



«ИНТЕР-» КАК МЕТАМОРФОЗА МЫШЛЕНИЯ – МЕТОД Т. ВАЦУДЗИ И ЕГО ПРИМЕНИМОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ ИНТЕРКУЛЬТУРНОМ ДИСКУРСЕ*

Бианка Ботева-Рихтер

Венский университет, Австрия

В статье представлена проблематика интеркультурной философии, показаны ее специфика и актуальность. Характерными чертами интеркультурной философии выступают ее полилогичность, т.е. ориентированность на признание Другого в качестве основного условия философствования, открытость для дискуссий и установка на исследование особого динамичного пространства «интер-», которое является «местом встречи» различных культур и философских позиций, условием взаимопонимания и познания. Преимущественное внимание уделяется анализу интеркультурного метода, заявленного как инновационная альтернатива тем подходам, которые были выработаны в традиции европейского, преимущественно метафизического, мышления. В качестве примера рассматривается метод известного японского философа Тэцуру Вацудзи (1889–1960). Хотя самого Тэцуру Вацудзи нельзя считать интеркультурным философом, но его подход к интерпретации философских текстов и прежде всего разработанное им понятие «нинген» («человек») позволяют сделать вывод о том, что в его работах был намечен тот путь развития мысли, который впоследствии привел к появлению интеркультурной философии. Нинген, или человек как индивидуально-социальное существо, является для Вацудзи, с одной стороны, инструментом критики европейской философской традиции, сконцентрированной вокруг тезиса об автономности субъекта, а с другой, креативной концепцией, обуславливающей метаморфозу мышления и открывающей новые горизонты в интеркультурной области.

Ключевые слова: интеркультурная философия, японская философия, нинген, Тэцуру Вацудзи.

The article presents and describes the range of problems intercultural philosophy deals with, shows their specificity and relevance. The main characteristic features of intercultural philosophy are claimed to be 1) its polylogical nature, i.e. regarding the Other as a sine qua non for philosophizing, 2) readiness to wide philosophical discussions, and 3) the study of the special dynamic space “inter-”, which is the “meeting place” for different cultures, spiritual traditions and philosophical positions. The space “inter-” is what makes it possible to carry on a dialogue between cultures, to foster mutual understanding between them, and to stimulate the process of cognition. Primary attention is paid to the analysis of the intercultural method, declared as an innovative alternative to those approaches that were developed in the tradition of European, predominantly metaphysical, thought. The method of the famous Japanese philosopher Tetsuro Watsuji (1889–1960) is considered as an example. Although Tetsuro Watsuji cannot be called an intercultural philosopher, his approach to the interpretation of philosophical texts and, above all, the concept of “ningen” (“man”) proposed by him enable us to conclude that his works initiated the development of intercultural philosophy. Watsuji used the notion of ningen, or a person as an individual and at the same time social being, on the one hand, as an instrument of criticism of the European philosophical tradition, centered around the thesis of the autonomy of the subject, and on the other hand, as a creative concept provoking a metamorphosis of thinking. It is this metamorphosis that led to discovering the field of intercultural philosophy.

Keywords: intercultural philosophy, Japanese philosophy, ningen, Tetsuro Watsuji.

© Ботева-Рихтер Б., 2020

<https://doi.org/10.31119/phlog.2020.2.116>

* Перевод с немецкого языка А. А. Ганзбург, Ю. А. Кругловой, Е. А. Чехачевой.

Введение, или что мы делаем, когда философствуем

«Большая книга, – сказал александрийский поэт Каллимах, – большое зло» [12, с. 15]; я же решусь утверждать, что новый (философский) метод провоцирует зло еще большее. Большая книга становится уделом критиков, и они возмущаются, указывая на то, что в ней неправильно или недостаточно хорошо освещено, что было упущено или ложно истолковано. Нечто подобное происходит и с новым методом, но здесь критики нападают на него еще более раскованно, вынося свой вердикт обо всем, чего не должно было быть или что еще следует сделать.

Даже если бы основания для введения нового метода были чисто субъективными и выходили за пределы какой-либо научности, то все равно было бы интересно узнать, как появился новый философский метод и какие размышления могли к нему привести.

Хотя некоторые полагают, что любой человек, даже ребенок, может философствовать, если он или она анализирует и пытается схватить реальность и ее явления, все же нужно – и как может быть иначе для серьезной науки? – установить критерии, которые определили бы стандарты научности и таким образом позволили бы решить, можно ли считать философию всего лишь хобби или она представляет собой серьезную рефлексивную деятельность. Эти критерии общеполитические, но они могут быть и специфическими, то есть зависеть как от той или иной философской дисциплины (философии языка, феноменологии и т.д.), так и от конкретной традиции мысли. Но, помимо соответствия этим как общим, так и специфическим критериям, имеется и другая возможность серьезно заниматься философией. И здесь трудности возникают уже внутри философского дискурса. Потому что философия – это необычная дисциплина, которая существует не только в форме различных направлений и течений, но также использует самые разнообразные способы для презентации своих результатов. Концепции могут быть представлены, например, в научных статьях и книгах, а также в эссе и романах: философия Г. Гегеля как наука в «Феноменологии духа» и образ отшельника у Ф. Ницше в «Так говорил Заратустра» находятся рядом с литературными экспликациями экзистенциального отчуждения в «Постороннем» А. Камю, а также с анализом человеческой природы у Ф. М. Достоевского и материализацией времени у Нацумэ Сосэки¹, демонстрируя впечатляющую широту философской мысли. Философия обязана указанным разнообразием собственных форм той своей особенностью, которая заключается в объединении человеческого мышления с действием и, наоборот, во влиянии на него таким образом, чтобы оно могло постоянно изобретать себя заново. Вследствие взаимосвязанности действия и мышления (или наоборот) философия существует не только в виде анализа и его письменной фиксации, но и в постоянном изменении точек зрения, что позволяет исследовать мышление как изнутри, так и перспективно, снова и снова критически подвергая его выводы сомнению и получая воз-

¹ Повесть Нацумэ Сосэки «Изголовье из трав» вошла в том «Философия современной Японии» (под редакцией Г.-П. Лидербаха) и подробно проанализирована философом Ито Тору.

