюц А.* Возвращающийся домой // Там же. С. 550–556.

довольно интересное различие таких часто употребляемых в социально-гуманитарном познании понятий для описания социального опыта, как «другое» и «чужое».

Как отмечает С.П. Баньковская, Зиммель и Шюц рассматривают «чужого» с функциональной точки зрения. «Чужой» способствует самоидентификации социальной группы¹⁹⁰. Социальная группа, сталкиваясь с Чужаком, получает возможность посмотреть на себя со стороны и еще раз убедиться в собственной сплоченности и единстве. Интересно также то, что когда приходит Чужак, становится ясно, кто такой Другой. Другой, в отличие от Чужака, является необходимым условием социального опыта. Связь с Другим представляется уникальной и не случайной, насколько может быть уникальной и не случайной связь человека с его семьей и ближним окружением. Чужак, как показал Зиммель в своем «Экскурсе о Чужаке», наоборот, делает социальный опыт случайным и в какой-то мере всеобщим, поскольку связь с «чужим» имеет, как правило, неопределенный характер и лишена уникальности.

Различие между Другим и Чужаком, как показывает в своем анализе социологии «чужого» Баньковская, также имеет пространственно-временное измерение. Зиммель определяет Чужака через его пространственную удаленность от социальной группы: Чужак – это тот, кто далеко, это дальний, который то приближается, то удаляется, в то время как Другой – это близкий, чье присутствие всегда ощутимо¹⁹¹. Шюц определяет Чужака через его временную удаленность от социальной группы: Чужак – это тот, кто не был в начале образования данной социальной группы, не был с членами этой группы все время, а пришел позже. Как замечает Баньков-

¹⁹⁰ Баньковская С.П. Другой как элементарное понятие социальной онтологии // Социологическое обозрение. Т. 6. 2007. № 1. С. 77–78.

¹⁹¹ Баньковская С.П. Другой как элементарное понятие социальной онтологии. С. 78–79.

ская, «Чужак не разделяет с группой этой истории, он может разделять с ней настоящее и будущее, но не прошлое. Традиция, культурная история группы не является частью его собственной биографии»¹⁹². Так или иначе, и Шюц и Зиммель рассматривают Чужака как пришельца, как того, кого не было вначале, но кто пришел потом.

Если говорить в самом общем смысле, то социология «чужого» – это социология маргинальности¹⁹³. Чужак – это маргинал (мигрант, беженец, изгнанник), тот, кто находится в нестабильном состоянии, или даже на обочине общества. Вместе с тем Чужак, как уже было сказано, – это не просто тот, кто пришел со стороны. Чужак – это тот, кто пришел и остался. Это немаловажный момент. Несмотря на то, что Чужак отсутствовал в прошлом, он все же присутствует и участвует в настоящем и, возможно, в будущем социальной группы. А это значит, что Чужак вынужден как-то выстраивать свои отношения с сообществом, в котором он оказался, и, соответственно, сообщество должно проявить какие-то усилия по налаживанию отношений с Чужаком. Эти *новые* и для сообщества и для Чужака отношения могут быть конфликтными или бесконфликтными, конструктивными или не конструктивными, но так или иначе – это будут отношения. Это будут социальные отношения, поскольку предметом этих отношений будет *новое* сообщество, в котором присутствует тот, кто раньше отсутствовал, т. е. Чужак.

Мы считаем, что в социологии «чужого» Зиммеля и Шюца речь идет об опыте «иног», а не об опыте «чужого». Здесь мы опираемся на феноменологическое понимание феномена «чужое» как того, что проявляет себя в непреодолимом отсутствии и в не-

¹⁹² Там же.

¹⁹³ См.: Баньковская С.П. Чужаки и границы: к понятию социальной маргинальности // Отечественные записки. 2002. № 6. С. 457–467.

совпадении в чем-то общем. Чужак, о котором говорят Шюц и Зиммель, определяется как отсутствующий, но как отсутствующий в прошлом. Поскольку Чужак пришел и остался, то предполагается его присутствие в настоящем и будущем, ожидаются какие-то *новые* отношения между ним и социальной группой, к которой он приблизился. В случае подобных *новых* отношений ни сам Чужак, ни социальная группа не определяют его как отсутствующего. Вступая в те или иные отношения с группой, Чужак становится Иным.

