

УДК 130.2

DOI: 10.18101/1994-0866-2019-3-15-20

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА МЕЖКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ

© **Тыхеев Владимир Валерьевич**

аспирант,

Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова

Россия, 670002, г. Улан-Удэ, Смолина, 24а

E-mail: vvtcaf@yandex.ru

Статья посвящена рассмотрению межкультурных взаимодействий через призму проблематики трансцендентальной природы человеческого сознания, понимаемой в общем контексте философий Канта, Гуссерля, Хайдеггера, Ясперса. Учение И. Канта рассматривается в качестве эпистемологической доктрины, утверждающей саму возможность познания феноменов иной культуры на глубинном уровне онтологической структуры человеческого сознания как изначально открытого к познанию трансцендентального для него бытия. Доктрина Э. Гуссерля о «феноменологической редукции» понимается в качестве методологии работы над сознанием, позволяющей достигать созерцания феноменов своей и иной культур, совпадающих с абсолютным трансцендентным бытием. Концепция М. Хайдеггера о различении «бытия» и «сущего» используется в целях достижения такого способа существования, который позволяет человеку актуализировать свою внутреннюю культуру в качестве присутствия трансцендентного бытия, совпадающего с подлинным модусом личного существования, в котором только и возможно познание иной культуры. Учение К. Ясперса о «пограничной ситуации» в статье осознается как такой способ отношения к межкультурным взаимодействиям, благодаря которому возможно интуитивное понимание (через проживание бессилия в попытках рационального дискурсивного понимания). В статье межкультурная проблематика непосредственно увязывается с преодолением отчуждения человеческой личности от своего подлинного существования, понимаемого как осознанное присутствие в смысловом пространстве культуры.

Ключевые слова: культура; трансцендентализм; Кант; Гуссерль; Хайдеггер; Ясперс; феноменологическая редукция; бытие; отчуждение; сознание; межкультурные взаимодействия.

Для цитирования:

Тыхеев В. В. Трансцендентальная проблематика межкультурных взаимодействий // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2019. Вып. 3. С. 15–20.

И. Кант своим «коперниканским переворотом» сместил, как известно, «центр тяжести» любых познавательных процессов с объекта на субъект — в то же время избежав элиминации (устранения) объекта познания как существующего независимо от субъекта (таковая элиминация свойственна, например, парадигме, заданной в восточной религиозной философии, а также в метафизических концепциях Фихте и Гегеля; отметим, что данная метафизическая традиция — которую, на наш взгляд, можно назвать условно «пантеистической» — в достаточной степени элиминирует не только самостоятельный объект, но и действительно, неиллюзорно, самостоятельно и свободно существующий субъект); данная независимость получила у Канта поистине «догматический» статус в таком его понятии, как абсолютно непознавае-

мая для человека «вещь в себе», каковой является вообще любой объект человеческого познания.

С другой стороны, Кант не считает познание объектов мира невозможным; невозможным он полагает лишь интуитивное, полное, непосредственное познание (которое — заметим в скобках — в традиционной европейской католической схоластике признается возможным одному Богу); как пишет сам И. Кант, «трансцендентальным называется всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько нашим способом познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori» [4, с. 64].

Данное определение как никакое другое соответствует культурологической проблематике; ведь, например, естественно-научное познание не ставит своей целью исследование гносеологических концепций и подходов, но шаг за шагом углубляется в познание объектов объективного мира как таковых (при этом конечно, учитывая субъективные факторы, ставшие бесспорными, например, в свете открытых в неклассической физике парадоксов корпускулярно-волнового дуализма и квантовой механики).

Чтобы понять феномены другой («чужой») культуры, необходимо в первую очередь изучать способ познания, свойственный собственной культуре; таким образом, культуру мы можем, для данного случая, определить как способ познания, свойственный конкретной «локальной цивилизации» (кантовский трансцендентализм учитывает как данные опыта, так и способ, который существует в данной культуре для интерпретации этого опыта). И здесь возникает очень важный вопрос: является ли эта выявленная Кантом априорная познавательная способность (подразумевающая соответствие принципов мышления принципам, по которым существует объективный мир) свойственной человеку как таковому, независимо от культуры, к которой он принадлежит, или эта априорная способность обусловлена культурой? Как известно, сам Кант не писал о культурологической детерминации априорных познавательных возможностях человека; данное молчание вполне красноречиво отрицает возможность такой детерминации (в понимании Канта); но мы можем предположить, что Кант исходил из того, что априорные гносеологические возможности человека находятся в самых глубоких онтологических основаниях человеческой личности, на которых, собственно, и строится все здание внутренней культуры человека (которая, естественно, полностью конгениальна культуре национальной).

