

*И.А. Денисова**

ПОНЯТИЯ СУБЪЕКТА И ДРУГОГО В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

Данная статья представляет собой приложение анализа содержания понятия Другого к проблеме субъекта в современной философии культуры. В статье формулируются две основных трактовки Другого, позволяющие выявить понимание данных терминов в различных культурологических концепциях, а также сформулировать методологические основания исследования Другого как важного элемента культуры.

В центре внимания философско-антропологических исследований с эпохи Нового Времени по настоящий момент находится понятие субъекта. Под субъектом в рамках данной статьи понимается субъект классической метафизики — рефлексирующий по поводу собственного существования индивид, действия которого выстраиваются в соответствии с этой рациональной рефлексией, тождественный самому себе. До начала XX века познающий и действующий субъект определяется в европейской философии как предельное основание всякого процесса, попадающего в поле зрения исследователя; затем в этом качестве его замещают бессознательное, структура, язык и т.д. При этом понятие субъекта не исключается полностью, а каждый раз определяется по-иному в зависимости от дискурсивной принадлежности той или иной теории. Последующий анализ субъекта в современной философии культуры опирается на понимание субъекта в качестве особой исторической культурной формы, отражающей сочетание определенных сил и течений жизни культуры. Такое понимание нуждается в детализации.

Выявление статуса субъекта в европейской неклассической философии XX века часто решается посредством сопоставления субъекта и противостоящего ему сущего, второй стороны взаимодействия. При этом сложный комплекс сил и явлений, противопоставленных субъекту, в современной философии, как правило, обобщается в понятии Другого.

Строго говоря, обращение к теме формирования субъекта в процессе его взаимодействия с не-Я — элемент проблематики еще немецкой классической философии. В философии Гегеля в рамках концепции мировой истории как процесса самопознания абсолютного духа была сформулирована мысль о том, что посредством познания Другого Я получает возможность признавать и быть признанным и одновременно конституироваться как Я [1. С. 27]. В начале XX века интерес к данной проблематике возрождается на иных основаниях в рамках неклассической философии. Общее настроение этих ис-

* © Денисова И.А., 2007

Денисова Ирина Александровна — кафедра теории и истории культуры Волгоградского государственного университета

следований, по словам Ж. Деррида, это «антропологизм» — повышенный интерес к онтологии человеческой субъективности [2. Р. 36-37]. В итоге обращение к предельным основам субъективности обнаруживает принципиальную неполноту бытия Я, рассматриваемого отдельно от его Другого. Главной методологической установкой становится критика картезианской концепции онтологически и гносеологически автономного субъекта.

Происхождение термина «Другой» в его современном понимании связано с исследованиями коммуникации (диалога), отношения Я/Ты в экзистенциализме, феноменологии и философии диалога. Область взаимодействия с Другим — сфера *интерсубъективного*, особая структура субъекта, отвечающая факту индивидуальной множественности субъектов и выступающая основой их общности и коммуникации [3. С. 41]. В то же время важнейшим свойством бытия субъекта называется трансценденция, выход за собственные границы — интенциональность в феноменологии Э. Гуссерля и экзистенциализме Ж.-П. Сартра и диалог в философии М. Бубера и Э. Левинаса. Таким образом, генезис понятия Другого начинается с переноса внимания с субъекта на коммуникацию между Я и не-Я, область «между» (термин М. Бубера). Однако и в этих исследованиях сохраняется своеобразный «антропологический крен». Хотя исходной интенцией является критика утверждения самодостаточности Я, а онтологическая и экзистенциальная необходимость Другого обосновывается достаточно убедительно, основанием концепций является Я.

Ко второй половине XX века наиболее актуальным становится определение Другого как второй стороны взаимодействия не только между индивидами, но и между социальными и культурными целостностями. Это связано с включением данного понятия в аппарат исследований социологии, психологии, социальной антропологии, исследований международных отношений. С этого времени можно говорить о складывании двух основных трактовок Другого, которые могут быть весьма условно обозначены как *эссенциальная* и *релятивная*.