Таким образом, в нашем учебном пособии мы полагаем следующие терминологические различия, которые позволяют описать многообразие социокультурного опыта. «Другое» понимается как близкое, родное, как то, что окружает с самого рождения. «Другое» начинается с семьи и расширяется до всего сообщества, связь с которым рассматривается как общность судьбы. Особо мы выделяем «иное», понимаемое как неблизкое и неродное, с которым нет общего прошлого, но возможно общее настоящее и будущее.

Наконец, «чужое» мы определяем как то, что отсутствует и не совпадает в чем-то общем. Иначе говоря, «чужое» – это то, что всегда отсутствует и полагается как отсутствующее, т. е. как то, что *должно* отсутствовать. Поскольку «чужое» всегда полагается как отсутствующее, то это значит, что с ним нельзя разделить ни прошлое, ни настоящее, ни будущее. Кроме того, «чужое» не предполагает каких-либо отношений, что вполне закономерно. Ведь невозможно выстроить отношения с отсутствующим. Поэтому «чужое» – это также то, с чем нельзя совпасть в чем-то общем. «Чужое» отрицает любую возможность установления отношений. Если все же с «чужим» установились какие-либо отношения (символический обмен), то в этом случае «чужое» перестает быть «чужим» и становится «иным». Другими словами, если «чужое» всегда определяется как отсутствующее, то «иное» определяется как

то, чье присутствие нельзя игнорировать, нельзя делать вид, что нечто отсутствует.

Сделанное нами различие «иногое» и «чужого» имеет прямое отношение к таким на сегодняшний день острым социально-политическим темам, как проблема беженцев, миграции и т. д. Различие «иногое» и «чужого» вполне можно использовать в современном политическом дискурсе. По крайней мере, за каждым из этих терминов стоит совершенно определенное политическое решение. Если мигранты рассматриваются в обществе как «чужие», то в таком случае их присутствие остается незамеченным, никак не влияющим на сложившиеся социальные отношения. Другое дело, если мигрантов полагают «иными». «Иногое», в отличие от «чужого», нельзя не заметить, нельзя проигнорировать, нельзя к нему как-то не отнестись, поскольку «иное» – это то, что всегда *требует к себе отношения*, добивается этого.

Литература для чтения

1. Баньковская С.П. Чужаки и границы: к понятию социальной маргинальности // Отечественные записки. 2002. № 6. С. 457–467.

2. Божич А. Слушание голосов: Пауль Целан с Бернардом Вальденфельсом / А. Божич // KANT: Social Sciences & Humanities. – 2021. № 3(7). С. 18–27.

3. Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии / пер. с нем. О. Шпарага // Вальденфельс Б. Мотив чужого: сб. пер. с нем.; науч. ред. А.А. Михайлов; отв. ред. Т.В. Щитцова. Минск: ПроPILEI, 1999. С. 123–140.

4. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» / пер. с нем. О. Кубановой // Логос. Философско-литературный журнал. 1995. № 6. С. 77–94.

5. Зиммель Г. Эссе о чужаке / пер. с нем. А.Ф. Филиппова // Социологическая теория: История, современность, перспективы.

Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 7–13.

6. Шюц А. Чужак // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 533–549.

Вопросы на понимание

1. Как вы думаете, почему Вальденфельс рассматривает опыт «чужого» не как интенциональный, а как респонзивный?

2. Какое значение для раскрытия смысла феномена «чужое» имеет страдательный характер опыта «чужого» у Вальденфельса?

3. Почему, по вашему мнению, у Вальденфельса «ответ» на «притязания» «чужого» имеет событийный характер?

4. Как Вальденфельс раскрывает основные характеристики «ответа»-события (сингулярность, неизбежность, постфактум, асимметрия)?

5. Какое значение у Вальденфельса имеет различие репродуктивного и продуктивного ответа?

6. Какие различия терминов «другое», «иное», «чужое» существуют в контексте феноменологической философии и социологии?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философский анализ социокультурного опыта «чужого» показал, что опыт «чужого» имеет свои собственные основания свершения. Специфика социокультурного опыта «чужого» раскрывается, во-первых, в сопоставлении смыслового содержания феномена «чужое» в феноменологии и понятия о «другом» и «чужом» в социологии «чужого».

