

ВОЗМОЖНОСТИ И ГРАНИЦЫ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОПОНИМАНИЯ¹

Клаус Хельд

Нижеследующие размышления делятся на три части. Заглавие этого эссе содержит немецкое слово «взаимопонимание» (*Verständigung*). Под этим понятием в немецком подразумевается не просто «понимание» (*Verstehen*), но понимание, включающее в себя усилие по достижению согласия. В соответствии с намеченной таким образом проблематикой я постараюсь в первой части (I) моих размышлений прояснить с помощью средств феноменологически ориентированной философии, почему согласие между людьми не возникает само собой, т. е. почему оно вообще нуждается в усилии, которое выражается в слове «взаимопонимание». Во второй части (II) я обращусь к проблеме межкультурного взаимопонимания. Здесь моя задача состоит в том, чтобы объяснить, что такое взаимопонимание наталкивается на *принципиальные* препятствия и почему это происходит. В третьей части (III) я хотел бы конкретизировать разъяснение этих принципиальных трудностей на примере межкультурного взаимопонимания восточной и западной частей света. Мои размышления завершает (IV) вопрос, каким образом можно было бы преодолеть эти трудности.

I.

Итак, я начинаю первую часть с вопроса: «Почему вообще требуется усилие для того, чтобы убедить Других в своем мнении и изъявить готовность к тому, чтобы позволить им убедить себя?» Ответ лежит на поверхности: это усилие требуется потому, что люди придерживаются различных точек зрения. Понятие «точка зрения» имеет, собственно говоря, пространственное значение и указывает на то, что человек привязан посредством своего тела (*Körper*) к определенному месту, с которого он что-то видит. Я, конечно, могу перейти с места, где я сейчас нахожусь, на другое место. Если это место находится в поле моего зрения, я могу на него указать и при этом обозначить его как «там». Но если я оказался в таком «там», то я говорю о новом месте своего пребывания: «я здесь». Таким образом, существует некое *здесь*, которое я никогда не могу покинуть. Это неотъемлемое *здесь*, так сказать, сопутствует моему перемещению — этим наблюдением, имеющим большое значение, мы обязаны второму тому *Идей к чистой феноменологии* Эдмунда Гуссерля².

Мое неотъемлемое *здесь* есть то первое, что напрочь отделяет меня от других людей, поскольку со своей стороны они привязаны к своему сопутствующему им *здесь*. Для меня невозможно занять место другого человека, находящегося «там» со своим *здесь*, которое он не может утратить. К моей телесной (*leibliche*) привязанности к сопутствующему *здесь* принадлежит также и то, что я постоянно имею что-то

«за спиной». Хотя я могу повернуться и обратить свой взгляд на то, чего раньше не мог видеть, поскольку это было позади меня, однако я ничего не могу поделать с тем, что к тому *здесь*, которое я не могу покинуть, принадлежит область того, что находится позади меня, и эта область по сути своей недоступна моему взгляду. Эта область позади меня также сопутствует всем моим движениям – независимо от того, о каком движении идёт речь. Образно выражаясь, я ношу эту область на спине, как рюкзак, который никогда не могу снять.

Эти наблюдения справедливы не только для моего места в буквальном, пространственном, значении, но и для моего места в более широком смысле – а именно: в смысле жизненного пространства, к которому я и другие люди постоянно привязаны. Для обозначения этого жизненного пространства мы можем использовать слово «мир» – «мир», понятый не в смысле совокупности всего того, что существует, но в повседневном значении, когда я могу говорить о «моём мире» или о мире другого человека. Способ, каким я неизменно привязан к своему миру, – такой же, каким позади меня постоянно находится область, которая никогда не сможет оказаться у меня перед глазами.

Рассмотрение «спереди» невозможно не только потому, что *пространственно* находится у меня за спиной, но и потому, что лежит позади меня во временном смысле. В моей жизни, конечно, имеется прошлое, которое я могу, так сказать, рассмотреть спереди, т. е. сделать его предметом внимания, когда я специально вспоминаю о каком-то определённом прошлом. Но существует и другой род прошлого, а именно прошлое, которое я всегда ношу с собой, как тот рюкзак, и которое никогда не могу увидеть как таковое. Это прошлое есть всё то, что стало для меня само собой разумеющимся и закрепилось в привычках.

