

*Бернгард
Вальденфельс*

МІРКУВАННЯ ЩОДО ГЕНЕАЛОГІЇ КУЛЬТУРИ¹

Останніми десятиріччями ми пережили цілу низку «поворотів», або turns. Отже, тепер новий «культуралістичний поворот»? Хоч би як оцінювали ці повороти, вони є достатнім приводом знову порушити питання про культуру після того, як вщухли хвилі вагань критики культури між модернізмом і антимодернізмом. Позиція генеалогії культури, або, точніше, генеалогії культур, здається, дає змогу вливати краплі чужості у вино безтурботно поширюваної культурної ейфорії. Феноменологія, яка відмовляється шукати самі речі в готовому світі, також не задовольняється наперед даним світом культури.

Сенсові у *statu nascendi* відповідає культура у *statu nascendi*. Через руйнацію природно-культурної настанови культура втрачає самозрозумілість. Це питання не лише герменевтики культури, а й культурної політики. Утім, перш ніж ми розглянемо перспективи феноменологічно інспірованої генеалогії культури, слід було б упіймати на слові філософію культури. Дилема, прихована за дома-

© Б. ВАЛЬДЕНФЕЛЬС,
2009

© Переклад з німецької
В. Кебуладзе, 2009

¹ Редколегія пропонує нашим читачам переклад доповіді Б. Вальденфельса на пленарному засіданні Міжнародної конференції Українського феноменологічного товариства «Феноменологія і культура» (Київ, 2004).

ганнями цілісної філософії культури, не є смертельно небезпечною, але може стати для нас пересторогою. Вона сприяє відчуженню модерну, яке виявляє його безодні та походження².

Дилема філософії культури

Той факт, що традиційні гуманітарні та соціальні науки по-новому осмислюють себе як науки про культуру і що така дисципліна, як філософія культури, що виникла наприкінці XIX сторіччя, повертається до нас наприкінці XX сторіччя, стає підставою для деяких міркувань і припущень³. Якщо попередній «культурний поворот» визначався передусім історизацією і соціалізацією духу, то сьогодні до цього додається глобалізація, яка спрямовує погляд на просторово-географічне розмаїття культур і на можливу світову культуру. Англосаксонський вплив сприяє тому, що поняття культури, яке в Німеччині постійно контрастувало з поняттям цивілізації, знов повертається до свого витoku. Як відомо, ключове слово походить від культивуації ріллі (*cultura agri*) та культивуації душі (*cultura animi*). Переваги цієї нової орієнтації — як на долоні. Окрім того, що поняття «культура» легше, ніж поняття «духу» або «розуму», можна застосовувати у множині, це ключове поняття вивільняє велику інтеграційну силу. Під культурою можна розуміти все, що люди роблять із себе та із речей, і те, що їм при цьому протистоїть; до цього належать символічні тлумачення, колективні ритуали, стилі мистецтва та соціальні встановлення, а також тут посідає своє місце стало збільшуваний проміжний світ техніки та засобів масової інформації. Мистецтво — як душа в Аристотеля — є «певним чином усім».

Утім, щойно збуджуються очікування загальності, починаються проблеми. Мовно дилема дістає витлумачення у складних поняттях «науки про культуру» та «філософія культури». В обох випадках не лише виникає подвійний смисл, ми радше маємо справу із внутрішнім подвоєнням. Я обмежуюся тут первісним становищем філософії культури⁴. Як і в разі філо-

² Подальший текст є трохи зміненим і розгорнутим викладом 4-го розділу моєї книжки «Відчуження Модерну» (2001), в якій діагностичне тло цієї проблематики постає чіткіше.

³ Щодо цього заслуговує на увагу видана Ральфом Конерсманом збірка «Kulturphilosophie» (1996), яка починається інструктивним вступним розділом, а також програмно замислена збірка статей «Die kulturalistische Wende» (1998), яку видали Дирк Гартман і Петер Яніх. Що стосується історичного тла нового спалаху цих дебатів, то я вказав би на статтю «Kultur, Kulturphilosophie» у 4-му томі «Historisches Wörterbuch der Philosophie».

