



СОВРЕМЕННЫЙ МИР КАК ВЫЗОВ ДЛЯ ИНТЕРКУЛЬТУРНОСТИ*

Рауль Форнет-Бетанкур

Почему современный мир бросает вызов межкультурному взаимодействию и особенно интеркультурной философии? Обсуждению этого вопроса и посвящена данная статья с намерением предложить возможные варианты ответа на него. Эта задача решается посредством рассмотрения трех тематических блоков. 1) Что мы имеем в виду, когда говорим о «современном мире»? Прежде всего, это конструкция гегемонистской власти, результат развития европейской цивилизации. Автор выделяет следующие предпосылки современности: социополитическую, онтологическую, антропологическо-теологическую, идолопоклоннический антропоцентризм, историософскую, технологическую и эпистемологическую. 2) В какой степени «современный мир» является вызовом для межкультурного взаимодействия и интеркультурной философии? Анализируя культурные и исторические причины неприятия идеи интеркультурности, автор указывает, во-первых, на укорененную в традиции европоцентричность «современного мира» (этот мир не принадлежит всему человечеству, в образовании и обустройстве современного мира не все культуры человечества участвуют на равных), во-вторых, на тот факт, что к европейской / североамериканской гегемонии присоединяется сейчас гегемония капитала. 3) Что может сделать интеркультурная философия, чтобы противостоять диктату современного мира? Автор определяет задачи интеркультурной философии: критика гегемонистского истолкования мира; открытие теоретических и практических путей для подлинно гуманистического общения человечества; борьба за свободу и культурное многообразие.

Ключевые слова: интеркультурность, европоцентризм, межкультурное общение.

Рейнско-Вестфальский технический университет Ахена, Германия

Why is the modern world a challenge for interculturality and especially for intercultural philosophy? The discussion of this question is the focus of the article which is aimed at proposing some possible answers to it. This task is solved by considering three thematic blocks. They also form the three sections of the article. 1) What do we refer to when we speak of the “modern world”? First of all, we mean a construction of hegemonic power, the result of the development of European civilization. The author identifies the following preconditions of modernity: sociopolitical, ontological, anthropological-theological, idolatrous anthropocentrism, historiosophical (historical-theological), technological, and epistemological. 2) To what extent is the “modern world” a challenge for intercultural interaction and intercultural philosophy? Analyzing the cultural and historical reasons for the rejection of the idea of interculturalism nowadays, the author points out, firstly, the traditionally rooted Eurocentrism of the “modern world” (this world does not belong to all mankind, not all human cultures participate equally in the formation and development of the modern world), secondly, the fact that the hegemony of capital is now joining the European / North American hegemony. 3) What can intercultural philosophy do to resist the dictates of the modern world? The author determines the tasks of intercultural philosophy as follows: criticism of the hegemonic (eurocentric) interpretation of the world; the search for theoretical and practical ways of a truly humanistic communication between different cultures; the struggle for freedom and cultural diversity. He concludes that the challenges of the “modern world” should be regarded as those to our own being, our understanding of humanity.

Keywords: interculturality, eurocentrism, intercultural communication.

© Форнет-Бетанкур Р., 2020

<https://doi.org/10.31119/phlog.2020.1.106>

* Перевод с немецкого языка А. И. Резвухиной.

Введение

Как следует из названия этой статьи, я исхожу из предположения, что «современный мир» представляет собой вызов для интеркультурности, точнее говоря, для интеркультурной философии, с перспективы которой я собираюсь говорить на эту тему.

Но если я предполагаю, что «современный мир» бросает вызов интеркультурной философии, то лишь постольку, поскольку под этим, в свою очередь, подразумевается, что интеркультурность, а именно интеркультурная философия, иначе понимает и представляет мир, который обозначен здесь как «современный», в том числе – это должно быть четко оговорено с самого начала – и его глобальное устройство, основанное на господствующей траектории современной истории: так называемый (капиталистический) «миропорядок».

Исходя из такого понимания темы, я изложу свои рассуждения в трех смысловых блоках. Каждый из них должен внести вклад в дискуссию по одному из следующих трех вопросов:

1. На что мы ссылаемся, когда говорим о «современном мире»?
2. В какой степени этот «современный мир» является вызовом для интеркультурности и интеркультурной философии?
3. Что может противопоставить интеркультурность, и прежде всего интеркультурная философия, силе этого мира?