Подобно тому как я могу повернуться и рассмотреть что-то, что прежде находилось у меня за спиной, оставаясь для меня невидимым, я могу осознать определённую привычку. Но в это же мгновение она начинает терять характер привычки. Ибо привычке свойственно определять моё поведение незаметным для меня образом. Привычка, на которую обращается моё внимание, в принципе перестаёт быть привычкой. Я могу изменить многие из своих привычек или даже поступиться ими, обращая на них внимание. Но невозможно вообще избавиться от привычности (*Gewohnheitlichkeit*). Как бы я себя ни вел, привычность неизменно остаётся у меня за спиной, подобно пространственной области позади меня.

Но как раз в этой привычности укоренён мой мир и мир Других.³ Конкретно, мир есть жизненное пространство, где я ориентируюсь в своём поведении: я знаю контекст, к которому принадлежат происшествия, случающиеся со мной, – вещи, люди, события, мысли, институты или что бы то ни было ещё. Я сознаю, что должен отправиться в гараж, чтобы поехать куда-нибудь на машине. Говоря вообще: я «знаю о том», что определённые происшествия указывают на другие определённые происшествия посредством смысла, который они для

меня имеют. Этим знанием я обычно обладаю таким образом, что я не должен его специально осознавать, и как раз этот род «знания» возможен благодаря привычке. Именно так мой мир закреплён в соответствующей привычности. Благодаря этому я постоянно ношу с собой свой мир; он образует охватывающее сопутствующее *Здесь*, которое я не могу оставить. Тем самым первый вопрос, поставленный вначале, получает ответ: установление согласия между людьми требует усилия, чтобы убедить других и позволить им убедить себя, поскольку человеческие миры бесконечно различаются как конкретные всеобъемлющие сопутствующие *Здесь*.

II.

В случае привычек, в которых укоренены человеческие миры, речь может идти и о привычках, посредством которых культуры различаются. Здесь я перехожу ко второй части моих размышлений. В нашу эпоху прогрессирующая «глобализация» всех областей жизни привела к тому, что в экономике и политике, науке и средствах массовой информации, в спорте, в туризме и т. д. изо дня в день бесчисленные массы людей из разных культур достигают согласия и взаимопонимания между собой и в своих жизненных областях. При этом, конечно, неизбежно возникают разного рода препятствия, которые испокон веку отягощают совместную жизнь. Но факт остается фактом: сегодня по всей Земле осуществляется межкультурное сотрудничество. На практике представителям различных культур, бесспорно, удаётся убедить друг друга в своей правоте. В итоге кажется, будто в едином и общем для всех людей мире культурные различия исчезли, и преодоление трудностей, связанных с усилиями по достижению согласия, превратилось в чисто практическую задачу. Отсюда может сложиться впечатление, что уже *в принципе* не существует непреодолимых барьеров, которые могли бы возникнуть на пути межкультурного взаимопонимания. В этой части размышлений я хотел бы объяснить, почему вопреки этому впечатлению я все ещё считаю межкультурное взаимопонимание принципиальной проблемой.

Прежде всего, необходимо различение двух измерений межкультурного взаимопонимания: существует измерение практики, в котором это взаимопонимание фактически достигается повсеместно наблюдаемым образом, и существует более глубокое измерение, связанное с принципиальными трудностями. Если в сегодняшней международной экономической, политической и т. д. практике удаётся убедить представителей других культур в правоте, то это, очевидно, почти всегда основывается на том, что существуют общие интересы. Но общие интересы, в конце концов, укоренены в тенденции к жизнеобеспечению.⁴ Спектр возможностей жизнеобеспечения простирается от каждодневного удовлетворения потребностей отдельного человека до жизнеобеспечения человечества в целом посредством порождения и воспитания потомства, т. е. посредством заботы о смене старого поколения новым. При ближайшем рассмотрении оказыва-

ется, что эта — как её можно было бы определить, используя понятие из поздних рукописей Гуссерля⁵, — «генеративная» забота образует основу повседневного индивидуального жизнеобеспечения, поскольку старое и молодое поколения нуждаются друг в друге. Так понятие «генеративное жизнеобеспечение» является общим для всех людей, и это делает, наконец, возможным межкультурное взаимопонимание в глобальной практике современной совместной жизни.