В ходе анализа феноменологических дескрипций опыта «чужого» (Э. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, Э. Левинас, Б. Вальденфельс) было выявлено несколько моделей конструирования смыслового содержания опыта «чужого». Интенциональное истолкование опыта «чужого», предпринятое Э. Гуссерлем в Пятом размышлении «Картезианских медитаций», раскрывает этот опыт как познавательный опыт. В интенциональном опыте «чужого» мы *узнаем* о существовании Другого. Другой в интенциональном опыте «чужого» явлен нам в аппрециации, т. е. в доступности первично недоступного. «Чужой» являет себя как имманентная трансцендентность, указывая на границы «моей» интенциональности, выделяясь среди опыта «меня самого» и опыта «самих вещей». Опыт «чужого» выстраивается в интенциональной структуре отношения «собственное» – «чужое». В интенциональном опыте «чужого» происходит узнавание Другого как модификации «моего Ego». Другой опознается как модус «моего Ego» в акте аналогизирующего переноса.

Гуссерль в своей феноменологии «чужого» открывает нам универсальную структуру любой внеположенности. В этой дескрипции опыта «чужого» проступает смысл феномена «чужое». «Чужое» – это то, что присутствует, когда отсутствует. Иначе говоря, «чужое» проявляет себя в непреодолимом отсутствии.

Феноменологическая дескрипция опыта «чужого» в философии Ж.-П. Сартра показала, что бытие-для-другого есть отчужденное бытие. Феноменология «взгляда» Сартра по праву может считаться феноменологией «чужого». В отличие от Гуссерля, опыт «чужого» у Сартра предстает не как познавательный, а как практический. Опыт «чужого» у Сартра предстает специфическим опытом внутренней чуждости. Внутренняя чуждость разворачивается в сложном переживании «быть чужим самому себе». Внутреннее самоотчуждение формируется извне, под влиянием Другого. Другой отчуждает меня во мне самом, и это внутреннее отчуждение становится лейтмотивом всех отношений с Другим. Смыслом социального существования становится бесконечная борьба за признание Другого, ведь признание Другого позволит снять внутреннее отчуждение. Борьба за признание Другого ведется как символический обмен, предметом которого являются социальные отношения. Принуждение Другого к признанию открывает сферу общности социальных интересов, социальных связей, поскольку борьба за признание и символический обмен боевыми ударами предполагают общие притязания.

В учебном пособии отмечается, что внутренняя чуждость «самому себе» в структуре бытия-для-другого не является в полном смысле слова опытом «чужого» и не раскрывает для нас феномен «чужое». «Чужое» – это то, что заявляет о себе как о непреодолимом отсутствии. У Сартра мы не встречаем этого непреодолимого отсутствия: «чужое» проявляется не в своей чуждости, а как нечто относительное, как то, что включено в социальные отношения символического обмена признаниями. «Чужое» у Сартра в большей степени является превращенной формой «своего». Таким образом, феноменология Сартра не дает представления о феномене «чужое», поскольку опыт социального отчуждения, о котором говорит Сартр, есть превращенный опыт «своего», где нет места «чужому» как самостоятельной действующей силе.

Смысл феномена «чужое» раскрывается в анализе структуры этического отношения, представленного в феноменологии Левинаса. Этическое отношение с необходимостью предполагает опыт «чужого», причем именно опыт «чужого», а не самоотчуждения, что мы встречаем у Сартра. Этическое отношение предстает практическим опытом «чужого», поскольку требует действие радикальной щедрости в пользу Другого без какого-либо сведения счетов с Другим. Этическое отношение к Другому обеспечивается существованием языка в модусе этической речи. Правила высказывания этической речи задаются тем, что Левинас обозначает как «след». Понятие «следа» тесно связано с феноменом «чужое», поскольку в «следе» мы имеем дело с присутствием того, что отсутствует. В культуре таким «следом», который присутствует, отсутствуя, может быть письменная традиция, литературный канон, сакральный текст. Сакральный текст как «след» задает пространство этических высказываний и этических жестов.

