

Байбородов Алексей Юрьевич

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии
Пермской государственной сельскохозяйственной
академии имени академика Д.Н. Прянишникова

**ОТ СУЩЕСТВОВАНИЯ
К СОСУЩЕСТВОВАНИЮ: ГОРИЗОНТЫ
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ОПЫТА**

Аннотация:

Статья посвящена проблеме постижения Другого в опыте непосредственного бытия в мире. Существование Другого становится очевидным в опыте со-бытия и не требует доказательств. Особую роль в постижении бытия Другого играет взгляд. Через взгляд Другой кардинально отличается от мира объектов и высвечивается как субъект. Кроме того, феномен взгляда рассматривается как позитивная возможность коэксистенциального взаимопонимания и общения.

Ключевые слова:

существование, сосуществование, Другой, себе подобный, субъект, присутствие, возможность, бытие, взгляд.

Baiborodov Alexey Yuryevich

PhD in Philosophy,
Assistant Professor,
Philosophy Department,
Perm State Agricultural Academy

**FROM EXISTENCE
TO CO-EXISTENCE: HORIZONS OF
EXISTENTIAL EXPERIENCE**

Summary:

The article deals with the comprehension of the Other in the experience of immediate existence in the world. The existence of the Other becomes evident in the experience of co-existence and does not require any proofs. The sight plays a specific role in comprehension of the Other's existence. Through the sight the Other differs fundamentally from the world of objects and becomes evident as a subject. Besides, the phenomenon of the sight is considered as a positive opportunity of co-existential mutual understanding and intercourse.

Keywords:

existence, co-existence, the Other, similar, subject, co-presence, opportunity, being, sight.

Как известно, философия *существование*, предшествующее определению экзистенциализма, полагает первичным сущности. Существование – исходный экзистенциал, первичная точка отсчета, дающая начало последующему истолкованию самобытия субъекта и его способа со-бытия с себе подобным. Таким образом, существование Другого, себе подобного, я удостоверяю *дорефлексивно, дотеоретически*, исходя из опыта моего самобытия. Отсюда следует, что существование Другого в моем непосредственном опыте не требует доказательства. Речь идет, разумеется, о доказательстве с помощью теоретико-дискурсивных методов, в рамках которого, в силу специфики экзистенциального мышления, опыт экзистенциального со-бытия остается, по сути, «за кадром». Отсюда следует, что Другой «со-встречен» субъекту в опыте непосредственного со-бытия. В результате я делаю вывод о существовании Другого исходя из его изначальной и непосредственной данности в моем опыте: «Существование постоянно ставит меня перед лицом Другого: я могу как-то существовать, лишь если сосуществую, ибо я могу определиться в какой-то задаче, функции, действии, чувстве, лишь определяя в то же самое время других, связанных со мною непосредственно или опосредованно в задаче, в функции, в действии или в присутствии мне чувстве» [1, с. 139].

Таким образом, Другой в рамках непосредственного опыта предстает передо мной в своей непосредственной данности, в нерасторжимом единстве тела и духа. Я не предпринимаю никаких попыток рассматривать себе подобного как объект теоретической рефлексии: «К существованию других я прихожу не благодаря какому-то дискурсивному или теоретическому методу, оно жизненно необходимо связано с моим собственным существованием» [2].

Восприятие целостного образа Другого в его непосредственной данности и есть его «презюмция существования» в моем опыте. Тем не менее данная мысль, на наш взгляд, требует некоторого уточнения. Дело в том, что данность Другого в моем непосредственном опыте еще не доказывает его полной открытости для меня. Опять возникают вопросы: каким же образом и «на каких правах» Другой мне дан в моем опыте; как и насколько возможно мое последующее «открытие» его внутреннего опыта? Очевидно, непосредственное сосуществование через соотнесенность с внешним миром есть пока еще первичный, начальный, но, по всей вероятности, далеко не окончательный этап моего со-бытия с другими. Так, в свете экзистенциально-бытийного подхода определенный интерес представляет фундаментальная онтология М. Хайдеггера и его весьма оригинальная попытка прояснения опыта со-бытия с Другим.