возможность рассматривать их с другой стороны. Зачастую это свидетельствует о высокой степени творчества, которая обеспечивает такую гибкость и позволяет философам идти новыми, ранее не вообразимыми и не изведенными путями.

Эти две характеристики – способность менять точку зрения и творческий подход – в сочетании с нацеленностью на международное взаимодействие особенно характерны для нового направления мысли: интеркультурной философии. Это философское течение является международным, использует подходы, разработанные во всех регионах мира, и последовательно придерживается тезиса о равенстве различных философских традиций и их достижений.

Но что именно представляет собой интеркультурная философия, что означает «интер-» перед прилагательным «культурный»? И прежде всего: существуют ли уже методы, характеризующие или поддерживающие эту новую школу мысли? Как они должны использоваться?

Чтобы перейти к этим вопросам, нужно сделать некоторые предварительные пояснения (вкратце, насколько позволяют размеры статьи): сначала необходимо уточнить, что подразумевается под культурой и культурами (в единственном и множественном числе) и что именно привносит «интер-». Только после этого краткого теоретического экскурса можно приступить к анализу той метаморфозы мышления, которая привела к появлению нового, применяющегося в интеркультурном контексте метода.

Культура(ы) как необходимое условие философствования

«Как люди, мы живем не только в мире природы, но и в мире культуры», – писал австрийский философ Франц Мартин Виммер в 2004 г. [17, с. 7]. Этот часто цитируемый тезис кратко и запоминающимся образом описывает проблему жизни, а значит, и мышления людей и в то же время определяет предметную область вопроса о культуре (культурах). Немецкий философ Рольф Эльберфельд, также занимающийся проблематикой культур(ы), указывает на сложный процесс становления содержания этого понятия в истории философии: «Как хорошо известно, с середины XVIII века термин “культура” приобрел большое значение в основных европейских академических языках... При описании истории понятий часто не замечают тот факт, что термин “культура” в философии и других гуманитарных науках используется только в единственном числе» [3, с. 222].

Этот термин, который изначально встречается только в *единственном* числе, оказывает серьезное влияние как на историю в целом, так и прежде всего на историю мысли: с этого момента он обуславливает *деятельность* всего человечества, поскольку «*предполагает* всеобъемлющий процесс сравнения стран, народов, языков, религий» и формирует, «скорее, *горизонт сравнения*» для «*всего сравнимого*» в качестве «*универсального tertium comparationis*» [3, с. 223].

Даже более позднее использование этого термина во множественном числе, продолжает Эльберфельд, не изменило суть дела: «Идея множественности культур была введена с целью найти способ избежать европо-

центристского и универсалистски ориентированного представления о прогрессе в истории» [3, с. 223], но, так сказать, как компромисс с идеей единичности, поскольку «во множественном числе говорят о народах и нациях, но не о культурах» [3, с. 223].

Но способствуют ли эти соображения пониманию культур(ы)? Необходимо ли настаивать на том, что основанием философских размышлений должна быть культура или культуры? И разве сам спор о единственном или множественном числе не является исключительно европейским?¹

Я также склонна полагать, что разнообразие человеческой культурной деятельности и мест действия больше соответствует плюралистическому взгляду на реальность, чем идее всеобъемлющего единства. Рассматривая культуру как единое целое, необходимо в первую очередь задаться вопросом о том, кто в состоянии определить, что такое культура, и какие критерии будут подходящими для разработки единой меры для всего человечества.

Пытаясь дать точное определение понятию «культура», Франц Мартин Виммер начал с предварительных разъяснений того, что в действительности культура не может быть определена ни статично в смысле «результатов поведения», ни исключительно динамично в смысле «чисто культурного действия». Скорее, она соответствует «формуле “*cultura creata quae creat*”...: всегда существует некоторая система идей, норм, взглядов общества или группы людей, обуславливающая поступки, мысли и чувства отдельных индивидов. Однако эта система меняется в зависимости от тех или иных действий конкретных людей, с меньшими или большими перерывами. Степень динамизма и креативности различна» [17, с. 45].

Рольф Эльберфельд также описывает культуру(ы) как *процесс и результат* творческой деятельности человека во всем их разнообразии и пытается аргументировать идею множественности культур при помощи анализа этимологии этого слова [3, с. 222 и сл.].

Эти две попытки определить культуру(ы) позволяют отчетливо представить себе, насколько трудно помыслить и – что еще труднее – осмыслить сам термин². С одной стороны, это связано с динамизмом человеческой деятельности, который в процессе определения получает сущностную характеристику. Он понимается как двигатель человеческих действий – сила, направляющая историческое развитие и тем самым создающая историю. Однако, с другой стороны, – и список трудностей этим отнюдь не исчерпывается – проблема заключается в том, что разнообразие культурной деятельности имеет геополитическую, историческую, антропологическую и т.п. основу, что обуславливает то, что так называемый исторический взгляд на деятельность сам по себе, без сложных предпосылок, существовать не может. Кроме того, важную роль играют позиции власти, интер- и интраперспективные, и достаточно часто они при-

¹ Есть неевропейские языки, в которых не используется единственное или множественное число.

² «Крёбер и Клакхон (1963) различают 164 определения “культуры”» [17, с. 43].

водят к каскадированию (властных) отношений¹ и определению степени культурности (а также того, чем эта степень измеряется).