⁴ Щодо статусу гуманітарних і соціальних наук, який відзначає своєрідне самоподвоєння, зазначу міркування у «Grenzen der Normalisierung» (1998). Те саме стосується загальної рубрики наук про культуру. До речі, слід зазначити, що в цій рубриці, як і в колишніх науках про дух, у гуманітарних і соціальних науках ідеться не про розмежу-

софії мови, у якій разом із Серлем можна розрізняти *linguistic philosophy* і *philosophy of language*⁵, у разі філософії культури можна розрізняти орієнтовану на культуру, або вкорінену в культурі, філософію і філософію культури. У першому випадку культура означає *універсальний медіум*, в якому розгортається філософське дослідження, в другому — вона означає часткову предметну царину, яку відкриває філософське запитання. Якби філософія культури не була нічим, окрім *культурної філософії*, то її можна було б звести до простого вираження вже наявної культури. Оскільки кожна культура виникає з певного процесу нормалізації, філософія не була б нічим іншим, ніж показником нормалізації, і в цьому сенсі вона діяла б як культурний засіб посилення. Вона була б афірмативною в тому проблематичному сенсі, який цьому слову надає Адорно. Старий історизм повернувся би в костюмі культуралістично покрової філософії. Якби філософія натімість не була нічим іншим, ніж філософією культури, то вона набувала би своїх масштабів із засадничої царини, яка передує всьому культурному розмаїттю. Філософія культури й надалі перебувала б під опікуванням загальної філософії розуму, яка плекає раціонально-фундаменталістські амбіції. Таким чином, ми стоїмо перед альтернативою філософії, яка була б іманентною або трансцендентною щодо культури, яку ми маємо досліджувати; філософія культури або завдячувала б культурі усім суттєвим, або нічим би суттєвим їй не завдячувала.

Вихід із цієї дилеми міг би відкритися, якби відповідна культура сама була чимось іншим і більшим за себе саму, так щоби виникнення культурного порядку не зупинялося на жодному з наявних порядків. Просте речення «Існує порядок», яке ми з відповідними варіаціями подибуємо у Гайдегера, Мерло-Понті та Фуко, можна переформулювати в речення: «Існує культура». Контингентність чистого «існує» вказує на утворення культури цілком у тому сенсі, в якому Гусерль у «Кризі» та Гайдегер у статті про витвір мистецтва говорять про утворення, а Мерло-Понті, приєднуючися до них, говорить про *institution*⁶. Це вимагає генеалогії, яка запитує про походження культурного порядку без поспішного редукування до чогось іншого. Генеалогія культури схожа в цьому на «Генеалогію логіки»⁷ Гусерля

вання дисциплін, що виникають, а про перегрупування наявних дисциплін; при цьому постають питання, які посідають місце у проміжному полі між філософією науки, політикою науки і організацією науки.

⁵ Зокрема, у вступних пасажах до «Speech Acts» (1969); у Серля протилежність обмежуються, звісно, лише протилежністю мови як методу і мови як предметної царини.

⁶ Див.: «Résumés de cours» (1968) Мерло-Понті.

⁷ Підзаголовок виданої Людвігом Ландгребе книжки «Erfahrung und Urteil» (український переклад: [Гусерль, 2009]. — В.К.).

або «Генеалогію моралі» Ніцше. У Ніцше читаємо: «Те, що філософи називали “обґрунтуванням моралі” і чого вимагали від себе, насправді було лише вченою формою доброї віри в панівну мораль, новим засобом її вираження, а отже, просто станом речей всередині певної моральності, а зрештою, навіть різновидом заперечення того, що цю мораль можна розглядати як проблему...» [KSA, 5, 106].

Ця оцінка стосується також філософії культури, яка заперечує своє контингентне походження. У цьому сенсі я погоджуюся з Гербертом Шнедельбахом, коли він наполягає на тому, що поняття культури «вже не може бути основним філософським поняттям»⁸. Звісно, мені здається проблематичним, чи можна одним нападом обернути спрямованість від розуму до критики культури, як це пропонує автор, щоб врятувати виправдані претензії філософії культури у вигляді науково тверезої філософії культури.

У подальшому викладі слід висвітлити три проблемні поля, в яких культура в різні способи виходить за свої межі у формі *відмінностей*, які не можна скасувати, й у формі чужостей, які стало чинять спротив освоєнню. При цьому ми спираємося на низку таких мотивів, як тілесність, чужість, нормальність і часові межі, що відіграють центральні ролі у феноменології в сучасному розумінні. Наші міркування можна віднести до генетичної феноменології в сенсі Гусерля, але лише якщо генеза не обмежується сталою генезою смислу, а включає генезу порядків⁹. Таку генезу значно більшою мірою, ніж це уявляв Гусерль, позначають контингентність, розриви та чужості. Якщо феноменологія серйозно ставиться до генеалогії культур, вона набуває рис ксенології.

