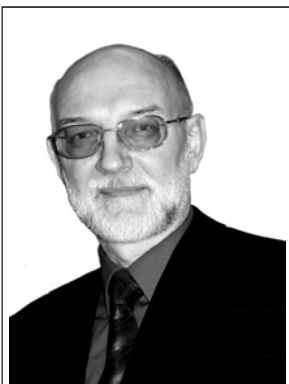


ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДРУГОГО САРТРА

© С. И. Голенков



Голенков
Сергей Иванович
доктор философских наук,
профессор
первый проректор
Самарской
гуманитарной академии

Работа посвящена критическому рассмотрению теории Другого в феноменологической онтологии Ж. П. Сартра.

Ключевые слова: бытие-в-себе, бытие-для-себя, бытие-для-другого, Другой, присутствие-к, фактичность, свобода, объективация, ассимиляция, опыт-мы.

В нашем противоречивом мире тема Другого для современной философии стала одной из ведущих благодаря двум взаимоисключающим обстоятельствам. С одной стороны, усложнение коммуникации и нарастание их различных форм позволяет разнообразить способы общения, открывать новые горизонты сосуществования с Другим и, тем самым, выявить новые стороны индивидуальности. С другой стороны, те же самые процессы ведут к возрастанию анонимности самих субъектов общения, когда другая сторона воспринимается просто как некто, когда реальный Другой превращается в знак, когда ты сам становишься знаком в общении, социальной маской. Сложилась ситуация, которую описал Фромм в своих экзистенциальных противоречиях: тяга человека к человеку с надеждой на подтверждение своего уникального существования противостоит боязнь раствориться в Другом, потерять свою уникальность.

Но актуальность темы Другого не только отражает реальные проблемы сосуществования. В ней нашла свое выражение и собственно философская проблема, в первую очередь проблема сознания. Как возможно понимание другого сознания? Решение этой проблемы Гуссерлем с помощью трансцендентального Эго фактически обозначило тупики классических подходов. Новый поворот этой темы, задавший общее направление исследовательского движения в XX веке, был обозначен Хайдеггером в *Бытии и времени*, который показал, что проблема другого сознания, как пробле-

ма чисто академическая, тесно связана с реальным, культурно-историческим существованием человека.

Исследования Сартра темы Другого являются классическими. Классическим и в смысле рассмотрения Другого как конститутивного элемента моего бытия, и в смысле использования феноменологического метода исследования Другого. Целью настоящей работы является критическая оценка позиции Сартра по проблеме Другого в перспективе тех задач, которые он сам перед собой ставил в работе *Бытие и ничто*. Однако, прежде чем приступить к анализу сартровской теории Другого, имеет смысл посмотреть его критику Хайдеггера, поскольку именно отталкиваясь во многом от хайдеггеровского подхода Сартр формировал свою позицию.

Сартр contra Хайдеггер

Критика Сартра направлена, прежде всего, против бытийной структуры *Mitsein*, которую он понимает как *бытие-с*. По его мнению, *Mitsein*, выступая онтологической структурой бытия человека, не позволяет объяснить его конкретное существование и его конкретные отношения с Другим. «Сказать, — пишет Сартр, — что *определенная* человеческая реальность, даже если это *моя* человеческая реальность, “есть-с” через онтологическую структуру, значит сказать, что она есть-с по природе, то есть в качестве существенной и универсальной. Даже если это утверждение было бы доказано, оно не позволило бы объяснить никакое конкретное *бытие-с*; иначе говоря, онтологическое сосуществование, которое обнаруживается как структура моего “бытия-в-мире”, ни в коем случае не может служить основанием онтического бытия-с, как, например, сосуществование, которое появляется в моей дружбе с Пьером или в паре, которую я образую с Ани. ... Другой в отношении “с”, взятый в онтологическом плане, не может в действительности больше быть конкретно определяемым, как рассматриваемая непосредственно человеческая реальность, alter ego которой он является; это абстрактный член и поэтому *unselbstständig*, который не имеет в себе никакой возможности стать *этим* другим, Пьером или Ани. Таким образом, отношение *Mitsein* не может ни в коем случае служить нам, чтобы разрешить психологическую и конкретную проблему признания другого»¹. Конечно, в такой трактовке, которую Сартр дает *Mitsein*, последнее превращается в человеческую сущность, в субстанцию, в нечто «существенное и универсальное», присущее всем людям «по природе». В таком случае действительно невозможно перейти к конкретному Другому. По мнению Сартра, это основной порок позиции Хайдеггера. Но весь фокус в том, что *Mitsein* у Хайдеггера не является универсальной человеческой природой.

Хайдеггер в *Письме о гуманизме* говорит, что Сартр не понял основную мысль *Бытия и времени*, когда толкует *Dasein* и все его структуры, в том числе и *Mitsein*, метафизически. «Сартр... формулирует основной тезис экзистенциализма так: экзистенция предшествует “эссенции” сущности. *Existentia* и *essentia* берутся им при этом в смысле метафизики, со времен Платона утверждающей: *essentia* идет впереди *existentia*. Сартр перевертывает это положение. Но перевернутый метафизический тезис остается метафизическим тезисом. В качестве такого тезиса он погрязает вместе с метафизикой в забвении бытия истины»². Главный тезис “экзистенциализма”, формулируемого Сарт-

¹ Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 271.

² Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. М.: Республика, 1993. С. 200.

ром, с точки зрения Хайдеггера, не имеет ничего общего с тезисом *Бытия и времени*. Хайдеггер, разясняя свое расхождение с Сартром в трактовке экзистенции как «сущности» человека, говорит, что тезис ««сущность» Dasein заключается в его экзистенции» утверждает только то, что «человек существует таким образом, что он есть “во” Бытия, т.е. его просвет. Это — и только это — “бытие” светлого “во” отмечено основополагающей чертой экзистенции, т.е. экстатического выступления в истину бытия. Экстатическое существо человека покоится в экзистенции, которая отлична от метафизически понятой existentia»³. У Сартра же existentia (французское existence) означает actualis, действительность в отличие от чистой возможности, отмечает Хайдеггер⁴. Это различие позиций Сартра и Хайдеггера фиксирует и авторитетный историк феноменологии Г. Шпигельберг в своей книге *Феноменологическое движение*. Он пишет, что Сартр интерпретирует существование как форму сознания, что формула «существование предшествует сущности» Сартром понимается в том смысле, что «сущность» человека основывается на его свободных действиях. Понятием «существование» Сартр обозначает сознание конкретного человека в его свободном творчестве. Для Хайдеггера же «существование» есть не что иное, как возможность подлинного или неподлинного бытия. То есть для Хайдеггера существование явно, не является основой сущности человека, как для Сартра⁵.

Другое возражение Сартра против Mitsein сводится к тому, что бытие-с не конституирует другого как реального индивида. «В самом деле, — пишет Сартр, — как раз, если в экстатическом появлении своего бытия-в-мире человеческая реальность производит существование мира, то нельзя сказать тем не менее о его бытии-с, что оно вызывает появление другой человеческой реальности. ... Я могу конституировать мир как “смертельный”, но не человеческую реальность как конкретное бытие, которое является своими собственными возможностями. Мое бытие-с, полагаемое, исходя из “моего” бытия, может быть рассматриваемо только как чистое требование, основанное в моем бытии, и оно не создает ни малейшего доказательства существования другого, не воздвигает никакого моста между мной и другим»⁶. Более того, говорит Сартр, Mitsein «как онтологическое отношение между мной и абстрактным другим, вследствие самого факта, что оно определяет вообще мое отношение к другому, далеко от того, чтобы облегчить единичное и онтическое отношение меня к Пьеру, делает полностью невозможной всякую конкретную связь моего бытия к отдельному другому, данному в моем опыте»⁷. Из всего этого он приходит к следующему выводу: «Таким образом, существование онтологического и, следовательно, априорного “бытия-с” делает невозможной всякую онтическую связь с конкретной человеческой реальностью, которая появлялась бы *для-себя* как абсолютная трансценденция. “Бытие-с”, понимаемая как структура моего бытия, изолировала бы меня так же верно, как аргументы солипсизма»⁸.

Итак, онтологическая структура Mitsein, согласно Сартру, не может выступать основанием, которое позволило бы объяснить мою онтическую, т.е. «психологическую и конкретную», связь с Другим, поскольку Mitsein структура сущностная и универсальная, а потому абстрактная. Здесь нет необходимости рассматривать обоснован-

³ Там же. С. 199.

⁴ См.: там же.

⁵ См.: Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение. М.: Логос, 2002. С. 499—500.

⁶ Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 271—272.

⁷ Там же. С. 272.

⁸ Там же.

ность претензий Сартра к фундаментальной онтологии. Еще раз повторю, что возражения Сартра были бы абсолютно верными, если бы Dasein у Хайдеггера и все его структуры были субстанциальными структурами. Потенциал фундаментальной онтологии Хайдеггера в теме Другого мною был проанализирован в работе *Хайдеггер и проблема социального*⁹. Вместе с тем здесь необходимо было подчеркнуть суть самих претензий, поскольку они достаточно рельефно определяют те задачи, которые Сартр ставит перед собой в теме Другого. А эти задачи таковы: выявить в самой человеческой реальности такие ее бытийные структуры, которые позволили бы построить теорию Другого, объясняющую мои конкретные отношения с конкретным Другим.