В фундаментальной онтологии Хайдеггера существование Другого открывается в целостной структуре «имения-дела». Хайдеггеровский субъект (Dasein) открывает для себя Другого через «проговаривание» ближайшего окружения «мира», из которого и вытекает способ существования себе подобного. Другой «со-встречен» мне через целостность «имения-дела», через использование «подручных» вещей, предназначенных *для кого-то* или созданных *кем-то*. Таким образом, способ «имения-дела» косвенно указывает на некоего носителя, бытие которого, в свою очередь, далеко не сводится к «подручности» или «наличности». Другими словами, Другой как «присутствиеразмерное целое» высвечивается поначалу косвенно, в структуре «имения-дела». А это значит, что то «внутримирно подручное», которое я использую в своем способе бытия, таким же образом может быть использовано Другим в рамках структуры «имения-дела».

Использование «подручного» отсылает к Другому как «совстречному» мне и в этом смысле мне *равному*, так как Другой через целостность «имения-дела» открывается мне как «присутствиеразмерное целое», как субъект. Отсюда следует, что сама структура «имения-дела» указывает на кардинальное отличие способа бытия Другого как «присутствиеразмерного целого» от одного подручности и наличности. Таким образом, Другой, будучи «совстречным» мне в структуре «имения-дела», постигается как «соприсутствие». Другое Dasein существует таким же образом, как и само Dasein. Бытие Другого – не подручность и не наличность, а живое соприсутствие, совстречное мне и открывающееся в структуре «имения-дела». «Мир присутствия есть совместный мир. Бытие-в есть со-бытие с Другими» [3, с. 118].

Далее немецкий мыслитель анализирует со-бытие с Другим через призму феномена *заботы* (Sorge). Забота – фундаментальный и всеобщий способ бытия хайдеггеровского субъекта в мире, охватывающий отношение субъекта как к подручности и наличности, так и к себе подобным. Феномен заботы прежде всего высвечивает Dasein в его постоянной *экстатичности*, в его непрестанном выходе «за границы самого себя». Непрестанная устремленность Dasein «вперед-себя» являет собой фундаментальный способ отношения последнего к «миру», в том числе, разумеется, и к себе подобным. Как отмечает исследователь философии М. Хайдеггера С.Н. Ставцев, забота в своей онтологической целостности «включает в себя три феноменальных элемента. Во-первых, заботу об окружающем сущем (вещах), поскольку Dasein в своем существовании постоянно имеет дело с внутримирным сущим (вещами); во-вторых, заботу о других, поскольку в своей повседневности существование Dasein – это в большей мере сосуществование; и, в-третьих, заботу о своей собственной идентичности» [4, с. 81].

Напрашивается вывод: если бытие соприсутствия, другого Dasein, в корне отлично от бытия подручности и наличности, то отношение хайдеггеровского субъекта к себе подобному таким же образом кардинально отличается от отношения к подручности и наличности. Другой таким же образом «озабочен» по отношению к «миру» и, стало быть, существует всегда как субъект.

Следует иметь в виду, что экзистенциальное со-бытие с Другим, вытекающая из фундаментального способа бытия Dasein, охватывает самые различные модусы со-бытия. Со-бытие еще не означает в строгом смысле быть «друг подле друга». Модус со-бытия отнюдь не измеряется чисто метрическим расстоянием: отсутствие Другого и одиночество суть также модусы со-бытия. Переживание Другого как соприсутствующего «ничтожит» объективные пространство и время. То, что *онтически* переживается как расставание, разлука, смерть, ссора, встреча и т. п., онтологически «схватывается» как различные модусы соприсутствия. Модус соприсутствия у Хайдеггера предельно онтологичен, поскольку непосредственно вытекает из фундаментальной онтологии Dasein. «Не хватать Другого может только в со-бытии *для него* (курсив автора. – А.Б.)» [5, с. 120].

Итак, в рамках онтологии Хайдеггера «озабочение» подручным и наличным, с одной стороны, охватывает собой целостность «имения-дела», что достигается через взаимную отнесенность «отсыланий» подручности и наличности, но, с другой стороны, упирается в «стену» Другого в его «не-подручном» и «не-наличном» способе бытия. Можно утверждать, что изначальный, сугубо дорефлексивный способ со-бытия с Другим выступает в качестве субстанциальной основы общения. Таким образом, целостная структура «имения-дела» есть первичное и неустранимое основание и условие постижения бытия Другого.