Опыт «чужого» у Левинаса разворачивается как признание Другого, но это не борьба за признание, которую мы видим у Сартра, это признание ответственности за Другого. Признание ответственности за Другого осуществляется в принципиальной асимметрии, поскольку «след» предполагает асимметрию присутствия-отсутствия. Ответственность за Другого проявляется в Деянии, в литургии, которая совершается односторонне и бескорыстно в пользу Другого. Деяние в пользу Другого прерывает символический обмен социальных отношений и делает Другого понастоящему чуждым и недостижимым для наших манипуляций.

Феноменология «чужого» Левинаса существенно дополняет смысловое содержание феномена «чужое». Левинас создает практическую философию опыта «чужого». Опыт «чужого» у Левинаса разворачивается в этическом отношении к непреодолимо отсутствующему Другому. Этическое отношение к отсутствующему Другому предстает в виде безответного дара, в виде односторон-

ней невыгодной траты в сторону Другого. Левинас принципиально выводит отношение с Другим за пределы социального опыта. Этическое отношение с отсутствующим Другим лишено общности и совместности, которая характерна для социального опыта. Этическое асимметричное отношение с отсутствующим Другим является собой практический опыт «чужого», который расширяет понимание смысла феномена «чужое». Гуссерль полагает смысл феномена «чужое» как непреодолимое отсутствие, к этому добавляется смысловое содержание этического отношения с отсутствующим Другим у Левинаса, где «чужое» – это то, с чем невозможна какая-либо общность и совместность.

Феноменология «чужого» Вальденфельса отличается от аналогичных феноменологических дескрипций. Феномен «чужое» Вальденфельс полагает как гиперфеномен. Гиперфеномен «чужое», в отличие от феномена, показывает себя не когда является, а когда избегает проявлений, ускользает от пристального разглядывания, потому что «чужое» – это то, что всегда находится «где-то в другом месте». Гиперфеноменальность «чужого» обнаруживается как нечто внепорядковое, как уже знакомое нам «непреодолимое отсутствие». Если «чужое» ускользает от схватывания, то для осмысления феномена «чужое» требуется и другой вид рациональности, вместо интенциональности Вальденфельс предлагает использовать респонзивность. Респонзивность, в отличие от интенциональности, способна учитывать своенравную активность «чужого», его намерение к непреодолимому отсутствию. Респонзивность у Вальденфельса имеет страдательный характер. Респонзивность предполагает, что опыт «чужого» разворачивается не в структуре «собственное» – «чужое», а в структуре «притязание» – «ответ». Рациональность опыта «чужого» – это рациональность «собственного» ответа на «чужое» притязание.

Вальденфельс считает, что ответ на чужое притязание – это не формальный ответ, а событие, потому что притязание чужого – это

столкновение с чем-то «внепорядковым», с чем-то, что находится всегда в другом месте, поэтому и ответ на такое притязание должен иметь внепорядковый характер. «Внепорядковый» ответ на притязание «чужого» предполагает рождение нового порядка, изобретение нового. Маркером состоявшегося опыта «чужого» для Вальденфельса является событийность ответа, если событие ответа не состоялось, то и не было и опыта «чужого», «чужое» никак себя не проявило, точнее, «чужой» не был нами замечен и распознан как нечто «внепорядковое».

Феноменология «чужого» Вальденфельса – это первое специализированное исследование феномена «чужое». Вальденфельс делает «чужое» предметом феноменологического исследования, раскрывая новые регионы социального и культурного опыта. Вальденфельс в чем-то идет дальше Левинаса в познании смысла феномена «чужое». Левинас полагает опыт «чужого» как такой опыт, который выносит нас за пределы социального порядка, делает его трансцендентным социальному. Вальденфельс опыт «чужого» трансцендирует не за пределы социального опыта, а за пределы существующего порядка социального опыта для формирования нового порядка в событии «ответа» на «притязание» чужого.

На основе анализа феноменологических дескрипций опыта «чужого» в учебном пособии полагается следующее смысловое содержание феномена «чужое»: «чужое» проявляет себя в *непреодолимом отсутствии и несовпадении в чем-то общем*.

В социологии «чужого» «чужое» противопоставляется «другому», и это противопоставление мыслится в пространственно-временных категориях – каждому из этих терминов свойственна определенная структура пространственно-временных отношений. Так, «другое» – это близкое и родное, с чем объединяет общность судьбы, общее прошлое, настоящее и, вероятнее всего, будущее. «Чужое», напротив, – это неродное, неблизкое, с «чужим» нельзя разделить общие воспоминания, с «чужим» нет общего прошлого,

«чужое» приходит и появляется в настоящем, и с ним возможно общее будущее.