На порозі природи та культури

Якщо культуру визначають як сукупність того, що люди продукують разом, то її протиставляють природі як сукупності того, що не можна звести до витвору людських рук і людського духу. Якщо форми, що їх люди надають своєму життю та своєму світові, не наявні у готовому вигляді, а мають бути винайдені, їм притаманне щось штучне на противагу природним процесам. Протилежність культури і природи пом'якшується, оскільки людські вчинки можуть бути природними, але не бути при цьому зумовленими природою. Розмова про культуру як другу природу пов'язана з тією модальною відмінністю між природністю і штучністю, яку не слід плутати із субстанційним розрізненням природи і культури. Орієнтація на

⁸ Йдеться про статтю Герберта Шнедельбаха «Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie» (1996).

⁹ Щодо концепції порядку, яка лежить в основі моїх міркувань, докладніше йдеться в «Ordnung im Zwielicht» (1987).

людські вчинки також не виключає страждання, зумовленого спротивом речей та конфліктами між людьми. Так, уже Якоб Буркгард у своїх «Спогляданнях світової історії» говорить про «патологічне споглядання», в якому не лише люди прагнення та дії, а й люди «терпіння» посідають своє місце. До культури належить не лише Цезар, але і Йов, не лише героїчний Ахіл, але і страждалець Одисей.

Розрізнення природи й культури виглядає більш самозрозумілим, ніж воно є насправді. У самій культурі закладено те, що протилежна їй інстанція природи підлягає трансформації. У нашому культурному осередку ми можемо розрізнити ідеальні типи різних настанов щодо природи. Можна говорити про міфічне розчинення у природі, залучення до космічного порядку природи та новочасне опанування природи. *Панівну силу* природи в міфічному ставленні до світу в класичному грецькому мисленні замінює *власна сила* Physis, а коли вона не підкоряється людині, вона стає *протидійною силою*. Втім, вирішальний перехід від класичної космології до розуміння природи у Новий час має особливе значення. Для Платона та Аристотеля до Physis належить все, що саме може рухатися, що росте, розвивається й посідає своє місце без участі людини і при цьому відповідає внутрішнім сутнісним законам. *Все є тим, задля чого все є*. За новочасним диктатом опанування природи вона редукується до того, що не, або, точніше, ще не перебуває у нашому розпорядженні. *Все є тим, що з нього роблять*. Матір-природа перетворюється на сиру матерію, яка чекає на опрацювання, як у Джона Лока [Lock, s.a.: V, 43]. Перехід від матері до матерії продовжується у порожній формі матриці, яка в карбуванні дістає свою протилежність у патриці. Метафізика статі не зупиняється навіть перед технологією. Разом із тим, у жодному разі не можна стверджувати, що західна культура Нового часу вільна від дисонансів. Часто-густо мистецтва мають виправляти те, що зроблено корисними технологіями¹⁰. Люфт, який тут відкривається, існує й сьогодні. Він виражається, з одного боку, в *конструктивістському* стилі мислення, який все переддане редукує до чогось, *із чого* виростають певні конструкти та штучні побудови, з іншого боку — у знов посталому природно-фундаменталістському стилі мислення, який орієнтується на наперед даний порядок природи, боуїмто культура сама є частиною або епіфеноменом природної події. Натуральне і штучне годування, природне і штучне освітлення, природні і штучні матеріали протиставляють одне одному, ніби природність і штучність можна чітко розрізнити. У зіставленні конструктора Лего та дерев'яних кубиків це протиставлення проникає до царини дитячих ігор.

¹⁰ Див. «Sinnesschwellen» (1999) (розд. 4 «Spielräume von Kunst und Technik»).

Проте суперечка між натуралістами, що занадто довіряють природі, й антинатуралістами, що замало їй довіряють, не може приховати того, що сперечання точиться всередині культури, а не між культурою і природою. Посилання на природу настільки ж мало є природним, як і відвернення від неї. Наприклад, Клод Леві-Строс у вступі до свого великого дослідження «Елементарні структури спорідненості» зазначає, що протилежність культури і природи не є ані первинною даністю, ані об'єктивним аспектом світового порядку, а є «штучним утворенням культури».