Нетрудно заметить, что немецкий философ весьма скептически оценивает возможность «аутентичного» постижения Другого в его незаместимо-самодостаточном бытии. Если Другой с самого начала открывается мне в «имении-дела», то сама структура «имения-дела» означает, по сути, «несобственный», «неподлинный» способ бытия-события, в который Dasein неизбежно вовлечено. Так, сосуществуя в структуре «имения-дела», хайдеггеровский субъект оказывается «на посылках у Других. Не оно само *есть*, Другие отняли у него бытие» [6, с. 126]. Последнее означает снятие и, более того, отчуждение бытийных возможностей и ответственности Dasein. Бытийные возможности субъекта принадлежат уже другим. Но экзистенциал «другие» употребляется Хайдеггером уже в ином смысле: речь здесь идет не о Другом как субъекте, а о неопределенно-безличных

других, «обо всех в целом и ни о ком в отдельности». «Другие» как неопределенно-аморфная масса, предписывая Dasein общепринятые стандарты мышления и поведения, тем самым отчуждают и, более того, отрицают его бытийные возможности. Онтически Dasein подобно всякому другому в оперировании вещами и т. п. И если «неподлинное» бытие в *Man* «гасит» индивидуальность, субъект, подчиняясь «другим», становится «человеко-самостью» [7, с. 129].

В свете вышеизложенного становится очевидным, что «падение» Dasein в *Man* есть то, через что субъект неизбежно проходит и что изначально свободен преодолеть. Но само общение, оцениваемое немецким мыслителем так или иначе пессимистически, по сути, становится тождественно утрате экзистенциально-бытийного самопонимания и *негативной возможности* Dasein. Преодоление «неподлинного» способа бытия видится Хайдеггеру в «заступании» в «предельную и безотносительную» возможность *смерти*. Но предстояние смерти, по Хайдеггеру, возможно лишь в одиночестве, что инициирует уход от общения. Другие лишь отчуждают и ничтожат «заступание в сверхвозможность».

Строго говоря, у М. Хайдеггера идея субъект-субъектного общения как такового развития не получила. По всей видимости, это могло бы быть общение в высшей степени бытийное, фундаментальный способ со-бытия свободных, заступивших в предельную «сверхвозможность» субъектов. Сама идея *коэкзистенциального* общения вытекает из способа со-бытия свободных, самореализующихся субъектов. В свете вышеозначенного определяем коэкзистенциальное общение как *универсальный способ со-бытия свободных субъектов*. Думается, хайдеггеровская концепция «предельной возможности» бытия потенциально содержит в себе весьма серьезные предпосылки для дальнейшей разработки концепции коэкзистенциального общения и ряд ее положений могут получить последующее развитие.

Французский философ Ж.-П. Сартр в своем трактате «Бытие и ничто» ставит и пытается решить проблему общения также в экзистенциально-феноменологическом ключе. По мнению Сартра, субъект (Я) первоначально постигает самого себя через Другого, в частности через его *взгляд*. По Сартру, всякое переживание (стыд, совесть, страх, гнев и т. п.) не может быть «ни о чем», поскольку всегда направлено на кого-то или на что-то. Так, стыд есть отношение к самому себе, но в то же время направлен на Другого, и прежде всего потому, что стыд всегда стыд *перед кем-то*. Это есть прежде всего стыд *перед Другим* именно в силу того, что Другой меня видит, рассматривает и выносит обо мне суждения: «Я только что сделал неловкий или вульгарный жест. Этот жест прилип ко мне, я его не сужу, не порицаю, я просто его переживаю, я реализую его в форме “для-себя”. Но вот вдруг я поднимаю голову: кто-то был здесь и видел меня. Я тут же осознаю всю вульгарность моего жеста, и мне стыдно» [8, с. 246]. Отсюда видно, что субъект Сартра судит о себе самом не иначе как через Другого, а субъект, в свою очередь, через взгляд и суждение Другого начинает судить о себе самом как об *объекте*. Стало быть, я являюсь рассматриваемым Другим, а последний обладает ничем не детерминированной свободой по отношению ко мне. Если свобода Другого по отношению ко мне ничем не ограничена, он потенциально может поступить со мной, как ему заблагорассудится. Другой, рассматривая меня и вынося обо мне суждения, *свободен* относительно меня, в то время как я *не свободен* по отношению к нему.