Содержание понятия «чужое» существенно различается в феноменологии и социологии. На наш взгляд, в социально-гуманитарном познании имеет смысл за термином «чужое» закрепить феноменологическое значение, тогда как социологическое понимание «чужого» обозначить как «иное». Иначе говоря, «чужое» полагается как всегда отсутствующее и несовпадающее в чем-то общем, с «чужим» нельзя разделить не только прошлое, но и настоящее и будущее, в то время как «иное» предполагает отсутствие общего прошлого, но допускает возможность общего настоящего и даже будущего.

Таким образом, если «чужое» определяется как отсутствующее, то «иное» определяется как то, чье присутствие нельзя игнорировать, поскольку «иное» требует к себе внимания и особого отношения. Подобное различие «чужого» и «иноного» можно использовать не только в социально-гуманитарном познании, но и в современном политическом дискурсе.

За терминами «иное» и «чужое» просматриваются вполне определенные политические решения. Если в обществе кто-то определяется как «чужой», это значит, что он определяется как отсутствующий, любые отношения с которым неприемлемы. Присутствие «чужого» как бы остается незамеченным. Если же в обществе кто-то определяется как «иной», то это предполагает то, что «иной» замечен и с ним необходимо вступить в отношения, даже безотносительно характера этих отношений. С «иным» можно сотрудничать или конфликтовать, даже развязать войну, с «чужим» же вообще нельзя иметь ничего общего.

Кроме того, специфика опыта «чужого» раскрывается в его многообразии, что становится очевидным в ходе анализа феноменологических дескрипций опыта «чужое». Так, можно выделить, по крайней мере, две основные феноменологические модели опыта

«чужого»: этический опыт «чужого» у Левинаса и продуктивный опыт «чужого» в респонзивной феноменологии Вальденфельса. Этический опыт «чужого» предполагает безусловные основания свершения и своим результатом имеет Деяние безответного дара. Продуктивный опыт «чужого» свершается как страдательный опыт и своим результатом имеет продуктивный «ответ» на вызов «чужого». Вместе с тем и в том и в другом опыте феномен «чужое» проявляет себя в отсутствии и в несовпадении в чем-то общем.

В заключение еще раз отметим, что социокультурный опыт «чужого» – это особый опыт, имеющий собственные основания свершения, что отличает его, например, от опыта «другого» или опыта «иного». Специфика опыта «чужого» раскрывается в том, что это опыт, возникающий из отсутствия и несовпадения в чем-то общем. «Чужое» – это то, что всегда отсутствует и никогда не может составлять общность с чем-либо. С «чужим» нельзя разделить судьбу, с «чужим» не объединяет ни прошлое, ни настоящее, ни будущее. С «чужим» вообще нельзя иметь что-то общее, в противном случае это уже не будет опытом «чужого». «Чужое» также требует к себе особого отношения. Отношение к «чужому» – это отношение к тому, что всегда отсутствует, поэтому для опыта «чужого» так характерна неопределенность.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Артеменко Н.А. Тематизация сферы пассивности в феноменологии Э. Гуссерля и проблема интерсубъективного мира // Вопросы философии. – 2020. – Т. 8. – С. 193–203.
2. Баньковская С.П. Другой как элементарное понятие социальной онтологии // Социологическое обозрение. – 2007. – Т. 6. – № 1. – С. 75–87.
3. Баньковская С.П. Чужаки и границы: к понятию социальной маргинальности // Отечественные записки. – 2002. – № 6. – С. 457–467.
4. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла / пер. с фр. – М.: Добросвет, 2000. – 257 с.
5. Божич А. Слушание голосов: Пауль Целан с Бернардом Вальденфельсом / А. Божич // KANT: Social Sciences & Humanities. – 2021. – № 3(7). – С. 18–27.
6. Борисов Е. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Логос. – 1999. – № 1. – С. 65–83.
7. Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии / пер. с нем. О. Шпарага // Вальденфельс Б. Мотив чужого: сб. пер. с нем.; науч. ред. А.А. Михайлов; отв. ред. Т.В. Щитцова. – Минск: Пропилеи, 1999. – С. 123–140.
8. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» / пер. с нем. О. Кубановой // Логос. Философско-литературный журнал. – 1995. – № 6. – С. 77–94.
9. Вальденфельс Б. Феномен чужого и его следы в классической греческой философии / пер. с нем. К. Лядской // Топос. – 2002. – № 2 (7). – С. 4–21.