Исходные посылки теории Другого Сартра

Что же предлагает взамен бытия-с (Mitsein) Сартр? Прежде всего, он предлагает не рассматривать другого как возникающего из моего бытия-с, т.е. как необходимо (Сартр говорит «априорно») уже присутствующего в моем бытии-с. Чтобы избежать, с одной стороны, ловушки солипсизма и, с другой — не оказаться в плену абстрактных конструкций, Сартр формулирует необходимые и достаточные условия, которые позволяют, по его мнению, выстроить приемлемую теорию существования Другого. Таких условий у него четыре. Существо первого условия состоит в том, что теория Другого не должна давать нового *доказательства* существования Другого, содержать лучшие, по сравнению с существующими теориями, аргументы против солипсизма. В этой теории существование Другого должно не предполагаться, а *утверждаться*. Второе условие требует от теории не поиска в глубине самого себя *основания веры* в Другого, но самого Другого, т.е. того, кто не является мною. Другого надо не конституировать, Другого надо *встретить*. Третье условие содержит в себе указание на то, что данность Другого не должна иметь природу познания мира или самопознания, но должна «затрагивать» наше бытие, затрагивать «онтично» и конкретно в эмпирических обстоятельствах нашей фактичности. Наконец, четвертое условие определяет способ данности Другого нам в познании. Другой, требует Сартр, должен появляться в Cogito как *не являющийся мною*. Это отрицательное определение Другого имеет природу внутреннего отрицания, поскольку только оно, выступая синтетической и активной связью двух членов, каждый из которых конституируется, отрицаясь другим, может проложить дорогу к постижению Другого. Это отрицательное отношение является взаимным и двойным внутренним отношением¹⁰.

Формулируя условия возможной теории Другого, Сартр определяет методологические принципы своего феноменологического исследования. Феноменология Сартра — это не феноменология cogito, *доказывающего* существование Другого. Этим он дистанцируется от Гуссерля. Феноменология Другого Сартра своим исходным пунктом имеет факт существования меня и Другого. Именно фактичность моего существования и фактичность существования Другого, как существования несравнимые, случайные, конкретные и все же необходимые, является залогом адекватного знания Другого. Тем самым, по мнению Сартра, он проводит границу с экзистенциальной аналитикой Хайдеггера, которая есть аналитика онтологических (т.е. априорных и абстрактных, с точки зрения Сартра) структур Dasein. Вводя условие двойного внутреннего отрицания в ка-

⁹ См.: Голенков, С. И. Хайдеггер и проблема социального. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002.

¹⁰ См.: Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 273—276.

честве условия возможности познания Другого как не-меня, Сартр оставляет за собой возможность быть в позиции Другого, чтобы знать эту позицию.

Другой как проблема феноменологии Сартра

Прежде чем приступить к рассмотрению феноменологии Другого, покажем, как у Сартра появляется *необходимость Другого в моем бытии*. Фигура Другого в феноменологии Сартра возникает в связи с аналитикой существования человека. Сразу необходимо подчеркнуть, что именно человек, точнее целостность «человек-в-мире», является главным предметом онтологической феноменологии французского философа. Своей основной задачей в *Бытии и ничто* он считает проникновение в смысл отношений «человек-мир». Это необходимо все время иметь в виду, чтобы за многостраничными рассуждениями Сартра о бытии, сущем, вещи, предмете, мире не потерять человека, ради которого он предпринял столь фундаментальное исследование. Все, что достиг своим исследованием Сартр, есть знание о бытии человека.

Существование человеческой реальности описывается им структурами бытие-в и бытие-для. Первая из них реализуется в структуре бытие-в-себе, последняя же существует в двух структурах: бытие-для-себя и бытие-для-другого. И хотя Другой явно обнаруживается благодаря структуре бытия-для-другого, две другие структуры тем не менее играют важную роль в феноменологии Другого, а потому имеет смысл остановиться на характеристике этих структур.

а) Бытие-в-себе

Бытийная структура в-себе представляет бытие в качестве феномена. В ней возникает необходимость, как только бытие становится проблемой познания и возникает вопрос: в каком «виде» бытие может нам раскрыться? В виде феномена бытия, отвечает на него Сартр. Феномен есть то, что обозначает себя как организованная совокупность качеств. Но чтобы раскрытие феномена состоялось, должно иметь место условие этого раскрытия. Этим условием и выступает у Сартра бытие. «Бытие — просто условие всякого раскрытия: оно есть бытие-для-обнаружения, но не раскрытое бытие»¹¹. Но почему бытие раскрывается не само, а в феномене бытия?

Само по себе бытие не нуждается в раскрытии. Нужда в раскрытии появляется, как только бытие становится проблемой. Проблематизация бытия происходит в силу его внутренней связи с небытием, с Ничто. Сама же связь бытия с Ничто, как и сами бытие и Ничто, обнаруживает себя, согласно Сартру, только в человеческой реальности. Мир сам по себе без человека не проблематичен, он не нуждается в раскрытии, и поэтому сам по себе мир не феноменален. Только когда в него проникает Ничто, а впервые оно проникает в момент вопрошания о мире¹², т. е. вместе с вопрошающим, бытие раскрывает себя в качестве феномена. Таким образом, в феномене бытия нам дано не само бытие, а «наружность» бытия, то, как эта «наружность» открывается тому, что не является бытием, что трансфеноменально бытию. «Феномен бытия, — пишет Сартр, — требует трансфеноменальности бытия»¹³. Трансфеноменальным бытием у Сартра выступает бытие познающего субъекта. А поскольку феномен бытия, как обнаруживаемое бытие, требует трансфеноменального бытия, то феномен бытия может обнаружить себя только как смысл¹⁴.

¹¹ Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 23—24.

¹² См.: там же. С. 42—44.

¹³ Там же. С. 24.

¹⁴ См.: там же. С. 36.

Итак, человеческая реальность становится феноменом бытия, как только ее существование ставится под вопрос, проблематизируется. Вопрос же о существовании человека ставит сам человек, но уже не как реальность, а как то, что не принадлежит самой реальности, что трансфеноменально ей, что имеет измерение смысла. Только в этом измерении можно спросить: что такое человек или что значит быть человеческой реальностью? Это и есть вопрос о смысле бытия, который можно постигнуть благодаря феномену бытия. А чтобы ответ ничем не был замутнен, необходимо непосредственное раскрытие феномена бытия, которое Сартр, вслед за Хайдеггером, называет доонтологическим пониманием¹⁵. Структура бытие-в-себе в онтологической феноменологии Сартра как раз и выступает в роли феномена бытия, позволяющего установить смысл бытия на уровне его доонтологического понимания. Какой же смысл бытия фиксируется структурой бытие-в-себе?

Подытоживая свое рассмотрение бытия-в-себе, Сартр присваивает феномену бытия три признака: 1) Бытие есть. 2) Бытие есть в себе. 3) Бытие есть то, что оно есть¹⁶. Первый признак говорит о том, что бытие не образуется из возможного, не сводится к необходимому, оно просто есть. «Бытие-в-себе никогда не бывает ни возможным, ни невозможным, оно *есть*»¹⁷.

Второй признак — «бытие есть в себе» — свидетельствует о том, что бытие не может быть объяснено ни как сотворенное, ни как творящее само себя, поскольку творение предполагает пассивность или активность бытия. Но оно ни пассивно, ни активно, так как и то и другое есть понятия, обозначающие способы или орудия человеческой активности. Поэтому бытие не только есть, но оно «*есть само по себе*»¹⁸.

Третий признак («бытие есть то, что оно есть») позволяет обозначить особую область бытия — область «бытия-в-себе» и тем самым противопоставить ее бытию сознания, которое всегда указывает на другое, не на себя. Этот признак раскрывает нам бытие как непрозрачное, поскольку изначально исключает другое, с точки зрения которого можно что-то знать о бытии. У бытия-в-себе нет никакого *внутри*, а потому у него нет ничего сокровенного, оно *сплошное и неизменное*, говорит Сартр¹⁹.

Вот то немного, чем характеризуется, с точки зрения Сартра, бытие-в-себе. И в этом немногом, отмечает В. И. Колядко, нет ничего нового и оригинального²⁰. Но не будем забывать, что Сартр исследует бытие человеческой реальности, что все признаки, выделенные им, — это признаки *человеческой реальности*. «Человек есть» означает то, что он никогда и никаким образом не может быть рассмотрен как «комплекс восприятий». «Человек есть в себе» отсылает к поиску оснований в самом человеке, его «само», которые Сартр раскрывает как свободу. Наконец, признак «человеческая реальность есть то, что она есть» говорит о нередуцируемости человеческой реальности к чему-либо, например, к душе или телу.

¹⁵ См.: Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 36.

¹⁶ Там же. С. 39—40.

¹⁷ Там же. С. 39. В своей простоте существования бытие-в-себе сильно напоминает сущее из поэмы Парменида. «Есть бытие неделимое, нерасторжимое — вовсе не субстанция, поддерживающая свои качества как существования низшего порядка, но бытие, которое насквозь есть существование» (Сартр, Ж. П. Бытие и ничто... С. 28). Это подобие усиливается, когда Сартр раскрывает суть второго и третьего признаков.

¹⁸ Там же. С. 37.

¹⁹ Там же. С. 38—39.

²⁰ См.: Колядко, В. И. Предисловие // Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. М.: Республика, 2000. С. 10.

Определяя бытие-в-себе через указанные признаки, Сартр готовит исходный пункт для своего исследования, заранее, уже во Введении, дистанцируясь от многовековой традиции знания о человеке. Новое и оригинальное появляется у него при анализе других структур человеческой реальности: бытия-для-себя и бытия-для-другого. Однако само введение этих структур в круг исследования предполагает как раз те исходные признаки бытия человека, которые сформулированы им в структуре бытия-в-себе.

б) Бытие-для-себя

Бытие-в-себе обнаруживает человеческую реальность как существующую. Бытие есть и есть именно то, что оно есть. Но она не раскрывает, *что* есть бытие? Возможностью и условием раскрытия *что* бытия выступает другая бытийная структура человеческой реальности — структура бытие-для, существующая в модусах бытие-для-себя и бытие-для-другого. Именно эта структура бытие-для-себя-для-другого и позволяет определиться человеку в мире, обрести свое *что*. Бытие-для задает условия этого определения, а его структуры обнаруживают разные аспекты определения *что* человеческой реальности. Важность этих структур в онтологической феноменологии Сартра подчеркивается тем обстоятельством, что более половины объема работы посвящено аналитике этих структур.

Свое рассмотрение бытия-для начнем со структуры бытие-для-себя, которая вместе с бытием-в-себе образует целостность человеческой реальности. Вначале обсудим вопрос: почему в логике сартровских теоретических построений вообще появляется структура для-себя? Для того, чтобы определить место этой структуры в феноменологии Другого.