Последовательностью этих вопросов я указываю также на порядок трех частей, на которые делится моя статья. И можно заметить, что в этом порядке перспектива интеркультурности и интеркультурной философии раскрывается преимущественно в последней части. Причину этому не стоит искать в утверждении Гегеля о том, что философия запаздывает с вмешательством в мир и историю, как это выражено в его известной фразе: «Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» [10, с. 28]. Нет, не Гегель был вдохновителем такого решения, а, скорее, известный метод латиноамериканской теологии и философии освобождения: «увидеть, дать суждение, действовать», который побуждает нас серьезно относиться к контекстуальности мышления; или же, если говорить словами Игнасио Эльякура, к «ответственному познанию реальности» [5, с. 44–73]. В согласии с этими соображениями я, таким образом, считаю правильным, что философия, раз ей также следует быть формой активных действий, начнет с того, что определится со своим положением и задастся вопросом, на чьей стороне ей следует быть там, где она находится. Теперь я перехожу к изложению моих рассуждений по трем сформулированным вопросам.

1. На что мы ссылаемся, когда говорим о «современном мире»?

Сегодня для нас выражение «современный мир», очевидно, соотносится с тем временным промежутком, к которому мы все вместе приобщены «одновременно» и который поэтому воспринимается как «наше время». В этом смысле выражение «современный мир» отсылает к тому, что в Древнем Риме схватывалось понятием «*saeculum*». Но в выраже-

нии «современный мир» мы можем вместе с тем усмотреть и указание на господствующий в человеческой действительности и жизни порядок или же систему отношений; указание, которое отсылает нас не только к истокам других понятий античности, таких как «мир как вселенная» (*mundus*), «мир как земной шар» (*orbis*) и «мир как земля» (*terra*), но наряду с этим сталкивает нас с таким восприятием мира, к которому воззвал в своей энциклике «*Laudato si'*» папа Франциск, напоминая, что «мир», в том числе и *сегодня*, является не только проблемой, подлежащей решению, но и тайной, которая ставит перед нами, как современниками, задачу оберегать «наш общий дом» [20].

Этим кратким замечанием о сегодняшнем понимании выражения «современный мир» я хотел лишь подчеркнуть мысль, которая имеет ключевое значение для дальнейшего прояснения вопроса, сформулированного в первом смысловом блоке. Эта мысль заключается в следующем. Объединение людей в единство современников по принципу современности делает из обитателей мира «соседей», «ближних» во времени и пространстве, более того, это единство объединяет их ситуативно и темпорально как членов одной семьи. Однако из этого не следует, что смысл или особенности, которые формируют это время мира и придают ему «привычную атмосферу» современности, возможно объяснить, исходя исключительно из текущих условий, на сей день определяющих характеристики так называемого «времени современников». Ввиду историчности, присущей всему человеческому, необходимо отметить, что каждое настоящее имеет под собой историческую основу, каждый «мир» – вне зависимости от того, осознает он это или нет, – «современен» как раз потому, что *этим настоящим стал*, будучи «наследником» прошлого. Наша современность не является исключением. Она также – наследие, результат и часть истории. Поэтому понимание ее смысла и особенностей требует усилия, чтобы видеть дальше ослепляющей новизны и обновления, которые кажутся сутью нашей эпохи.

Я настаиваю на только что сказанном, понимая, что наш «мир современности» обычно описывается характеристиками, которые стараются подчеркнуть именно его радикальную новизну как уникальной «эпохи» или уникального «времени», изменения которого ознаменовали переломный момент в истории, разделивший историю человечества на «до» и «после». Вспомним, например, такие известные и часто повторяющиеся определения из области самых разных наук, как «атомный век», «научно-технический мир», «общество потребления», «общество риска», «общество досуга и впечатлений», «посттрадиционный мир», «информационное общество», «виртуальный мир», «цифровая эра», «эпоха конца достоверности», «быстрый мир», «эпоха разобщенности и выбираемых сообществ», «мир умственного и культурного капитализма», «эпоха постправды» и др.

Кроме того, понятно, что все эти определения именно постольку, поскольку они претендуют на то, чтобы как-то отразить фундаментальную черту эпохи, настойчиво утверждаются в качестве маркеров радикальной новизны, с позиции которой мы должны понимать наше настоящее.