Поскольку указанная общность покоится на том, что мы, люди, точно так же как и животные, подчинены необходимости жизнеобеспечения, может создаться впечатление, что принципиальные трудности при межкультурном взаимопонимании исключены с самого начала. Ибо оно кажется возможным, во всяком случае благодаря тому, что все люди, к какой бы культуре они ни принадлежали, будучи живыми существами, имеют в своём поведении нечто общее. Но такой оптимизм опирался бы на ложный натуралистический вывод: даже если мы в своём поведении подчиняемся необходимости, которую нам диктует природа — от еды и питья до порождения потомства, — всё это мы неизбежно делаем в форме культурных привычек; не существует человеческого поведения, которое было бы «чистой природой» без культуры. Особенно отчётливо это видно, когда мы обращаем внимание на элементарную предпосылку генеративного жизнеобеспечения: на смену поколений посредством смерти и рождения. При ближайшем рассмотрении мы наталкиваемся здесь на более глубокое измерение межкультурного взаимопонимания, обнаруживающее трудности, кажущиеся непреодолимыми.

В конкретном опыте смерти и рождения и во всём, что с этим связано, в игру вступает феномен, для которого в немецком языке используется слово «настроение», тогда как в нероманских языках он обозначается словами «mood», «attunement» или даже «atmosphere», например, в английском, «qifen» в современном китайском или «kibun» в японском и корейском языках. Есть такое настроение повседневной жизни, которым наполнена привычность, составляющая мой мир у меня за спиной. Мой мир может быть укоренён в привычности именно потому, что привычность связана с основополагающей верой в дальнейшее существование мира. Эта вера является для нас чем-то само собой разумеющимся и обычно остаётся незаметной; она основывается не на теоретических знаниях и тем более не на доказательствах. Она одушевляет нас в форме основополагающего настроения, которым пронизана наша повседневная жизнь.

События, связанные с рождением и смертью, неизбежно разрушают это настроение. Со смертью каждого человека погибает и мир, который возник с его рождением. Поэтому само собой разумеющаяся для повседневного настроения непрерывность существования моего мира сотрясается рождением и смертью. Такие настроения имеют множество форм. Они простираются от переполняющей радости при рождении желанного ребенка до отчаяния, связанного со смертью любимого человека. Между ними находятся любовь, благоговение, удивление, испуг, ужас и многие другие подобные «чувства», ко-

торые Хайдеггер в своём мышлении после «поворота» обозначил как «основные настроения» (*Grundstimmungen*)⁶. Эти «чувства» не возникают из ниоткуда, они лишь спят в каждом из нас. Подобно тому как твердая поверхность Земли может скрывать мощь действующего вулкана, наше повседневное настроение не позволяет вырваться наружу тем настроениям, которые потрясают нас из глубины. Мы можем существовать с этими латентными настроениями, только когда позволяем в нашей совместной жизни – прежде всего в этосе и религии – сформироваться привычкам, благодаря которым возможность возникновения таких настроений интегрирована в «нормальное», т. е. подчинённое определённым правилам, течение жизни.

Глубинные настроения есть источник наиболее интенсивного и устойчивого сознания сплочённости людей, и поэтому они могут служить питательной средой для тех привычек, на которых покоится общность всего культурного мира. Какие привычки лягут в основу той или иной культуры, зависит от конкретной констелляции глубинных настроений. Такие констелляции настроений и обусловленные ими привычки являются случайными. К воздействующим на них факторам относится прежде всего историческая ситуация человеческого сообщества, которое населяет конкретную область Земли, но также и генетическое своеобразие этих людей и не в последнюю очередь географическое положение региона с соответствующим климатом. Укоренённые в глубинных настроениях и учреждающие культуру привычки пронизывают совместную жизнь сверху донизу: они простираются от способов телесного поведения, фонетических, грамматических и риторических возможностей речи до считающихся нормальными форм совместной жизни: общественных «нравов» – *ēthos*'а в смысле Аристотеля. Нравы играют решающую роль в обоюдном усилии по убеждению других в ситуации совместного действия, решающую, поскольку для всех людей нравы образуют тот бэкграунд, который независимо от их воли обуславливает отношения с Другими.