Проте це твердження розуміють неправильно, коли припускають, що культуру і природу розділяють *чіткі й однозначні межі* і що ці межі є суто культурними внутрішніми межами, всередині яких природа постає лише як сирий будматеріал. Леві-Строс радше вказує на те, що існує «зачеплення» культури і природи, яке постійно приводить до нових форм «репризи», відновлення різних природних механізмів чи до нової вистави природи; це стосується також так званих природних народів, яких хибно підпорядковують природі, оскільки вони самі не відкинули природу. Культурна антропологія цілком допускає, що природа також має вплив, який виходить за межі статусу природного *sine qua non*. Природа, про яку тут ідеться, не передує культурі, вона діє у нашій культурі [Hua I, 162]¹¹. Строго кажучи, культура сама входить до природи. Кожне народження свідчить про цей передпочаток, який не можна скасувати у самопочатку, оскільки всі спроби присвоєння запізнюються. Якщо я говорю про поріг між природою і культурою, то не лише в тому сенсі, що тут не просто проведено межову лінію, а й у тому, що ми живемо в межовій зоні, яка вможливорює різноманітні перетини меж, але сама ніколи не стає цілісною. Гра між сирим і готовим, якій Леві-Строс присвятив великий розділ, відбувається між природою і культурою, але так, що рівень і спосіб штучних втручань варіюють. Садівництва стосується те саме, що й кулінарії, англійський ландшафтний парк залишає природі більше простору, ніж французький із клумбами, японський ландшафтний парк дозволяє співдіяти природі більшою мірою, ніж європейський, але з погляду культури одна форма парку є такою ж гарною, як інша.

Природа — це не інтеркультурна провінція, але так само вона не є позакультурною резервацією. Природа ухиляється від прямого схоплення; якщо ми намагаємося схопити її прямо, вона перетворюється на культурний суврогат, наче є лише тим, чого нам бракує.

¹¹ У Гусерля ми подибуємо три концепти культури. Від природи, яка діє в культурі, а також як «моя природа» [Hua IV, 208] у власному житті, відрізняються природа як культурна побудова і природа як природничо-науковий і технічний конструкт, які самі знов-таки залежать від культурних умов.

Вирішальним мостом, що поєднує природу і культуру, є *людське тіло*, яке не можна однозначно підпорядкувати ані природі, ані культурі¹². Гусерль позначає тіло як «перехідне місце» між природою і духом [Hua IV, 286]; це водночас означає, що воно функціює як *перехідне місце між природою і культурою*. Міркування Мерло-Понті розгортаються у схожому напрямі, коли у «Феноменології сприйняття» він пише: «В людині все є і штучним, і природним у тому сенсі, що немає такого слова або такої поведінки, які б чимось не завдячували простому біологічному існуванню та водночас не звільнялися б від його сенсу в якомусь різновиді втечі та здатності до двозначності, які могли б слугувати визначеннями людини» [Мерло-Понті, 2001: с. 223].

Можна було б продивитися всі моменти людського досвіду, щоб показати взаємне проникнення культури і природи; проте достатньо буде схопити деякі з цих моментів. Прокидання та засинання можна викликати штучно. Ми можемо вжити снодійне або скористатися будильником, але сон приходить тоді, коли він хоче, ми не можемо його продукувати. Те саме стосується видиху та вдиху, які належать до елементарних ритмів життя. Хоча є техніка дихання, як, наприклад, у грі на флейті або у співі, утім ми можемо сказати словами Гете із «Західно-східного дивану», інтеркультурного поетичного твору *par excellence*, про «подвійну милість», яку ми переживаємо знов і знов, не заслуговуючи на це:

Нам дихання подвійну милість може дати:
Повітрям дихати, повітря видихати.

Ми помічаємо це щонайпізніше, коли нам бракує повітря і через напад ядухи ми близькі до смерті. Ніхто не заперечуватиме, що в наших поведінкових проявах ми повертаємося до тваринної передісторії, коли ми через лють або сміх вишкірюємо зуби. В основі червоного кольору, який ми сприймаємо, лежить конкретна фізична довжина хвиль; ми реагуємо на червоний колір різними ритмами поведінки; але окрім цього червоний колір належить до колірної символіки, яка змінюється від культури до культури. Просторовості стосується те саме. Зверху і знизу, попереду і позаду, праворуч і ліворуч вказують на тілесний центр орієнтації, утім водночас ці напрямки детерміновані символічно, від падіння та підйому до проникнення та відсторонення. Рука, що тримає інструмент чи зброю або сама слугує інструментом чи зброєю, діє і в символічних жестах указування і привітання. Ноги, які нас носять, не є природним візком; ми здійснюємося на ноги, крокуємо певною ходою. Тут чуттєве не переноситься у духовне; якщо і є

¹² Щодо подальшого див. мою статтю «Fremdheit des anderen Geschlechts» у «Grenzen der Normalisierung» (1999). Там я ретельно розглядав стосунки між природністю і штучністю в царині відмінності статей.

певна метафорика, то лише тому, що тіло саме функціює як метафора, як місце перенесення, де чуттєве набуває сенсу. Це стосується тіла з його різними реєстрами, тіла як центру орієнтації, як чуттєвого органу і органу рухів, як місця відчуттів і рушія бажань, як поляризованого і мультиплікованого статевого тіла, як габітуалізованого тіла, що вкорінює нас у світі, і як віртуального тіла, що відкриває простір можливостей¹³.

