

Шпарага О.Н.

ДРУГОЙ И ЧУЖОЕ: ПРОБЛЕМА ПЕРЕВОДА И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Als transzendental Eingestellter versuche ich zunächst innerhalb meines transzendentalen Erfahrungshorizontes das Mir-Eigene zu umgrenzen. Es ist, sage ich mir zunächst, Nicht-Fremdes. Ich beginne damit, diesen Erfahrungshorizont von allem *Fremden* überhaupt abstraktiv zu befreien. Es gehört zum transzendentalen "Phänomen" der Welt, daß sie in einstimmiger Erfahrung geradehin gegeben ist, und so gilt es, sie überschauend darauf zu achten, wie *Fremdes* sinnmitbestimmend auftritt, und es, soweit es das tut, abstraktiv auszuschalten. So abstrahieren wir zunächst von dem, was Menschen und Tieren ihren spezifischen Sinn als sozusagen ich-artigen lebenden Wesen gibt, und in weiterer Folge von allen Bestimmungen der phänomenalen Welt, die in ihrem Sinne auf "*Andere*" als Ichsubjekte verweisen und sie danach voraussetzen. So alle Kulturprädikate (курсив. - *O.III*). (*E. Husserl. Cartesianische Meditationen. § 44*).

"Как стоящий на позиции трансцендентальной установки, я сначала пытаюсь отграничить внутри моего трансцендентального горизонта опыта "присущее мне собственным образом". Оно, говорю я себе пока, есть не-чужое. Я начинаю с того, что абстрактным образом освобождаю этот горизонт опыта от всего чужого вообще. Трансцендентальный "феномен" мира характеризуется тем, что мир дан прямым образом в рамках согласованного опыта, и поэтому, обозревая мир, нужно обращать внимание на то, как обнаруживается чужое, участвующее в определении смысла, и, пока оно это делает, выключать его с помощью абстракции. Таким образом, мы сначала абстрагируемся от того, что придает людям и животным их специфический смысл, так сказать, я-подобных живых существ, а затем - от всех определений феноменального мира, которые по своему смыслу указывают и таким образом предполагают "*Других*" в качестве Я-субъектов. Таковы все культурные предикаты" (пер. О. Шпарага).

В переводе *Картезианских медитаций* Э. Гуссерля, выполненном Д. В. Склядневым (СПб.: Наука, Ювента, 1998), немецкое *fremd* (как составная часть *Fremderfahrung* и в самостоятельном виде *das Fremde*) переводится как другое, взятое в кавычки (см., напр., с. 184, 191). *Andere(r)* переводится то как другой (другие) его - в кавычках и без кавычек (напр., с. 213, 184, 208), то просто как "другой" ("другие") (напр., с. 213, 222, 187). Известно, что Гуссерль говорит об отношении Другого и другого Я не с самого начала своего *Пятого размышления*, посвященного проблематике Другого и опыта чужого, а только в § 50 (с. 215-216), где подчеркивается, что сначала он хочет руководствоваться смыслом другого Я (*alter ego*) для определения Другого (*alter*). Таким образом, в указанном русском переводе происходит нивелировка понятия чужого, которое отождествляется с "другим".

С одной стороны, перевод *fremd* как "другое" допустим.

С другой стороны, возникает вопрос о значении такого не

совсем точного перевода, но это уже вопрос понимания и интерпретации, а также важности различения этих двух понятий - *чужое* и *Другой* - в феноменологии Гуссерля.

О важности этих понятий - с отстаиванием своей собственной версии перевода, т. е. перевода *fremd* как *чужой*, возможно, *чуждый*, *иной*, - мне и хотелось бы написать: от своего собственного лица, от лица Б. Вальденфельса и исходя из проблематики Другого в постгуссерлевской феноменологии в целом.

Моя версия: С одной стороны, Другой или проблематика Другого задается Гуссерлем в контексте “опыта чужого” (*Fremderfahrung*), составляющего наряду с “самоопытом” (*Selbsterfahrung*) “чистую жизнь моего сознания” (см., к примеру, ту же *V Meditation*). С другой стороны, “опыт меня самого” и “опыт чужого” - это две составляющие поначалу немого истока всякого - но, прежде всего, феноменологического - познания. Это пространство *познания трансцендентального*, результатами которого становятся вещи мира в их истине, и такие смыслы, как Я сам и Другие (люди) с создаваемой ими/нами культурой. Как же в этой сфере оказывается нечто *чужое* (речь идет, по Гуссерлю, о чужеродных мне, но находящихся во мне мнениях, точках зрения, представлениях - соответственно о вещах мира, обо мне самом и Других)? Усилиями “естественной установки”, за которой, как это видно из приведенной в начале цитаты, стоят другие люди или просто Другие.

Таким образом, *чужое* конституировано тем, что не принадлежит, но доступно мне в качестве “опыта чужого”, который открывает перед нами такой смысл, как Другой, потому что само *чужое* - это результат *бытия* Других (привнесенные в меня из-за пороков моей рефлексии мнения, представления, проблемы Других).

