

Светлана Балинченко

Горловка, Украина

КОНЦЕПЦИЯ «НЕСИММЕТРИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ» Э. ЛЕВИНАСА В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Восприятие межкультурной коммуникации как бинарной оппозиции адресата и адресанта социокультурной информации приводит к формированию категорий, указывающих на соотношение этих субъектов, толерантность по отношению друг к другу, меру взаимной ответственности: в одном случае можно говорить о модели «Я—Другой», подразумевая нейтральное либо позитивное восприятие социокультурных различий, в ином случае — «Я—Чужой», где акцент делается на принципиальном неприятии данных различий.

Симметричность указанных противопоставлений приводит к инструментальному восприятию межкультурной коммуникации в контексте поиска путей максимально выгодной адаптации акторов в общем социокультурном пространстве: имплантирования собственной специфической социокультурной информации и усвоения предложенных извне паттернов реагирования на коммуникативные ситуации.

В связи с этим следует отметить концепцию «Мысли-о-Другом» Э. Левинаса как попытку преодоления проникновения тотальности в сферу Я, разрыв вышеупомянутого замкнутого инструментализма. В данной статье проводятся параллели между этой концепцией и интерпретациями феномена инакости М. Бубером, М. Уолцером, Ч. Тейлором, Д. Беллом, С. Хантингтоном, Б. Вальденфельсом с целью определения места Третьего в каждой из них; в свою очередь, категории «приемлемого» и «иностранного», указывающие на меру преодоления тотальности в межкультурной коммуникации, рассматриваются как формообразующие по отношению к общему социокультурному пространству и являются ключевыми для определения специфики отношений «Я—Другой».

Прежде всего в исследовании «Мысли-о-Другом» Э. Левинас делает акцент на несимметричности отношений «Я—Другой». Он утверждает, что «в приклеивании смысла “Я” к другому и в моей инакости по отношению ко мне самому, в чем я способен сравнивать с другим смысл “Я”, — “тут” и “там” превращаются в одно»¹. В этом и заключается определение собственной “принадлежности” через видение себя взглядом другого и самоопределение в результате обращения к этому иному. Понятие Третьего, разрывающее замкнутую симметричность отношений между «Я» и «Другим», одновременно и отрицает доминирование сферы исключительно экономических интересов определением императивов ответственности, и приводит к возникновению тотальности «Мы», не являющейся суммой «Я».

В свою очередь, разграничивая Я-основу слова «Я—Оно» и Я-основу слова «Я—Ты» как субъект и субъективность, М. Бубер утверждает их в качестве духовных форм естественной разрозненности и естественного единства². М. Бубер

делает акцент на том, что, несмотря на различия между историей личности и историей человеческого рода, их объединяет одно: они означают «прогрессирующий рост мира Оно»³. Речь идет об Оно как Другом, что противопоставляется Я не в конструктивном аспекте относительно общей среды, а в деструктивном самоуглублении и, как следствие, отчуждении и блокировании информационных потоков извне. Особенность подобной «симметричной» концепции самодовлеющей уникальности состоит в том, что, будучи будто бы независимыми от внешних факторов, отношения ограничиваются собственными информационными ресурсами и при условии отсутствия поддержки через установление отношений Я—Ты обречены на постепенное истощение. Неизбежность умножения мира Оно как постоянная реакция на первичную онтологическую отделенность субъектов познания, впрочем, не уменьшает важности прикосновения к Ты, в котором содержится «дыхание вечности», т.е. потенция актуального бессмертия через сохранение информационного поля взаимодействия путем образования его отражений в следующих реализациях Я—Ты-отношений.

В контексте приведенных обдумываний зависимостей между индивидуальным самоопределением и формированием идентичности общества вообще актуальность приобретает также предложенное М. Уолцером исследование толерантности как формообразующей относительно паттернов взаимодействия обществ категории, которая влияет на информационно-интенциональный обмен и является амортизатором информационного деспотизма. Он утверждает, что «проект эпохи постмодерна подрывает любой вид общей идентичности и стандартного поведения; он оказывает содействие развитию общества, в котором местоимения во множественном числе “мы” и “они” (или даже смешанные местоимения “мы” и “я”) не имеют постоянного значения»⁴. Осознание инородности в себе как основа терпимого отношения к иному опирается на тезис относительно значения инакости, ведь «если все мы чужеземцы, то тогда никто из нас не чужеземец». Проводя параллели с концепцией Э. Левинаса, следует отметить, что невозможность познания отличий без осознания тождественности представляет самоопределению общества своеобразное направление: толерантности к другим через понимание основ собственной инакости и тотальной общности.