Де закінчується природа і починається культура? Греки ніколи не порушували цього питання у такий спосіб; хоча людські дії та вироби відрізняються від природних рухів, але вони всі пов'язані з наскрізною цілеспрямованістю. Розрив відбувається лише тоді, коли, наприклад, Декарт протиставляє пасивність активності як просту протилежність або коли Кант вивільняє свободу як чистий власний рух зі структури умов природи¹⁴. Якщо ми спираємося на тілесну поведінку, то тут немає жодного місця розриву між культурою і природою, але є *нічийна територія*, яку не можна однозначно підпорядкувати ані культурі, ані природі. Як «нестала тварина» в сенсі Ніцше [KSA, 5, 81], яка хоч-не-хоч мусить постати, людина переступає поріг між природою і культурою, але не залишає природу цілком позаду і не здійснюється остаточно на ноги в культурі. Культивуація схожа на прокидання, яке не повністю розвіює сон.

Разом із тілесною орієнтацією водночас відкривається шлях інтердисциплінарного дослідження, яке стережеться офірувати смисловий надлишок феноменів методичному примусу. Це є спрощенням, коли персональний характер меланхоліка, хвороби на кшталт стресу або неврозу, поділ статевої ролі, соціальні форми спілкування на кшталт привітання або порядку розташування за столом, витвори мистецтва на кшталт картин, засоби обміну на кшталт золота або паперових грошей, бойові порядки та публічні установи — коли все це вкупі проголошують соціальними конструктами й переносять до штучних символічних світів. Хоча всі ці феномени просякнуті культурою, проте жодний із них не продуковано суто культурно. Плач позашлюбної дитини сам не є позашлюбним; жертви війни гинуть не символічно; коли підривають пам'ятники та торговельні центри, руйнується не просто символ; той, хто їсть кошерне, дотримується приписів, але при цьому насичується. Природа і культура пронизують одна одну в такий спосіб, що жодна природнича чи культурно-наукова дисципліна не може узурпувати такі перехідні феномени. Інтеррегіональний та

¹³ Див. щодо цього «Das leibliche Selbst» (2000).

¹⁴ Показовим є звернення до Кантової аргументації у Г. Шнедельбаха в контексті свободи вибору як такої, що довершує емансипацію людини від природи; якщо ми покладаємо її в основу — на користь чого, за Кантом, говорить моральність — стосунок культури і критики культури стає суто внутрішньою справою самої культури («Kopfermann», 1996).

інтердисциплінарний характер таких феноменів чинить опір тому, що можна назвати *furor constructivisticus* культурних та соціальних конструкторів, які окопалися за software своїх машин. Якби тіло не було нічим іншим, окрім обмінного hardware, то воно не могло б нічого протиставити технічним конструкціям та суспільним нормалізаціям.

Між культурами

Культура вказує не лише у вертикальному напрямі на недосяжну царину походження природи та безодню її чужості, вона також у горизонтальному напрямі пов'язана з іншими культурами. Чужість тієї природи, яка діє всередині культури, доповнює культурна чужість. Тут ми ступаємо на поле етнології та відповідних етнонаук, які надають значливості погляду Чужого у найрізноманітніших дисциплінах¹⁵.

Передусім слід наголосити, що культурна чужість не пов'язана безпосередньо з питанням про множинність культур та їхню можливу єдність. Очевидно, що існує багато культур так само, як ми маємо справу з багатьма мовами; множинність ми дістаємо лише тоді, коли нанизуємо єдність на єдність і рахуємо єдності. Це нам вдається лише тоді, коли ми розглядаємо рідну культуру як одну культуру поміж інших за зразком: моя рідна мова є мовою поміж інших. Це є водночас істинним і неістинним; адже рідна мова є тією ініціаційною мовою, з якою ми вступили до світу мови. Такі слова, як рідна мова (*Muttersprache*) і *батьківщина* (*patria*), вказують на ініціаційний характер цієї прамови та цього прамісця. Життєсвіт поділяється, як говорить Гусерль, на *рідний світ* і *чужий світ* [Ниа XV]. Цьому відповідає протилежність своєї культури і чужої культури. Чужа культура не означає просто, що є ще одна культура, або *altera cultura*, яка схожа на *alter ego*; адже своя культура окреслює себе як своя лише у відокремленні від чужої культури. Ця прапочаткова конфронтація з культурно Чужим означає, що коли я прокидаюся не у своїй власній культурі, я *водночас* опиняюся там, де я не орієнтуюся, де я є не вдома. Етнологія як наука починається з етнологічного досвіду, тобто з інтеркультурного досвіду Чужого, вона не починається з порівняння¹⁶. Ми знов указуємо на тіло. Міжтілесність означає,