Таким образом, Ж.-П. Сартр приходит к утверждению бытия Другого через отрицание. Я и Другой, по Сартру, изначально неравноправны. Другой через *взгляд*, направленный на меня, дан в моем опыте как *субъект*. Данную мысль французский философ поясняет на примере отношения субъекта (в данном случае – Другого) к некоему «привилегированному» объекту. Так, Другой *относится* к тем или иным вещам и через взгляд или действие *ничтожит* то отношение, какое вначале имел к этому объекту я. Я или Другой, относясь через взгляд, поступок или чувство к тому или иному объекту, устанавливает особую «связь без расстояния» [9, с. 278] с этим объектом. Другой отрицает ту связь, которую установил вначале я, и тем самым вторгается в мой универсум и разрушает его. Посему Другой становится для меня субъектом именно через отрицание, дезинтеграцию моего универсума, развертывает и выстраивает вокруг этого объекта уже свои расстояния, строит свой универсум. Другой в известном смысле «похищает» у меня мир. Само отношение Другого к тому объекту, к которому имею отношение я, – «раскол», дезинтеграция моего универсума. Другой видит тот же самый объект, что и я. Последнее обстоятельство открывает возможность *быть увиденным Другим*. В результате я становлюсь объектом для Другого и в то же время постигаю Другого как субъект. Сартр показывает, что, для того чтобы постичь Другого как субъект, нужно осознать и пережить самого себя как *подвергшегося* тому или иному воздействию с его стороны.

Далее принципиально важную роль в феноменологической онтологии Ж.-П. Сартра играет *взгляд*. Взгляд не просто пара глаз, устремленная на меня; взгляд в данной связи приобретает онтико-онтологическое измерение. Хотя в экзистенциальной феноменологии Сартра мы не находим разделения на философию и психологию, которые, по существу, выступают как единое целое,

тем не менее в анализе феномена взгляда подобное размежевание имплицитно имеет место. Онтически взгляд выражается через пару глаз, через шум шагов сзади, в шорохе ветвей, в движении занавески и т. п. Таким образом, Другой высвечивается как субъект через взгляд, направленный на меня. Согласно Сартру, постигать взгляд Другого – не значит воспринимать его как объект, а значит иметь сознание того, что являешься *рассматриваемым*. Отсюда следует, что я осознаю и переживаю самого себя по отношению к Другому потенциально незащищенным, уязвимым. Будучи рассматриваемым, я, с одной стороны, ясно отдаю себе отчет в собственном существовании, но, с другой стороны, столь же ясно осознаю собственную уязвимость по отношению к Другому как субъекту. Через свое существование как объекта я постигаю Другого как субъект: «Я постигаю взгляд Другого в самой глубине моего *действия*, как затвердевание и отчуждение моих собственных возможностей» [10, с. 286]. Мое существование как субъекта, в свою очередь, становится возможным через отчуждение свободы Другого и присвоение его бытийных возможностей.

Нетрудно заметить, что в своей концепции общения Ж.-П. Сартр также остается радикальным пессимистом, поскольку отрицает возможность конструктивного общения самодостаточных и суверенных субъектов. De facto коэкзистенциальное общение для Сартра недостижимо. Французский философ не видит альтернативы двум крайним позициям: или субъект, будучи свободным, проектирует самого себя как центр собственных безграничных возможностей, но ценой отрицания свободы Другого, или же он становится объектом для Другого ценой собственной несвободы. Третьего не дано.

Как ни парадоксально, подобный вывод Сартра может иметь известное продолжение и даже получить новую интерпретацию в свете концепции коэкзистенциального общения. Взгляд как фундаментальный экзистенциал есть прямое выражение и проявление «экстатичности» субъекта, поскольку через взгляд субъект также экзистирует «за пределы самого себя». По нашему мнению, феномен взгляда ценен именно в силу того, что взгляд «ничтожит» сплошную непроницаемость бытия и открывает возможности для встречи и общения с Другим. Не отрицая мысль Ж.-П. Сартра, что «в феномене взгляда Другой есть тот, кто не может быть объектом» [11, с. 291], считаем возможным и целесообразным особо отметить роль взгляда как фундаментальной *возможности* коэкзистенциального общения. Именно взгляд, пробивающий сплошную «стену» мира, не только высвечивает Другого как субъекта, но и «сигнализирует» о некой внутренней жизни Другого *intra pectus*. С одной стороны, в силу наличия физического тела Другой есть часть мира объектов, но, с другой стороны, именно в силу взгляда он становится кардинально отличен от мира объектов.