Обращаясь к проблематике аутентичности вообще и к путям формирования идентичности в частности, Ч. Тейлор, тем не менее, выделяет окружение значащих смыслов как критерий определения собственной самобытности. Он называет саморазрушительными те культуры, которые противопоставляют самоосуществление требованиям общества⁵. Невозможность исключения истории, потребности солидарности самого общества из круга значимости за пределами индивидуальной самости является гарантом нормативной амортизации разрушительного влияния изолированности и отчужденности не только на взаимодействие, но и на сферу коммуникации вообще. Открытие идентичности через внешний диалог как отчасти актуализированный внутренний, по Ч. Тейлору, зависит определенным образом от смыслов, которые продуцируются другими участниками указанного диалога и могут быть усвоенными и верно интерпретированными. Опровержение монологического построения идентичности на основе необходимого предположения обмена значащими смыслами, а также потребность в признании идентичности именно общественного происхождения удовлетворяет утверждению о существовании критериев значимости, которые актуализируются во время указанного обмена. Конечно, сосредоточение на самости есть разрушительное для нее через уничтожение

ценностных стандартов самобытности как выборов смыслов. В этом контексте Ч. Тейлор напоминает, что признание отличия, так же как и выбор себя, нуждается в общем горизонте значимости. Выводя этот тезис из плоскости индивидуального «Я» в плоскость общественного олицетворения, созвучной категории “*me*” Дж. Г. Мида, можно выделить факторы обмена, горизонта значимости и признание как базисные для самоидентификации общественных образований в русле социальных процессов, под влияние которых они подпадают в момент взаимодействия с другими коммуникантами. Отступая от сугубо инструментального понимания объединений и сообществ в процессе самоосуществления, Ч. Тейлор отмечает, что аутентичность как грань индивидуализма не только делает ударение на свободе личности, но и «предлагает модели общества»⁷. Таким образом, представление о том, как люди должны жить вместе, проектируются на общество и в определенной мере свидетельствуют об основных вехах установления идентичности сверхиндивидуального уровня, который содержит понятие, которые могут быть применены в составлении стратегий обмена информацией с другими обществами как носителями такого уровня идентичности. Но самоуглубление настоящего «я-поколения», которое Ч. Тейлор определяет как болезнь современности, «нарциссизм», проектируясь вышеупомянутым образом на отношения между обществами, является препятствием в построении перспектив достижения общей цели. Ведь изолированное самоопределение, продиктованное этой тенденцией, на самом деле блокирует именно себя через сужение горизонтов значимости, а впрочем, и деградирование к монологичности с ее исчерпывающимися ресурсами формирования идентичности. Те модели общества, которые предопределяются таким пониманием самоидентификации, в свою очередь, приобретают признаки инструментального отношения к взаимодействию прежде всего как к источнику собственных достижений, независимых от Третьего, соответствующим образом организуя информационные средства влияния и применяя манипулятивные операции относительно других участников коммуникации.

Д. Белл еще раньше акцентировал информацию как источник постиндустриальной социальной структуры, замечая, что это служит причиной сдвига от «игры супротив природы» к «игре между людьми»⁸, т. е. интеракции в ее широком понимании. Следует рассмотреть обусловленные указанными преобразованиями образования с точки зрения их социетальной природы, где масштаб общества как субъекта коммуникации впитывает разнообразие индивидуальных восприятий личностей в его слоге, но нивелирует их, спрессовывая социальные смыслы в целостное явление, наделенное специфической идентичностью. Расширение горизонтов формирования интенций приводит к бифуркации в формировании идентичности: одна линия расхождения направляется к индивидуальной идентичности, которая должна охватывать объем информации принадлежности за счет стратификации в социальных образованиях, вторая — к идентичности масштабных образований, которые владеют рычагами целеполагания в межкультурной коммуникации. Социетальная направленность самоидентификации сообществ как общественных монообразований, в которых множественность культурная подменяется функциональным единством, влияет на расширение объема установления идентичности индивидов и групп в ее составе и вместе с тем выступает явлением *sui generis* (т. е. единственным в своем роде).