10. Витцлер Р. Ответственность Европы. «Деконструктивная этика» на примере Жака Деррида // Герменевтика и деконструкция: сб. ст. / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 1999. – С. 136–166.
11. Возможности феноменологии сегодня (фрагмент круглого стола с участием Б.Вальденфельса) / пер. с нем. С. Логвинова // Вальденфельс Б. Мотив чужого: сб. / пер. с нем; науч. ред. А.А. Михайлов; отв. ред. Т.В. Щитцова. – Минск.: Прописи, 1999. – С. 163–175.
12. Гурко Е.Н. «Дар смерти» (Donner la mort, Aporias) // Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора: денегации. – Минск: Экономпресс, 2001. – 320 с.
13. Гурко Е.Н. Божественная оноματοлогия: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. – Минск: Экономпресс, 2006. – 448 с.
14. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 4. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. – М.: ДИК, 2001. – 141 с.
15. Делёз Ж. Мишель Турнье и мир без Другого / пер. с франц. В. Лапицкого // Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб: роман / пер. с франц. И. Волевич. – СПб.: Амфора, 1999. – С. 282–302.
16. Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
17. Деррида Ж. Насилие и метафизика. Эссе о мысли Эммануэля Левинаса / пер. с фр. В. Лапицкого // Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с фр. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина. – СПб.: Академический проект, 2000. – С. 97–196.
18. Евлампиев И.И. Художественная философия Андрея Тарковского. – СПб.: Алетейя, 2001. – 349 с.
19. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / пер. с англ. – М.: Художественный журнал, 1999. – 236 с.

20. Зиммель Г. Экскурс о чужаке / пер. с нем. А.Ф. Филиппова // Социологическая теория: История, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». – СПб.: Владимир Даль, 2008. – С. 7–13.
21. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / пер. с фр. и посл. И. Фомин. – М.: Логос, 1998. – 208 с.
22. Конев В.А. Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делёза: Семинары по «Различию и повторению» – Самара: Самарский университет, 2001. – 140 с.
23. Костикова А. Что значит «быть “другим”». Julia Kristeva. Etrangers a nous-memes. P., Fayard, 1988, P. 294 // Логос. – 1999. – № 3(13). – С. 227–229.
24. Кубанова О.Ю. Проблема интерсубъективности в «Картезианских размышлениях» Э. Гуссерля // Историко-философский ежегодник’91. – М., 1991. – С. 87–107.
25. Куренной В. Кино 2003: избранные фильмы в некинокритическом освещении // Отечественные записки. – 2003. – № 6. URL: <https://magazines.gorky.media/oz/2003/6/kino-2003-izbrannye-filmy-v-nekinokriticheskom-osveshhenii.html> (дата обращения 05.09.2022).
26. Левинас Э. Ракурсы. След другого / пер. с фр. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 309–320.
27. Левинас Э. Тотальность и бесконечное / пер. с фр. И.С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 66–291.
28. Лехциер В. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. – Самара: Самарский университет, 2007. – 332 с.
29. Лехциер В.Л. Новые контуры проблемы Другого. Апология взгляда как основы социальных отношений // Ничто и Порядок. Самарские семинары по французской философии: кол-