¹⁵ Етнологію як науку про культурно Чужого визначав К.-Г. Коль (1993), див. також мої пояснення у книгах: «Topographie des Fremden» (1997) (розд. 4 «Phänomenologie als Xenologie. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden» (в українському перекладі: [Вальденфельс, 2009: с. 82—91]); «Vielstimmigkeit der Rede» (1999) (розд. 5: «Kulturelle und soziale Fremdheit»; розд. 6: «Paradoxen ethnographischer Fremddarstellung»). У цьому зв'язку зазначу також серію «Studien zur interkulturellen Philosophie», видану Гайнцом Кімерле і Ремом Едгаром Молом у видавництві «Rodopi».

¹⁶ Див. найвизначніше культурно-феноменологічне есе М. Мерло-Понті «Від Моса до Леві-Строса» (1960).

що Своє і Чуже в переживанні та вчинках переходять одне в одне; тіло, отже, функціює не лише як перехідне місце між природою і культурою, але також як *перехідне місце між Своїм і Чужим*.

Водночас слід нагадати про те, що чужість починається у своєму власному тілі, своєму власному домі, своїй власній культурі. Своя культура теж не одного розливу. Насамперед є доволі проблематична ієрархізація *високої культури і низької культури*, що нагадує розрізнення літературної мови і діалектів, або жаргону. Критика культури доклала чималих зусиль. Прислухаймося до «Питань начитаного робітника» Брехта: «Цезар розбив галів. Що ж у нього не було хоча б одного кухаря?» Не лише заклопотаний Цезар не вигадав кухаря, а кухню, римський устрій будинку і, зрештою, латинську мову не вигадав ані він, ані ще якийсь геніальний індивід. Чому емігрант Адорно настільки погано ставиться до джазу, що зводить його до віталістичних регресій і комерційних розваг? Чи не слугує тут культура американських негрів площиною проекції самокритики західної культури? Якщо сьогодні в інституті музичних наук традиційного німецького університету не можна писати магістерську роботу про джаз (через лише ескізну нотацію та відсутність характеру твору), то в Адорно з'являються запізнілі союзники, які, мабуть, не дуже сподобалися б йому. Прагнення ієрархізувати відмінності за будь-яких умов, в якому Своє обирається як Прасвоє, ієрархізує і це Своє. Зовнішньому етноцентризму (і євроцентризму) відповідає внутрішній етноцентризм. Ця ієрархізація також виникає з порівняння, лише сам масштаб ухиляється від порівняння.

Сьогодні маятник часто-густо схиляється у протилежний бік. Кожний культурний вираз і самих себе вимірюють лише самими себе; це призводить до зниження напруження, що загрожує тим, що мультикультурність стане ігровим майданчиком того й того. Проти такого внутрішнього та зовнішнього культурного релятивізму не допомагає жодний універсалізм норм, який можна було б позначити як глобалізацію значимості. Чистий аргумент, який вимірювався би лише його значимістю, був би таким само безмісцевим, як і акція. Обмін думками став би схожим на світову біржу; це було б новим розділом в економіці духу. Універсалізм утворює противагу фіксації на партикулярному. Втім, він не спрямований проти фіксації на Своєму; адже ця фіксація виникає не з аргументу, який спростовує Кантова проба універсалізації, він виникає із затримки уваги та відповіді, яка нехтує домаганням із боку Чужого¹⁷. Те, що відбувається між людьми, групами і культурами, переує будь-якому узагальненню. Культура розмови починається не з рефлексії або аргументу, вона починається із прислуховування,

¹⁷ Щодо цього див. мій ретельний виклад у «Antwortregister» (1994).

а це означає, що вона починається десь не тут, звичайно, не деінде. Погляд у далеке, який пропонує вже Русо і який Клод Леві-Строс залучає до своєї структурної антропології, змінює близьке. Це, звісно, передбачає протистояння екзотистської чи функціоналістській спокусі розглядати Чуже просто як зовнішню позицію Свого. Тут у жодному разі недоречна жалібність критики культури. Чуже не було би тим, чим воно є, якби опинилося під захистом якоїсь охоронної установи або було скасованим у моралі визнання.