Согласно Сартру, бытие-в-себе есть бытие человеческой реальности, а последняя изначально сознательна и существует в пространстве смысла, поэтому для-себя уже всегда есть в человеческой реальности в качестве отрицания в-себе. Сартр вводит для-себя, фиксируя в-себе как ничтожащееся бытие. В таком случае в-себе, как ничтожащееся в-себе, не может быть тождественно самому себе, а потому *логически* от тождественного в-себе нет перехода к ничтожащемуся в-себе. Сартр пытается эту логическую пропасть преодолеть с помощью диалектической концепции ничто, заимствованной у Гегеля, и потому у него получается, что «бытие предшествует ничто и обосновывает его»²¹. Но такое диалектическое объяснение ничего не объясняет, поскольку непонятно само *появление* небытия. Сартр, понимая эту трудность, в разделе «Происхождение ничто» ставит вопрос *«откуда происходит Ничто?»*²². И вот его ответ: «Бытие, посредством которого Ничто пребывает в мир, есть бытие, в котором, в его Бытии, стоит вопрос о Ничто его Бытия, *Бытие, посредством которого Ничто приходит в мир, должно быть собственным Ничто*»²³. Иными словами, мы должны найти такое Бытие, которое есть свое собственное Ничто. То есть нам нужно в реальности найти бытие, которое ставит под вопрос свое бытие и является собственным ничто. Кроме человеческой реальности, как реальности факта, мы ничего найти не можем. Но нас интересует не фактическая сторона дела, а логическая. Как можно *логически* перейти от в-себе к для-себя?

В рамках сартровского анализа такой переход можно совершить с помощью такой характеристики бытия-в-себе, как *бытие есть в себе*, которая говорит нам о том, что

²¹ См.: Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 54.

²² Там же. С. 59.

²³ Там же. С. 60.

бытие не только есть, но и то, что оно есть *само по себе*. Само по себе означает, что бытие-в-себе есть самость и как таковая она содержит свое собственное *что*, последнее же предполагает определенность в качестве себя и дистанцию по отношению к себе. Таким образом, акцент внимания в аналитике бытия-в-себе смещается с бытия на в-себе. Сартр ставит задачу изучить понятие в-себе²⁴.

Понятия сам, себя, себе, по мнению Сартра, не являются свойством бытия-в-себе. Они фиксируют двойственность бытия, поскольку отсылают к рассмотрению бытия как субъекту в смысле отношения бытия с самим собой. Именно отсюда Сартр выводит первую непосредственную структуру для-себя — «присутствие по отношению к себе». Присутствие по отношению к себе есть идеальная дистанция в имманентности субъекта по отношению к нему самому, способ не быть своим собственным совпадением, способ избежать всякого тождества, полагая его в качестве единства. Бытие в форме присутствия к себе Сартр считает законом бытия для-себя, онтологическим основанием сознания²⁵. Кроме того, присутствие по отношению к себе выступает в феноменологической онтологии Сартра первым пунктом диалектического движения бытия-в-себе. Поскольку это движение имеет характер ничтожения, то Сартр говорит о деградации бытия-в-себе в присутствие по отношению к себе, определяя его в качестве онтологического акта, абсолютного события²⁶. Абсолютного в том смысле, что бытие никак, кроме ничтожения (деградации), не может прийти к себе, а также в смысле его реальности факта, его онтического есть, которое раскрывает следующую характеристику бытия-для-себя — фактичность.

Эта структура играет в феноменологии Другого одну из главных ролей, поскольку именно она позволяет, согласно Сартру, преодолеть основной порок фундаментальной онтологии Dasein Хайдеггера. Вспомним, что одна из основных претензий Сартра к бытийной структуре Mitsein состояла в том, что последняя трактовалась как априорная и абстрактная, не позволяющая объяснить конкретное существование конкретного Другого. Фактичность, поскольку она имеет характер случайности, по мнению Сартра, решает эту проблему.

Факт существования конкретной человеческой реальности случаен в двух смыслах. Во-первых, в том, что конкретный человек может быть или не быть, что его существование или не существование не имеет оснований. Во-вторых, само существование в качестве конкретного бытия не задано, оно может быть тем или этим. Уже бытие-в-себе несет на себе печать случайности, потому что в качестве феномена бытия оно всегда связано с ситуацией. Однако фактичность есть структура бытия-для-себя, а не бытия-в-себе, так как она открывается в возможности быть тем или этим, а возможность бытия появляется только с бытием-для-себя²⁷.

Итак, присутствие в себе, фактичность, наряду с другими характеристиками бытия-для-себя, позволяют понять ее как ничтожение бытия-в-себе. Бытие-для-себя в целостности человеческой реальности есть другое бытие-в-себе. Если в-себе есть человеческая *реальность*, то для-себя высвечивает ее как *человеческую* реальность, как реальность сознания. Таким образом, в единстве в-себе и для-себя всегда существует зазор, который содержит возможность обнаружения Другого. В единстве в-себе и для-себя еще нет Другого, но оно, именно это для нас важно, представляет собой «место», в

²⁴ См.: Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 109.

²⁵ См.: там же.

²⁶ См.: там же. С. 111.

²⁷ См.: там же. С. 114.

котором происходит встреча с Другим. Теперь самое время обратиться к сартровскому учению о феномене Другого.

Феномен Другого

Другой, согласно теоретическим построениям Сартра, появляется в момент моего открытия себя самого как определенного существования. Другой не только открывает то, чем я был, он конституирует меня по новому типу бытия, которое поддерживает новые качества моего существования. Поэтому, чтобы понять все структуры бытия человеческой реальности, необходимо выяснить роль Другого в существовании этой реальности. С этой целью Сартр ставит два вопроса: вопрос «о существовании другого» и вопрос «об отношении моего бытия к бытию другого»²⁸. Эти два вопроса между собой тесно связаны, так как существование Другого открывается мне только в акте встречи с Другим, т.е. в таком отношении, которое открывает Другого в качестве иной реальности. Поиск ответов на эти вопросы Сартр осуществляет в следующей последовательности. Вначале он выявляет взгляд в качестве онто-онтологической структуры, которая обнаруживает существование Другого и которая оказывается изначальным отношением с Другим. Затем он описывает специфику пребывания Другого в изначальном отношении в виде особого объекта — тела. Наконец, он рассматривает конкретные отношения с Другим, которые высвечивают фундаментальность структуры бытия-для-другого. Свое рассмотрение феномена Другого в феноменологии Сартра проведем в той же последовательности.

а) Взгляд как открытие существования Другого и как изначальное отношение к Другому

Свое описание ситуации обнаружения Другого Сартр начинает с обсуждения вопроса: каков характер того отношения, в котором появляется Другой? «Существует ли в повседневной реальности первоначальное отношение к другому, которое может быть постоянно рассматриваемо и которое, следовательно, может открыться мне без всякой ссылки на религиозное или мистически непознаваемое?»²⁹. Это отношение должно быть повседневным, чтобы конституировать явление Другого как банальное явление. Сартр именно в банальности явления Другого пытается обнаружить первоначальное отношение с Другим. Рассматривая обычное явление Другого, Сартр приходит к выводу, что таким первоначальным отношением выступает *взгляд*.

Взгляд играет в феноменологии Другого Сартра основную роль, поскольку именно взгляд открывает существование Другого как иной человеческой реальности. Сразу отметим, что наряду с термином «взгляд» Сартр употребляет в качестве эквивалентных ему термины «мой взгляд» и «взгляд другого», используя такую познавательную процедуру, как рефлексивность. Суть этой процедуры состоит в том, чтобы считать эквивалентными позиции другой-для-меня и я-для-другого. Сартр заимствует эту процедуру из математики, где она выступает основой таких операций, как тождество (выражения «*a* тождественно *b*» и «*b* тождественно *a*» эквивалентны) и равенство (выражения $a = b$ и $b = a$ эквивалентны).

Кроме того, понятие взгляда у Сартра не однозначно. Анализ показывает, что он использует его в *Бытии и ничто* в двух значениях. Первое значение проявляется в тех

²⁸ Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 247.

²⁹ Там же. С. 277.

местах, где рассматриваются существенные характеристики взгляда. Здесь взгляд Сартр обозначает термином *восприятие*, реже, *поле восприятия*. В тех местах, где речь идет об интерпретации того, что представлено взглядом, он обозначает его термином *отношение*.

Эти два значения взгляда нужны Сартру, чтобы различить разные стороны существования взгляда в качестве феномена, который открывает существование Другого. С одной стороны, взгляд позволяет воспринимать существующий мир как объект; с другой — постигать *что* существующего мира, которое зависит от устройства и способностей постижения самого взгляда. Сартр говорит: мы можем либо воспринимать мир, либо постигать возможности взгляда воспринимать мир³⁰. Иначе говоря, во взгляде мы либо воспринимаем существование чего-то, либо постигаем возможность восприятия этого что. В первом случае взгляд открывает бытие нечто, во втором постигает способ открытия нечто. Какие характеристики взгляда как восприятия и как отношения обнаруживает Сартр в исследовании этого феномена?

Прежде всего он раскрывает нерелексивную природу взгляда как восприятия. Он отмечает, что восприятие Другого происходит «вне познания, даже если последнее мыслится в неясной и невысказанной форме типа интуиции»³¹. Эта непознавательная позиция восприятия позволяет, однако, представить Другого сразу как субъект и выступить в качестве существенной структуры моего бытия уровня структуры бытия-для-другого.

Другим важным свойством взгляда как восприятия выступает то, что восприятие образует особое пространство, существующее без частей, которое дается сразу. Появление Другого в этом пространстве дезинтегрирует мое пространство, группируя объекты в ориентации на Другого. Этот Другой, отмечает Сартр, с самого начала является постоянным бегством вещей к границе, которой он сам и является и которую я постигаю сразу как объект на определенном расстоянии, объект, ускользающий от меня, поскольку он развертывает вокруг себя свои собственные расстояния, организует свою собственную пространственность. Появление в поле моего восприятия элемента дезинтеграции Сартр называет «появлением *определенного человека* в моем универсуме»³². Итак, появление Другого в мире соответствует, согласно Сартру, фиксированному перемещению всего универсума, смещению центра мира, подрывающего снизу централизацию, которую я в то же самое время провожу³³.