Первая оперирует содержательным, всегда конкретным пониманием Другого, это *vis-à-vis* субъекта, персонифицированный для европейца в человеке иной культуры, женщине, для автора — в Другом, и т. д. Основанием использования термина «эссенциальная» является возможность указания на конкретные стороны отношения «Я-Другой», представление о наличии непосредственного контакта между ними. При этом любое исследование Другого в русле данной линии превращает его в Двойника субъекта, в его «испорченное зеркало» [4]. Данное понимание Другого исходит из возможности редукции восприятия до Я, рефлексивного или дорефлексивного *cogito*. Рассмотрение социокультурного фона таких концепций Другого позволяет сделать вывод о их конструктивной роли в формировании самосознания общности, они — часть нарратива культуры или социальной группы. С изменением содержания понятия субъекта происходит трансформация эссенциалистской концепции Другого, который перестает теперь пониматься только как субъект.

В современной философии культуры значимым элементом эссенциалистской линии исследований Другого является исследование *тела*. В категориальных оппозициях европейской метафизики тело противостоит субъекту как его «иной», Другой. Новое «рождение» данного понятия явилось основанием пересмотра в рамках психоанализа, феноменологии и экзистенциализма картезианской трактовки субъекта. Впервые применение понятий «тело» и «Другой» в альтернативной концепции субъекта встречается в феноменологии Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти; анализ тела как Другого и тела Другого содержится в работах М. М. Бахтина.

Взаимодействие тела и Другого в этих концепциях исследуется в рамках проблемы конструирования субъекта. Тело прочитывается как объект, подлежащий вниманию Другого, как «тело-для-Другого», первичная основа существования. Не только тело есть Другой по отношению к Я, но и Другой для Я и Я для Другого есть, прежде всего, тело. Собственное тело — первое, что подлежит вниманию субъекта; его тело — первый и главный объект внимания Другого. Данное развитие эссенциального понимания Другого имеет значительные теоретические последствия. Оно становится отражением изменения порядков культуры и формирования новых способов отношения к Другому [5. С. 85].

Вторая (релятивная) линия подчеркивает относительный, символический характер «Другого». Это Иной, остающийся за гранью целого, не познаваемый, а потому не определяемый [4], *Alterity*, а не *alter ego*. Это абсолютная форма инаковости, избегающая не только определения, но и возможности указания на нее. Удачным отражением такого понимания Другого служит термин Т. Адорно «нетождественное». Данное понимание Другого позволяет обосновать его рассмотрение как символической формы, значимого «фона» целого, благодаря наличию которого целое способно определить себя. Такой Другой — источник нового в целом, «зазор», оставляющий возможность для производства различий.

Релятивное понимание Другого выстраивается в исследованиях *темпоральных* аспектов исследования этого концепта. Значимой для анализа Другого его темпоральной формой является смерть, открытие которой в исследованиях Другого принадлежит Э. Левинасу. В триаде «прошлое-настоящее-будущее» для действующего и рефлексирующего субъекта смерть выступает в роли будущего. Другой как смерть, или смерть как Другое, определяются как будущее, т.е. отложенное, то, что еще не есть: «...смерть никогда не есть настоящее» [6. С.71]. Это невыразимый уникальный субъективный опыт и в то же время значимый элемент механизма поддержания целого, естественный элемент большого культурного цикла. Смерть отделяет два последовательных состояния общности или человека одно от другого, означает переход к началу новой жизни. Обряды перехода в традиционных культурах отделяют не поколения, а различные типы людей: тех, кто не знал смерти, от знакомых с ней, людей природы от людей культуры [7. С.19]. В жизни культуры смерть — завершение цикла, слом линейного развития системы, катастрофа как необходимый этап жизни сложной системы [8. С.47].

Релятивное и эссенциальное понимание Другого — это только отдельные аспекты определения субъекта. Возможность существования этих трактовок в чистом виде как самостоятельных методологических установок иллюстрирует вопрос о сущности и формах идентичности.

В самом деле, идентичность — достаточно новый термин социокультурных наук, имеющий широкое поле значений. Появление этого термина как полноправного научного термина связано с работой Э. Эриксона «Идентичность: юность и кризис», посвященной эволюции индивидуальной психологии. Важно отметить, что Эриксон отказывается от широко распространенного в философии понимания идентичности как «тождества субъекта или объекта с собой», определяя ее как *процесс*, локализованный в индивиде и его коммуникативной культуре [9. Р. 914].