Но понимание феноменов культуры совершенно невозможно без учета трансцендентальной природы познания (свойственной человеческому познанию как таковому); проблематичность самой возможности межкультурных взаимодействий и взаимопониманий и в то же время очевидная их действительность (а в эпоху глобализации эта очевидность обретает особую силу) указывают на справедливость тезиса из вышеприведенного кантовского определения «это познание должно быть возможным a priori». Какова природа этой априорной возможности межкультурного взаимопознания? На этот вопрос мы можем ответить как минимум двумя различными (и во многом противоположными — но не взаимоисключающими!) способами; это либо, условно говоря, феноменологический подход (в русле интенциональности гуссерлевской феноменологии), либо подход метафизический — метафизический в том понимании культуры, которое исходит из представления о феноменах культуры, понимаемых не как знаки, указывающие на другие «скрытые», уже ни на что не указывающие знаки (в таком случае это был бы деструктивный деконструктивистский подход, выраженный в концепции Деррида и Делеза о культуре как сумме «симуля-

кров» [1]), но которое исходит из осознания культуры как смыслового пространства, являющего собой абсолютное бытие.

Очевидно, что второй подход (условно названный нами «метафизическим») намного более близок к онтологической позиции самого И. Канта, чем первый («феноменологический»); ведь Кант, как известно, постулировал именно объективное бытие «вещей в себе»; с другой стороны, феноменология Гуссерля, опять же, имеет бесспорный потенциал к ее пониманию и развитию в сторону метафизического дискурса (на наш взгляд, совершенно неслучайно, что сам Гуссерль считал своего ученика М. Хайдеггера феноменологом; «феноменология — это я и Хайдеггер» [2]). Сам практический (требующий некоей аскетической работы сознания по очищению от «естественной установки» для достижения пространства «чистых смыслов») принцип философии Гуссерля под названием «феноменологическая редукция» указывает на онтологическое (независимое от человеческого сознания и, значит, независимое от культуры) существование некоего трансцендентного «мира идей» (который, так или иначе, в европейской философии ассоциируется в тем же абсолютным бытием), который в результате этой редукции становится вполне имманентным и познаваемым. Другими словами, Э. Гуссерль следовал традиции, исходящей из примата (онтологической «первичности») сущности, тогда как Хайдеггер — философской традиции, постулирующей примат существования, бытия (которое — человеческое — немислимо вне культуры и языка); невозможно не отметить и определенный «гносеологический оптимизм» Гуссерля, полагавшего познаваемым «мир идей»; на наш взгляд, этот оптимизм связан с тяготением философии Гуссерля к субъективизму.

Возможен ли синтез этих двух парадигм? Такой синтез, на наш взгляд, уже существует в рамках томистской доктрины (ключевой в учении Фомы Аквината и его последователей томистов), постулирующей совпадение сущности и существования в высшем (абсолютном) бытии (которое в теологии называется Богом); это учение Фомы Аквинского, как известно, во многом основано на понимании Ума-Перводвигателя (Бога) у Аристотеля; Бог Аристотеля является одновременно Умом (и потому вместителем всех идей о мире) и Реальностью, Действительностью; одновременно субъектом и объектом для самого себя. Таким образом, уподобление Богу (как высшая цель средневековой культуры) подразумевает возможность достижения максимально возможного совпадения личности и культуры (ведь онтологический статус человеческого существования имеет очевидно «культуроцентричный» характер; ведь вне культуры человек немислим — если понимать культуру как сумму всех внебиологических проявлений; точнее, как сумму всех человеческих проявлений, не сводимых к биологии; ведь человек как изначально биологическое существо не может находиться за пределами своего биологического тела и его проявлений и инстинктов); во всяком случае, внутренняя культура личности является не чем иным, как актуализацией человеческой духовной природы, а объективная («объективированная» в вещах материальной культуры и феноменах сознания, созерцающего объекты культуры) культура создается внутренней культурой конкретных людей и, в свою очередь, участвует в создании внутренней культуры людей, в ее рамках существующих.