Миры культуры принципиально различаются преобладающей констелляцией глубинных настроений и соответствующими привычками. Серьёзные затруднения в вопросах межкультурного взаимопонимания возникают потому, что глубинные настроения амбивалентны. Они не только вызывают интенсивнейшее чувство взаимной принадлежности, но их отличает своеобразная черта: они лишают нас дара речи и тем самым препятствуют межкультурному взаимопониманию и даже делают его невозможным. Обычно повседневная практика не даёт потрясениям, происходящим из-за глубинных настроений, стать слишком значительными. Но глубинные настроения при этом не исчезают, и поэтому всегда существует опасность, что между культурными мирами – благодаря базовым привычкам, укоренённым в глубинных настроениях, – возникнет бездонная пропасть. Вследствие этого может возникнуть впечатление, диаметрально противоположное уже упомянутому натуралистическому оптимизму относительно межкультурного взаимопонимания: теперь кажется, будто усилие, прилагаемое носителями различных культур для взаимного убеждения, в конце концов

обречено на неудачу, и будто – говоря словами Хантингтона – столкновение («clash») культур неизбежно.

III.

Самый наглядный пример сегодня – трения между Западом и исламскими странами, которые принадлежат восточной половине нашего мира. Поэтому я хотел бы конкретизировать представленные выше общие размышления на примере из области взаимопонимания между восточным и западным культурными пространствами. Тем самым я перехожу к третьей части своего доклада.

Основополагающей формой совместной жизни в восточной половине мира, не только в исламе, но и в восточной Азии, считается семья. Общество строится согласно заданному масштабу. Эта парадигматическая роль семьи неслучайна, она объясняется сохранением жизни, что уже было рассмотрено как движущая сила всех интересов. Великие древние традиционные культуры – это касается и Европы – основывались на том, что существовало одно и то же пространство, где ежедневное удовлетворение потребностей обеспечивало индивидуальное сохранение жизни и где генеративное сохранение жизни имело место в виде порождения и возвращения детей.

Эту двойственную задачу семьи впервые сделал темой философии Аристотель в начале своей *Политики*: на пути к определению совместной жизни в полисе, городе, он спрашивает о предпосылках его возникновения. Город уже тогда имел демократическое устройство; это значит, что подавляющую часть населения составляли «граждане», члены полиса, которые были равны в свободе принимать совместные решения. Основной предпосылкой возникновения так понимаемого полиса для Аристотеля является *oikos*, «дом». Причём под этим подразумевается не только здание, но и «домашнее хозяйство», т. е. форма, в которой живет семья – семья не в смысле малой семьи современного западного общества, но в её домодерной форме, когда под одной крышей жили три поколения. Так понятый дом был местом сохранения жизни в указанном двойном смысле.⁷

Необходимость сохранения жизни заставляет придерживаться определённых правил, соблюдение которых должно гарантироваться принуждением. Принуждение предполагает иерархию, т. к. должен быть такой член семьи, который осуществлял бы это принуждение, причём для связи моих размышлений не имеет значения, кто занимает главенствующее положение – хозяин ли дома, как в патриархальных культурах, или мать, бабушка – как в матриархальных. Вследствие этого в *oikos*'е царит неравенство. Несмотря на то что в среде горожан демократического полиса действует принцип равенства, Аристотель называет *oikos* предпосылкой гражданского полиса. Демократический опыт равенства приуготовляется в семье двойственным образом. Во-первых, в браке, ядре семьи, муж и жена равны друг другу, поскольку они нуждаются друг в друге для генеративного сохранения жизни, для рождения детей. Ввиду такого положения вещей Аристотель утвер-

ждает в *Никомаховой этике*, что между супругами возможна дружба, и на подобное отношение между супругами намекает позже в своих письмах апостол Павел. Во-вторых, по Аристотелю, дети равны друг другу в том, что все они родственники. Таким образом, семья как место генеративного поддержания жизни амбивалентна в отношении равенства и неравенства.