- лективная монография / отв. ред. В.А. Конев, В.Л. Лехциер. – Самара: Универс групп, 2004. – С. 195–201.
30. Лишаев С.А. Близость Другого (К анализу семантического потенциала «Другого» в горизонте постклассической философии) // Смысл «и»: выражение: контроверзы современного гуманитарного знания: сборник статей и выступлений. – Самара: Двадцать первый век, 2001. – С. 98–107.
 31. Лишаев С.А. Эстетика Другого. – Самара: Самарская гуманитарная академия, 2000. – 366 с.
 32. Молчанов В.И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. – Вильнюс: АН Литовской ССР, 1983. – С. 51–67.
 33. Нойманн И. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей / пер. с англ. В.Б. Литвинова и И.А. Пильщикова, предисл. А.И. Миллера. – М.: Новое издательство, 2004. – 336 с.
 34. Пеньковский А.Б. О семантической категории «чуждости» в русском языке // Проблемы структурной лингвистики. 1985–1987. – М.: Наука, 1989. – С. 54–82.
 35. Пестова Н.В. Лирика немецкого экспрессионизма: профили чужести. 2-е изд., доп. и исправл. / Уральский государственный педагогический университет. – Екатеринбург, 2002. – 463 с.
 36. Разинов Ю.А. «Я» как объективная ошибка. – Самара: Самарский университет, 2002. – 260 с.
 37. Рикер П. Кант и Гуссерль / пер. с фр. В.А. Суровцева // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века: сборник статей / под ред. Е.А. Наймана, В.А. Суровцева. – Томск: Водолей, 1998. – С. 162–193.
 38. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В.И. Колядко. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 2002. – 640 с.

39. Сипливый Г.Н. Феноменология «Ничто» у Мартина Хайдеггера и Жан-Поля Сартра // Вопросы философии. – 2021. – Т. 6. – С. 120–130.
40. Сокулер З.А. Эмманюэль Левинас – критик онтологии Мартина Хайдеггера / З.А. Сокулер // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2018. – № 3. – С. 3–17.
41. Суровцев В. Интенциональность и практическое действие (Гуссерль, Мерло-Понти, Рикер) // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века: сборник статей / под ред. Е.А. Наймана, В.А. Суровцева. – Томск: Водолей, 1998. – С. 13–26.
42. Философия, справедливость и любовь. Беседа с Эмманюэлем Левинасом / пер. с фр. И.С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 356–364.
43. Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия / пер. с нем. Р.Ф. Додельцева. – М.: Наука, 1993. – 172 с.
44. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / пер. с нем. Ю.С. Медведева, под ред. Д.В. Складнева. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с.
45. Чичнева Е.А. Феноменология как монадология в контексте проблемы интерсубъективности // Историко-философский ежегодник'97. – М.: Наука, 1999. – С. 308–320.
46. Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья / пер. О.А. Власова, Л.Б. Илиашвили. – М.: Алетей, 1999. – 384 с.
47. Шмитт К. Политическая теология: сборник / пер. с нем., закл. статья и сост. А. Филиппова. – М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. – 336 с.
48. Шпарага О. Феноменология опыта: опыт как «почва и горизонт» познания О. Шпарага // Логос. – 2001. – № 2. С. 103–122.

49. Штихве Р. Амбивалентность, индифферентность и социология чужого / пер. с нем. Т.С. Головой // Журнал социологии и социальной антропологии. – Т. 1. – 1998. – № 1. – С. 41–53.
50. Шюц А. Возвращающийся домой // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – С. 550–556.
51. Шюц А. Чужак // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – С. 533–549.
52. Ямпольская А.В. Безмерность в мире мер // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 404–408.
53. Ямпольская А.В. Вклад Левинаса в феноменологию и в деконструкцию феноменологии // Логос. – 2004. – № 1(41). – С. 88–105.
54. Ямпольская А.В. Ранний Левинас: проблемы времени и судьбы
55. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida á répondre de l'hospitalité. – P.: Calmann-Lévy, 1997. – 137 p.
56. Marsh James L. Post-Cartesian Meditations. An Essay in Dialectical Phenomenology. Fordham University Press. – New York, 1988. – 279 p.

Примеры заданий для тестирования

1. Одно из основных понятий феноменологии Э. Гуссерля:
 - а) трансцендентность;
 - б) интенциональность;
 - в) имманентность.

2. Опыт «чужого» в феноменологии Э. Гуссерля имеет характер:
 - а) аппрезентации;
 - б) презентации;
 - в) трансценденции.

3. Гуссерль начинает феноменологическую дескрипцию опыта «чужого» с...
 - а) примордиальной редукции;
 - б) эйдетической редукции;
 - в) трансцендентальной редукции.

4. Что является отправной точкой аналогизирующего переноса в феноменологии «чужого» Э. Гуссерля?
 - а) другое его;
 - б) мое его;
 - в) сами вещи.