На самом деле культуры ни в коем случае не являются замкнутыми сферическими объектами, которые каким-то образом общаются друг с другом. Это, скорее, пористые структуры, проницаемые снаружи и внутри и идентифицирующие себя в качестве, «как правило, непрерывно трансформирующихся, пересекающихся и, соответственно, гетерогенных структур» [7, с. 15]. Они являются активными субстанциями и, следовательно, деятельны, что можно показать на многих примерах. Так, Л. Витгенштейн говорит о культуре как о деятельной жизненной практике и помещает ее там, где данная практика разделяется в общей сфере деятельности, вследствие чего «сферы деятельности... выступают функциями культурных отношений, то есть они не являются обладающими сущностью и неизменяемыми субстанциями, а, скорее, обретают свой специфический образ через взаимодействие друг с другом» [15, с. 195].

Эти динамичные человеческие действия или поступки являются индивидуальными и в то же время коллективными, они наполняют описанные выше структуры соответствующими «сферами жизни и способами выражения людей» [17, с. 46]. Кроме того, они определяют важнейшие для того или иного социума ценности, причем не все ценности, нормы и представления о человеке одинаково разделяются всеми членами данного социума. Это свидетельствует о том, что культуры иногда являются такими же «структурами, полными внутренних противоречий», как и «системы человеческих ценностей» [7, с. 19]. Но эти не всегда синхронизированные ценности, нормы и представления о человеке, а также соответствующий исторический опыт переносятся вовнутрь и вовне и используются в культурном обмене.

«Интер-», или вопрос о месте, или пространстве, мысли

Не менее сложной задачей, чем определение культур(ы), является попытка определить значение приставки «интер-». Хотя об интеркультурном взаимодействии в смысле межкультурного общения, обмена опытом, философскими идеями и т.д. говорили и писали в течение как минимум трех десятилетий, «интер-» как смыслообразующий префикс к слову «культурный» до сих пор содержательно не определен. Тем не менее, в последнее время появилась и постепенно усиливается тенденция к пониманию термина «интеркультурный» в том смысле, что «интер-», или по-немецки «zwischen-», подразумевает открытое, динамичное и свободное от властных отношений пространство, которое должно обеспечивать возможность сравнения культур или диалога между ними. Ведущий немецкоязычный журнал интеркультурной философии «Polylog» недавно посвятил этой проблеме два выпуска², в которых интеркультурные философы из разных стран с различных позиций пытались определить значение понятия «интер-». На мой взгляд, наиболее убедительными выглядят рассуждения философов Бритты Зааль и Нильса Вайдманна.

¹ Об иерархизации, или каскадировании, власти и расовой дискриминации см. [4].

² Polylog. 2019. No. 40–41.

Н. Вайдманн определяет «интер-» как то, что схватывает «две вещи, между которыми оно находится и которые связывает, и... таким образом объединяет их в нечто общее... Наряду с временными и пространственными характеристиками “интер-” может иметь и любые другие. Есть “интер-” цвета, как и “интер-” звука, “интер-” настроения, как и “интер-” значения, например слов. Во всех этих случаях “интер-” влияет на то, как воспринимаются связанные вещи» [15, с. 10].

Философ Бритта Зааль подходит к проблеме с другой стороны¹ и предлагает собственную интерпретацию «интер-», открывая тем самым новый ракурс его рассмотрения – как места действия или события. Она пишет: «...на первый взгляд... понятие “интер-”, по-видимому, противоречит “месту”, поскольку обозначает *пространство* между чем-то. Термин же “интер-культурный” выходит за рамки этого очевидного противоречия, относясь к пространству между культурными локациями. Это означает, что в пространстве “интер-” место всегда присутствует во множественном числе. Множественные места и пространства взаимно конститутивны и взаимозависимы. Кроме того, вследствие установленной диалогической ориентации “интер-” указывает на *активный* характер встречи и таким образом является *действительным* пространством для встречи между местами в их отношении друг к другу» [13, с. 50].

Таким образом, это вышеназванное пространство встречи оказывается тем самым местом, где живет мысль, в своем признании значимости оппонента выступающая за сближение во взглядах, за новые смыслы и новые методы. Здесь, в этом месте встречи, вследствие взаимного оплодотворения мыслей совершается метаморфоза мышления *per se*. Результатом является своего рода трансформация, которая происходит, сознательно или бессознательно, через встречу различных культурно обусловленных актов мышления в динамике вопросов-расспросов.

Метаморфоза, или как происходит мышление в «интер-»

Если в словарях метаморфоза определяется как «преобразование, реконструкция, переход в другую форму», то это означает, что в каком-то месте вследствие пространственно-временного события возникает своего рода начальная искра, которая, в свою очередь, приводит к предполагаемым изменениям. Этот процесс можно сравнить с разведением костра, который разжигают с помощью схожих по качеству кусков дерева посредством трения (вопросов-расспросов). Искры в конечном итоге порождают огонь нового: огонь новых концепций и новых методов. В «интер-», или в «между-», представляющем собой плюралистическое место встречи мыслителей, принадлежащих к разным культурам, происходит нечто аналогичное: в результате работы над разными (и схожими) вопросами образуется взаимно конституирующая практика, которая ведет к взаимному идейному обогащению и в конечном счете к новым путям решения философских проблем. Предпосылкой продуктивного взаимобогащения идеями выступает открытость, как на этом настаивает Ф. Виммер и

¹ Отталкиваясь от концептов «философия-в-месте» (Брюс Янц) и «философское пространство» (Джонатан Чимаконам).

многие другие интеркультурные философы. Ибо только такая открытость, которая позволяет слушать и понимать, дает возможность исследовать разнообразие мест мысли, чтобы тем самым самому или сообща создать в философском пространстве что-то новое.