Ввиду этой амбивалентности представления о семье в восточной и западной частях света с течением времени все больше отдалялись друг от друга. Неравенство, испытываемое в семье и имеющее парадигматическое значение, в неевропейских культурах рассматривалось как нечто естественное. Поэтому, исходя из семьи, иерархическая структура переносилась, как правило, на всё общество; классический пример – конфуцианская этика в Китае. В условиях культурного доминирования принципа неравенства присущее демократическому гражданскому обществу равенство должно показаться чем-то противоестественным, поскольку здесь общность совместной жизни основывается на полемическом противостоянии множества мнений граждан, что в демократии не просто допускается, но является конститутивным. Резко контрастирует обоснование совместной жизни в восточноазиатских культурах, восходящее к Китаю: она основывается не на полемике, а на гармонии, которая, по сути, гарантируется перенятыми у семьи иерархическими структурами. Такая гармония могла иметь успех в качестве образцовой привычки только потому, что этого требовала определённая констелляция глубинных настроений. Описывать и анализировать эту констелляцию с учётом специфики восточноазиатского культурного пространства я предоставляю возможность тамошним философам. Будучи западным философом, я могу попытаться в общих чертах охарактеризовать констелляцию настроений, которая, возникнув в Древней Греции, в эпоху Нового времени вывела Запад на путь демократии, основывающейся на правах человека и тесно связанной с ней западной концепции семьи.

Исходно эта констелляция настроений определялась через *thaumázein*, удивление, из которого, согласно Платону и Аристотелю, произошёл дух философии и науки. В настроении удивления человек восхищается «чудом», что мир вообще есть «вот», вместо того чтобы не быть. В этом отношении к *thaumázein* принадлежит восприимчивость к опыту мира. Но эта восприимчивость не остается пассивной, поскольку она мотивирует активное любопытство к многообразным явлениям мира – то любопытство, которое ведёт к науке; она приводит человека к сознанию новых возможностей, которыми он обладает как индивид. Как раз это самосознание индивида проявляется также и в том, что члены греческого полиса признают друг друга равноправными гражданами. Они встречаются друг друга в определённом настроении и определённой, проистекающей из этого настроения, установке, благодаря которой обеспечивается пространство для явления индивидуального Другого в публичности полиса. Греки называли это настроение и установку *aidós*, что можно описательно перевести как «стыдливое почтение». В форме этого почтения в эпоху Античности

зарождалось современное уважение «человеческого достоинства» и основывающихся на нём прав человека.⁸

Развитие, приведшее к эпохе модерна, было мотивировано, прежде всего, напряжением, проистекающим из настроения удивления: исследование как результат удивления требует надёжных, стабильных результатов. Но рецептивная установка удивления сохраняет подвижность по отношению к удивительным явлениям мира и поэтому служит причиной некоторой неуверенности. В волюнтаризме мышления позднего Средневековья, чьё глубинное настроение питалось христианским опытом неограниченной власти библейского Бога, эта неуверенность достигла предела и стала определяющей для всего европейского мира этой эпохи. Поэтому при переходе к Новому времени античное стремление к достоверным научным знаниям превратилось в стремление к абсолютной уверенности в таких знаниях. Для достижения такой уверенности Декарт разработал метод сомнения. Методическое сомнение привело к абсолютно новому употреблению старого понятия *subjectum*. Это слово, являющееся латинским переводом аристотелевского понятия *hypokeimenon*, означало в онтологии до Нового времени то, что лежит в основе всевозможных определений и держит их на себе. В результате картезианских поисков абсолютной достоверности единственно несомненным оказалось человеческое сознание — подлинное основание всех определений. Так традиционный *subjectum* становится «субъектом» в смысле Нового времени, человеком как «господином и повелителем природы», как пишет Декарт.

Но господство субъекта началось ещё в Античности в области языка, когда стоики, опираясь на Аристотеля, закладывали основы европейской грамматики. В ней *subjectum* называлась та часть высказывания, которой приписываются предикаты. Так субъект стал несущей фигурой всех предложений, а вместе с этим и языка. А в привычках, укоренённых в глубинных настроениях, язык играет особую роль, поскольку он сам есть такая привычка, которая только и делает возможной общность людей в рамках культурного мира.