5. Какие стратегии признания Другого выделяет Ж.-П. Сартр? (Более одного варианта ответа.)
 - а) садизм;
 - б) любовь;
 - в) мазохизм;
 - г) альтруизм.

6. Согласно Ж.-П.Сартру, мы попадаем в социальное пространство в тот момент, когда:
 - а) наблюдаем за другими;
 - б) попадаем в толпу;
 - в) чувствуем на себе взгляд других.

7. Бытие-для-другого у Ж.-П. Сартра – это:
- а) бытие в мире;
 - б) бытие в анонимности;
 - в) бытие в опасности.
8. В бытие-для-другого у Ж.-П. Сартра происходит:
- а) отчуждение другого;
 - б) отчуждение меня от другого;
 - в) отчуждение самого себя.
9. Отношение с Другим в этической феноменологии Э. Левинаса имеет характер:
- а) взаимного обмена;
 - б) безответного дара;
 - в) невзаимного обмена.
10. Этическое действие по отношению к Другому Э. Левинаса называет:
- а) литургией;
 - б) подвигом;
 - в) добродетелью;
 - г) доблестью.
11. Другой у Левинаса при встрече оборачивается к нам *лицом*, а это значит, что структура отношения с Другим определяется:
- а) взглядом;
 - б) речью;
 - в) молчанием.
12. «След» у Левинаса – это:
- а) речь Другого;
 - б) присутствие Другого;
 - в) письмо Другого.
13. Опыт «чужого» в феноменологии Б. Вальденфеса имеет характер:
- а) интерактивный;
 - б) интенциональный;

- в) коммуникативный;
- г) респонзивный.

14. Опыт «чужого» в феноменологии Б. Вальденфельса является опытом:

- а) возможным;
- б) неординарным;
- в) ординарным.

15. Чужой в феноменологии Б. Вальденфельса обращается ко мне с...

- а) взглядом;
- б) делом;
- в) притязанием.

16. Опыт «чужого» в феноменологии Б. Вальденфельса состоялся, если случился:

- а) репродуктивный ответ;
- б) ответа не последовало;
- в) продуктивный ответ.

17. Феномен «чужого» в феноменологии это:

- а) что-то другое;
- б) что-то иное;
- в) то, с чем есть что-то общее;
- г) то, с чем нет ничего общего.

Примерные темы для собеседования

1. Феноменологическая дескрипция опыта «чужого» Э. Гуссерля.
2. Феномен «чужого» в феноменологии Э. Гуссерля.
3. Интенциональный опыт «чужого» как познавательный опыт в феноменологии Э. Гуссерля.
4. Феномен «чужого» в структуре бытия-для-другого Ж.-П. Сартра.
5. Феноменология «взгляда» в книге «Бытие и ничто» Ж.-П. Сартра.
6. Стратегии признания Другого в феноменологии Ж.-П. Сартра.
7. Феномен «чужого» в феноменологии Ж.-П. Сартра.
8. Этическое отношение к Другому в феноменологии Э. Левинаса.
9. Феномен «чужого» в этической феноменологии Э. Левинаса.
10. Асимметрия отношения с Другим в этической феноменологии Э. Левинаса.
11. Опыт «чужого» как практический опыт в этической феноменологии Э. Левинаса.
12. Различие интенциональной и респонзивной рациональности в феноменологии Б. Вальденфельса.
13. Характеристика структуры отношения «притязание» – «ответ» в феноменологии Б. Вальденфельса.
14. Различие репродуктивного и продуктивного ответа в респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса.
15. Феномен «чужого» в респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса.

Учебное издание

Пахолова Ирина Викторовна

**ФИЛОСОФСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ «ЧУЖОГО»
(ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ
ТЕОРИИ «ЧУЖОГО»)**

Учебное пособие

Редакционно-издательская обработка А.С. Никитиной

Подписано в печать 09.11.2022. Формат 60×84 1/16.

Бумага офсетная. Печ. л. 6,0.

Тираж 120 экз. (1-й з-д 1–25). Заказ . Арт. – 21(Р2УП)/2022.

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ АКАДЕМИКА С.П. КОРОЛЕВА»
(САМАРСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)
443086, САМАРА, МОСКОВСКОЕ ШОССЕ, 34.

Издательство Самарского университета.
443086, Самара, Московское шоссе, 34.