Развивая мысль Сартра, следует отметить, что взгляд Другого в своей сущности *амбивалентен*, поскольку несет в себе как потенциальную угрозу, так и потенциальную возможность взаимопонимания и общения. Тогда почему возможность «быть увиденным Другим» не может указывать на оную «*быть воспринятым и понятым Другим*»? Если взгляд Другого ничтожит мир объектов, то так или иначе он встречается с моим взглядом, так как пространство, фокусируемое вокруг Другого, и оное, фокусируемое вокруг меня, как раз может стать «точкой встречи» меня и Другого. Другой, таким образом, становится мне «со-встречным» через пространство, устанавливаемое как им, так и мной вокруг некоего «привилегированного» объекта и в конечном счете единого мира. Последнее обстоятельство, на наш взгляд, также создает возможность взаимопонимания и конструктивного общения через признание и принятие *инаковости*, уникальности Другого.

Взгляд Другого, выводом последнего из состояния «чистой объективности», косвенно указывает на некую «внутреннюю жизнь», но пока ничего мне не говорит о тайнах его внутреннего мира. Это уже не чисто «объективное» существование Другого, но еще и не коэкзистенциальное общение как таковое. Через взгляд, речь и жест Другой может передать мне некую информацию и, следовательно, быть воспринят мной как источник информации, но не как уникальное самобытное «Ты». Подобная форма общения более известна как *коммуникация*.

Коекзистенциальное общение – совершенно особая форма общения, неизмеримо превосходящая любые формы и способы коммуникации. В этом случае имеет место особое, спонтанное постижение «внутренней жизни» Другого как уникального и самоценного субъекта. В связи с этим взгляд, будучи фундаментальным экзистенциалом, онтологически проецирует различные модусы настроенности Другого по отношению ко мне и наоборот. Другой для меня уже не часть «объективной действительности», поскольку особая реальность «Я – Ты» ничтожит и «растворяет» в себе чисто «объективные» характеристики общения и способ со-бытия с Другим. Весьма характерно в данном контексте замечание русского религиозного философа С.Л. Франка: «Во всякой встрече двух пар глаз одна реальность – через посредство зрительных и слуховых впечатлений – дает о себе знать другой и другая ей “отвечает”; нечто по существу скрытое, внутреннее, сверхмирное проступает наружу и не только соприкасается, но как-то переkreщивается

и, хотя бы частично и поверхностно, сливается, вступает в единство с другим, ему подобным носителем реальности» [12, с. 220].

Отсюда видно, что С.Л. Франк как религиозный философ пытается придать данной общности мистический смысл, трактуя общение «Я – Ты» как особое выражение «царства духов». Очевидно, Франк усматривает в подобной форме общения особую причастность общающихся божественной «сверхреальности», в которой опять-таки исчезают границы между «Я» и «Ты», и в самоценности и самобытности Другого становится возможным прозреть «образ Божий». Бог в интерпретации Франка приобретает уже не онтологическое, а прежде всего *нравственно-аксиологическое* измерение и становится «артикулируемым» в акте признания и принятия себе подобного.

Пока мы не предпринимаем попыток прояснить онтологическую основу подобной общности. В нашем случае интерес представляет то особое состояние сознания, при котором «стираются» границы между объективным и субъективным, между Я и Другим. Реальность коэкзистенциального опыта, безусловно, выходит за рамки индивидуального сознания и ценна прежде всего тем, что открывает возможности взаимопонимания и конструктивного общения.

Ссылки:

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. СПб., 1998.
2. Там же. С. 139.
3. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
4. Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера. СПб., 2000.
5. Хайдеггер М. Указ. соч. С. 120.
6. Там же. С. 126.
7. Там же. С. 129.
8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2000.
9. Там же. С. 278.
10. Там же. С. 286.
11. Там же. С. 291.
12. Франк С.Л. С нами Бог. М., 2003.

References:

1. Abbagnano, N 1998, *Introduction to existentialism*, St. Petersburg.
2. Abbagnano, N 1998, *Introduction to existentialism*, St. Petersburg.
3. Heidegger, M 1997, *Being and Time*, Moscow.
4. Stavtsev, SN 2000, *Introduction to the philosophy of Heidegger*, St. Petersburg.
5. Heidegger, M 1997, *Being and Time*, Moscow.
6. Heidegger, M 1997, *Being and Time*, Moscow.
7. Heidegger, M 1997, *Being and Time*, Moscow.
8. Sartre, J-P 2000, *Being and Nothingness*, Moscow.
9. Sartre, J-P 2000, *Being and Nothingness*, Moscow.
10. Sartre, J-P 2000, *Being and Nothingness*, Moscow.
11. Sartre, J-P 2000, *Being and Nothingness*, Moscow.
12. Frank, SL 2003, *God is with us*, Moscow.