Такие плодотворные в философском отношении дискуссии позволили японскому философу Тэцуро Вацудзи подвергнуть сомнению некоторые философские термины, некритически заимствованные из западной философии, и уточнить или изменить их смысл¹. Между тем, предложенное им новое понимание человеческого существа как *нинген* (人間, или *человека-между*²), отражает не только соответствующую тенденцию развития японской философии [2]. Оно характерно для общего стремления к созданию такой философской позиции, которая бы позволила увидеть уместность каждой философской традиции и выработанной в ней методологии познания; именно об этом вкратце пойдет речь ниже.

Метод Вацудзи как метаморфоза мышления

Тэцуро Вацудзи – один из важнейших представителей новейшей японской философии, хотя его творчество вызывает противоречивые оценки³. В период между мировыми войнами его теории невольно способствовали националистической и милитаристской политике японского правительства. Его философия, в которой обосновывалась необходимость обеспечить Японии, а также Восточной Азии независимость от евро-американского образа мысли и жизни, была использована для оправдания военных амбиций тогдашнего японского правительства, направленных на подчинение Восточной Азии⁴.

¹ Примерно в 1930–1950-е гг. японские философы пользовались терминологией и методами западной философии. Возвращение к собственной философской традиции, берущей начало в буддизме и конфуцианстве, считалось тогда реакционным и немодным. Вацудзи был одним из первых философов, кто обратился к корням, но с учетом западноевропейской философии [2; 9].

² 人間 – нинген, человек (*яп.*) Это слово состоит из двух иероглифов: 人 (читается как «джин», «нин», «хито») с значением «человек» и 間 (читается как «кен», «ген», «аида») с значением «между». Однако когда японские иероглифы объединяются в новое слово, они воспринимаются как единое целое, а не мыслятся по отдельности. Это было нововведением, которое Вацудзи ввел на манер Хайдеггера (например, *Da-Sein*, *Ek-sistenz* и т.д.).

³ Тэцуро Вацудзи жил с 1889 по 1960 гг. и был философом, которого «трудно классифицировать в общепринятых терминах». Он был глубоким знатоком как западной (Ницше, Кьеркегор, Шиллер и др.), так и восточноазиатской философии («Практическая философия ур-буддизма», «Исследование истории японского духа» и т.д.) и оставил обширный корпус работ. Он включает в себя не только философские и исторические, но и буддийские сочинения, а также пьесы и другие литературные произведения [2; 5; 8; 9].

⁴ Вопрос об участии Киотоской школы в теоретическом оправдании военного режима в Японии и его претензий на лидерство в Восточной Азии до сих пор оста-

Тем не менее, Вацудзи является одним из самых важных мыслителей современной Японии наряду с Нисидой Китаро, основоположником Киотоской школы. Его трактовка человеческого существа как *нинген* (人間, человек-между) закладывает основания для нового понимания человека, а также для новой концепции субъекта и «Этики, как науки о человеке».

Нинген (人間), или человек в пространстве «между»

В своем труде «Этика, как наука о человеке», а именно в главе «Значение слова “человек”», Вацудзи подвергает всестороннему рассмотрению традиционное, некритически заимствованное из западной философии толкование существа человека. В то время было достаточно смелым разделять японские иероглифы, на манер Хайдеггера¹, и этимологически соотносить их с корнями. Резкая критика Вацудзи того, что не сами понятия вводят в заблуждение, «но те, кто употребляют слова нинген» (人間, то есть человек-между), «путая... их значения» [18, с. 11], вызвала тогда сильное возмущение среди его коллег.

Скрупулезный анализ, начатый в предисловии к его небольшому труду «Фудо» и впоследствии заверченный в трудах «Этика, как наука о человеке» и «Этика», раскрывает существование человека и позиционирует его как индивидуально-социальное существо. Вацудзи критикует термины, взятые из западной философии для интерпретации человеческого существования (например «человек», «бытие», «существование», «публика», «бытие-в-мире»), и с помощью этимологически-критической деконструкции прослеживает термин «человек» до его буддийско-конфуцианских корней. Он реабилитирует японский язык и заявляет, что иероглиф человека 人 (нин/хито) больше соответствует европейскому толкованию человека как “anthropos”, “homo”, “man”, “Mensch”, т.е. человек здесь берется только в аспекте его индивидуальности [18, с. 12]. Однако в японском языке этот иероглиф представляет собой только часть слова «человек» – 人間, нинген². Таким образом, должна быть причина, продолжает Вацудзи, вследствие которой с древнейших времен для обозначения понятия «человек» использовался не только один иероглиф 人 (нин/хито), но и два иероглифа 人間 (нинген). В сутрах он находит то, что ищет, и пишет: «Уже в древнем Китае человек – “душа всех вещей”

есть открытым. В частности, не совсем ясно, в какой форме выражалось и насколько глубоким было это участие [6, с. 3–7; 10, с. 11–51]. В отличие от Хайдеггера, Вацудзи публично извинился за свое молчание (после Второй мировой войны) и за то, что не выступал против идеологического использования его философии.

¹ Вацудзи использует ту же стратегию деления и переосмысления слов, что и Хайдеггер, который, например, бытие (Sein) истолковывал из различения Da-Sein, Daß-, Sosein и проч.

² Второй иероглиф 間 («кан»/«кен»/«ген»/«аида») означает «между» в пространстве и времени.

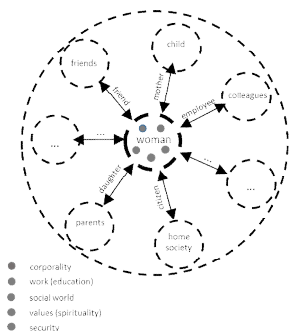
и среди всех живых существ – существо “наиболее одушевленное”; человек является человеком не потому, что у него две ноги или нет меха, но именно потому, что он обладает “способностью к дискурсу” (или способностью к речи)» [18, с. 12].