Выявляя далее, какие изменения вносит в мир присутствие Другого, Сартр отмечает, что совокупность моментов мира, в котором происходит встреча Другого, обретает двойную и обратную детерминацию. С одной стороны, эта совокупность моментов, в которой присутствует Другой и которую я воспринимаю, имеет объективный характер. Она создается именно присутствием Другого, а потому не зависит от меня. Но, с другой стороны, поскольку именно я воспринимаю эту совокупность моментов присутствия Другого, поскольку Другой находится в поле моего восприятия, сама совокупность этих моментов имеет свое начало и во мне. Эту совокупность моментов в мире, которая складывается присутствием Другого, Сартр называет *ситуацией*³⁴. Ситуация

³⁰ См.: Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 281.

³¹ Там же. С. 276.

³² Там же. С. 278.

³³ См.: там же. С. 279. Этот момент потом отметит Ж. Делез в своей работе о романе Турнье «Пятница или Тихоокеанский лимб».

³⁴ См.: там же. С. 282.

одновременно отражает и мою фактичность в мире, и мою свободу³⁵. Моё бытие фактично, поскольку я нахожусь в ситуации с Другим, который выступает причиной, причиной определенной и конкретной. Но так как я являюсь также причиной ситуации с Другим, то мое бытие свободно. Ситуация, таким образом, имеет двойное «измерение», она одновременно и онтична, и онтологична.

Ситуация с Другим позволяет мне открыть самого себя. И в начале я открываю себя как существо онтическое, существующее в ситуации. Открываю себя не осознанно, поскольку «вначале я существую как я для своего нерелексивного сознания»³⁶. Моё открытие самого себя в присутствии Другого происходит через мое собственное состояние (стыд или гордость), которое просто фиксирует мое *есть*, точнее, мое *определенное есть*. Однако это бытие, которым я являюсь, сохраняет некоторую неопределенность и непредсказуемость, так как оно открывается мне в свободе Другого и через свободу Другого³⁷. Это бытие, онтическое бытие, которым я являюсь себе, однако, мне недоступно, поскольку оно открылось мне взглядом другого, воспринимающего меня.

Я открываю взгляд Другого, продолжает свой анализ Сартр, в самой глубине моего действия, как затвердевание и отчуждение моих собственных возможностей. Другой, как взгляд, является «моей трансцендированной трансцендентностью»³⁸, именно он помогает мне открыть мои возможности. «Я узнаю, — пишет Сартр, — свои возможности извне и через него (Другого. — С. Г.) в то же самое время, как я ими являюсь, почти так, как узнают объективно свою мысль через язык, в то время когда ее мыслят, чтобы воплотить в языке»³⁹.

И еще одно очень важное обстоятельство отмечает Сартр в ситуации присутствия Другого. Взгляд Другого фиксирует мое бытие-в-середине-мира-для-другого и тем самым придает мне пространственность⁴⁰. «Постигнуть себя в качестве рассматриваемого, — пишет Сартр, — значит постигнуть себя пространственным и осуществляющим пространство». И далее сразу добавляет: «Но взгляд другого постигается не только как осуществляющий пространство, он является также *темпорализующим*»⁴¹. Моё начальное существование во времени есть переживание одновременности бытия с Другим. «Одновременность предполагает временную связь двух существующих, которые не связаны никаким другим отношением... Одновременность, таким образом, ... открывает нам сопричастие двух рассматриваемых присутствующих в качестве *присутствия-по отношению-к*»⁴².

Итак, взгляд как восприятие предстает здесь как смысловая структура, задающая особые, смысловые пространство и время бытия-для-другого. Завершая свое рассмотрение восприятия в ситуации с Другим, Сартр делает следующий вывод: «Появление

³⁵ См.: Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 282—283.

³⁶ Там же. С. 283.

³⁷ См.: там же. С. 284—285.

³⁸ Там же. С. 286.

³⁹ Там же. С. 287. Отмечу здесь почти полное совпадение с пассажем Маркса в «Капитале» о человеке Петре, который, чтобы узнать, кто он, смотрится, «как в зеркало», в человека Павла. Отличие позиции Маркса от Сартра состоит в том, что Другой не отчуждает мои возможности, как у Сартра, а, напротив, их выявляет. Сартр здесь более точен: взгляд Другого одновременно и открывает мне мои возможности, и отчуждает их.

⁴⁰ См.: там же. С. 288—289.

⁴¹ Там же. С. 289.

⁴² Там же.

взгляда постигается мной как возникновение эк-статического отношения бытия, одним из членов которого являюсь я, как для-себя, которое есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является, и второй член которого есть снова я, но вне своего понимания, своего действия и познания. И этот член, как раз связанный с бесконечными возможностями свободного другого, оказывается в самом себе бесконечным и неисчерпаемым синтезом неоткрываемых свойств. Через взгляд другого я *вижу* себя застывшим в середине мира... Но я *не знаю*, ни *каким* я являюсь, ни *каково* мое место в мире, ни какой стороной этот мир, где я нахожусь, обращен к другому»⁴³.

Взгляд Другого, воспринимающий меня, позволяет мне появиться в мире как присутствие. Однако мое присутствие в мире амбивалентно, так как мое присутствие под взглядом Другого одновременно и фактично, и свободно. Я есть в совокупности своих возможностей, поскольку мое бытие свободно. Но я эти возможности не знаю и могу узнать только через взгляд Другого, при этом его взгляд отчуждает мои возможности. Именно эта ситуация фиксируется сартровской формулой «я есть то, чем я не являюсь, и не есть то, чем я являюсь». Во взгляде Другого я узнаю о своем существовании, но это узнавание не является познавательной процедурой. Это узнавание является определенным (стыд, гнев, гордость и т.д.) *переживанием* одновременности присутствующих друг к другу, которые всегда в своем присутствии являются присутствиями-по-отношению-к, т. е. их бытие всегда эк-статично.

Таким образом, взгляд-восприятие, образуя особое пространство и время, в котором появляется Другой, открывает наряду с существованием Другого мое собственное существование как существование моей свободы в ситуации с бесчисленными возможностями, которые, однако, отчуждены самим присутствием Другого. Сами эти возможности, как и моя свобода, открываются мне во взгляде-отношении, который позволяет понять мое бытие как бытие, отличное от бытия Другого, хотя и связанное с ним. Это «переключение» состояния взгляд-восприятие в состояние взгляд-отношение происходит благодаря особой структуре взгляда, обозначаемой понятием «быть-увиденным-другим». Проясним суть этой структуры взгляда.

Отмечая особенность восприятия Другого, Сартр пишет, что восприятие как «моя существенная связь с другим-субъектом должна приводиться к моей постоянной возможности *быть увиденным* другим»⁴⁴. Именно открытие моего бытия-объекта для Другого и через это открытие я должен уметь постигнуть его присутствие бытия-субъекта. «Ибо так же, как другой является для меня-субъекта вероятным объектом, я могу открыть себя на пути к тому, чтобы стать вероятным объектом только для определенного субъекта»⁴⁵. Это отношение, которое Сартр называет «быть-увиденным-другим», представляет собой «нередуцируемый факт, который нельзя вывести ни из сущности другого-объекта, ни из моего бытия-субъекта»⁴⁶. Таким образом, сущность восприятия Другого как особого отношения «есть моя постоянная возможность *быть увиденным им*, то есть постоянная возможность для субъекта, который меня видит, замениться объектом, увиденным мной. «Быть-увиденным-другим» является *истиной* «видеть-другого»⁴⁷. «Быть-увиденным-другим» составляет существо взгляда в качестве изначального отно-

⁴³ Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 291.

⁴⁴ Там же. С. 280.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

шения с Другим. Иными словами, именно эта структура позволяет взгляду выступать фундаментальной связью с Другим.

Другой есть тот объект мира, говорит Сартр, который определяет внутреннее истечение универсума, внутреннее кровоизлияние. Он является субъектом, который открывается мне в этом бегстве самого меня к объективации. Первоначальное отношение меня к Другому в этом бегстве, однако, не является только отсутствующей истиной. Истина отношения к Другому состоит также в том, что это отношение есть конкретное и повседневное отношение, которое я испытываю в любой момент, поскольку в любой момент «другой *смотрит на меня*»⁴⁸. Именно эта связь, согласно концепции Сартра, должна создать основу для всякой теории Другого. Если Другой — это *тот, кто смотрит на меня*, то необходимо постичь смысл взгляда Другого, такую задачу ставит перед собой Сартр, раскрывая тем самым не только онтическую сторону взгляда, но и его онтологическую, смысловую сторону.

Для того, чтобы вскрыть смысл взгляда Другого, необходимо понять смысл появления фигуры Другого во взгляде. Другой во взгляде никогда не дается нам как объект, отмечает Сартр, иначе его существование в качестве фактического существования бытия-взгляда потерпело бы крах. Объективация Другого, происходящая в моем бытии-взгляде, имеет совсем иной смысл. Она является защитой моего бытия от объективирующего взгляда Другого. Объективация Другого освобождает меня от бытия для Другого и придает Другому бытие для меня. Другой объективируется моим взглядом, но не превращается в объект. «В феномене взгляда другой в принципе есть тот, кто не может быть объектом»⁴⁹. Не являясь просто объектом наподобие вещей реального мира, Другой не существует ни в виде граничного объекта на горизонте моего бытия для другого, ни в виде самой границы отношения меня к самому себе, которая показывала бы меня мне в качестве неоткрываемого бытия. Другого нельзя усмотреть в поле моего бытия и через мое внимание. Если бы я в появлении взгляда Другого попытался обратить внимание на сам его взгляд или на него самого, то мое внимание, являясь интенциональной направленностью на объекты, сразу бы объективировало Другого. Однако, не являясь ни реально мыслимым объектом, ни универсальной и формальной структурой мыслимого объекта, Другой не является и абстрактным условием, концептуальной структурой эк-статического отношения, каковым является взгляд. Иными словами, Сартр считает, что объективирующее действие взгляда не универсализует Другого, не отменяет его фактического бытия. «Другой, конечно, — пишет Сартр, — является условием моего неоткрываемого-бытия. Но он здесь есть индивидуальное и конкретное условие»⁵⁰. Чем же он в таком случае является?