Потойбіч культури

Жодна культура не є в самої себе вдома; кожна культура передує самій собі, невпинно переступає поріг і ніколи не дістає свого відповідного місця. Кожна культура конфронтує з культурно Чужим, яке постає всередині її та поза нею, і лише так вона набуває власної своєрідності. Розмова про *свою* культуру, про *свою* мову є *façon de parler*, як розмова про своє тіло. Момент Своїості та Самості не можна перестрибнути, боцїмто є супракультурний погляд з нізвідки; його також не можна очистити «як абстрактно препароване ядро світу» [Ніа VI, 136] від усіх чужих домішок, оскільки Своє, а саме Своє свого стилю життя, свого ритму життя, свого виразу, кожною ниткою сплетене із тканиною, з якої постає Особливе та Окреме. Індивідуалізація є не лише соціальним процесом, як справедливо припускає Маркс, вона є також інтерсуб'єктивним та інтеркультурним процесом. У цьому сенсі слід розуміти запевнення Гельдерліна, що «Своє слід вивчати так само, як Чуже»¹⁸.

Спочатку ми пов'язували культуру з партикулярною передцариною та інтеркультурним міжпростором; але як тло залишається питання про транскультурний надлишок, через який кожна культура переростає саму себе. Тут слід бути обережними. Що може означати це «пере-» і що не може? Ідеться не про спосіб і місце критики культури, яка неодмінно супроводжує ставання культури рефлексивною і яка так само неодмінно залежить від філософських передумов¹⁹.

Традиція дає нам дві можливості залишити простір культури. Одна можливість завжди називалася *варварством*, інша — *розумом*. Варварство, або дикість, як ми говоримо від часів Русо, є переливчастою. У культурно-революційній перспективі «дику людину», яка була змушена позбутися своєї брутальної свободи і в законній конституції шукати спокій і надійність²⁰,

¹⁸ 3 листа Гельдерліна до його друга Белендорфа від 4 грудня 1801 року.

¹⁹ Щодо загального питання про критику та критичну філософію сьогодні див.: «Verfremdung der Moderne» (2001) (розд. 5 «Abenteuer der Kritik»).

²⁰ Так пише Кант у своєму творі «Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht».

слід віднести до стану *докультури*, який починаючи з Гобса позначають як природний стан. Цей спосіб бачення, який окультурення розглядає як *e-ru-ditio*, як оброблення сирих, «брутальних», тваринних потягів, веде не лише до зневажливого ставлення до архаїчних культур і до культурного виправдання рабства і геноциду, але й хибує тим, що плутає безпечну близькість певної культури до природи із простою природністю, і робить саме те, що критикував Леві-Строс. Окрім того, він страждає на те, що в підґрунтя удаваного загального розвитку покладає один стандарт розвитку, а саме свій власний стандарт. Сумнівний вплив такого тотального способу бачення посилюється, коли *некультуру*, яка постає всередині високої культури або цивілізованого суспільства, так само приписують так званому варварству. Це призводить до того погляду, що вибух насильства, наприклад, у вигляді переслідування євреїв або теперішніх жахів на Балканах чи на Кавказі, є простим *рецидивом*, регресією, яка руйнує перспективи загального прогресу. Проте той, хто визначає себе інфантильно, є не дитиною, а дорослим, який вправно відновлює дитячі релікти. Можливість того, що людина стане «більш звіриною за будь-якого звіра», відома нам ще від часів Гете, а старе твердження *corruptio optimi pessima* (занепад найкращого — найгірший занепад. — В. К.) можна застосувати до викривленого логосу та до техніки, якою оперують заради насильства.

Якщо такі паростки позначають просто як варварську некультуру, поняття культури залишається священним, позитивно встановленим. Говорять про культуру розмови, а не про культуру омани, про культуру спогаду, а не про культуру забуття, про культуру лікування, а не про культуру катувань. Це однозначно позитивне забарвлення поняття культури передбачає, що культуру розглядають у *надкультурному* масштабі, який позначають переважно як розум або взагалі як гуманність. Тут ми повертаємося до дилеми філософії культур, що з неї ми починали. Релятивізміві культуралістичної філософії, яка визнає лише масштаб відповідної культури, протистоїть філософія культури, яка кожен культуру, чи то свою, чи то чужу, розглядає в загальнокультурному масштабі. Проблема такої критики розуму полягає в тому, що посилення на загальний масштаб розуму відбувається за локальних і регіональних умов певної культури. Сама генеза універсалізації не є універсальною, вона має своє місце і свою ціну, що повинні знати ми, європейці. Окрім того, застосування морально-правового масштабу саме не має бути моральним; є аморальність, яка притаманна самій моралі, як, скажімо, відчуття помсти або заздрості, приховувані за вимогами справедливості. Цього нас навчає генеалогія моралі Ніцше, але вона навчає нас також іншого. Як життя не можна оцінити в цілому, так само це стосується і культури в цілому. Спроба з найкращих моральних міркувань відокремити в історії сім'я від плевелів і приписати Лютерові, Бісмаркові та Ніцше занепад