Отличие от *anthropos*'а, *homo* и т.д. заключается, помимо прочего, в том, что «“нин”, 人 и особенно “хито”, 人 означают “другой”, а не я сам. Брать вещи у “человека” – это не то же самое, что брать вещи у *anthropos*'а, но красть собственность “другого человека”; когда же говорят «я и *другой человек*», то это не означает, что я и человек 人間 были поставлены бок о бок, а, скорее, это означает “я и другой”. Более того, значение “другого человека” еще более расширяется до значения “неопределенной общности» [18, с. 12].

Можно сказать, что благодаря лингвистическим особенностям и посредством обращения к буддийским, конфуцианским и синтоистским истокам японской философии была реализована возможность переосмысления и изменения концепции субъекта. Таким образом, с помощью отрицания отрицания, хорошо известной техники буддийского мышления, существование человека может быть понято как одновременно индивидуальное и социальное в «диалектике человеческой индивидуальности и всеобщности» [18, с. 36].

«Таким образом, негативная структура человека-между проясняется в терминах самовозвращающегося движения абсолютной негативности через ее собственное отрицание. Это фундаментальная структура человека, которая калейдоскопически проявляется в каждом укромном уголке человеческого существа. Принятие точки зрения отдельного индивида или общества самого по себе, без учета этой структуры, приводит к абстракции, которая выявляет только один аспект человеческого существа. В самом деле, есть три момента, которые динамически объединяются как движение отрицания: фундаментальная пустота, затем индивидуальное существование и социальное существование как его отрицательное развитие. Эти три момента взаимодействуют друг с другом в практической реальности и не могут быть разделены» [20, с. 117].

Отрицание отрицания посредством рефлексивного движения позволяет обосновать *индивидуально-социальное* существо человека. Ввиду наличия многочисленных взаимных связей возникает своего рода диалектическая реляционная онтология, согласно которой существо человека определяется сплетением отношений между людьми:



Связи человеческого бытия-между, согласно Вацудзи

Рисунок автора

В этой многомерности взаимные связи раскрываются как основа человеческого бытия: человек, например, является одновременно женой, матерью, коллегой, гражданином и т.д. Соответствующие определения этих аспектов существования возникают из-за взаимных связей матери со своими детьми, коллеги с другими сотрудниками, гражданина с другими гражданами страны. Поведение человека в этой взаимосвязи отношений многомерно, но сфокусировано в соответствующем направлении: в «реальных, истинных» отношениях к своим детям мать ведет себя как мать, а не как коллега, на работе она ведет себя как коллега, а не как жена, и т.д. [20, с. 90]. Посредством этих связей определяются и субъективизируются пространственность и темпоральность существа человека, поскольку интерсубъективная пространственность конституируется при помощи коммуникации и передвижений [20, с. 155 и сл.], а интерсубъективная темпоральность конституируется соответствующим реляционным прошлым, настоящим и будущим субъекта [20, с. 181 и сл.]. Согласно Вацудзи, это интерсубъективное время и интерсубъективное пространство, в котором мы находимся и переживаем самих себя и других¹.

Метод

Характерными для метода Вацудзи являются три последовательных шага анализа: исходный тезис – синтез – антитезис. Синтетическое толкование термина «нинген» (人間), которое стало определяющим для японского экзистенциализма, появилось в диалектическом анализе Вацудзи только на втором этапе его размышлений. Однако в некоторых его работах [18; 20] новый, созданный синтетический термин более важен, чем исходный тезис, или подразумевается в нем. Тем не менее, в данной статье, ввиду ее краткости, принята фактическая последовательность исходного тезиса – синтеза – антитезиса, чтобы иметь возможность представить сложность понятий².

Критический исходный тезис

Вацудзи начинает свои размышления с разработки основных понятий «бытие», «человек», «существование», «общественность», «бытие в мире» и «этика» путем углубленного анализа текстов западных философов, таких как «Политика» Аристотеля, «Антропология с прагматической точки зрения» Канта, «Система нравственности» Гегеля³. В то вре-

¹ Субъективацию времени и пространства Вацудзи разрабатывает на основе удержания времени (по Бергсону, но и по Августину); пространство он объясняет на примерах маршрутов и транспорта.

² Анализ понятия «нинген», а также других важных терминов, разработанных на основе синтеза, таких как «этика», «общественность», «темпоральность», «пространственность», «доверие» и «истина», представлен в четырех фундаментальных работах Вацудзи.

³ В этических работах Вацудзи иногда опускает исходный тезис и сразу же переходит к синтезу. В таких случаях исходный тезис включается в синтетическую или антитезисную часть.

мя (в 1920–1940-е гг.) в Японии исследовали, читали и преподавали в основном учения западных философов. Собственная, восточноазиатская философия (буддийская, конфуцианская и т.д.) игнорировалась и считалась устаревшей или отсталой.

Однако Вацудзи вскоре осознал, что западные философы, как правило, мыслят в парадигме европейской картины мира. Но эта картина мира, а также соответствующая ей трактовка существа человека непригодны, по его мнению, для неевропейского мышления. Таким образом, он рассматривает проблему «в рамках конкретных пространственно-временных структур как среды, в которой люди понимают и представляют себя, и в рамках конкретной структуры этических отношений между людьми» [2, с. 150]. Кроме того, он дистанцируется «от явно западных этических концепций своего времени... которые рассматривали этику только как проблему индивидуального сознания и тем самым, по его мнению, низводили этику до индивидуальной этики» [2, с. 150].

Неудовлетворенность разработкой человеческой экзистенции достигла у Вацудзи своего пика тогда, когда он прочитал «Бытие и время» Хайдеггера в начале лета 1927 г. и отметил, что хотя Хайдеггер и был оригинальным и весьма убедительным в «своей попытке понять человеческое существование во временном аспекте», он (Хайдеггер) не смог должным образом осмыслить пространственность. Однако, согласно Вацудзи, именно пространственность является основополагающей для расширенной структуры бытия. По его мнению, именно здесь обнаруживается «предел мышления» Хайдеггера, поскольку он толкует «Dasein... просто как существование отдельного человека» [19, с. 5].