Он есть то бытие, говорит Сартр, на которое я не направляю свое внимание. Он есть тот, кто смотрит на меня и на которого я еще не смотрю, он дается мне как *нераскрываемый*⁵¹. Не раскрываясь, он присутствует во взгляде, направленном на меня. В моем бытии присутствие Другого имеет двойственный характер. С одной стороны, он есть полюс отчуждения моих возможностей, к которому истекает мой мир. С другой стороны, он есть другой мир, мир, нераскрываемый мной. Однако это *тот же самый мир*⁵². Для моего мира Другой оказывается смыслом и направлением тех процессов,

⁴⁸ Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 280.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ См.: там же. С. 291—292.

⁵² См.: там же. С. 292.

которые случаются в моем мире в присутствии другого. И его присутствие как раз наиболее настоятельно именно в момент, когда я на него не обращаю внимания. Таким образом, феноменология Другого требует прояснения его бытия как нераскрываемого. О чем нам свидетельствует Другой как нераскрываемое бытие?

Взгляд Другого, отмечает Сартр, с самого начала есть разрушение всякой объективности для меня. И этим разрушением взгляд Другого преобразует и меня, и мир. Это преобразование затрагивает пространство моего бытия, оно разрушает мои расстояния до объектов моего мира и разворачивает свои собственные расстояния. Когда я взглядом Другого рассматриваюсь в рассматриваемом мире, я наделяюсь расстоянием к Другому. Однако поскольку я *наделяюсь* расстоянием во взгляде Другого и тем самым лишаясь возможности наделять расстоянием объекты моего мира, то Другой в моем мире присутствует по отношению ко мне без расстояния. «В самом опыте моего расстояния к вещам и к другому я испытываю присутствие другого по отношению ко мне без расстояния... Иначе говоря, поскольку я ощущаю себя рассматриваемым, для меня реализуется внемирское присутствие другого...»⁵³. Мое переживание взгляда Другого переводит меня в сферу трансцендентности, так как появление взгляда другого не есть появление *в мире* — ни в «моем», ни в мире «другого». Благодаря взгляду Другого я испытываю конкретно, что есть другая сторона мира, которая есть не что иное, как трансцендентный мир другого. Раскрывая глубинный смысл взгляда Другого, Сартр говорит, что взгляд Другого, который я испытываю в своем переживаемом опыте нераскрываемого присутствия Другого, есть «вездесущая и непостижимая трансцендентность, наложенная на меня без посредника, поскольку я являюсь своим нераскрытым бытием, отделенная от меня бесконечностью бытия, поскольку я погружен этим взглядом в глубину полного мира с его расстояниями и орудиями...»⁵⁴. Таким образом, взгляд Другого сообщает моему бытию объектное существование. Сама моя способность к объективированию самого себя, способность постигнуть себя как объект, изначально конституирована Другим. «Другой с самого начала есть для меня бытие, для которого я есть объект, а именно бытие, посредством которого я получаю свою объективность... И он мне дан не как бытие моего универсума, но как чистый субъект. Следовательно, этот чистый субъект, которого я, по определению, не могу *знать*, то есть полагать как объект, всегда *здесь*, вне досягаемости и без расстояния, когда я пытаюсь постигнуть себя как объект»⁵⁵. Испытывая себя во взгляде Другого как нераскрываемый объект, я испытываю непосредственно в своем бытии непознаваемую субъективность Другого.

Одновременно во взгляде Другого я испытываю свою бесконечную свободу. Именно потому, что я свободен, мои возможности могут быть ограничены и отчуждены. Моя свобода не может быть ограничена материальным миром, но только свободой Другого. «Во взгляде, — пишет Сартр, — смерть моих возможностей заставляет испытывать свободу другого; она и реализуется только внутри этой свободы...»⁵⁶. Посредством взгляда я конкретно испытываю Другого как свободного и сознающего субъекта, который осуществляет то, *что* есть мир. Любая попытка сформулировать мысль о себе требует в качестве необходимого условия присутствие Другого. «Присутствие по отно-

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же. С. 293.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же.

шению ко мне взгляда-другого не является, следовательно, ни познанием, ни проекцией моего бытия, ни объединяющей формой или категорией. Оно *есть*, и я не могу его произвести из себя»⁵⁷. Существование взгляда-другого не может само быть предметом объективирующего познания, его нельзя подвергнуть и феноменологической редукции, поскольку то, что открывается во взгляде, не может быть дано представлением, которое предполагает пред-ставленность. Переживание взгляда-другого не может быть представлением, поскольку само выступает *условием* представления. Когда в переживании стыда, приводит пример Сартр, мне открывается Другой, то стыд мне открывает Другого не по способу, которым сознание открывает объект, но по способу, которым один момент сознания предполагает сбоку другой момент как свою мотивацию⁵⁸.

Теперь мы можем понять природу взгляда. Во всяком взгляде обнаруживается другой-объект, во-первых, как конкретное присутствие в моем поле восприятия, во-вторых, как то, с помощью чего я определяюсь через стыд, тревогу и т. д. как «рассматриваемое-бытие». Это «рассматриваемое-бытие» представляется как то, что я в настоящем являюсь конкретным «это», которое может получить свой смысл из фундаментальной достоверности, что Другой для меня всегда присутствует, поскольку я всегда являюсь *для-другого*. «Испытание моего человеческого существования, объекта для всех других живущих людей, брошенного на арену под миллионы взглядов и одновременно ускользающего от миллионов, я его реализую конкретно в случае появления объекта в *моем* универсуме, если этот объект указывает мне, что я в настоящем, вероятно, являюсь объектом в качестве *дифференцированного это* для сознания. Эту целостность феномена мы называем *взглядом*»⁵⁹. Взгляд у Сартра создает некую неощущаемую, мимолетную, вездесущую реальность, которая реализует перед нами наше нераскрываемое Я и которая сотрудничает с нами в создании этого Я, ускользающего от нас⁶⁰.

Что мы выяснили с помощью взгляда? То, что взгляд, реализуясь в качестве структуры присутствия-по отношению-к, не только задает место, в котором в-себе реализуется в качестве бытия-для, но и необходимо связывает мое бытие с бытием Другого в качестве изначального и первичного, а потому повседневного и обыденного феномена бытия-для. «Необходимо» не в смысле некоего закона, а в смысле того, что если бытие-для есть, то оно всегда есть и как бытие-для-себя, и как бытие-для-другого. Эти структуры — радикально отличные друг от друга, на что Сартр указывает уже в самом начале аналитики существования Другого⁶¹. Выяснив природу взгляда на пути анализа бытия-для-другого и открыв существование Другого, философ ставит вопрос о специфике *бытия* самого бытия-для-другого.

Конституирование Другого происходит путем определения для-себя как того, что *не является* Другим. Именно в этом отрицании Другой появляется и воспринимается как не-Я. «Сам этот отрыв, которым является бытие Для-себя, производит то, что есть Другой»⁶². Сартр здесь оговаривается, что это производство не есть порождение для-себя Другого, но просто то, что оно дает ему *другое-бытие* или существенное условие «наличия». С другой стороны, в этом своем другом-бытии Другой не есть объект, подобно любой вещи. Он есть то, с помощью чего Я понимаю свое бытие. «Мой отрыв от

⁵⁷ Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 295.

⁵⁸ См.: там же.

⁵⁹ Там же. С. 303.

⁶⁰ См.: там же. С. 304.

⁶¹ См.: там же. С. 246.

⁶² Там же. С. 306.

Другого, то есть мое Я, является в силу своей существенной структуры усвоением как *своего* этого Я, которое другой отрицает; оно есть именно *только это*. Таким образом, это отчужденное и отрицаемое Я является одновременно моей связью с другим и символом нашего абсолютного разделения»⁶³. В своем бытии-для-другого Я выступаю как объект, который не является образом, снятым с меня и существующим в сознании Другого. Мое бытие-для-другого есть *мое* бытие как условие моей самости напротив Другого и самости Другого напротив меня. «Это мое *внешнее-бытие*: не бытие переносимое, которое пришло бы извне, но нечто внешнее, взятое и признанное как *мое* внешнее»⁶⁴. И как внешнее бытие Я-объект выступает в качестве границы между двумя сознаниями. «Оно (граница, Я-объект.— С. Г.) есть как раз мое *бытие-для-другого*; оно разорвано между двумя отрицаниями противоположного происхождения и обратного смысла, так как другой *не есть* это Я, о котором он имеет интуицию, а я *не имею интуиции* того Я, которым я являюсь»⁶⁵. Другой, определяя меня и одновременно отчуждая мои возможности, является границей моей свободы, поскольку сам является «фактом присутствия чужой свободы». Выступая постоянным фактом моей человеческой реальности, Другой дается мне как конкретное и очевидное присутствие, которое ограничивает мою свободу.

Таким образом смысл бытия структуры бытие-для-другого состоит в том, что бытие-для-другого необходимо открывает бытие Другого в качестве первого и постоянного факта бытия моей человеческой реальности. Но на этом аналитика бытия-для-другого Сартром не завершается. Открыв объективирующую мощь взгляда, Сартр отмечает, что Другой как объект для меня и я как объект для Другого существуют не просто как вещи окружающего мира, но обнаруживаются как *тела*. Что такое тело и какова его роль в структуре бытия-для-другого?