німецької культури походить на спробу обілити чи очорнити німецьку мову взагалі. Слова зі «Словника нелюдини», який уклали три автори під живим враженням від занепаду Третього Райху [Sternberger et al., 1957]), як і «Біблія» Лютера, походять із німецької мови, а не з екзотичної тарабарщини. Інших царин мови та культури стосується те саме. Якщо перед лицем цієї заплутаності священного і несвященного, людського і нелюдського дотримуватися тотальної критики розуму, то вона підлягає самій собі. Або, як твердить Адорно в «Негативній діалектиці», потрапляє у безвихідну дилему: «Той, хто виступає за радикально винну та злиденну культуру, стає співучасником, тоді як той, хто відмовляється від культури, безпосередньо підтримує варварство як таке, що звільняється від культури».

Такого Або-Або, що веде у глухий кут, ми уникаємо, якщо спираємося на той безперечний факт, що культура є, факт, що його уже передбачає будь-яка критика культури. При цьому культура лежить поцейбіч добра і зла, істинного і хибного, поцейбіч будь-яких бінарних масштабів, які завжди мусять бути занадто критичними. Як кожна жива істота має свої специфічні патології, у кожній культурі виникають специфічні перверзії. Плюральність культур походить із плюральності форм критики, які в жодному разі не мають справи лише з питаннями значливості, а переймаються також питаннями вдалого життя і домаганнями, на які відповідає культурне життя. Герберт Шнедельбах наближається до такої позиції, коли він убачає мету філософії культури в тому, що вона має розуміти себе як елемент критичної самосвідомості культури, проте він віддаляється від неї, коли приписує філософію культури самозасвідченню розумності *animal rationale* у філософській теорії раціональності. Плюральність культурних раціональностей та ірраціональностей висіла б тоді на, звісно, тонкій і вразливій нитці єдиного транскультурного розуму.

Утім, переступання наявної культури можна помислити й інакше, ніж у нормативній перспективі варварства і розуму. Біла пляма моралі, яка ніколи не відтворює свого походження, виникає з білої плями культури, «дикого регіону» [див.: Мерло-Понті, 2001], який спалахує всередині відповідної культури і повторюється в кожному культурному досягненні як те, що ухиляється від оформлення. Таке *être brut* (чисте буття), або *être sauvage* (дике буття), яке не лежить позаду нас у сірому минулому, а постає перед нами як те, що слід ще сказати, помислити, зробити опріч усього того, що було сказано, помислено, зроблено. Тут сповіщає про себе радикальна форма чужості, що як позапорядкова підриває будь-який порядок, а отже, й будь-який культурний порядок. Порядок, що не починається від самого себе і не закінчується на самому собі, а радше полягає в тих вимогах і домаганнях, які виходять за межі наявного порядку. Культура, яка не відповідає на ці домагання, перетворюється на просту репродукцію, яка не виключає її (культури) вегетативного відтворення впродовж іще тривалого часу.

Альтернативу культурній філософії, втілюваній у наявній культурі, а також філософії культури, яка прагне піднятися над усіма культурами, пропонує філософія, що пересувається на межі культури й акультурності. Остання споріднена з атопією Сократа як безмісцевість на місці, як Деінде, яке руйнує тут і тепер і запобігає будь-яким остаточним оранкам та розмежуванням культури. Якщо існує культурний спротив, то він спирається на те, що кожна культура є чимось більшим за чисту культуру, яка живиться сама собою.

ЛІТЕРАТУРА

- Вальденфельс Б.* Феноменологія як ксенологія. Парадокс науки про Чуже // Вальденфельс Б. Топографія Чужого. — К.: ППС—2002, 2009. — С. 82—91.
- Гусерль Е.* Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки. — К.: ППС—2002, 2009.
- Мерло-Понті М.* Феноменологія сприйняття. — К., 2001.
- Husserliana / Schuhmann E. et al. (Hrsg.).* — S.l., 2001—2006.
- Lock J.* Second Treatise of Government. — S.l., s.a.
- Sternberger D., Stolz G., Suskind W. E.* Aus dem Wurterbuch des Unmenschen. — S. l., 1957.

Бернгард Вальденфельс — німецький філософ, професор, доктор філософії, один із головних представників сучасної німецької феноменології. Викладав в університетах Мюнхена й Бохума. Зараз на пенсії.