В целом – в контексте моего предшествующего утверждения и, конечно, без намерения пренебрегать действительной новизной произошедших перемен или же умалять их значение – я уверен в правомерности вопроса, являются ли условием возникновения этих изменений основания, которые заложены не ими, более того, те теоретические и практические основания, которые образуют собой столпы господствующей цивилизации, направляющей нас уже в течение нескольких столетий, и к воплощениям которой, следовательно, относятся сегодняшние изменения. Поэтому позволю себе одновременно поставить под сомнение непоколебимую уверенность, выраженную в следующем высказывании, которое столь часто повторяется как общеизвестная истина: «Наше время не эпоха перемен, а само по себе эпохальная перемена». Даже если бы было доподлинно известно, что мы живем в новой эпохе, мне кажется не менее определенным, что эта предполагаемая новая эпоха не означает собой коренное изменение цивилизации. То есть, в лучшем случае, это была бы новая эпоха в рамках той же цивилизации. Иными словами: наш «современный мир» – это продолжение цивилизации, которую я упоминал ранее и к характеристике которой еще вернусь. Но сейчас я вернусь к моменту, на котором мы остановились.

Отвечая на вопрос об основаниях, делающих возможной новизну нашей эпохи, – это следует подчеркнуть – я не отрицаю ни значения, ни реальных последствий, которые вызывают в инновационном процессе эти перемены, обуславливающие наше настоящее и накладывающие на него свой отпечаток. Скорее, речь идет о том, чтобы *придать историчность* нашей ситуации, отследить ее истоки и таким образом, вероятно, получить возможность задаться вопросом, не покоится ли наш мир на отвесных скалах или на зыбучих песках; иначе формулируя, можно сказать, что речь идет о том, чтобы мы могли спросить себя, не сбились ли мы с пути и если да, то где, когда и как.

В этом, таким образом, заключаются смысл и цель моего утверждения, что «современный мир» представляет собой результат исторического процесса, а также смысл уже упомянутого вопроса насчет оснований, его обуславливающих.

Но возникает справедливый вопрос: до какой степени это именно результат? Поэтому мне следует уточнить свое утверждение касательно этой темы: моя точка зрения как ответ на вопрос этой части (На что мы ссылаемся, когда говорим о «современном мире»?) заключается в том, что мир, который мы называем нашим «современным миром», представляет собой результат или, лучше сказать, текущую форму поворота, начатого номинализмом позднесредневековой философии и ренессансным гуманизмом, прежде всего итальянским.

Исходя из этого уточнения, ниже я попытаюсь пояснить свою точку зрения, кратко перечислив некоторые из предпосылок, которые, на мой взгляд, как бы переключаются с уходящими далеко в прошлое основаниями многих процессов той модели развития, к которой принадлежит наше настоящее. Без претензии на полноту я привожу следующие предпосылки.

Во-первых, предпосылка, которую я назвал бы вследствие ее – вплоть до наших дней! – сильного воздействия на определение идеала жизненного уклада и на критерии общественного признания, возможностей влияния на политику и общественную жизнь в целом, а также на иерархизацию и упорядочивание человеческого сосуществования «социополитической» предпосылкой. Я говорю о преодолении бедности как жизненном правиле и общественном идеале для жизни в мире, понимаемом как «творение», в гармонии с его трансцендентным порядком и в согласии с каждым созданием, как воспел св. Франциск Ассизский, посредством восхваления материального богатства и человеческого труда, которые ныне рассматриваются не как устремление к полноте, а как раз как инструмент добычи и приумножения материального богатства, то есть денег и их накопления.

Во-вторых, предпосылка, которую я назову «онтологической», потому что она расширяет горизонт для понимания порядка бытия и, по сути, раскрывается в инверсии античного принципа «operari sequitur esse» в принцип «esse sequitur operari». Посредством такой перестановки слагаемых становится ясно, что отныне человеческая сила формирует истинный принцип реальности. В этой же инверсии уже проявляет себя следующая предпосылка.

В-третьих, предпосылка, которую я обозначу как «антропологически-теологическую», так как она заключается в оспаривании власти Бога ввиду уже упомянутой силы человека, причем следует уточнить, что речь идет о человеке, который сам себя осознает в качестве индивидуального, свободного и, следовательно, автономного субъекта.