Глубокое различие между восточным и западным культурными мирами особенно отчётливо обнаруживается в том, что язык Японии, остающейся в некоторых отношениях ведущей страной восточного полушария, не знает субъекта. Если я хочу сказать по-японски: «Господин Хельд приехал в Прагу», я скажу: «Heluto san wa Praha e kimashita». Строго говоря, это предложение не есть высказывание о субъекте по имени «господин Хельд», но предложение, построенное подобно т. н. «безличным предложениям» в индоевропейских языках, как, например, «было холодно». Это «было холодно» обозначает состояние в прошлом или произошедшее событие. Несущая часть приведённого в примере японского предложения «kimashita» означает, что в прошлом имело место событие: приезд в Прагу.

В индоевропейских языках мы можем связать с таким состоянием — «было холодно» — сведения, из которых явствует, что — различным образом — было инспирировано этим событием, например: «в Праге холодно» или «*мне* холодно». Подобно этому группа слов в

начале приведённого японского предложения «*Heluto san wa*» означает предмет разговора; «*wa*», стоящее после «*Heluto san*», «господин Хельд», означает то же, что и «в отношении». Целое предложение, таким образом, означает: в отношении господина Хельда состоялся приезд в Прагу. В принципе все японские предложения строятся таким образом. В этой языковой структуре выражается определённая иерархия между событиями или состояниями и всеми отдельными происшествиями: что происходит везде и в первую очередь, так это события или состояния в общем мире, и в них во вторую очередь встраивается всё то конкретное индивидуальное, которое к ним относится. В качестве темы разговора может выступать как отдельный человек, так и сообщество людей.

Можно спросить, насколько хорошо или плохо темы разговора сочетаются с событиями или состояниями. Если хорошо, то преобладает «гармония»⁹. Тот факт, что все темы могут быть рассмотрены с точки зрения их сочетаемости, указывает на глубинное настроение, посредством которого гармония становится фундаментальной нормой для привычек, лежащих в основании культуры. Действительно, специфически восточноазиатским культурным образцом издавна принято называть гармонию. Но глубинное настроение потребности в гармонии и укоренённая в нем базовая привычка (*Grundgewohnheit*), благодаря которой отдельный человек интегрируется в преданные события и состояния, с самого начала исключают возможность того, чтобы он стал субъектом в грамматическом или онтологическом смысле.

В Новое время на Западе, под влиянием настроения глубокой неуверенности, свойственного позднему Средневековью, в качестве принципа мышления и поведения утверждается бытие субъектом, или «субъективность». Вследствие этого в эпоху Просвещения становится возможной первая «декларация» прав человека, которая закладывает основание современной демократии. Одновременно равенство между супругами, история которого – как это видно у Аристотеля и апостола Павла – начинается еще в европейской Античности, становится равенством двух объединённых в чувстве любви субъектов, чей брак основывается на договоре, который они сами заключают, будучи ответственными индивидуальными субъектами. До возникновения этой характерной для современного Запада тенденции заключение брака в большинстве культур было в ведении других инстанций, например, родителей или сватов. Вследствие господства в Новое время принципа субъективности представление о семье на Западе за последние три столетия так глубоко «субъективировалось», что главная традиционная задача *oikos*'а – генеративное сохранение жизни – всё более теряет своё значение. Одним из последствий этого процесса является растущее число разводов в западных странах и во всех тех странах, которые всё интенсивнее перенимают западный образ жизни. Впрочем, я не собираюсь здесь критиковать этот путь развития, я просто его описываю.

IV.

Ввиду указанных последствий отнюдь не случайно, что со стороны Востока, будь то исламские страны, Китай или его культурное окружение, Западу делается упрёк в том, что он погубил семью. Как раз на примере семьи видно, что культуруобразующие привычки могут в предельном случае оказаться непримиримыми и таким образом повлечь за собой угрозу вражды между разными культурами. Поэтому возникает вопрос, которым я хотел бы закончить свои размышления: «Возможно ли избежать этой опасности при дивергенции укоренённых в констелляциях глубинных настроений культуруобразующих привычек?»