б) Тело как особое пребывание Другого-объекта

Традиция, отмечает Сартр, представляла тело как вещь среди вещей и не усматривала в нем никакой специфики. На этой основе возникла проблема дуализма тела и мышления. Тело принадлежало миру пространственному. Сознание, мышление — миру трансцендентальному. Тело выступало предметом внешнего, объективного анализа, сознание постигалось внутренней интроспекцией, либо интуицией. Подход традиции к телу Сартр ставит под сомнение. Предшествующим анализом он показал, что существование человеческой реальности определяется двумя независимыми, но существующими в синтетическом единстве структурами в-себе и для-себя-для-другого. При этом в-себе всегда феноменально дано через структуру для-себя-для-другого, в качестве ничтожного бытия. Поэтому, с точки зрения Сартра, человеческое тело нельзя понимать как организм, соединенный с сознанием или имеющий сознание в качестве своего свойства. Тело, согласно Сартру, и есть сознание. «Именно целиком бытие-для-себя должно быть телом и целиком должно быть сознанием: оно не может быть *соединено* с телом. Так же и бытие-для-другого является полностью телом. Здесь нет “психических феноменов”, объединенных с телом, нет ничего *позади* тела. Но тело является полностью “психическим”»⁶⁶. Что собой представляет тело как бытие-для? Что оно открывает нам в существовании Другого?

⁶³ Там же. С. 307.

⁶⁴ Там же. С. 308.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же. С. 326.

Аналитику тела Сартр ведет в перспективе вопросов: что *есть* тело (тело как бытие-для-себя), как мы встречаем тело Другого (тело-для-другого)? Как мы знаем тело (онтологическое измерение тела)? Тело-для-себя и тело-для-другого — это одно и то же тело, но взятое в двух разных аспектах, которые друг с другом не совместимы. Касаться и быть касаемым — два несовместимых феномена, подчеркивает Сартр⁶⁷. Но в таком случае возникает проблема знания Другим моего тела, поскольку тело-для-другого есть мое тело, которое знает Другой. Каким образом я могу знать его знание о моем теле? Ведь Другой, как трансцендирующая-трансцендентность, есть свобода, недоступная моей свободе. Здесь Сартр использует уже знакомый прием рефлексивности. Другой знает мое тело *так же, как я знаю его тело*. «Изучать способ, которым *мое* тело является другому, или способ, которым тело другого является мне, — это одно и то же». Он приводит следующий аргумент, обосновывающий применимость этого способа познания тела-для-другого: «... Мы установили, что структуры моего бытия-для-другого тождественны структурам бытия для меня. Таким образом, исходя из структур последних, мы будем определять ради удобства природу тела-для-другого (то есть природу тела другого)»⁶⁸. Разбор вопроса, является ли применение этого приема достаточно обоснованным? сейчас не входит в задачу настоящего анализа. Наш интерес состоит в рассмотрении тех результатов, которых достиг Сартр в аналитике тела.

Рассматривая бытие тела-для-себя, Сартр справедливо указывает на то, что существование тела и мира нельзя мыслить в виде двух замкнутых частей, ибо уже наше в-себе есть бытие-в-мире, а для-себя есть отношение к миру. Отношение тела и мира суть фундаментальное отношение, в котором только и можно познавать человеческую реальность и ее бытийные структуры. Человек и мир *суть* относительно существующие, и принципом бытия *является* их отношение. Отсюда следует, что первичное отношение исходит из человеческой реальности в мире. «Для меня появиться, — говорит Сартр, — значит развернуть свои расстояния к вещам и посредством этого произвести то, чтобы были вещи. ... Следовательно, мир передает мне это однозначное отношение, которым является мое бытие и которым я произвожу то, что он открывается. Точка зрения чистого знания противоречива; существует только точка зрения *ангажированного* знания. ... Таким образом, познание может быть только появлением, вовлеченным в точку зрения, определяемую тем, что *есть*. Быть для человеческой реальности — значит *быть-здесь...*»⁶⁹. Быть-здесь в мире — это «онтологическая необходимость», говорит Сартр.

Но в этом отношении Я и мир не являются равнозначными величинами, поскольку мир — это то, что *меня* окружает. Мир — это всегда мир по отношению ко мне, в ориентации на меня. «Поскольку *есть* мир, этот мир не может существовать без однозначной ориентации по отношению ко мне»⁷⁰. Мое бытие-здесь, а оно есть бытие тела, выступает особой, привилегированной точкой, в ориентацию на которую выстраивается весь окружающий мир. В мире, с которым сосуществует человеческая реальность, нет просто вещей, есть лишь «вещи-которые-существуют-на-расстоянии-от-меня»⁷¹. Таким образом, мир, сосуществующий со мной, есть мир упорядоченный, и порядок мира своим основанием имеет мое бытие-для. В этом смысле, говорит Сартр,

⁶⁷ См.: Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 325.

⁶⁸ Там же. С. 358.

⁶⁹ Там же. С. 328—329.

⁷⁰ Там же. С. 327.

⁷¹ Там же.

порядок мира и есть я⁷². Поскольку бытие-для есть сознание, то тот порядок, который выстраивается в мире, есть порядок смысловой, а точкой отсчета этого порядка выступает тело как бытие-для-себя, то есть как тело-сознание (или сознание-тело). Фиксируя это обстоятельство, Сартр пишет: «... Мое тело является сознающей структурой моего сознания. ... Тело принадлежит к структурам нететического сознания себя (о себе)... Сознание тела (о теле) является боковым и ретроспективным; тело является *забытым*, «*обойденным молчанием*», и, однако, тело есть то, чем это сознание *является*; сознание даже есть не что иное, как тело, остальное есть ничто и молчание»⁷³. Таким образом, тело как бытие-для-себя есть смысловая вещь, в ориентации на которую мир существует как упорядоченное единство.

Тело как бытие-для-себя несет на себе все те характеристики, которые были раскрыты Сартром в структуре для-себя. Оно фактично и в своей фактичности случайно. Но случайность тела, как и случайность для-себя, содержит в себе онтологическую необходимость, поскольку оно всегда существует как бытие-здесь. Поэтому Сартр определяет тело как «случайную форму, которую принимает необходимость моей случайности»⁷⁴. Кроме того, тело, ориентируя на себя вещи мира, выступает бытием-в-середине-мира, точкой зрения, благодаря которой объекты занимают определенные места. Всякое место объекта в мире определяется не пространственными координатами, а «осями практического отношения»⁷⁵. Иначе говоря, то пространство, которое заполнено вещами мира, открывается мне не в виде безразлично существующих объектов, но как местоположение орудий. Мир предстает в качестве комплекса инструментов, отсылающих друг к другу. И тело в этом мире, занимая позицию в-середине-мира, выступает абсолютной границей всех отсылок и ключом к расшифровке значений вещей в этом мире. «... Моя рука, — пишет Сартр, — это остановка всех отсылок и их прекращение. Рука и есть только использование ручки»⁷⁶. Тело является смыслом и ориентацией системы вещей мира. В этом смысле тело имеет инструментальный характер, но в отличие от других орудий этот инструмент мы не используем, мы им являемся⁷⁷. Но в таком случае наше изначальное отношение к телу для-себя выступает не отношением познания, но экзистенциальным отношением. Тело не познается, оно переживается, говорит Сартр⁷⁸.

Однако, являясь точкой зрения, тело-для-меня занимает особую позицию. Особенность этой позиции состоит в том, что по отношению к своему телу я не могу иметь точку зрения, потому что я *являюсь* телом. Я переживаю свое тело в качестве точки зрения, бытия-в-середине-мира лишь постольку, поскольку орудия-инструменты мира в конце-концов указывают на него, отсылают к нему как к границе всех указаний и отсылок.

Итак, тело как бытие-для-себя, согласно Сартру, есть наша связь с миром, которая изначальным образом задает расположение вещей в мире, наделяя вещи в их расположении по «осям практических отношений» смыслом, прежде всего, инструментальным смыслом. Тело-для-меня есть то, что задает миру смысл, оно есть тело-смысл. Обладает ли

⁷² Там же.

⁷³ Там же. С. 349.

⁷⁴ Там же. С. 329.

⁷⁵ Там же. С. 341.

⁷⁶ Там же. С. 343.

⁷⁷ См.: там же. С. 344.

⁷⁸ См.: там же.

такой же природой тело-для-другого? Является ли для меня тело-другого в качестве тела-смысла? Выстраивает ли оно свой смысловой порядок вещей?

Исследуя тело-для-другого, Сартр отмечает, что телу другого присущи те же самые характеристики, что и телу для-меня. Тело другого в своем бытии фактично и необходимо случайно, поскольку, как и тело-для-меня, является бытием-здесь⁷⁹. Оно также выступает объектом, на который указывают вещи его мира⁸⁰. Выступая в качестве центра, вокруг которого организуется ситуация отсылок объектов-инструментов мира Другого, тело другого является обозначающим, задающим целостность обозначающих отношений в своем мире⁸¹. А потому его так же, как и тело-для-меня, можно рассматривать в качестве тела-смысла. Однако, имея все эти характеристики, тело-для-другого радикально отличается от тела-для-меня.

Это отличие проявляется в том, что тело Другого не только не является первой данностью Другого мне, но и представляет собой лишь «эпизод в моих отношениях с другим», причем преимущественно того отношения, которое Сартр назвал «объективация другого». «Другой, — пишет Сартр, — существует для меня вначале, и я постигаю его в теле *потом*; тело другого есть для меня вторичная структура»⁸².

Радикально отличается и позиция тела Другого в моем мире. Если на тело-для-меня я не могу иметь точку зрения, то тело Другого как раз может выступать таким объектом, на который можно иметь точку зрения. «Из того лишь факта, что я *не являюсь другим*, его тело появляется для меня первоначально как точка зрения, на которую я могу иметь точку зрения, как инструмент, который я могу использовать с другими инструментами»⁸³. В этом смысле тело другого и есть сам Другой. Рассмотренный в качестве тела Другой выступает тем вторичным центром отношений в мире, который находится в середине мира и который не является мной. Он, указывает Сартр, конечно, не является конститутивным понятием мира, но, несомненно, выступает организатором его, являясь центром, к которому убегают вещи моего мира.