В-четвертых, предпосылка, впитавшая в себя суть предыдущих предположений, – «идолопоклоннический антропоцентризм». В ней указывается на выдвижение на передний план человека, который стремится быть созданием лишь собственной силы и тем самым вносит в мир и историю проект «очеловечивания», требующий от человека столь значительной ведущей роли, что тот вынужден разорвать все без исключения взаимосвязи, которые не были созданы его собственными действиями; роль, которая, следовательно, призвана отсечь не только связь человеческой жизни с трансцендентным, но и связь с космосом, природой и даже сообществом. Этот тип человека обретает свое «царство» по мере разрушения существующих связей и вместе с тем теряет Бога, космос, природу и общество. Я проиллюстрирую идолопоклоннический антропоцентризм высказыванием Фихте, которое представляет собой его наиболее точную и жесткую формулировку: «Первоисточник всего моего мышления и всей моей жизни – то, из чего проистекает все, что может существовать во мне, для меня и благодаря мне, глубочайший дух моего духа не есть чуждый мне дух, но он создан мной самим в точном смысле этого слова. Я весь – свое собственное создание... Я не хотел быть частью природы, но хотел стать собственным созданием; и я стал им, потому что хотел этого» [6, с. 256].

В-пятых, предпосылка, которую я назову предпосылкой историософии, или историотеологии, потому что она имеет отношение к тому, что с христианско-богословской точки зрения может быть истолковано как

узурпация власти Бога над временем и историей, или тому, что с позиции философии может быть охарактеризовано как вытеснение времени, переживаемого как резонанс ритма бытия (Хайдеггер, Паниккар), запрограммированным и рассчитанным «временем» активности *homo faber*. Последнее является временем, которое черпает свое содержимое из тех вопросов, которые человек своей активностью сам вносит в повестку дня, и которое впоследствии приводит к появлению феноменов, описываемых сегодня под знаком *опустошения* времени. Так как это время служит лишь инструментом для овладения миром, оно ничего не «приносит» и тем более не «несет в себе» никаких обещаний надежды и спасения, будучи открытым только тому, что предсказано ожиданиями и планами деятельных людей.

Здесь позволим себе несколько риторический вопрос: как мы могли упустить из виду воздействие и отпечаток такого понимания времени в одном из понятий, которое с наибольшей властью и энергией управляет нашим «современным миром» и определяет практически весь его контекст, – именно концепцию, или, вернее, идеологию, прогресса? Действительно, было бы излишним добавлять, что мы соотносим себя с прогрессом в его западном господствующем значении материального преуспеяния и процесса обогащения, то есть с такой динамикой, которая парадоксальным образом обесценивает время, настраивая его в соответствии с денежным компасом накопления богатства.

В-шестых, предпосылка принятия «шума» как элемента и критерия реальности и ее легитимности. Эта предпосылка не может быть объяснена без указания на выбор в пользу развития *техники* как наиболее оптимального пути для западной культуры [13, с. 5–36; 14]. Но я предпочту говорить не о «технической» или «технологической» предпосылке, потому как хочу подчеркнуть в этой предпосылке как наследии нашей современности санкционирование обществом «шума» как формы и символа участия в жизни, что, в частности, вынуждает нас непрерывно находиться «на связи». С тех пор, как мы на глазах теряем чувствительность к молчанию и тишине, в которых раскрывается величие мира и души, мы все пристальнее внимаем «машинной поступи» и ее диссонансным шумам – именно так, как это представлял себе уже Гёльдерлин [12, с. 4; 18].

И, наконец, в-седьмых, предпосылка, которую я назову «эпистемологической», так как вместе с ней хочу выдвинуть на передний план значение смены когнитивных парадигм, которая на высоте культуры зарождающегося средневропейского модерна ознаменовалась переходом от теоретического и созерцательного познания, с его идеалом познания, представлявшего собой сочетание учености и мудрости, к позитивному и техническому знанию, разделяющему ученость и мудрость, поскольку основной интерес познания сместился с достижения полноты бытия и совершенствования человека к установлению господства над реальностью и контролю над ней.

Как известно, эта смена парадигм отмечает начало того, что Макс Вебер назвал «особым характером западного и, в рамках оно, современного западного рационализма» [22, с. 12; 21; 1; 7]. Никто не отрицает, что европейский «особый путь» распространился на весь мир, будь то

посредством империализма или через соблазнительную силу «нового» – этот вопрос пусть останется пока открытым, чтобы превратиться в решающий принцип познания и видоизменения мира, а также стать одним из столпов «современного мира», в котором мы сегодня повсеместно находим опору. На этом месте заявляет о себе еще одно наследие нашего настоящего.