В некоторых направлениях современной философии принято полагать, что интеркультурному взаимопониманию можно поспособствовать, обосновав независимые от истории и выходящие за пределы отдельных культур универсальные нормы (такие, например, как права человека) и «выведа» из них, таким образом, всеми разделяемую демократию. Упомянутый ранее натуралистический оптимизм в отношении межкультурного взаимопонимания отсылает к общим для всех людей, обусловленным природой необходимым свойствам. Схожим образом теоретики нормативизма надеются исключить принципиальные трудности, возникающие при межкультурном взаимопонимании, посредством ссылки на общие *духовные* константы, характерные для всех людей. За обращением к константам в обоих случаях стоит, явно или неявно, идеал «принуждающего» приведения доказательств по образцу математики.

Но именно права человека показывают иллюзорность этого пути. Предпосылкой прав служит достоинство человека, которое нуждается в защите и опирается на определение человека как субъекта, возникшее в Новое время в Западной Европе. Это онтологическое определение нельзя отделять от грамматической предпосылки *subjectum*'а в предложении. В эпоху Просвещения возникла концепция универсальной грамматики, для которой ориентация на индоевропейское построение языка является чем-то само собой разумеющимся. Ещё Гуссерль перенял эту концепцию в четвёртом *Логическом исследовании*. В русле такой концепции бессубъектное построение предложения в японском языке оказывается недостатком; касательно предмета разговора, такого как «Хельд сан ва» в моём примере, делается предположение, что «на самом деле» под этим «подразумевается» субъект предложения. Поскольку нормативное обоснование универсальных прав человека неизбежно должно опираться на предпосылку человеческого «субъекта», обязательной моделью объяснения для всех культур становится западная структура мышления.

Только в случае если *subjectum* был бы неотъемлемым структурным моментом привычности (*Gewohnheitlichkeit*) всех культурных миров, основанная на нём нормативная аргументация могла бы убедить представителей восточного полушария в универсальном значении прав человека и, таким образом, побудить их перенять основанную на совре-

менных правах человека демократию не просто как внешнюю форму, но усвоить её изнутри как способ совместной жизни в обществе. В таком случае оказываемое в нормативной аргументации духовное давление есть не что иное, как культурный империализм Запада в отношении восточной половины света, выступающий наследником прежнего политического империализма.

Поэтому возникает вопрос, как возможно убедить восточную часть света в приемлемости западных привычек иным путём, нежели при помощи ссылки на якобы универсальные нормы. Пример с семьей указывает путь к ответу на этот вопрос: семья в смысле *oikos*'а, которая неслучайно оказывается местом генеративного сохранения жизни и в восточной Азии и в исламе, содержит упомянутые ранее элементы равенства, которые ввиду господствующих в восточной половине света констелляций глубинных настроений не имеют возможности культурно осуществиться и остаются почти целиком скрытыми. Эти элементы могут быть выведены на свет в инициированном с западной стороны межкультурном диалоге. Только так можно найти свободный от культурного империализма подход, чтобы заинтересовать собеседников с восточной стороны демократическим принципом равенства и, как следствие, образующими основу демократии правами человека.

Пример показывает, что попытка переубеждения представителей иной культуры может быть успешной только тогда, когда она исходит из общих для различных культур привычек в области генеративного сохранения жизни и обнажает такие возможности опыта, которые хотя и присутствовали в соответствующих привычках другой культуры, однако скрывались констелляцией её глубинных настроений. Это имеет силу не только в *одном* направлении, т. е. для обращения западного полушария с восточным, но и наоборот. Для каждого культурного мира в его обращении с другими подобными мирами в принципе открыта возможность вывести из сокрытости потенциальные измерения опыта другой стороны, латентно присутствующие в областях частично согласующихся генеративных привычек, и «потребовать» от другой стороны включиться в указанную возможность. Такое «требование» не является, конечно же, «принудительным», подобно математическому доказательству. Научной гарантии удачного осуществления межкультурного взаимопонимания, как она представляется натуралистическому и нормативистскому оптимизму, не существует.