Каким образом мы можем соотнести внутреннюю культуру конкретных людей с отдельно взятой национальной культурой? В контексте данной проблематики «объективированная» культура может нами рассматриваться в качестве внешних условий существования собственно культуры, которую мы понимаем как «всю со-

вокупность небиологических проявлений человека» [5, с. 32] то есть культуру мы понимаем в контексте данного аспекта культуры как внутриличностной и межличностной реальности — как деятельности, как действительности, выраженной в деятельности человеческого мышления и поведения, творчества и следования традициям, и в то же время как пространства смыслов, связанных особым образом друг с другом в определенные культурным своеобразием «гештальты», составляющие некий язык культуры, изучить который возможно лишь находясь в межличностном общении с ее представителями, постигая через межличностное единство с ними их «способ» соприкосновения с бытием в его высших смысловых проявлениях.

Если исходить из наличия в каждой религиозной (и национальной — ведь все культуры изначально религиозны) культуре «сублимационных» структур, направляющих человеческие природные потенции к актуализации в феноменах культурного существования (в духовной природе, т. е. в духовной сущности и духовных аспектах человеческого существования), становится очевидным, что межкультурное взаимопонимание возможно уже в силу единой сущности всех культур (как структур, направляющих человеческую личность через культурные практики к слиянию с высшим бытием), и эта возможность наиболее вероятна при условии предельной для каждой личностной ситуации актуализации заложенных в данной культуре духовных потенций. Но что является критерием «степени» этой актуализации духовной природы человека (которая потенциально присутствует в культуре)? Как мы можем судить о преодолении субъект-объектного отчуждения личности от себя самой, о котором (так или иначе, в тех или иных словах) писали Маркс, Ницше, Сартр, Хайдеггер?

На наш взгляд, таким критерием является степень духовной свободы от всякой детерминации, включая детерминированность культурными формами, исторически (т. е. случайно) возникшими в рамках определенной локальной цивилизации. Наиболее подходящим учением, способным дать инструмент для анализа онтологического статуса личности в ее способности к свободе и межкультурному взаимообогащению и взаимодействию, является, на наш взгляд, учение М. Хайдеггера о «забвении бытия» и путях преодоления этого забвения (отчуждения в отношении себя — своего подлинного «я», способного к соприкосновению с высшим бытием). По Хайдеггеру, только способность к различению бытия и сущего («сущее» в неподлинном модусе существования становится для человека фактически непреодолимой преградой перед возможностью осознания этого личного, но в то же время истинного, высшего бытия; этим «сущим» в модусе неподлинного существования являются, таким образом, все феномены культуры — и вся культура в целом) дает свободу к актуализации возможности обретения единства с бытием, понимаемым нами в контексте вышесказанного — как единство сущности и существования, как обретение подлинности как свободы от обусловленных культурой социальных ролей, крепко связанных с инстинктами и самоутверждением в рамках требований культуры и существующих в ее рамках многочисленных (по числу социальных «микрогрупп») субкультур.

В этом ключе видится крайне проблематичной сама возможность преодоления этих трансцендентальных барьеров ввиду повседневного господства неподлинных модусов бытия («обыденности» — как полагания вещей как высших целей и «постав»); «постав» у Хайдеггера понимается как сопоставление, сравнение, оценка, суждение о различных сущих; в этом модусе человек уже не отождествляется с вещами, но и не достигает свободы от них); как достаточно пессимистично пишет

Хайдеггер, «само сущее меняется в зависимости от уровня проявления. Проявление сущего неразрывно связано с характером отчуждения, собственно уровни бытия человека выделены именно структурами отчуждения человека. Уровень отчуждения обыденности таков, что даже эпизодическое пребывание в нем отчуждает от человека само присутствие» [9, с. 274].

С другой стороны, сама интерперсональная (социальная) природа человеческой личности подразумевает не что иное, как постоянное стремление к достижению онтологического (начиная от биологического в процессах продолжения рода и заканчивая общечеловеческим) и феноменологического (смыслового и аксиологического) единства как внутри одной отдельно взятой культуры, так и в рамках межкультурных взаимодействий (такая практика впервые была «апробирована» в имперском строительстве прошлых эпох; в современную нам эпоху глобализации такая межкультурная практика стала еще более актуальной ввиду преобладания горизонтальных — то есть исходящих из отношений равенства и сотрудничества, а не из подчинения и подавления — связей). Другими словами, на стороне человека против обезличивающих механизмов обыденности и отчуждения находится его собственная духовная природа, которую необходимо пробудить к истинному существованию. Выше мы уже рассмотрели концепции Э. Гуссерля (феноменологическая редукция, преодолевающая «естественную установку» сознания) и М. Хайдеггера (преодоление «забвения бытия»), указывающие путь к достижению этой цели.