В современной социологии и социальной антропологии термин «идентичность» используется применительно к национальному и культурному самосознанию, а также к проблеме самоопределения отдельных социальных групп. В понимании природы идентичности значимым моментом является представление о формировании идентичности как результате соотнесения Я с Другим. Такой подход характерен для большинства направлений современной культурологии и социологии. При этом в модернистских и либеральных западно-европейских теориях предпринимается попытка отказа от эссенциалистского понимания национальной и культурной идентичности. Акцент переносится с понимания идентичности как ставшего различия «своих» и «чужих» на *процесс* различения, исследование *границы*. Это категория, предложенная Фредериком Бартом во введении к классическому сборнику статей по социальной антропологии «Этнические группы и социальные границы» [1. С.29].

Сутью методологической позиции Барта является континуальное понимание границы между социальными группами, перенос внимания наблюдателя с представлений о Другом на процесс взаимодействия с Другим и трансформацию этих представлений. С такой точки зрения в фокус внимания исследователя попадает этническая граница, а не культурный инвентарь, который она в себе заключает [10. С.17], то есть в поле исследования помещается *Другой как культурно-символическая форма*, а не конкретная фигура. Эти утверждения имеют выход в современную политологическую проблематику.

Действительно, либерально ангажированная позиция Барта предшествует современной либерально-глобалистской риторике относительно объединения национальных государств в глобальную мировую культуру на основе взаимной терпимости и демократических принципов. Однако при этом в модернистских и мультикультуралистских теориях при наличии релятивного понимания Другого и конструктивного понимания идентичности используется эссенциалистское понимание субъекта.

Так, допускается, что индивид способен изменить собственную идентичность при условии ее неадекватности, невозможности ее эффективной реализации [10. С.31]. Это свидетельствует об истолковании идентичности как *прозрачной и сознательно избираемой* системы норм и ценностей. К примеру,

в работе Сейлы Бенхабиб «Притязания культуры» предложено объединение мировой культуры на основании мультикультурного плюрализма, предусматривающего эгалитарную взаимность, добровольное самопричисление, свободу выхода и ассоциации [11. С.41-42]. Культурная и этническая идентичность понимается не только как конструированная, но и как конструируемая, избираемая индивидом в зависимости от социальных и экономических условий.

Данная позиция отнюдь не представляется эффективной для исследования современной культуры с ее чрезвычайно усложненным строением и субъектом, более не имеющим ничего общего с картезианским. Претензия на эмансипацию Другого, характерная для данного дискурса, также оказывается необоснованной, поскольку подспудно сохраняется европоцентрическая установка. Другой (под которым понимаются неевропейские культуры) не может быть оставлен сам по себе, он должен быть «вовлечен» в глобальные процессы (Ю. Хабермас), каким-либо образом освоен. Так, например, американский мультикультурализм основывается, главным образом, на практиках «экзотизации». Всячески превознося культурное многообразие на словах, он одновременно навязывает элементам мультикультурной мозаики раз и навсегда определенную систему стереотипов. В подобной форме культурной целостности «иное» не уничтожается, но преодолевается, нередко путем объективации и, главным образом, коммерциализации [12. С.122].

Более обоснованными представляются претензии на освобождение Другого в философии постструктурализма, основанием которых также является критика понятия субъекта. В теориях субъекта, сформированных «философией различия», структурным психоанализом Ж. Лакана и С. Жижека и аналитикой субъекта М. Фуко, представляется возможным говорить о постепенной замене «Я» его «Другим». Для данной ситуации характерен, например, базовый тезис структурного психоанализа Жака Лакана о том, что идентичность субъекта представляет собой соотнесение себя с Большим (или значимым) Другим — символическим порядком культуры [13. С. 338-339].

Радикальным положением в этом отношении является констатация «смерти субъекта» Мишелем Фуко. Хотя она и стала общим местом в современной гуманитарной науке, ее суть все же недостаточно осмысленна применительно к анализу концепта Другого. Субъект обнаруживает себя как форма, в границах которой могут быть «прочитаны» тенденции и скрытые процессы конкретной формы культуры. Именно на основании релятивного понимания Другого формируется культурно-философская линия, называемая «философией различия», одним из основных положений которой является требование определения «Я» как «Другого».