Указанное игнорирование пространственного аспекта существования заставило Вацудзи продолжить исследования, которые в конечном итоге и привели его к вышеупомянутой реляционной онтологии и стали, по словам Д. Фишер-Барниколь и О. Рёги, «новаторскими исследованиями для японской экзистенциальной философии» [19, с. X]. После критического прочтения работ Аристотеля, Канта, Козна, Гегеля, Фейербаха, Маркса, Хайдеггера и Бергсона Вацудзи отмечает, что хотя, к примеру, Аристотель и писал свои работы, чтобы служить «идеалу науки», а также для того, чтобы этот идеал был доступен всем людям, до этого дело не дошло, потому что его «труды воспринимались как решение проблемы добра в индивидуальном сознании... Отчасти это было связано с тем, что Аристотель исходил из абстрактно понятого индивидуального существования ради целесообразности созерцания» [18, с. 34].

Кантовскую «Антропологию с прагматической точки зрения» Вацудзи анализирует также в контексте критики человека. Заслугой Канта он считает изначальное стремление изобразить двойственный характер человека как индивидуально-социального существа. Однако Кант не смог детально проработать эту двойственность, поскольку связал человеческое существование с самоцелью [18, с. 46]. Вацудзи пишет далее: «Апелляция к человечеству... в человеке как к средству или цели... это не то же самое, что можно было бы сделать просто с точки зрения “чело-

века» [как индивидуума], безотносительно к [индивидуально-социальной] целостности людей. То, что к человеку можно относиться как к средству, обусловлено его эмпирическим статусом. Но и в интеллигентном отношении к человеку можно относиться как к средству. Таким образом, человек [у Канта] рассматривается только со стороны его *единой индивидуальности*» [18, с. 46].

Между тем, для того, чтобы к человеку можно было относиться как к средству или как к цели, необходимы intersубъективные связи, которые представляют собой расширенное бытие людей. Без этих связей не могут иницироваться и контролироваться никакие действия, которые определяются интересами власти, эмоциями, чувством долга и т.д. Разрозненные люди не могут испытывать чувство долга, стыда, давления со стороны власти или любовной привязанности и совершать соответствующие поступки. Таким образом, интерреляционность является основанием для осуществления деятельности людей.

Синтетический анализ

Неудовлетворенность Вацудзи западноевропейской концепцией человеческого существования как индивидуального бытия заставляет его искать исходный смысл понятия «человек» в древних буддийско-конфуцианских источниках. При этом он использует феноменологическую редукцию, которую он заимствует у Гуссерля и Хайдеггера. Перенос методов западной философии на сферу восточноазиатской мысли, а также их новое прогрессивное аналитическое применение не только позволяют раскрыть первоначальное толкование терминов «бытие», «мир», «этика» и т.д., но также помогают понять их с новых точек зрения. Параметры интерпретации меняются в зависимости от взгляда, и возникает нечто совершенно новое: человеческое бытие истолковывается как *нинген* (人間, человек-между), определяется отношениями и действует в качестве субъекта в индивидуально-социальной сфере.

Чтобы подчеркнуть социальный аспект бытия человека или обосновать переплетение индивидуально-социальных характеристик как равноценных аспектов человеческого существования, Вацудзи истолковывает значение слова «человек» как «бытие в мире» и «общественность».

Раскрыть исходный смысл этого слова помогают ему также китайские и японские сутры. Он ссылается на трактовку китайскими буддологами термина «мир» как «движения и потока». Это толкование основывается на предположении, что мир «постоянно меняется и может постоянно разрушаться» [18, с. 18].

Мир «определяется тремя моментами разрушаемости, подчинения и сокрытия истины». Однако «эта заброшенность-в-мир» у Вацудзи еще не свидетельствует о диалектическом толковании бытия человека или о его общественной стороне [18, с. 19]. Это становится очевидным только тогда, когда «мы... делаем шаг вперед и замечаем, что непостоянство мира воспринимается как «страдание», и сразу же оказывается, что сам «мир» мыслится как существование человека в обществе. Временные измене-

ния природных явлений не причиняют “страданий”. Скорее, изменения становятся “страданием” исключительно внутри ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ [человека-между] отношений. В любви, которая не желает разлуки, появляется разлука; в нелюбви, которая не желает совместности, совместность становится необходимой» [18, с. 19].

Таким образом, если понятие «человек» рассматривать во всем диапазоне его значений, от фактических до теоретических, то оно может быть адекватно зафиксировано только в его диалектической структуре – как бытие индивидуально-социальное, а это означает, что «индивидуальные действия не просто индивидуальны и субъективны, но обладают надындивидуальной основой, и в то же время это означает, что совместные действия не просто надындивидуальны, но должны выражаться как индивидуальные действия» [18, с. 29].

И, далее, это означает, что «нинген... есть одновременно “бытие-в-мире” и “человек” в мире. Следовательно, если “нинген” – это не просто человек, то это также и не просто общество. И тот, и другое диалектически синтезируются в “нинген”... Вот почему наша наука о “нинген” никоим образом не является антропологией. Антропология – это в строгом смысле наука об “индивидууме”» [18, с. 17].