Но здесь я прерву перечисление предпосылок, чтобы закончить данную часть вопросом-приглашением к размышлению об основополагающем духовном направлении, в котором может двигаться «современный мир» и которое раскрывается в развитии одной из ранее перечисленных предпосылок – основ нынешней цивилизации. Этот вопрос я задаю с критическим скепсисом и формулирую его следующим образом.

Если мы допускаем, что выявленное в совокупности наследие можно обобщить в основной тенденции приведения всей реальности к позитивистскому характеру, то есть к исключению из нее всего, что не является «продуктом», или, другими словами, всего, что не является видимым и предсказуемым внутри горизонта идолопоклоннического антропоцентризма и что не подлежит измерению и расчету, то мы должны задать себе тревожный вопрос: не отомстит ли нам впоследствии наш «современный мир» *позитивизмом* (который, как кажется, преодолен в Латинской Америке), с его очевидным стремлением – в магистральном течении – к безднам нигилизма?¹ Как уже было сказано, я оставляю этот вопрос открытым в качестве приглашения к размышлению о «духе нашего времени» и перехожу ко второй части моей статьи.

2. Насколько «современный мир» является вызовом для интеркультурности, или, точнее, для интеркультурной философии?

На фоне всего изложенного в предыдущей части ответ на вопрос, который будет интересоваться меня во втором смысловом блоке статьи, кажется лежащим на поверхности. Поэтому, забегая вперед, я могу выразить его в одной емкой фразе: «современный мир», о котором идет здесь речь, бросает вызов интеркультурности, более того, он противостоит ей и пытается сломить ее сопротивление, потому что воспринимается и устроен как неотъемлемый атрибут господства западной цивилизации, которая в наши дни определяет подавляющую часть жизненных условий человечества. Таким образом, именно принадлежность к господствующей цивилизации противопоставляет «современный мир» интеркультурности, главным образом за счет того, что установление и систематическое поддержание гегемонии всегда сопровождается подавлением плюрализма и, следовательно, отрицанием межкультурного диалога и коэволюции², или же сосуществования. Но давайте проанализируем этот ответ

¹ Этот вопрос поднимается здесь исходя из наблюдений Ницше и прежде всего Хайдеггера [15; 16].

² Нем. die Koexistenz, «сосуществование» как общность жизни на основе взаимопомощи, – термин интеркультурной теологии, в том числе латиноамериканской. Прим. переводчика.

более подробно и попытаемся прояснить его подоплеку, чтобы сделать понятнее обоснование.

Очевидное противопоставление, существующее между «современным миром» и интеркультурностью, согласно моей интерпретации, берет свое начало прежде всего в теоретических и практических следствиях, сущность и форма которых проистекают из развития упомянутых предпосылок. Мне кажется, это легко понять из моего предшествующего объяснения предпосылок.

Так, например, из анализа предпосылок, которые я назвал «антропологически-теологической» и «идолопоклоннического антропоцентризма», ясно, что они представляют собой движущую силу процесса все большего сужения горизонта жизненного и мирового опыта, поскольку, как уже было упомянуто, уничтожаются связи с трансцендентным, космическим и коллективным. Тем самым они с логической необходимостью ведут к маргинализации всех тех культурных вселенных, в которых действует жизненная сила «очаровывающих» и поддерживающих отношений, и затем к пренебрежению ними.

Еще пример: можно без труда увидеть, что с помощью предпосылки, которую я назвал «эпистемологической», были заложены основы того, что навязывает человечеству определенную систему познания и методов, нацеленных на достижение эпистемологической строгости, позволяющей оправдать элиминацию знаний и достижений, поскольку они считаются «традиционными», то есть «донаучными», и эти основы, следовательно, выступают одним из оплотов сопротивления «современного мира» открытому диалогу знания, который необходим в интеркультурном мире.

Эти примеры отчетливо показывают, что «современный мир», о котором идет речь, бросает вызов интеркультурности, потому что его основы и устремленность – если выразить это одним словом – пронизаны *европоцентризмом*. Другими словами, это мир, который не принадлежит всему человечеству; мир, в образовании и обустройстве которого не все культуры человечества участвуют на равных. Поэтому мы – «современники» мира и в мире, чей вызов интеркультурности и интеркультурной философии являет нам конкретную ситуацию отчуждения и изгнания, в которой в большинстве своем живет человечество. И если бы мы продолжили объяснение первопричин перечисленных предпосылок, мы могли бы представить эту ситуацию еще нагляднее, показав, например, как перенос времени прогресса в другие культуры означает собой отчуждение их собственного времени.