Примечания

- ¹ Полный текст лекции, открывшей международную конференцию по случаю основания «Организации феноменологических организаций» (Прага, 6–10 ноября 2002 г.). Доклад предваряли следующие слова: «Я хотел бы начать с воспоминания о Яне Паточке. Он был лучшим другом моего учителя Людвиг Ландгребе. В 1967 году, когда я был ассистентом Ландгребе, я впервые в жизни получил возможность посетить Прагу. По просьбе Ландгребе, Паточка провел меня по этому восхитительному городу и, показывая достопримечательности, предложил идею Праги как столицы будущей единой Европы, идею, которая удивила меня и с тех пор заворожила. Когда в 1980-х гг. я начал размышлять о Европе и о достижении

- межкультурного взаимопонимания, я все ещё был воодушевлен Паточкиной идеей Европы. Поэтому для меня огромное удовольствие почтить сегодня его память этой лекцией».
- ² Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 2 (Husserliana, Bd. 4). Hrsg. von Marly Biemel. Den Haag, 1952. S. 158f.
 - ³ Более точное указание на методическое прояснение корреляции между привычностью и миром как универсальным горизонтом в связи с «генетической феноменологией» позднего Гуссерля см.: Husserl E. *Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt*. In: *Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis? Wiener Tagungen zur Phänomenologie*. Hrsg. von H. Vetter. Frankfurt a. M., Berlin, Bern, 1998.
 - ⁴ В экономике или политике интересы могут быть настолько элементарными, что касаются простого выживания. В науке, в медийной коммуникации, спорте, туризме интересы могут быть связаны с поступками, в которых удовлетворяются желания и стремления, выходящие за пределы простого выживания. Говоря языком Аристотеля (в начале его *Политики*), речь идёт либо о «просто жизни», либо о «благой жизни», но и благая жизнь есть род жизни. Таким образом, в обоих случаях межкультурное взаимопонимание покоится на общем стремлении участников продлить жизнь.
 - ⁵ Для прояснения понятия генеративности я отсылаю к работе: Steinbock A. J. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston/Illinois 1995; см. также мою работу: Held K. *Generative Zeiterfahrung*. In: *Edit-Stein-Jahrbuch*. Bd. 2 «Das Weibliche». Hrsg. von J. Sanchez de Murillo. Würzburg, 1996 (англ. перевод – *Generative Experience of Time*. In: *The Many Faces of Time*. Hrsg. von J. Brough, L. Embree. Dordrecht, 2000).
 - ⁶ Касательно этого понятия в 1990-х гг. существует обширная литература, из которой здесь можно привести только некоторые названия: Goriando P.-L. *Affektlenbre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*. Frankfurt a. M., 2002; Trawny P. *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*. Freiburg/München, 1997. Эту дискуссию подхлестнула работа автора: Held K. *Grundstimmungen und Zeitkritik bei Heidegger*. In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. I. Hrsg. von O. Pöggeler, D. Papenfuss. Frankfurt a. M., 1991. На внутреннюю взаимосвязь между основонастроением и интеркультурным взаимопониманием автор впервые указал в: Held K. *Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen*. In: *Europa und die Philosophie*. Hrsg. von H.-H. Gander. Frankfurt a. M., 1993. Главные идеи этой работы опубликованы по-английски: *Intercultural Understanding and the Role of Europe*. In: *The Monist*. 1995. January.
 - ⁷ В связи с этим стоит указать на работу автора, упомянутую в сноске 5.
 - ⁸ Подробнее об этом см.: Held K. *Das Ethos der Demokratie und seine Zukunft. Eine phänomenologische Besimmung*. In: *Ethos der Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?* Hrsg. von A. Baruzzi, A. Takeichi. Würzburg, 1998 (англ. перевод – *The Ethos of Democracy from a Phenomenological Point of View*. In: *Self-Awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology*. Hrsg. von Dan Zahavi. Dordrecht, 1998); Held K. *Die Vielfalt der Kulturen und das Ethos der Demokratie*. In: *Festschrift für Ernst Wolfgang Orth zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von C. Bernes, J. Jonas, K.-H. Lembeck. Würzburg, 2002.
 - ⁹ Исходный смысл греческого слова *harmonia*: «сочетание, стечение обстоятельств».