Различие, существующее между человеком в смысле индивидуума и человеком в индивидуально-социальном смысле, обусловлено, по мнению Вацудзи, понятием «между» (間), или «интер», которое определяет интересубъективные связи. Это видно на примере «таких выражений, как “между мужчиной и женщиной”, “в браке”, “держаться дистанцию” или “отчуждать”... [и это] касается отношений между человеком и человеком, как при обмене или общении друг с другом. Не действуя, люди не могут установить ни то, что “между”, ни то, что “между собой”. Но вне “между” или “между собой” люди тоже не могут действовать. Следовательно, пребывание между является для них синонимом контекста действия. Это “между” или же “между собой”... является не статическим, а динамическим пространством, в котором можно жить, это ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ [между-человеческое] сообщество» [18, с. 21].

Ретроспективный антитезис

Приведенные выше цитаты раскрывают намерение философа: он хочет воспользоваться новыми синтетическими терминами, чтобы с помощью этих новых инструментов подвергнуть тексты европейской философии критическому анализу и предложить их новое истолкование. Здесь, опять же, используется прием переноса метода, но с противоположной целью: в частности, это можно видеть на примере обращения к Канту.

Вацудзи применяет свой новый термин «нинген» (人間) как аналитический инструмент для критики индивидуалистической теории Канта как «этики долженствования». Согласно Вацудзи, Кант в своих «Антропологии с прагматической точки зрения» и «Метафизике нравов» изначально постигает человека в «его эмпирическо-интеллигибельном двойственном существе». В частности, в своей практической философии он

рассматривает человека как «*homo noumenon*», следовательно, не просто как объекта, а как агента, как действующего «субъекта, который не может быть объективирован» [18, с. 46]. Но только благодаря двойственности существа человека (нинген) можно обосновать «сознание должного» и таким образом понять «различные формы категорического императива, описанного Кантом» [18, с. 46]. Следовательно, индивидуально-социальная сущность человека позволяет акцентировать «принцип человечества в человеке».

Однако Кант не учел этого; в частности, тот факт, что к человеку можно относиться как к средству, объясняется у него ссылкой на «его эмпирический характер» как «вещи природы» [18, с. 46]. «Фактически, Кант определил “человека” в его эмпирическо-интеллигибельном двойственном существе... Поэтому к человеку в его интеллигибельном статусе также можно относиться как к средству. В этом случае человек рассматривается только со стороны его *единичной индивидуальности*. Но то, что к человеку следует относиться как к конечной цели, связано с его интеллигибельным статусом. Однако, как существо интеллигибельное, человек не может быть индивидуальным. Есть только одно качество, которое делает человека человеком, а именно *человечество*, или *личность*. Таким образом, человечество в моей собственной личности и в личности другого человека полностью соответствует “не-раздельному-бытию Я и другого”» [18, с. 46 и сл.].

Эта неразрывность Я и другого объединяет *личность* и *общность* в человеке и устраняет разрыв между Я и другими. И то, что Кант этого не увидел, стало причиной односторонности его понимания человека.

Однако не только Кант, приведенный здесь в качестве примера, был подвергнут критике со стороны Вацудзи. У Гегеля в «Системе нравственности» также реализована попытка «постичь всеобщность индивидуально-социального человека (нингена) в идеале нравственности» [18, с. 63]. Гегель, развивавший «всеохватную точку зрения Аристотеля», следует Канту и представляет «неопределенный субъект как этическое существо, выражающее свое Я во всех объективных формах» [18, с. 62]. Не случайно в феноменологии Гегеля мораль занимает «высшее место религии и абсолютного знания», а «дух определяется теперь как этическая реальность» [18, с. 63].

Таким образом, Гегель пытается постичь «индивидуально-социального человека (нинген) в идеале нравственности» [18, с. 63]. Однако «с самого начала, как и Аристотель, он абстрагируется от индивидуальной точки зрения и провозглашает индивидуальность принципом. Затем внутри индивидуального рассматриваются различие и тождество, а также общее и особенное» [18, с. 63]. «Задача этой первой ступени состоит в том, чтобы прояснить, как внутри единичного человека, который с точки зрения живого целого является просто абстрактным моментом, восстанавливается первоначальная целостность» [18, с. 64].

Эта изначальная целостность человека, которая в европейской философии вытесняется пониманием человека как индивидуальности, явля-

ется лейтмотивом размышлений Вацудзи. Он находит то, что ищет, не только у Аристотеля, Канта и Гегеля. Тексты Фейербаха, Коэна, Маркса и Хайдеггера также подробно анализируются им с точки зрения разработки понятий «человек», «субъект», «этика» и т.д.

Опыты «ретроспективного» анализа могут казаться удачными или нет. Но дело в том, что здесь впервые был применен новый, интеркультурный метод, представленный посредством переноса методов. Гибкость мышления, появившаяся в результате использования методов как западной, так и восточноазиатской философии при многократном изменении точки зрения, позволила пересмотреть традиционные понятия, создать новые и предложить их для нового анализа.

Вацудзи удается осуществить метаморфозу мышления: предположительно известный вопрос превращается в частично или полностью неизвестный и то, что мы знаем от других философов, теперь рассматривается в интеркультурном ключе, путем многократного переноса и чередования методов.

Заключение

В этой статье представлена предельно сжатая версия нового сложного интеркультурного метода, истоки которого обнаруживаются как в западной, так и в восточноазиатской философии и который позволяет предложить новые понятия и инструменты анализа для инновационного подхода.

Отправной точкой размышлений стал тезис о том, что именно люди, а не культуры общаются друг с другом. Между атомизированными индивидами, которые, как отдельные монады, хотят контактировать друг с другом и обмениваться идеями, не происходит общения.

Представление о человеке как об индивиде на протяжении многих десятилетий ставило перед западной философией трудноразрешимые задачи и, по словам Вацудзи, нуждается в критике. Такое индивидуалистическое допущение требует не только постоянного возвращения субъекта к самому себе как к изображению нарциссического взгляда на себя европейской интеллектуальной культуры. Понятие индивида также требует теоретического преодоления пропасти между Я и другим, а также аналитических средств для устранения созданного им отчуждения.