Выступать организатором мира Другой может в силу того, что, являясь для меня объектом моего мира, сам является точкой зрения, объектом, обладающим свойством познания, которое связано с его объективным существованием, и делающим его недоступным для моего объективирующего познания. Поэтому тело Другого, пишет Сартр, является «магическим объектом»⁸⁴. Выступая точкой зрения, Другой, в своем существовании как тело, выступает для меня случайной необходимостью, которая, как и тело-для-меня, имеет две характеристики. Другой необходимо существует как тело, а потому необходимо обнаруживается мной. Но оно случайно, во-первых, потому что тело другого находится именно здесь, а не в другом месте, и, во-вторых, случайно, что тело другого есть это, а не другое. Именно это свойство тела Другого позволяет ему быть фактичностью, т. е. быть конкретным в конкретной ситуации.

И еще на одно различие, на различие восприятия вещей и тела Другого, указывает Сартр. Для отличия восприятия вещей и тела Другого Сартр вводит различие *тела-фона* и *тела-формы*. Термином тело-фон он обозначает жизнь (способ присутствия тела Другого), которая определяет значения ситуаций, в которых находится Другой. Сартр

⁷⁹ См.: Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 360—362.

⁸⁰ См.: там же. С. 360.

⁸¹ См.: там же. С. 363.

⁸² Там же. С. 358.

⁸³ Там же. С. 359.

⁸⁴ Там же. С. 369.

приводит такой пример. Когда я смотрю на кисть Другого, остальное его тело объединяется в фон. Я не могу воспринимать кисть Другого, не воспринимая ее как кисть тела Другого. Отдельно кисть Другого существовать не может. Свое значение быть кистью Другого она получает исходя из целостности тела Другого в ситуации. Вот эту означающую целостность тела Другого, присутствующего в ситуации, когда я воспринимаю его кисть, Сартр и называет тело-фон или жизнь. Тело-форма — это тело, полностью определенное восприятием как объект. Сартр отмечает, что Другой целостность своего тела всегда воспринимает как тело-фон, поскольку он не знает его целостности, и потому его тело никогда ему не дается как тело-форма. В качестве тела-формы Другой явно и объективно воспринимается мной, воспринимается как значимая форма на фоне универсума. Здесь Сартр отмечает важный пункт феномена тела Другого: «Тело другого на самом деле появляется “в моем теле”»⁸⁵. Это логично, так как мое тело есть отношение с миром. Именно поэтому Сартр и говорит, что для меня тело Другого лишь вторичная структура. Это позволяет прийти к заключению о том, что Другой у Сартра является важной бытийной структурой всякой человеческой реальности.

Завершая рассмотрение восприятия тела-для-другого (тела другого), Сартр приходит к следующим выводам. Тело Другого для меня является синтетической целостностью, что означает, во-первых, что я никогда не смогу постигнуть тело Другого, кроме как исходя из всей ситуации, на которую оно указывает; и, во-вторых, что я не смогу изолированно воспринять какой-либо орган тела Другого и всегда указываю на каждый единственный орган, исходя из целостности *плоти* или *жизни*. Следовательно, мое восприятие тела Другого радикально отличается от моего восприятия вещей⁸⁶.

Вопрос о познанном теле, или теле в онтологическом измерении, Сартр ставит как вопрос о существовании моего тела, познанного Другим в качестве тела. Рассматривая онтологический пласт существования тела, Сартр еще раз перечисляет все те характеристики тела, которые были им обнаружены в анализе тела-для-себя и тела-для-другого: фактичность, бытие-здесь, ускользание моего тела к Другому, отчуждение способностей тела, обозначающую функцию тела, инструментальность тела, для того, чтобы показать связь и отличие этих феноменов. Главным выводом своей аналитики тела Сартр считает то, что тело Другого необходимо для меня, чтобы я узнал свое тело. «Восприятие моего тела хронологически располагается после восприятия тела другого»⁸⁷. Открытие моего тела как в-себе для Другого Сартр характеризует как шок от встречи с Другим. Шок потому, что мое тело, с которым я связан экзистенциально, которое переживается мной, которое в качестве переживаемого и есть я, в факте существования Другого и через этот факт ускользает от меня к Другому. Другой отчуждает возможности моего тела, объективируя их.

Тело-для-нас и тело-для-другого — это одно и то же тело, но взятое, как я уже отметил, в разных аспектах. И то, и другое тело реально существуют. Однако мы занимаем разную позицию по отношению к этим телам. Тело-для-нас есть тело, которым мы *являемся* и которое *является* нами. Мы его не знаем, но мы его переживаем, а потому у нас к нему есть отношение. Тело-для-другого мы можем только знать, и знать только с помощью Другого. Тело-для-другого для нас без Другого недоступно, поскольку оно для-другого, хотя оно есть наше тело. «Тело-для-другого, — пишет Сартр, — *есть*

⁸⁵ Там же. С. 363.

⁸⁶ См.: там же. С. 363—364.

⁸⁷ Там же. С. 376.

тело-для-нас, но непостижимое и отчужденное»⁸⁸. Фактически это утверждение соответствует признанию того, что мы не можем себя видеть такими, какими мы есть. Это видение осуществляется Другим.

в) Конкретные отношения с Другим

Взгляд — это первоначальное отношение с Другим. Во взгляде мы открываем существование Другого. Тело выстраивает вторичное отношение с Другим. «В теле» мы переживаем существование и отношение с Другим. А поскольку мы есть конкретное, т.е. фактическое бытие в ситуации, то в мире, в котором существует Другой, мы, как бытие-для-себя, занимаем разные позиции. Мы существуем не просто как отношение для-себя с в-себе, но как «отношение для-себя с в-себе в присутствии другого»⁸⁹. Именно это и определяет наше фактическое бытие в ситуации. Другой открывает нам наше бытие-здесь как конкретное бытие. Присутствие Другого создает неустранимо противоречивое существование для нас. С одной стороны, Другой есть тот, кто объективирует и отчуждает мои возможности и способности быть тем, кем я могу быть в качестве свободы. Поэтому я, чтобы сохранить себя как свободу быть своими возможностями, сам должен объективировать Другого. Но, с другой стороны, Другой является для меня тем, кто помогает мне узнать мои возможности и способности; тем, против кого я могу испытать свою свободу, испытывая Другого. Другой, таким образом, есть позиция, по отношению к которой я испытываю как свою, так и его свободу. Это испытание и есть первоначальный факт моего отношения с Другим⁹⁰.

Испытание свободы в присутствии Другого проявляется в виде конкретных отношений с другим. Они являются не просто спецификациями первоначального отношения, хотя каждое из них включает в себя первоначальное отношение с Другим как свою существенную структуру и свое основание. Эти конкретные отношения являются полностью новыми способами бытия-для-себя. Они характеризуют различные позиции для-себя в мире, где существует Другой⁹¹. Сартр представляет четыре позиции: две из них описывают бытие-для-другого как конфликтное бытие, оставшиеся две представляют собой опыт общности с Другим или опыт *мы*. Однако эти позиции неравноценны. Опыт *мы*, или бытие-с-другим, формируется на основе бытия-для-другого. «Бытие-для-другого предшествует и основывает *бытие-с-другим*»⁹². Рассмотрим все эти четыре позиции, акцентируя свое внимание на феномене Другого.

Конфликт в отношении с Другим является отражением противоречивой ситуации, в которой находится бытие-для-себя в присутствии Другого. Все, что нужно для меня, нужно и для другого. В то время как я пытаюсь объективировать Другого, Другой пытается объективировать меня; когда я стремлюсь освободиться от захвата со стороны Другого, Другой пытается освободиться от моего захвата. Поэтому, считает Сартр, эти отношения и надо описывать под углом зрения конфликта⁹³. Такое конфликтное существование в присутствии Другого заставляет меня принять две установки по отношению к нему. Либо объективировать Другого, отрицая его свободу, либо овладеть ею, не устраняя ее характера свободы. Сартр описывает эти установки так: «Трансцендировать

трансцендентность другого или, напротив, поглотить в себя эту трансцендентность, не устраняя ее характера трансцендентности, — таковы две первичные установки, которые я принимаю по отношению к другому»⁹⁴. Эти две позиции, которыми я являюсь, оказываются противоположными. Каждая из них есть отрицание другой. Однако в каждой из них, в самой глубине, отмечает Сартр, присутствует другая⁹⁵. Одну, поглощающую трансцендентность Другого, сохраняя ее трансцендирующий характер, он обозначает как ассимилирующую, другую, трансцендирующую трансцендентность Другого, обозначает как объективирующую. Характерными отношениями первой оказываются любовь, язык, мазохизм; второй — безразличие, желание, ненависть, садизм. Здесь нет необходимости рассматривать каждую из них. Сартр провел свой анализ их достаточно глубоко и основательно. Зафиксируем лишь то, что открывает его анализ в отношении Другого.

Описывая установку ассимиляции Другого, Сартр отмечает, что Другой при этом не растворяется в моем бытии. В этой установке я реализую свой проект возобновления своего бытия, которое убегает от меня в присутствии Другого. И реализую его так, чтобы поглотить Другого. Но это поглощение не приводит к исчезновению Другого в моем бытии. В этой установке я проектирую реализовать единство с Другим, проектирую ассимилировать инаковость Другого как таковую, как мою собственную возможность. В ней речь идет о том, чтобы сделаться бытием, при котором возможно стать в отношении себя на точку зрения Другого. С другой стороны, в установке ассимиляции Другой не является объектом-другим. В этой установке Другой, объединяясь со мной, сохраняет свою свободу. Бытие-для-себя, пишет Сартр, хочет отождествиться со свободой Другого как основывающей его бытие-в-себе. Таким образом, в установке ассимиляции Другой становится структурным элементом бытия-для-себя. «Быть в себе самом другим... и является первым значением отношений с другим»⁹⁶. И неважно, что эта цель — единство с Другим — не реализуема, поскольку я не-Другой, а Другой не-я. Важно, что мое бытие-для, как отношение к самому себе, изначально имеет червоточину инаковости.