В контексте взаимодействия обществ необходимо провести параллель с концепцией С. Хантингтона, утверждающего, что «основное расхождение между

Европой и Америкой возникают не из-за прямых конфликтов интересов, а из-за отличия их политики относительно третьих сторон»⁹. Подобное размыкание на уровне взаимодействия обществ — пример самоидентификации сверхиндивидуального уровня, где Третий указывает на прорыв в сферу общности, означая, что как индивидуальное, так и сверхиндивидуальное самопознание обусловлено последствиями встречи с Лицом Другого. Это состояние «требовательной беспомощности» Другого является вызовом, требующим актуализации ответственности индивидуального «Я» и тотального «Мы», испытывая способность «Я» и «Мы» к утверждению собственного тождества в рамках этических требований взаимодействия. Интерпретация, которую дает Э. Левинас спинозовскому термину *conatus essendi* (способность бытия возвращаться к себе¹⁰), связана с потенциально позитивным восприятием позиции Другого, если она не прерывает абстрактному Третьему в реализации его потребностей, что тесно связано с проблематикой толерантности в процессе интеграции и дифференциации культур.

Структуры отношений «Свой—Чужой» (симметричное бинарное восприятие иной культуры) и «Свой—Другой» (восприятие Лица Третьего) влияют на процесс формирования категорий «приемлемого» и «иностранного» в идентичности общества, которое, в свою очередь, определяет стратегии построения его взаимодействия с другими обществами. Интеркультурные разногласия и граничные феномены, что уплотняют временной и пространственный порядки до момента разрыва либо утраты гармонии пространства и времени (революция, столкновение жизненных форм, отторжение части государства), по мнению Б. Вальденфельса, является приближением к тотальной инакости, «чужести». Определение жизненного мира как одновременно родного и чужого, а не модификации Своего в согласии с «масштабом нормальности»¹¹, обуславливает амбивалентность Чужого. Опыт Чужого является «угрожающим, поскольку Чужое конкурирует со Своим, угрожая подчинить его, и привлекательным, потому что Чужое пробуждает возможности, которые в той или иной мере исключаются порядками собственного существования»¹². Такое столкновение Своего, Чужого и Другого в социокультурном пространстве диктует содержание и объем понятий «приемлемого» как привлекательного и свойственного, и «иностранного» как инакового и потенциально конкурирующего.

Таким образом, за пределами идеи действительности как специфического текста человеческого опыта становится возможным переход от взаимодействия, которое служит целям редуцирующим (биологическим, социальным и т. п.), к коммуникативной системе, которая образует регулятивную сферу, направляющую интеракцию на движение в направлении смягчения первичной отделенности участников и движение в глубь самопонимания каждого из них в поисках аутентичности. Речь идет не об универсальных интенциональных образцах, которые делают возможным достижение согласия в процессе взаимодействия, а скорее об обобщенных образцах восприятия Другого и их организации в определенную иерархическую структуру в каждом частном случае. Говоря о взаимодействии обществ, следует отметить сложность в определении истоков и единиц этой интерпретационной активности.

Социокультурные коды, которые предопределяют коммуникативную деятельность общества (в широком понимании взаимодействия с другими), должны быть направленными выше синхронической перекладины хронологического креста, лишь опираясь на достижения диахронической основы. Рассмотренный

под этим углом код предусматривает организацию поиска нового в пределах уже существующего жизненного мира определенного общества и оценку возможностей усвоения или отторжения информации в процессе взаимодействия культур.

Таким образом, коды поддерживают совместно приобретенную ментальность как сеть отношений или «общий замысел», который лежит вне индивидуальной интуиции. Существование и передача культуры, «исторически построенной системы верований и кодов»¹³, через коммуникацию, по мнению М. Кастельса, подвергается влиянию господствующей технологической системы и может испытывать фундаментальные преобразования как отображение изменений в мировосприятии людей, которые находятся в пределах действия сетей, присущих информационным обществам. «Паутина сознания (*“the web of consciousness”*)»¹⁴, что пересекает общество с информационным модусом, в свою очередь, останавливается на помехе «кристаллизации сети как культурного кода в конкретном пространстве и времени»¹⁵.

Любая попытка кодирования сети за пределами виртуальной культуры, т. е. стремление прикрепить ее к реальным социокультурным условиям, делает ее непластичной и непригодной к непостоянному информатизму. Таким образом, кодовая структура общества опирается на реальную культуру как уровень формирования идентичности индивидуального и сверхиндивидуального уровней. Но актуализация последнего в межкультурной коммуникации возможна за счет культуры реальной виртуальности (где «реальность погружается в виртуальный мир, явления которого становятся опытом»¹⁶), что отвечает запросам информационной эпохи настоящего. Такой механизм сосуществования культуры реальной виртуальности и реальной культуры обеспечивает информационный обмен между обществами, в большей степени обеспечивая реализацию «несимметричных отношений» в контексте ответственности.