В каких еще философских доктринах мы можем увидеть «эффективные способы», которые (в случае их использования в культурной и межкультурной практике) позволяют достигать искомой «подлинности» человеческого существования, преодоления отчуждения человеческой личности от самого себя, бытия, других людей? На наш взгляд, наиболее подходящей (и глубоко конгениальной рассмотренным нами выше доктринам) в данном случае является концепция К. Ясперса о «пограничных ситуациях»; «все то, чем прежде жил человек, предстает перед ним в пограничной ситуации как иллюзорное бытие, как мир видимостей; в такой ситуации он начинает понимать, что этот мир отделял его от реального бытия, трансцендентного по отношению к эмпирическому миру. Таким образом, пограничная ситуация позволяет личности соприкоснуться с трансценденцией, богом» [8, с. 346–347]. Как мы знаем, Ясперс понимает под пограничной ситуацией не что иное, как проживание человеком своего бессилия, ограниченности, конечности, как встречу с вызовом, превышающим его действительные возможности.

Если мы станем рассматривать каждую ситуацию межкультурного взаимодействия в качестве одного из «видов» пограничной ситуации, мы сможем прийти к выводу, что пограничная ситуация не обязательно должна быть связана с тяжелыми, смертельно опасными состояниями человеческой экзистенции (такими как близость смерти, сильное страдание, страх, чувство вины, состояние тяжелой борьбы); то же самое пробуждение к соприкосновению с общим для всякой человеческой культуры трансцендентным бытием возможно и даже необходимо для достижения плодотворного сотрудничества между различными культурами. В данном случае познание трансцендентного бытия (так или иначе, в тех или иных выражениях описываемое в разных религиозных, метафизических и мистических традициях) непосредственно связано с возможностью познания трансцендентальной реальности бытия иной культуры — актуализация этой возможности обусловлена способностью личности видеть в феноменах культуры символы и знаки, указывающие на высшее бытие, в отношении к которому культура не более (но и не менее), чем путь.

Литература

1. Найман Е. А. Сцена письма и метаморфоза истины (о Ж. Деррида — Ж. Делез) [Электронный ресурс]. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000177/index.shtml> (дата обращения: 20.08.2019).
2. Boelen В. Martin Heidegger as a Phenomenologist [Электронный ресурс]. URL : https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-010-1646-9_6 (дата обращения: 22.08.2019).
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Акад. проект, 2015. 456 с.
4. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосский. М.: Эксмо, 2016. 736 с.
5. Пелипенко А. А., Яковенко И. Г. Культура как система. М.: Языки русской культуры, 1998. 369 с.
6. Свежавски С. Фома Аквинский, прочитанный заново. М.: МЦИФИ, 2000. 212 с.
7. Современная западная философия. Энциклопедический словарь / под ред. О. Хеффе, В. С. Малахова, В. П. Филатова? при участии Т. А. Дмитриева; Ин-т философии. М.: Культурная революция. 2009. 607 с.
8. Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. М., 1991, 560 с.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Акад. проект, 2011. 460 с.

TRANSCENDENTAL ISSUES OF INTERCULTURAL INTERACTIONS

Vladimir V. Tykheev

Research Assistant,

Dorzhi Banzarov Buryat State University

24a Smolina St., Ulan-Ude 670000, Russia

E-mail: vvtycaf@yandex.ru

The article considers intercultural interactions through the prism of the transcendental nature of human consciousness, which is understood against the background of Kant's, Husserl's, Heidegger's, and Jaspers' philosophy. I. Kant's teaching is thought of as an epistemological doctrine that establishes the very possibility of cognizing the phenomena of another culture at the deep level of the ontological structure of human consciousness as initially open to the cognition transcendental being. E. Husserl's doctrine of "phenomenological reduction" is understood as a methodology for working on consciousness, which allows one to achieve the intentionality of the phenomena of one's own and other cultures, coinciding with the absolute transcendental being. M. Heidegger's concept of distinguishing "being" and "presence" is used in order to achieve such a mode of existence, which allows a person to actualize his internal culture as the presence of transcendental being, coinciding with the genuine mode of personal existence; only within it true knowledge of another culture is possible. The teaching of K. Jaspers about a "limit situation" is recognized as such a way of dealing with intercultural interactions, due to which intuitive understanding is possible (through the experience of powerlessness in attempts to rational discursive understanding). In the article, intercultural issues are directly linked to overcoming the alienation of a person from his true existence thought of as a conscious presence in the semantic space of culture.

Keywords: culture; transcendentalism; Kant; Husserl; Heidegger; Jaspers; phenomenological reduction; being, alienation; consciousness; intercultural interactions.