На основании сказанного можно провести следующее различие между *чужим* и Другим. *Чужое*: то, от чего следует очистить мою “самостную сферу” для осуществления познания; “опыт чужого” - это особая сфера познания, это *как* от такого *что* (вернее было бы сказать *кто*), как Другой. *Другой*: источник чуждого во мне, сам телесно-сущий Другой и, одновременно, смысл Другого, в котором Другой хоть как-то мне доступен (во вчувствовании). За чужим всегда скрыт Другой, но не наоборот. Другой доступен для меня только в рамках “опыта чужого”. Но сводится ли Другой к этому опыту целиком - остается, на мой взгляд, открытым вопросом для Гуссерля. И здесь проблема не в Другом, он есть, как он есть, а в “опыте чужого” - в его способности “дать” мне Другого.

Версия Б. Вальденфельса касается как раз-таки разведения *чужого* и Другого, исходя из отличия “самоопыта” от “опыта чужого”, и затрагивает самым прямым образом весь потенциал понятий чужой и чуждость. Здесь я хотела бы сослаться прежде всего на доклад Вальденфельса *Ответ чужому* (см.: Б. Вальденфельс. Мотив чужого. Мн., 1999). *Чужое*, в отличие от другого, характеризуется как то, *а)* что лежит за пределами сферы собственного (ср.: *externum, foreign, étrange*), *б)* что принадлежит другим (ср.: *alienum, alien*), *в)* что является чем-то иным, необычным, гетерогенным (ср.: *strange, étrange*) (с. 125). *Чужое*, таким образом, не входит в диалектику этого и другого, а образует собственный порядок. “Чужое находится где-то в другом месте...” (там же). А

еще точнее: “оно само определяется как *где-то в другом месте*, как а-топия... Чуждость означает, что нечто или некто никогда полностью не находится на своем месте” (с. 127). Если же вернуться к самому Гуссерлю, то своеобразие “опыта чужого” заключается в доступности - в рамках этого опыта — оригинально недоступного, т. е. недоступного прямым образом в дающем сами вещи созерцании. Причем этот опыт начинается во мне самом “в форме как внутрисубъективной, так и внутрикультурной чуждости” (с. 127).

Последним штрихом к собственным размышлениям и построениям Вальденфельса и к его интерпретации Гуссерля может стать следующее: Вальденфельс видит противоречивость в гуссерлевском представлении о *чужом*. “С одной стороны, он {Гуссерль} настаивает на исконном *ядре* или *основополагающем слое* собственного, с другой - говорит об изначальном *перворазличении* Я и Другого (так, напр., Ниа VI, S. 260). В случае перворазличения собственное и чужое являются равносходными, наподобие настоящего, прошлого и будущего” (с. 156).

Следующий момент - это принципиальное отсутствие понятия *чужого* у критиков гуссерлевской теории Другого. Например, у М. Мерло-Понти, который говорит об “*опыте другого*” (*l'expérience d'autrui*), потому что Другой для него - это не смысл, а существование, равносходное моему. “И тем не менее каждый другой существует для меня в виде стиля или среды неустранимого сосуществования, моя жизнь протекает в социальной атмосфере так же, как она имеет привкус смерти” (М. Мерло-Понти. Феноменология восприятия. М., 1999. С. 465). “Опыт Другого” лежит где-то между мной и другим, а не складывается из чуждых мне элементов исключительно во мне самом.

Из всего сказанного можно сделать такие *выводы* и одновременно *аргументы* в пользу перевода fremd как *чужое*:

1. Имеет смысл четко фиксировать в текстах самого Гуссерля понятие “*опыт чужого*” в связи с его отличием от “самоопыта”, с одной стороны, и, с другой, в качестве своеобразного, гуссерлевского способа достижения Другого.
2. Перевод понятия fremd как *чужое* дает возможность зафиксировать различие между *чужим* и *Другим*, которое может быть понято узко (следы Другого во мне и сам смысл Другой, конституируемый этими следами) и широко (как это делает Вальденфельс).
3. Понятие *чужое* становится важным не только для понимания философии Гуссерля, но и для понимания философии Вальденфельса.
4. Наконец, понятие *чужой* и *опыт чужого* у Гуссерля отличаются от понятия *опыта Другого*, например, у Мерло-Понти. Но не только у него. Если опыт Другого в понимании Мерло-Понти - это не только и не столько чуждые моему своеобразию следы Другого, а сам стиль и способ его *сосуществования* со мной, не уместяющийся ни в какую *мою* сферу, то у М. Хайдеггера примером такого “опыта Другого” может стать *забота* как модификация такого опыта (его-то и следует назвать - по аналогии с Гуссерлем - “опытом чужого”), как опыта людей (*das Man*). Третьим же примером своеобразия “опыта Другого” по отношению к “опыту чужого” может стать *ответственность за Другого* Левинаса, которая никак не вписывается в “опыт чужого” и, следовательно, ставит под сомнение гуссерлевские размышления о Другом.