Ключевыми понятиями в кодовой структуре общества есть определения «приемлемого» и «инородного», которые позволяют ориентироваться во множестве ситуаций взаимодействия за счет того, что олицетворяют стереотипы реагирования на поток информации и интенций, а именно отторжение или впитывание информационных элементов опыта других коммуникантов.

Понятие «приемлемого» в определенной мере совпадает с семиологической категорией жизненного мира *Umwelt*, что является комбинацией отношений, конституирующих оболочку сообщества, комбинируя интерпретированные элементы опыта каждого отдельного ее представителя. Эта сфера кодовой структуры отвечает за определение некоторых социокультурных кодов как таких, которые могут быть привлечены к процессу идентификации этого сообщества как аутентичного и, впрочем, способного к аналитическому усвоению информации, поступающей извне, и реализации интеграционных тенденций. Итак, приводя тезис Ч. Тейлора о том, что «признание отличия, так же как и выбор себя, нуждается в общем горизонте значимости»¹⁷, можно подчеркнуть роль сферы «приемлемого» именно как поля поиска этого горизонта и далее — установления черт, которые объединяют ценностные интерпретационные параметры контактирующих сообществ в образцы реагирования на определенные коммуникативные ситуации.

Понятие «инородного» близко категории *Innenwelt*, что в семиотике отвечает «идее, которая принадлежит организму, переживающему опыт»¹⁸. Отношение «инородного» к внутреннему миру объясняется его ориентацией в глубь сообщества, которое означает образование своеобразной оболочки, без существования ко-

ей наплыв «приемлемого» извне скоро заполнил бы кодовую структуру, не встречая препятствий, не проходя процедуры отбора и, как следствие, разрушая аутентичность сообщества, влияя на его дифференционные признаки и кодовое ядро. Защитная функция «инородного» не ограничивается только отталкиванием информации, которая не совпадает с содержанием кодового ядра. Утверждение инакости также является необходимым компонентом возникновения интеракции и «несимметрических отношений», ведь имеется в виду не только демонстрация собственного отличия от коммуникантов, но и апелляция к уникальным чертам других сообществ. В этом контексте «инородное» — не предостережение или угроза, а призыв к самоидентификации участников, максимально плодотворному взаимодействию без игнорирования факта их первичной онтологической обособленности. В то время как «приемлемое» утверждает общий горизонт коммуникантов, «инородное» выделяет их из отношений взаимозависимости в той мере, которая не препятствует достижению согласия. Сфера *Innenwelt*, хотя и входит в состав кодовой структуры, смягчает механизмы приспособления к окружению, продиктованные социокультурными кодами «приемлемого», выступая в качестве «реле» усвоения того, что предлагается в ходе информационно-интенционального обмена и преобразования его в часть собственного опыта автоматически, без фактической интерпретации последнего, реализуя таким образом идею «несимметричности» и обеспретывая разрыв замкнутой двузвучности «Я—не-Я» или «Я—Тотальность».

Несмотря на условность понятий «приемлемого» и «инородного» и их непрерывную диффузию и обособление, осознание соотношения этих социокультурных кодов приводит к самопризнанию общества, которое результирует в усвоении роли возможного субъекта идеальной коммуникации, способного воспринимать не просто адресата информации, но и его Лицо. Вместе с тем следует иметь в виду, что главным критерием его определения является возможность адекватного восприятия смыслов любого аргумента, для чего необходимо преодолеть внутренние и внешние препятствия, коренящиеся в принципиальном различии культур.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Левінас Е. Між нами: дослідження Думки-про-Іншого. К., 1999. С. 99.

² Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 39.

³ Там же. С. 24.

⁴ Уолцер М. Про толерантність. Харків, 2003. С. 103.

⁵ Тейлор Ч. Етика автентичності. К., 2002. С. 36.

⁶ Там же. С. 42.

⁷ Там же. С. 39.

⁸ Bell D. The cultural contradictions of capitalism. L., 1976. P. 198.

⁹ Хантінгтон С. Захід: унікальність *versus* універсалізм // Філософська думка. 1999. № 1/2. С. 98.

¹⁰ Левінас Е. Між нами. С. 288.

¹¹ Вальденфельс Б. Топографія Чужого: Студії до феноменології Чужого. К., 2004. С. 35.

¹² Там же.

¹³ Кастельс М. Информационная эпоха: Экономика, общество и культура. М., 2000. С. 315.

¹⁴ Bell D. Op. cit. P. 149.

¹⁵ Кастельс М. Информационная эпоха. С. 198.

¹⁶ Там же. С. 351.

¹⁷ Тейлор Ч. Етика автентичності. С. 40.

¹⁸ Ділі Дж. Основи семіотики. Львів, 2000.