Как следствие из данного требования, в постструктурализме складывается такая картина культуры, в которой невозможно отнесение к референту, за феноменом не стоит никакой сущности. В этих условиях Другой превращается в Двойника, но такого, который рассматривается не как проекция внутреннего, а как интериоризация внешнего [14. С.128]. Таким образом,

в философии постструктурализма происходит редукция рассматриваемых понятий, закрывающая перспективы их анализа.

В свете сказанного выше становится ясно, что актуальной проблемой на сегодняшний день остается поиск такого метода изучения субъекта и Другого, который бы позволял выявить значение этих понятий для современной культуры. По нашему убеждению, в основе такого исследования должно находиться методологическое сочетание эссенциального и релятивного понимания Другого, поскольку оно открывает перспективу создания такой концепции культуры, которая была бы адекватна современному уровню ее сложности. В частности, эти подходы составляют альтернативу встречающемуся в современной философии культуры противопоставлению «внекультурных» и «внутрикультурных» форм Другого [15. С.748], поскольку позволяет не ограничиваться антитезой «внешнее-внутреннее» в понимании природы Другого. Концентрация внимания на этой антитезе опасна тем, что отсылает к некой «подлинной» реальности за границами культуры, из которой приходит Другой, нивелирует роль Другого как значимого компонента *самой культуры*, в то время как ограничение эссенциальными и релятивными определениями Другого обращается именно к культурной значимости этого понятия, позволяет использовать культурологическую методологию.

Библиографический список

1. Нойманн, И.Б. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей / И. Б. Нойманн; пер. с англ. В. Б. Литвинова и И.А. Пильщикова, предисл. А. И. Миллера. — М.: Новое издательство, 2004. — 336 с.
2. Derrida, J. Ends of Man/ J. Derrida // Philosophy and Phenomenological Research. (Sept., 1969). — Vol. 30. — №1.
3. Лифинцева, Т. П. Философия диалога Мартина Бубера / Т. П. Лифинцева. — М.: ИФ РАН, 1999. — 133 с.
4. Law, J. Heterogenities/ J.Law. — Режим доступа: <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Law-Heterogenities.pdf>
5. Денисова, И. А. О соотношении понятий «тело» и «Другой» в современной философии культуры / И. А. Денисова // Вестник Волгоградского государственного университета. 2005. — Сер. 9. — Вып. 4. Ч. 1.
6. Левинас, Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека/Э.Левинас. — СПб., 1998.
7. Элиаде, М. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения / М. Элиаде; пер. с франц. — Киев, М.: Гелиос, 2002. — 352 с.
8. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. — М.: Добросвет, 2000. — 387 с.
9. Gleason, Ph. Identifying the Identity: A Semantic History/ Ph. Gleason // The Journal of American History. — (Mar., 1983). — Vol. 69. — №. 4.
10. Этнические группы и социальные границы: сб. ст. / под. ред. Ф. Барта; пер. с англ. И. Пильщикова. — М.: Новое издательство, 2006. — 200 с.
11. Бенхабиб, С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / С. Бенхабиб; пер. с англ. — М.: Логос, 2003. — 350 с.

12. Тлостанова, М. В. Нюансировка инаковости в постмодернистских эпистемах / М. В. Тлостанова // *Личность. Культура. Общество*. Т. V. — Вып. 3-4 (17-18). — М., 2003.
13. Лакан, Ж. Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и технике психоанализа (1954/55) / Ж. Лакан; пер. с франц. — М.: Логос; Гнозис, 1999. — 520 с.
14. Делез, Ж. Фуко / Ж. Делез; пер. с франц. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. — 172 с.
15. Визгин, В.П. На пути к Другому / В. П. Визгин — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 800 с.

Статья принята в печать в окончательном варианте 13.12.2006 г.

I.A. Denisova

THE NOTIONS OF SUBJECT AND THE OTHER IN RECENT CULTURAL PHILOSOPHY

The article contains analysis of the notion of the Other in the context of the studies of the subject in recent cultural philosophy. There are two concepts of the Other display mutuality of subject and the Other, attitudes toward this two notions in several recent cultural theories. This concepts could be used as methodological bases of understanding the Other as an important element of culture.