Но я хотел бы продолжить объяснение моего тезиса («современный мир» бросает вызов интеркультурности, потому как это мир, не принадлежащий всему человечеству), прибегнув к характеристике, которую дал философ и богослов Игнасио Эльякуриа, когда говорил о нашем времени как о «цивилизации капитала» [4, с. 233–293].

Почему именно такой ход? Потому что он позволяет расширить ранее сказанное одним фундаментальным аспектом, который подразумевался в различных предыдущих утверждениях, но который теперь следует выразить отчетливо и определенно, чтобы прояснить в более конкретном историческом смысле наше рассуждение о «современном мире».

Против такого хода мысли можно возразить, что характеристика Игнасио Эльякуриа родом из далекого прошлого, и ее перенос на наш «современный мир» является анахронизмом. Но я уверен, что такое гипотетическое возражение неправомерно. Действительность опровергает его. Как система и «культура», капитализм добился не только распространения в масштабах всего мира, но и интенсифицировался, особенно в связи с процессами реконфигурации карты мира, начиная с года резни в Сальвадоре. Поэтому, скорее, следует признать, что характеристика Игнасио Эльякуриа сегодня вернее и «актуальнее», чем в 1989-м году, когда она была сформулирована. Это, без сомнения, является трагедией истории, которую сегодня пишет человечество.

Игнасио Эльякуриа говорил о нашей цивилизации, точно определяя ее как «цивилизацию богатства и капитала» [4, с. 273]. И, как я уже сказал, я убежден, что этим он открывает нам фундаментальную перспективу более определенного понимания генезиса и особенностей процессов, которые были представлены как столпы «современного мира». Более того – и это аспект, который мне в этом описании сейчас хотелось бы выделить и подчеркнуть, – указание на то, что мы живем в рамках капиталистической цивилизации, позволяет нам дополнить ответ на вопрос этой части, добавив, что наш «современный мир» является вызовом для интеркультурности не только потому, что он европоцентричен, но также и потому, что это мир *капиталистический*. К европейской/североамериканской гегемонии присоединяется гегемония капитала, как элемента нашего «современного мира».

Теперь ранее приведенный ответ – когда я сказал, что «современный мир» выступает против интеркультурности, поскольку, по сути, не относится ко всему человечеству, – можно дополнить, придав ему более острое звучание указанием на то, что мир находится в руках капитала и именно поэтому не принадлежит всем людям.

Как мы видим, углубленный анализ причин, по которым «современный мир» представляет собой вызов интеркультурности, приводит нас к «навязчивому» политическому вопросу, который мы можем поднять сегодня. Вопрос звучит так: кто управляет «современным миром»? Или, если выразиться еще яснее: кому принадлежит «современный мир»?

Для Игнасио Эльякуриа ответ был очевиден, как видно из названия его знаменитой «передовицы»: «По твоей команде, мой капитал!» [3]. И текущая дискуссия по этому вопросу, похоже, доказывает его правоту [17]. На данный момент я не буду вдаваться в эту дискуссию. Потому как для соблюдения замысла второй части моей статьи достаточно указать на важность критического рассмотрения вопроса о том, кто «управляет» миром, если мы действительно хотим понять ход его развития, а также отношение к интеркультурности¹. Итак, я перехожу к третьей части.

¹ Следует отметить, что уже испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет указал на важность обсуждения этого вопроса [19].

3. Что может предпринять интеркультурность, и прежде всего интеркультурная философия, перед лицом отвратительной реальности «современного мира»?

Одно предварительное замечание: я поднимаю вопрос в третьей части статьи именно в такой форме, чтобы подчеркнуть то, к чему я пришел в результате вводных размышлений относительно концепции интеркультурной философии как формы активных действий в современном мире.

Исходя из соответствующей интерпретации «современного мира» и с целью защиты подавляемого плюрализма, интеркультурная философия признает, что ее позицией в этом мире должна быть поддержка культур в их борьбе за восстановление собственных ритмов жизни, то есть их собственных времен и пространств. Потому как именно в этой борьбе становится очевидным то, что «современный мир» включает в себя контексты, которые не являются лишь «периферией» господствующего порядка, а, скорее, представляют собой воплощение разнообразия человечества и, следовательно, выражение других мировых порядков.