В заключение рассмотрим феномен Другого, как он проявляется в опыте *мы*. Этот опыт обнаруживает себя в конкретных отношениях с другими, в таких отношениях, где мы открываем себя не в конфликте с Другим, а в общности с ним. Сартр анализирует этот опыт, исходя из следующих положений: 1) Само существование слова *мы* отсылает нас к особому типу опыта — «к реальному опыту *Mitsein*»⁹⁷. 2) *Мы* может быть рассмотрен как субъект и как объект. В случае представления *мы* в качестве субъекта никто их тех, кто образует *мы*, не является объектом. *Мы* в этом случае включает множество субъективностей, которые признают друг друга как субъективности. Здесь признание субъективностей аналогично признанию нететического сознания им самим⁹⁸. *Мы* может быть рассмотрен и как объект. И этот опыт — опыт *мы-объекта* — радикально иной, нежели опыт *мы-субъекта*. 3) Опыт *мы* есть определенный особый опыт, который имеет своим основанием бытие-для-другого. Иными словами, Сартр считает, что *бытие-для-другого* предшествует и основывает *бытие-с-другим*⁹⁹.

⁸⁸ Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 371.

⁸⁹ Там же. С. 377.

⁹⁰ См.: там же. С. 379.

⁹¹ См.: там же. С. 377.

⁹² Там же. С. 427.

⁹³ См.: там же. С. 379.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ См.: там же.

⁹⁶ Там же. С. 381.

⁹⁷ Там же. С. 426.

⁹⁸ См.: там же.

⁹⁹ См.: там же. С. 427.

Исследование мы-опыта Сартр начинает с анализа опыта мы-объекта, поскольку рассчитывает получить доступ к исследованию Другого. Прежде всего, мы-объект вовлекает нас в мир давая нам опыт отчуждения. Сартр ставит вопрос, как можно испытать этот опыт, т. е. опыт общности с другим в качестве объектов. В ответе на этот вопрос Сартр опирается на выявленные прежним анализом фундаментальные свойства нашего бытия-для-другого, свойства отчуждения и объективации возможностей под взглядом Другого. Однако при рассмотрении этих свойств в ситуации *мы*, в отличие от ситуации отношения с Другим, необходимо учитывать то обстоятельство, что это отношение появляется «на бесконечной основе *моего* и *его* отношений со *всеми Другими*»¹⁰⁰. Сартр констатирует тот факт, что всякое мое конкретное фактическое отношение с Другим возможно только в пространстве отношений со многими. Иными словами, на сцене всегда присутствует *Третий*.

Сартр рассматривает разные ситуации моего отношения с Другим в присутствии Третьего и приходит к заключению, что появление Третьего кардинально меняет существование Другого. Если Третий попадает под перекрестное рассматривание мое и Другого и к тому же сам рассматривает меня и Другого, то Другой становится неопределенным Другим¹⁰¹. Более детально Сартр обсуждает ситуацию, в которой Я и Другой выступают объектами для Третьего. Именно в ней и возникает опыт мы-объекта. «С появлением Третьего я испытываю сразу же, что мои возможности отчуждены, и тут же я открываю, что возможности Другого оказываются мертвыми. Ситуация, однако, не исчезает, но она уходит из моего мира и из мира Другого; она конституируется посреди мира Третьего в объективную форму; в этом мире Третьего она рассматривается, обсуждается, трансцендируется, используется, но сразу же происходит уравнивание двух противоположных ситуаций; нет больше приоритетной структуры, которая исходила бы от меня к Другому или, наоборот, от Другого ко мне, поскольку наши возможности одинаково являются *для Третьего* мертвыми-возможностями. Это означает, что я внезапно испытываю существование в мире Третьего объективной ситуации-формы, где Другой и я фигурируем в качестве *эквивалентных* и *солидарных* структур»¹⁰². Под взглядом Третьего мои возможности и возможности Другого равно отчуждены, мы уравнины с ним объективирующим взглядом Третьего и тем самым объединены с ним в некое объективное и неразделимое целое, *наше* бытие, в котором я больше не отличаюсь от Другого, как и Другой не отличается больше от меня, и которое мы совместно с Другим, помогая друг другу, конституируем. Так как наше бытие есть продукт совместного конституирования, то последнее возможно лишь при условии, что моя ответственность за наше бытие включает ответственность Другого. Это свободное признание ответственности за наше бытие Сартр и называет испытанием *Мы-объекта*¹⁰³.

Опыт отчуждения под взглядом Третьего позволяет мне испытать мое не-Я не как то, что проводит границу между мной и Другим в ситуации без Третьего, но как то, что нас объединяет с Другим. И это единение принципиально отличается от ситуации ассимиляции Другого, поскольку оно происходит только в присутствии взгляда Третьего. Единение такого рода есть внешнее объединение. Но при этом оно имеет характер не простого суммирования одного с другим, но именно единения, так как Я и Другой

¹⁰⁰ Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 428.

¹⁰¹ См.: там же. С. 429.

¹⁰² Там же. С. 430.

¹⁰³ См.: там же.

фигурируем в нем в качестве «эквивалентных и солидарных структур». Таким образом, опыт мы-объекта открывает новый смысл моего для-другого в ситуации мы-объекта. В чем состоит смысл бытия-для-другого в опыте мы-объекта?

Сартр отвечает на этот вопрос следующим образом. «Мы» перед лицом Третьего выступает как Они-объект. Они-объект — это интеграция Я и Другого во взгляде Третьего. Для того чтобы Они-объект, воспринимаемый Третьим, превратился в Мы-объект, испытываемый мной, я, как интегрирующаяся часть «Они», должен взять на себя это «Они» объединяющего взгляда Третьего. Иначе говоря, взять на себя ответственность за Они-объект, который организован Третьим. И вот это «Они-объект», который моя субъективность принимает на себя, превращая его в «Мы-объект», и является смыслом моего бытия-для-другого¹⁰⁴. Собственно в этом и состоит смысл свободного принятия моей субъективностью на себя ответственности Другого. В этом принятии ответственности Другого он открывается мне как мое не-Я.

Итак, опыт мы-объекта позволил открыть еще одну онтологическую структуру бытия-для-другого, в которой феномен Другого раскрывается как мое не-Я, мое внешнее бытие. В отличие от опыта мы-объекта, опыт мы-субъекта, согласно Сартру, ничего не прибавляет для понимания метафизики существования бытия-для-другого, поскольку это опыт не онтологический, а психологический. «Опыт мы-субъекта, — пишет Сартр, — есть чистое субъективное и психологическое событие в единичном сознании; оно соответствует глубокому изменению структуры этого сознания, но не появляется на основе конкретного онтологического отношения с другими и не реализует никакого *Mitsein*. Речь идет только о способе чувствовать себя среди других»¹⁰⁵.

Таким образом, исследование конкретных отношений с Другим позволило Сартру описать определенные способы бытия-для-другого, как они реализуются в эмпирических условиях встречи с Другим. Ассимиляция свободы Другого позволяет выстроить отношения с Другим как с субъектом, а опыт мы-объекта демонстрирует, как эти отношения реализуются в ситуации сосуществования с Другим.

Подведем итоги рассмотрения учения о феномене Другого Сартра. Необходимо подчеркнуть, что фигура Другого в феноменологической онтологии Сартра играет центральную роль, поскольку только после рассмотрения структуры бытия-для-другого он переходит к «созданию общей теории бытия»¹⁰⁶, которая должна объяснить существование человеческой реальности. Центральная роль Другого определяется тем, что он выступает необходимой случайностью, благодаря которой человеческая реальность узнает о своем человеческом существовании. Напомним узловые моменты теории Другого, как они представлены Сартром.

Существование Другого открывается взглядом, который обладает статусом доонтологического понимания. Взгляд не конституирует существование Другого, а обнаруживает его как неустранимый факт моего бытия. Прежде всего, Другой открывается как дезинтегратор моего универсума, как субъект, поскольку он разрушает порядок моего мира, устанавливая свой порядок. Присутствие Другого в моем мире создает ситуацию совместного бытия, которое имеет двойную детерминацию, поскольку она зависит как от меня, так и от него. Именно это обстоятельство подчеркивается Сартром, когда он

¹⁰⁴ Там же. С. 430—431.

¹⁰⁵ Там же. С. 437.

¹⁰⁶ Там же. С. 441.

обосновывает самостоятельное существование Другого. Он есть, и я это должен признать в качестве непреложного факта.

Смещая к себе все моменты моего мира, Другой одновременно позволяет мне открыть свое собственное существование. И это открытие также имеет характер открытия факта, поскольку я обнаруживаю себя не в качестве познающего субъекта, а как определенное состояние (стыда, гордости, страха и т.п.), как фактическое существование. И обнаружение это возможно только в присутствии Другого, поскольку состояние есть совместное-стояние-с-и-против-Другого. Обнаружение своего бытия происходит благодаря выявлению и отчуждению Другим моих возможностей и способностей. Именно их объективация Другим позволяет мне обнаружить и на втором шаге пытаться присвоить их обратно.

Эта операция объективации и обратного присвоения моих возможностей и способностей эмпирически, ситуативно осуществляется отношением тел. Тело Другого, позволяя открыть мне свое тело, имеет характер бытия-в-середине-мира, которое организует мир как порядок и придает элементам этого порядка значение. Тело здесь — и как мое тело, и как тело Другого — выступает смыслопорождающей величиной.

Другой, открывая мне мое фактическое существование, одновременно позволяет мне обнаружить себя как свободу. Во-первых, Другой опознается мною как граница моей свободы, и, во-вторых, я сталкиваюсь с ним как с тем, что существует как свобода, как то, что не зависит от меня, то, что не открывается мною. Эта неоткрываемость бытия Другого обнаруживает другую сторону мира, трансцендентную его сторону, которая позволяет мне испытать свою собственную трансценденцию. Неоткрываемость бытия Другого предстает как его непознаваемая субъективность.

Давая оценку феноменологии Другого в целом, отмечу глубокое проникновение Сартра в тему Другого, тщательную и скрупулезную проработку обнаруженных им характеристик существования Другого. Исследования Сартра, несмотря на методологическую сомнительность некоторых познавательных процедур, заложили основание традиции анализа феномена Другого, которой следовала европейская философская мысль от Левинаса и Франкла до Вальденфельса.