С помощью нового термина «нинген», то есть человека как индивидуально-социального существа, можно было бы избежать указанной тенденции к атомизации и дроблению. Нинген через диалектику Я и другого в самом себе ведет к устранению отчуждения и разрозненности людей.

Кроме того, такое переосмысление существа человека свидетельствует о метаморфозе мышления, которое не только может создавать нечто новое, но и корректировать само себя.

Литература

Исследования

1. *Boteva-Richter B.* Der Methodentransfer nach Watsuji Tetsuro. Ein abendländisch-asiatischer Vorschlag fürs Arbeiten im interkulturellen Bereich. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2009.
2. *Brüll L.* Die japanische Philosophie. Eine Einführung. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1993.
3. *Elberfeld R.* Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2017.
4. *Fanon F.* Black Skin, White Masks. New York: Grove Press, 2008.
5. *Fischer-Barnicol D., Ryogi O.* Einleitung der Übersetzer // Watsuji T. Fudo. Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur. Darmstadt: Primus Verlag, 1997.
6. *Heisig J.W.* An Essay on the Kyoto School. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
7. *Holenstein E.* China ist nicht ganz anders. Essays. Zürich: Ammann Verlag, 2009.
8. *Liederbach H.-P.* Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsuros. Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt. Tübingen: Iudicium Verlag, 2001.
9. *Ohashi R.* Die frühe Rezeption Heideggers in Japan // Japan und Heidegger / Hrsg. H. Buchner. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1989.
10. *Ohashi R.* Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2011.
11. Philosophie im gegenwärtigen Japan / Hrsg. H.-P. Liederbach. München: Iudicium Verlag, 2017.
12. *Russel B.* Denker des Abendlandes. Eine Geschichte der Philosophie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1992.
13. *Saal B.* Im »Inter« (eine) Statt finden: Polylogisches Philosophieren als Weltgestaltung // Polylog. No. 41: Inter / Hrsg. W. Tomaschitz, M. Shorny. Wien: WiGiP Verlag, 2019.
14. Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika / Hrsg. F. M. Wimmer. Wien: Passagen Verlag, 1988.
15. *Weidtmann N.* Das »Zwischen« als der Ort wahrer Wirklichkeit. Ein Plädoyer für das »Inter« in der Interkulturalität // Polylog. No. 40: Inter / Hrsg. B. Saal, B. Boteva-Richter. Wien: WiGiP Verlag, 2018.
16. *Weidtmann N.* Grenzüberschreitungen zwischen Kulturen. Anmerkungen zum Begriff der Interkulturalität // Grenzüberschreitungen. Der Mensch im Spannungsfeld von Biologie, Kultur und Technik / Hrsg. A. Nordheim, K. Antoni. Bielefeld: transcript Verlag, 2013.
17. *Wimmer F.M.* Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien: WUV Facultas Verlag, 2004.

Источники

18. *Watsuji T.* Ethik als Wissenschaft vom Menschen. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 2005.
19. *Watsuji T.* Fudo. Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur. Darmstadt: Primus Verlag, 1997.
20. *Watsuji T.R.* Ethics in Japan. New York: State Univ. of New York Press, 1996.

Boteva-Richter, Bianca. “Inter” as a metamorphosis of thinking – T. Watsuji’s method and its applicability in contemporary intercultural discourse

References

1. Boteva-Richter, B. (2009), *Der Methodentransfer nach Watsuji Tetsuro. Ein abendländisch-asiatischer Vorschlag fürs Arbeiten im interkulturellen Bereich*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen.
2. Brüll, L. (1993), *Die japanische Philosophie. Eine Einführung*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt.
3. Elberfeld, R. (2017), *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
4. Fanon, F. (2008), *Black Skin, White Masks*, Grove Press, New York.
5. Fischer-Barnicol, D., and Ryogi, O. (1997), Einleitung der Übersetzer, in: Watsuji, T., *Fudo. Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur*, Primus Verlag, Darmstadt.
6. Heisig, J.W. (2001), *An Essay on the Kyoto School*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
7. Holenstein, E. (2009), *China ist nicht ganz anders. Essays*, Ammann Verlag, Zürich.
8. Liederbach, H.-P. (2001), *Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsuros. Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt*, Iudicium Verlag, Tübingen.
9. Ohashi, R. (1989), Die frühe Rezeption Heideggers in Japan, in: Buchner, H. (Hrsg.), *Japan und Heidegger*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen.
10. Ohashi, R. (2011), *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
11. Liederbach, H.-P. (Hrsg.) (2017), *Philosophie im gegenwärtigen Japan*, Iudicium Verlag, München.
12. Russel, B. (1992), *Denker des Abendlandes. Eine Geschichte der Philosophie*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
13. Saal, B. (2019), Im »Inter« (eine) Statt finden: Polylogisches Philosophieren als Weltgestaltung, in: Tomaschitz, W., and Shorny, M. (Hrsg.), *Polylog*, no. 41: Inter, WiGiP Verlag, Wien.
14. Wimmer, F.M. (Hrsg.) (1998), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Passagen Verlag, Wien.
15. Weidtmann, N. (2018), Das »Zwischen« als der Ort wahrer Wirklichkeit. Ein Plädoyer für das »Inter« in der Interkulturalität, in: Saal, B., and Boteva-Richter, B. (Hrsg.), *Polylog*, no. 40: Inter, WiGiP Verlag, Wien.
16. Weidtmann, N. (2013), Grenzüberschreitungen zwischen Kulturen. Anmerkungen zum Begriff der Interkulturalität, in: Nordheim, A., and Antoni, K. (Hrsg.), *Grenzüberschreitungen. Der Mensch im Spannungsfeld von Biologie, Kultur und Technik*, transcript Verlag, Bielefeld.
17. Wimmer, F.M. (2004), *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, WUV Facultas Verlag, Wien.