Так, интеркультурная философия, опираясь на опыт мира как процесса открытых действительностей, учится исправлять мрачную картину «современного мира», который ввиду «переполненности» капитализмом представляет «перспективу» одной лишь капиталистической действительности. Если мы воспринимаем их не как захватываемые территории, а как выражение разнообразия, то различные контексты мира показывают нам, следовательно, что мир может быть обжит как «общий дом». Однако это предполагает, что он не будет восприниматься как «рабочая площадка» для некой системы-гегемона, а будет построен на основе «процесса диалога» между конкретными проявлениями разнообразия человечества.

Поэтому с процессом развития интеркультурной философии неразрывно связана еще одна задача. Это задача участвовать в борьбе за культурное разнообразие – но не с целью найти место для разнообразия в «современном мире», а, скорее, чтобы добиться возвращения мест разнообразия как значимых контекстов собственного мира. Следовательно, интеркультурная философия, вступая в столкновение с «современным миром», позволяет понять, что речь идет в принципе не о том, чтобы добиться большей терпимости или признания в рамках господствующей цивилизации. Эта цивилизация всегда будет слишком тесной для разнообразия человечества. Требование интеркультурности гласит: свобода от этой цивилизации!

И поскольку это требование предполагает свободу возможностей обживать и формировать мир, оно соединяет интеркультурную философию с иной перспективой действий в «современном мире», а именно возможность действия, связанного с «процессом диалога», на который я ссылаюсь ранее. Речь идет о следующем.

Для того, чтобы наш «мир многих миров» мог быть обжит как «общий дом», требуется, чтобы человечество осознало, что диалог между различными сообществами не должен быть только средством регулирования и управления «сосуществованием» более или менее «связанных»

контекстов, но это должен быть диалог, позволяющий эти различия осмыслить и почувствовать необходимость преодолеть простое «сосуществование», для того чтобы различия могли восстановиться в качестве *существующих* различий [2; 8; 9]. Таким образом, предполагается диалог, «соединяющий» жизненные миры и формы для *совместной жизни*; сильный акцент на употреблении этого словосочетания дает понять, что мы обживаем «общий дом» как члены одной семьи, которые осознают свои родственные связи как наглядное олицетворение взаимосвязанного участия каждого в тайне жизни.

Резюмируя: что может сделать интеркультурная философия в нашем «современном мире»? – Трудиться на благо сосуществования человечества в только что изложенном смысле.

Заключение

Я закончу свою статью следующим подытоживающим соображением. Тот факт, что я обобщил задачу интеркультурной философии как внедрение такой формы человеческого сосуществования, которое действительно заслужило бы подобное название, включает в себя, на мой взгляд, требование научиться воспринимать вызовы «современного мира» для интеркультурности в том числе и как вызовы, которые преломляются в нас самих, то есть как вызовы нашему существованию, нашему пониманию человечности и ее назначению. Если нам плохо живется с другими, то это, возможно, преимущественно связано с тем, что каждый из нас слабо воплощает то самое «человеческое» в своей собственной жизни. Вероятно, наибольшей проблемой является тот человеческий тип, который мы собой и представляем. Поэтому в данном случае, даже если это и может показаться несколько назидательным – вопреки совету Гегеля о том, что «философия должна остерегаться желания быть назидательной» [11, с. 17], допустимо закончить вопросом, адресованным каждому из нас, относительно его образа человеческого бытия: сможем ли мы, как живущие в этом противящемся доброжелательному сосуществованию времени, преломить его ход?

Литература

1. *Bammé A.* Homo occidentalis. Von der Anschauung zur Bemächtigung der Welt. Zäsuren abendländischer Epistemologie. Weilerswist: Velbrück Verlag, 2011.
2. Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung / Living Together: Problems and Possibilities in Today's World. An Intercultural Approximation / La convivencia humana: Problemas y posibilidades en el mundo actual. Una aproximación intercultural / Hrsg. R. Fornet-Betancourt. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2011.
3. *Ellacuría I.* A sus órdenes, mi capital // ECA. 1976. P. 637–648.
4. *Ellacuría I.* Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica // Ellacuría I. Escritos Teológicos. Band II. San Salvador: UCA Editores, 2000.

5. *Ellacuría I.* Zur Begründung der lateinamerikanischen theologischen Methode // Ellacuría I. Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum (Theologie der Dritten Welt. Band 40). Freiburg i.Br.; Basel; Wien, 2011.
6. *Fichte J.G.* Die Bestimmung des Menschen // Fichte J.G. Werke. Band II. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
7. *Fornet-Betancourt R.* Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2017.
8. *Fornet-Betancourt R.* Filosofía y espiritualidad en diálogo. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2016.
9. *Fornet-Betancourt R.* Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2014.
10. *Hegel G.W.F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt/M.: Theorie Werkausgabe, 1970.
11. *Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. Frankfurt/M.; Berlin; Wien: Ullstein Buch, 1970.
12. *Heidegger M.* Die Armut // Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1992. Frankfurt/M.: Verlag Vittorio Klostermann, 1992.
13. *Heidegger M.* Die Frage nach der Technik // Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 7. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000.
14. *Heidegger M.* Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik // Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 76. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2009.
15. *Heidegger M.* Metaphysik und Nihilismus // Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 67. Frankfurt/M.: Verlag Vittorio Klostermann, 1999.
16. *Heidegger M.* Nietzsche: Der europäische Nihilismus // Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 48. Frankfurt/M.: Verlag Vittorio Klostermann, 1986.
17. *Jakobs H.-J.* Wem gehört die Welt?: Die Machtverhältnisse im globalen Kapitalismus. München: Knaus Verlag, 2017.
18. *Nietzsche F.* Menschliches, Allzumenschliches // Nietzsche F. Sämtliche Werke. Band 3. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1964.
19. *Ortega y Gasset J.* La rebelión de las masas // Ortega y Gasset J. Obras Completas. Band 4. Madrid: Alianza editorial / Revista de Occidente, 1983.
20. *Papa Francesco.* Laudato si': Lettera enciclica sulla cura della casa comune. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
21. *Weber M.* Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus. Frankfurt/M.: Syndikat Verlag, 1993.
22. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: J.C.B. Mohr Verlag, 1988.

Fornet-Betancourt, Raúl. *The modern world as a challenge to interculturality*

References

1. Bammé, A. (2011), *Homo occidentalis. Von der Anschauung zur Bemächtigung der Welt. Zäsuren abendländischer Epistemologie*, Welbrück Verlag, Weilerswist.
2. Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.) (2011), *Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung / Living Together: Problems and Possibilities in Today's World. An Intercultural Approxi-*

- mation / La convivencia humana: Problemas y posibilidades en el mundo actual. Una aproximación intercultural*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
3. Ellacuría, I. (1976), A sus órdenes, mi capital, in: *ECA*, pp. 637–648.
 4. Ellacuría, I. (2000), Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica, in: Ellacuría, I., *Escritos Teológicos*, Band II, UCA Editores, San Salvador.
 5. Ellacuría, I. (2011), Zur Begründung der lateinamerikanischen theologischen Methode, in: Ellacuría, I., *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum* (Theologie der Dritten Welt. Band 40), Freiburg i.Br., Basel, Wien.
 6. Fichte, J.G. (1971), *Die Bestimmung des Menschen*, in *Fichtes Werke*, Band II, Walter de Gruyter, Berlin.
 7. Fornet-Betancourt, R. (2017), *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
 8. Fornet-Betancourt, R. (2016), *Filosofía y espiritualidad en diálogo*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
 9. Fornet-Betancourt, R. (2014), *Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
 10. Hegel, G.W.F. (1970), *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Theorie Werkausgabe*, Band 7, Frankfurt/M.
 11. Hegel, G.W.F. (1970), *Phänomenologie des Geistes*, Ullstein Buch, Frankfurt/M., Berlin, Wien.
 12. Heidegger, M. (1992), *Die Armut*, Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1992, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt/M.
 13. Heidegger, M. (2000), Die Frage nach der Technik, in: Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M.
 14. Heidegger, M. (2009), Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik, in: Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Band 76, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M.
 15. Heidegger, M. (1999), Metaphysik und Nihilismus, in: Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Band 67, Frankfurt/M.
 16. Heidegger, M. (1986), Nietzsche: Der europäische Nihilismus, in: Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Band 48, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M.
 17. Jakobs, H.-J. (2017), *Wem gehört die Welt?: Die Machtverhältnisse im globalen Kapitalismus*, Knaus Verlag, München.
 18. Nietzsche, F. (1964), Menschliches, Allzumenschliches, in: Nietzsche, F., *Sämtliche Werke*, Band 3, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.
 19. Ortega y Gasset, J. (1983), La rebelión de las masas, in: Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, Band 4, Alianza editorial / Revista de Occidente, Madrid.
 20. Papa Francesco (2015), *Laudato si': Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano.
 21. Weber, M. (1993), *Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*, Syndikat Verlag, Frankfurt/M.
 22. Weber, M. (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen.