

Александр Хаардт

**ПРИСУТСТВИЕ ОТСУТСТВУЮЩЕГО:
К ВОПРОСУ О ДРУГОМ В СОЦИАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ
Ж.-П. САРТРА И С.Л. ФРАНКА¹**

Александр Хаардт – доктор философии, профессор. Институт философии Бохумского университета. 44801, Федеративная Республика Германия, г. Бохум, ул. Университетская, д. 150; e-mail.: alexanderhaardt48@gmail.com

Статья посвящена исследованию феномена Другого в философских проектах Ж.-П. Сартра, М. Бубера и С.Л. Франка. Посредством анализа таких противоположных перспектив в понимании Другого, как субъект-объектная схема философии Сартра и диалогический способ мышления Бубера, реализуется реконструкция и критика попытки примирения двух философских концепций Другого, которая была предпринята Франком. Автор показывает, что в онтологии Я-Ты-отношения, представленной в работе Франка «Непостижимое», русским философом решается задача согласования диалогического и объективирующего аспектов личной встречи, которые по отдельности разрабатывались и осмыслялись М. Бубером и Ж.-П. Сартром. Подобное согласование становится возможным благодаря тому, что Франк включает в категорию самооткрывающегося как избранные Сартром аспекты видящего субъекта и бытия-под-взглядом Другого, так и центральное для Бубера отношение между обращающимся и лицом обращения. Сам феномен бытия-под-взглядом Другого понимается Франком не из субъект-объектной схемы, как то предлагает Сартр, но из горизонта диалогического мышления. При этом автором подчеркивается, что Франк меняет внутреннюю перспективу межличностного общения между двумя людьми, на перспективу Всеединства, по причине чего внутренняя связь, существующая между Я и Ты, превращается в одно из проявлений универсального Всеединства.

Ключевые слова: С.Л. Франк, Ж.-П. Сартр, М. Бубер, Другой, философия диалога, философия XX века

В сознании каждого человека Другой представляется как минимум в двух образах. Первый образ – нежелательное (в большей или меньшей степени) свидетельство деятельности, свидетельства и суждения о которой не хочет слышать тот, кто эту деятельность осуществляет. Второй образ Другого – тот необходимый пред-стоящий, в чьем действительном присутствии чело-

¹ Перевод выполнен с любезного разрешения доктора А. Хаардта по изданию: *Haardt A. Die Präsenz des Abwesenden. Zur Frage nach dem Anderen in der Sozialphänomenologie J.-P. Sartres und S.L. Franks // Metamorphosen der Phänomenologie / Hrsg. von H.-R. Sepp. Freiburg; München: Alber, 1999. S. 189–210. – (примеч. пер.).*

век только и может быть тем, кто он есть. Кажется, что еще до встречи с конкретной личностью эти два способа понимания присутствуют в форме преданности того, что определенный Другой может значить для нас. Другой как нежелательный свидетель, перед чьим критическим взглядом я вынужден осуществлять самопознание, рассматривается Жан-Полем Сартром не только в его программном философском сочинении «Бытие и ничто», но также появляется и в большом количестве экзистенциальных драм. Напротив, Другой как необходимый пред-стоящий, как собеседник в удавшемся диалоге, находится в центре диалогического мышления Мартина Бубера и прочих персоналистов.

Философия диалога сформировалась в известном отстранении от нововременного философского принципа субъективности, который остался определяющим для теории Сартра. Согласно французскому мыслителю, Я обретает свое субъективное бытие, свою автономию благодаря тому, что уклоняется от постоянно объективирующего взгляда Другого, противостоя его объективирующему стремлению. Для Бубера, который понимает межличностные отношения как встречу общающихся друг с другом и в этом отношении равноценных личностей, эта равноценность, так же как и другие существенные признаки межличностных отношений, теряется в субъект-объектной схеме нововременной философии. Таким образом, диалогическая мысль и феноменология бытия-под-взглядом Другого развивались как противоположные и соперничающие философские дискурсы.

И все же между двумя этими направлениями философии следует проложить мосты; двойственность Другого должна утратить свой антагонистичный характер – лишь в этом случае будет возможно самостановление личности. Подобная попытка примирения была предпринята С.Л. Франком, философом русской эмиграции, который в условиях модерна хотел вдохнуть новую жизнь в философию Николая Кузанского, в частности в его основополагающий принцип *docta ignorantia*. В основной философской работе Франка, вышедшей в Париже незадолго до начала Второй мировой войны, «Непостижимое» осуществляется отказ от сартровской феноменологии бытия-под-взглядом Другого и реализуется попытка примирить артикулированное в его философии конфликтное измерение межличностных отношений с разработанной Бубером диалогической структурой.

Моей дальнейшей задачей является реконструкция и критика франковской попытки примирения двух философских концепций Другого. Для этого в первую очередь следует осуществить последовательное рассмотрение противоположных перспектив – субъект-объектной схемы философии Сартра и диалогического способа мысли Бубера.

Другой как нежелательный свидетель. Анализ бытия-под-взглядом Другого у Сартра

Для того чтобы возможно было описать отношение между двумя личностями, необходимы три перспективы, а именно: перспектива Я, т. е. общающегося, его опыта рефлексии Другого, перспектива самого этого Другого и, наконец, перспектива не принимающего участия в диалоге, объективирующего межличностные отношения Третьего. Если мы сопоставим понимание Другого в феноменологии Сартра и в диалогическом мышлении Бубера с указанными перспективами, может показаться, что лишь Сартр выбирает

собственную субъективность в качестве исходного пункта и ориентира для своего описания, тогда как Бубер, напротив, за точку отсчета берет собеседников в момент диалога и то Ты, к которому они в нем обращаются. Однако это впечатление обманчиво, поскольку личность является только как Ты по отношению к тому, кто на нее смотрит, и к тому, кто к ней обращается в диалоге. Подобно тому, как понятие «Другой», выбранное Сартром для обозначения ближнего, показывает, что автором берется перспектива собственного Я, избираемое Бубером понятие «Ты» демонстрирует только для меня самого мною же самым выбранное для личности наименование «Другой» или «Ты». Вместе с тем Я знает о Другом, что Я само для него выступает в качестве Другого; точно так же при помощи выражения «Ты» Я не только обращается к противоположному ему, но и само может быть названо им на «Ты». Подобное взаимоотношение необходимо для обоих философских дискурсов. В описании межличностных отношений между участниками всегда происходит обоюдная смена позиций, так же, впрочем, как происходит и изменение их горизонта. Следовательно, Я-перспектива того, кто описывает подобные отношения, является той решающей инстанцией, которая координирует обе позиции.

Выше нам удалось обозначить только две, а не три основополагающие перспективы для описания межличностных отношений: внутреннюю перспективу принимающих участие в этих отношениях, вместе с которой осуществляется доминирование Я-перспективы, и внешнюю перспективу Третьего. Эта внешняя перспектива, которую занимает Третий, используется, к примеру, социологией в ее методах наблюдения. Именно эта перспектива начинает работать тогда, когда Георг Зиммель, классик современной социологии, говорит о таких формах отношений, как иерархия, партнерство, спор и т. д. В подобной перспективе общающиеся друг с другом отдаляются для социолога все далее и далее, а на передний план выходят участники социальных отношений².

Ранее в области философии Бог, или, говоря точнее, абсолют, выступал в качестве всеохватывающей, сконструированной мыслителями инстанции, исходя из которой могли быть описаны отношения между конечными личностями. Так, понятие Бога, предложенное Лейбницем, – бесконечная монада – содержит в себе перспективы всех ограниченных монад. Интерпретируя «Непостижимое» Франка, мы встретим во многом сходную попытку оживить неоплатоническую концепцию Всеединства с целью интегрировать конечную перспективу принимающих участие в межличностных отношениях в превосходящее их всеохватывающее единство. Внутренняя перспектива рефлектирующего субъекта, предложенная Сартром, есть та самая перспектива, которую использовал уже Декарт в своих «Медитациях». В поисках несомненного фундамента всех наук он предпринял свою попытку радикального сомнения, в результате чего бытие сомневающегося, иными словами, мыслящего субъекта и его представлений стали тем, что нельзя преодолеть. Сартр, однако, в отличие от Декарта, пытается показать, что бытие Другого может превзойти универсальную попытку радикального сомнения³. В попытке радикального сомнения Декарт пожертвовал Другим – что мешает Я рассматривать проходящих под окном в качестве автоматов?⁴ Сартр отвечает на этот

² *Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Fr. a/M., 1992.*

³ *Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 172.*

⁴ *Декарт Р. Размышления о первой философии / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 27. – (примеч. пер.).*

мыслительный эксперимент следующим образом: достоверность самого Я в его мышлении обеспечивается Другим, говоря точнее, достоверность бытия-под-взглядом Другого обеспечивается Другим. При этом имеются в виду не конкретные люди, встречающиеся Я в мире, но Другой как та инстанция, которая выносит суждения относительно Я, как на внутреннем судебном процессе, на котором Я предстает само перед собой как определенным образом объективированное.

Другой как смотрящий на Я и на вещи его мира является возможной перспективой также и для самого Я, и исходя из этой перспективы могут быть объяснены существенные особенности мира и осуществлено познание самого Я. К примеру, в восприятии лежащего перед Я предмета в качестве объективного, от Я независимого, может содержаться мысль о возможном Другом, который может воспринимать этот предмет так же, как и Я. Впрочем, подобного рода объективность – функция, сохраняющая интерсубъективность Другого, – мало интересует Сартра, его более волнует то дестабилизирующее влияние, которое Другой оказывает на упорядоченный Я мир. Здесь возможно привести пример человека, одиноко сидящего в парке, который сталкивается с Другим⁵. Первоначально все воспринятые им объекты – дорожка, лужайка, деревья и т. д. – ориентируются на него как на единственный центр его собственного мира. Однако уже представление Другого, появляющегося в парке, означает переструктурирование всего воспринятого представляющим ранее, переориентацию всего окружения с учетом иного сознания-центра вплоть до маргинализации собственной личности, которая начинает воспринимать себя все более как объект среди прочих объектов мира Другого. Другой Сартра не присутствует в пересечении взглядов, но предстает как причина для того изменения, которое он – смотря на Я и на вещи мира Я – вызывает. Объект появляется перед Я благодаря тому, что Я перемещает его в центр своего внимания. Взгляд Другого появился для Я еще тогда, когда Я не обращало на него внимания, но смотрело лишь на то, что этот взгляд мог встретить в мире Я. Напротив, взгляд конкретной личности, которая смотрит-Я-в-глаза, является чем-то вторичным, производным, возможным только благодаря тому, что всегда может выступить объектом, на который направлен взгляд Другого. Что происходит при обмене взглядами с живой личностью – это отвечающий и в то же время объективирующий взгляд Я, направленный на конкретного Другого, который изгоняется из центра своего мира и встраивается в качестве объекта в мир Я.

Некоторые примеры, которые выбираются Сартром для иллюстрации бытия-под-взглядом Другого, близки к недоразумению, словно обесценивание поступков Я под влиянием господствующих норм на самом деле обусловлено тем, что Я попадает в поле зрения Другого. В противоположность этому следует отметить, что каждое установленное определение Я, хвалимо оно, порицаемо ли или воспринято нейтрально, означает отчуждение его бытия. Как раз благодаря тому, что в суждении, осуществляемом возможным Другим, Я воспринимается как то, кем Я фактически является, в нем Я не берется в расчет как живое существо, находящееся в становлении. Я как личность соизмеряет себя со своими возможностями, находящимися в будущем, и благодаря этому пребывает вне любого фактически воспринимающего его суждения. Самосознание, или, точнее, процесс самостановления, понимается Сартром как непрерывный обмен между конфликтующими друг с другом перспективами – исходя из воспринятой от Другого

⁵ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 174. – (примеч. пер.).

точки зрения Я постоянно приписывает себе какие-то качества, фиксируясь в своем фактическом бытии. Однако из осознаваемого им для-себя-бытия Я видит различие между своим субъективным бытием и приписанными ему характеристиками и качествами, между его трансцендирующим из-себя-бытием и тем, кем Я является *de facto*.

Концепция межличностных отношений, предложенная Сартром, может вызывать серьезные возражения, в частности та его мысль, что любое присутствие Другого означает изменение возможностей Я, его определение и объективацию. Разве не бывает встреч, в которых Другой не загоняет Я в жесткие рамки, где Я не чувствует себя обязанным играть установленную роль и где признается открытость возможностей Я? В рамках мыслительного проекта Сартра остается непроясненным и, возможно, вовсе лишается возможности прояснения то, что во встрече с Другим открывается новый мир, чья привлекательность заключается как раз в том, что он отличен от мира Я. Следовательно, Я расширяет свой опыт, входя в мир Другого. То, что Я воспринимало как часть своего мира и интерпретировало своим, присущим только ему способом, встреченный им Другой переносит на его собственные возможности. Это относится к уже описанному ранее опыту утраты собственного главенствующего положения по отношению к миру. По Сартру, необходимо пребывать в логике поиска себя, не быть определяемым Другим в проектах, которые Я формулирует исходя из своих возможностей, но, напротив, эти проекты должны быть независимы и самостоятельно выбраны.

Здесь, однако, возможно указать на появившееся в 1947 г. эссе Сартра под названием «Что такое литература?»⁶, в котором представлена идея о том, что каждый автор всегда пишет для Другого, пусть даже в качестве этого Другого выступает некая фиктивная публика. При этом подобные отношения не описываются – как этого можно было бы ожидать – в виде внутреннего судебного процесса, на котором автор вынужден разбираться со сложными делами – ожиданиями публики. Перспектива Другого – чтение, которое осуществляет предполагаемый читатель, составляет для писателя необходимое и желаемое дополнение его творчества, т. к. произведенная при помощи этого книга обретет свое существование в рамках культуры только посредством процесса чтения. «Творческий акт – только один из моментов в ходе создания произведения. Если бы автор существовал на необитаемом острове, он мог бы писать сколько душе угодно, его творение как объект никогда не увидело бы света. Эти два взаимосвязанных акта требуют наличия как автора, так и читателя. Только их совместное усилие заставит возникнуть тот предельно конкретный и одновременно воображаемый объект, каким является творение человеческого духа. Искусство может существовать только для других и посредством других»⁷. Своим текстом автор апеллирует к свободе читателя, «который должен перевести в область объективного существования разоблачение, осуществленное посредством языка»⁸. Содержание этой направленной на читателя апелляции представляет собой необходимый для литературных текстов способ рецепции. Иными словами, согласно Сартру, читатель реализует в себе взгляд, присущий автору, на их совместный исторический и социальный мир, а также осуществляет наложение полученного таким образом понимания текста и мира на собственную ситуацию.

⁶ Сартр Ж.-П. Что такое литература? Слова. М., 1999. – (примеч. пер.).

⁷ Там же. С. 14. – (примеч. пер.).

⁸ Там же. С. 16. – (примеч. пер.).

Не следует ли ввиду подобного позитивного акцентирования Другого в границах литературной коммуникации – публика как Другой автора, он в свою очередь как Другой для публики, оба уважают и обогащают друг друга – признать, что Сартр тематизировал те аспекты межличностных отношений, о которых он умолчал в работе «Бытие и ничто»? Фактически мы видим новое восприятие взгляда Другого: для автора нет необходимости защищаться перед судящими и объективирующими взглядами, говоря иначе, перед ожидаемой критикой публики, поскольку он предлагает ей свое видение мира для продуктивной дискуссии. Публика же продолжает в ходе творческого чтения начатый автором процесс творчества. Показанная здесь солидарность с Другим достигается в рамках Мы-сознания, которое связывает автора и читателя, а последнего еще и с другими читателями. Однако подобное Мы, согласно теории Сартра, конституируется только благодаря отстранению от внешнего Третьего, иными словами, от гипертрофированного Другого. Здесь выстраивается ситуация демократически ориентированного писателя во Франции времен немецкой оккупации: на одной стороне в качестве объективирующего, надзирающего, обесценивающего Другого выступает террористический режим оккупационных властей; на другой – оппозиционный писатель, который пытается солидаризироваться со своими понимающими французскими читателями. Другой, которого Сартр изображает в своем эссе, посвященном литературе, является Другим в рамках солидаризирующего Мы-сознания. Как и раньше, не хватает того Другого, который был бы принят на основании его самого, а не по причине совместного противостояния обесценивающему Третьему. Таким образом, можно сказать, что Другой понимается автором как анонимная публика, а не как конкретная и индивидуальная личность. Получается, что Другой как необходимый пред-стоящий, в своей единственности и уникальности, исключается из философского дискурса Сартра. Философ по преимуществу делает из Другого нежелательного свидетеля меня самого. В лучшем случае частично и не напрямую Другой понимается в качестве необходимого пред-стоящего в рамках литературной коммуникации, проанализированной выше.

Если мы попытаемся найти альтернативный дискурс, анализирующий межличностные отношения и в известной степени зеркально отражающий теорию Сартра, дискурс, в котором преодолены указанные недостатки, где Другой тематизирован как необходимое пред-стоящее, является тем, кто уважает личность в открытости ее возможностей, но одновременно существует и в роли нежелательного свидетеля, то мы непременно столкнемся с диалогической философией Мартина Бубера и других персоналистов.

Лицо, к которому обращаются в диалоге у Мартина Бубера

Для описания Я-Ты-отношения таким, каким его понимает Бубер, возьмем за основу его самое знаменитое произведение, созданное в основном еще во время Первой мировой войны, – «Я и Ты». Архаичный стиль, которым написана эта небольшая книга, хорошо ощутим уже в самом начале работы:

Мир для человека двойствен в соответствии с двойственностью его позиции.

Позиция человека двойственна в соответствии с двойственностью основных слов, которые он может произносить.

Основные слова суть не единичные слова, а словесные пары.

Одно основное слово – это пара Я-Ты. Другое основное слово – пара Я-Оно; причем можно, не меняя этого основного слова, заменить в нем Оно на Он или Она.

Тем самым Я человека также двойственно.

Потому что Я основного слова Я-Ты другое, чем Я основного слова Я-Оно⁹.

Это короткое введение уже содержит в себе сформулированную в виде наброска основную идею всего произведения. В нем также прояснено методологическое основание, на которое опирается автор, – в ходе исследования будут различаться и анализироваться две основоположные перспективы и заключенные в них противоположные миры. При этом угол зрения будет меняться в зависимости от того, говорит ли Я о вещах и о мире в целом как об области объективируемых предметов или открывает себе мир в свете предстоящего Другого, к которому обращается на «Ты». Трудность в понимании афористической работы Бубера заключается в первую очередь в том, что центральный аспект любого коммуникативного действия тематизируется автором при помощи отстранения от фигуры Другого как свидетеля, и это отстранение достигается в измерении Я-Ты-отношений, трансцендирующих любой повседневный опыт. «Ты встречает меня по милости – его не обрести в поиске. Но то, что я говорю ему основное слово, есть деяние моего существа, мое сущностное деяние»¹⁰. Предстоящий достигается не объективирующим способом – каждое суждение, каждое высказывание о нем упускает его Ты и переводит его в измерение Оно. Невысказанность кажется единственно возможным способом утверждения лица, к которому обращаются. Хотя при этом остается возможным говорить об отношениях к нему, а именно говорить о том способе и виде, в котором к нему возможно обращаться, иными словами, говорить о рефлексии над личным местоимением второго лица. Всякое личное местоимение единственного числа служит для обозначения индивидуума и в зависимости от ситуации может быть Я, Он, Вы и т. д., но может быть также и Ты. При этом субстантивация «Ты» представляется невозможной, поскольку в таком случае возникшее существительное должно обозначать функцию бытия лица, к которому обратились. Некто может стать «Ты» только в том случае, если к нему обратились на «Ты» и как к Ты, его Ты-бытие известным образом зависит от обращения партнера по диалогу. При этом лицу, к которому обратились на Ты, тот, кто обращается, приписывает самостоятельность. Если Я обращается к Другому, то в большинстве случаев Я будет опираться на уже сказанное ранее, однако в любом случае Я будет ожидать от своего адресата ответа. Сказанное в обращении к Другому есть элемент диалога, или, как выражается Бубер, «настоящего диалога», и именно начиная с этого пункта вся традиционная аналитика языка и теории коммуникативного действия бессильны объяснить нам, что имеет в виду философ. Традиционными критериями того, состоялся ли диалог, считается реализация целей, которые в нем достигаются. Примером подобной цели может служить разъяснение противоречивых позиций для осуществления дальнейшего взаимодействия или для достижения консенсуса в определенных теоретических вопросах. Иными словами, диалог есть средство для совместного поиска истины или для осуществления самопознания как познания причин собственных поступков и мыслей, что мы видим в ранних диалогах Платона. Однако во всех этих формах диалога встреча с Ты не выступает самоцелью. Цель подобного диалога лежит за границами Ты и это, по мнению Бубера, лишает его ключевого признака «настоящего диалога», который выстраивается на непосредственности в двойном смысле, т. е. Я не соподчиняет противоположного ему человека определенному понятию, не привязывает его к конкретной социальной

⁹ Бубер М. Я и ты // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 16. – (примеч. пер.).

¹⁰ Там же. С. 21. – (примеч. пер.).

роли и благодаря этому диалог с ним не является средством для лежащей вне самого разговора цели. «Отношение к Ты ничем не опосредовано. Между Я и Ты нет ничего отвлеченного, никакого предшествующего знания и никакой фантазии <...> Между Я и Ты нет никакой цели, никакого вожеления, никакого предвосхищения; сама страсть преобразуется, устремляясь из мечты в явь. Всякое средство есть препятствие. Лишь там, где все средства упряднены, происходит встреча»¹¹.

Речь идет о диалоге как о пространстве, где лицо, к которому обратились, может появиться так, как оно есть, при этом Я чувствует себя в этот момент словно бы измененным. Такой диалог достигается без оглядки на некие общие модели поведения и действия, или коллективный поиск истины, или усилия самопознания. То, что было сказано в таком удавшемся диалоге, зачастую невозможно реконструировать в памяти, т. к. самое существенное заключается не в словах, которыми говорящие обмениваются друг с другом. То, что происходит в настоящих диалогах, доступно только лишь его участникам. В момент встречи вокруг них формируется собственное, непроницаемое извне пространство. «Настоящий диалог, суть которого реализуется не в том или в другом участнике и не в том реальном мире, в котором пребывают наряду с вещами, но в самом буквальном смысле – между ними обоими, как в некоем доступном им измерении»¹². В момент встречи преодолевается также повседневный опыт учтенного, просчитанного и измеренного пространства и времени: «Хотя Ты и является в пространстве, но в пространстве исключительного в-отношении-пред-стоящего, в котором все остальное может быть лишь фоном, из которого Ты выступает, но не может быть его границей или мерой; Ты является во времени, но во времени в себе протекающего процесса, который проживается не как звено некой непрерывной и строго организованной последовательности, но в некоем особом “длении”, чье чисто интенсивное измерение определимо лишь из него самого»¹³. Известные, интерсубъективно понятные структуры повседневного сознания лишаются значимости. В качестве позитивной характеристики подобного «настоящего диалога» остается только возможность узнавания того, что уже было однажды пережито.

С другой стороны, Бубер исходит из того, что для объяснения возможности момента действительной встречи необходимо предположить, что у каждого человеческого, способного говорить существа есть стремление к отношениям, направленное на «врожденное Ты». Иными словами, бытие захвачено отсутствующим и недостающим пред-стоящим, который – присутствуя в своем отсутствии – не совпадает ни с одним из по-настоящему встреченных Я, но делает любую встречу возможной. У Сартра также был Другой *a priori* – Другой как анонимный свидетель самого Я. Только благодаря тому, что Я обладало бытием-под-взглядом-Другого, Я могло быть противопоставлено конкретной личности, могло воспринимать Другого. Аналогом этого является «врожденное Ты» Бубера с той разницей, что бытие-под-взглядом-Другого всегда пребывает в прошлом, а желаемое Ты, которого стремятся достигнуть в отношениях, находится в будущем и, возможно, вовсе не может быть встречено. Присутствие пред-стоящего во встрече относится к будущему – пред-стоящий Я есть тот, кого Я ждет. Напротив, присутствие Другого, описанного Сартром, есть актуализация прошлого в настоящем. Под этим также подразу-

¹¹ Бубер М. Я и ты. С. 21. – (примеч. пер.).

¹² Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 231. – (примеч. пер.).

¹³ Бубер М. Я и ты. С. 33. – (примеч. пер.).

меваются настоящее объективируемой сейчас-фазы мирового времени, но не прожитое настоящее пережитого времени, т. к. объективирующий Я Другой объективировал при этом также и его время, ограничил время для Я, превратив в мировое время. Совсем иначе это происходит у Бубера: при встрече образуется новый, диалогический порядок времени. Здесь действительное настоящее возможно только лишь через встречу. «Настоящее возникает только через длящееся присутствие Ты»¹⁴. Осуществляющееся в присутствии Другого настоящее – «не то, что подобно точке, и обозначает лишь мысленно фиксируемый момент завершения “истекшего” времени, видимость остановленного течения, но действительное и наполненное настоящее»¹⁵.

В противоположность этому присутствие вещей есть результат объективирующего дистанцирования – они обращены в прошлое. Также и будущее Оно-мира – просчитанного и заранее положенного в качестве конечного – относится к прошлому. Мир Оно имеет дело в конце концов только с прошлым, мир Ты – приходящее из будущего настоящее. Тот, кто был понят как Ты, как пред-стоящий настоящего диалога, может или даже должен вновь превратиться в Оно, в того, о ком говорят, или в того, с кем ведется диалог, направленный на достижение некоторой цели. Интенсивность истинной встречи снимается прагматическим повседневным сознанием, от которого объективируемый в нем Другой может быть освобожден посредством его превращения в Ты в следующей истинной встрече. Аналог подобного превращения имеется также у Сартра, у которого объективированный Другой, как субъект входящий в свой и в мир Я, объективирует Я, чтобы быть объективированным им. Бытие субъекта и бытие объекта чередуются здесь так же, как у Бубера чередуются истинное Ты и Ты овеществленное, превращенное в Оно. Однако, несмотря на эти параллельные мыслительные фигуры, едва ли возможным представляется объединить эти два философских проекта и скорректировать при помощи диалогического мышления Бубера существующие недостатки нововременной субъект-объектной схемы, которая определила теорию Другого у Сартра. В первую очередь это невозможно потому, что два этих дискурса опираются на различное понимание межличностных отношений. Если Сартр критически разбирает повседневные межличностные отношения, то Бубер, по всей видимости, в первую очередь имеет дело с необыденными событиями-отношениями, которые могут быть описаны только в рамках негативной онтологии Ты.

Здесь следует повторить описание той интерпретации повседневной встречи, которую дает Бубер, в частности отметить его позицию о рефлексии языка и в особенности аспект направленности бытия на пред-стоящего. Тогда выяснится, что Другой в кажущемся незначительным повседневном диалоге, когда к нему обращаются, не объективируется как нечто, о чем говорится, и не ограничивается определенностью ведущегося диалога. Поскольку с Другим заговорили на «Ты», он фактически подразумевается в своей уникальности – не так, как если бы о нем говорили, как о том или ином Другом, тогда он предстал бы в качестве единицы, выхваченной из целого ряда ей подобных. «Ты», лицо, к которому обратились, является пред-стоящим и независимым от Я и в своем отличном бытии выступает тем, к кому Я обращается, в то время как «Другой» обозначает ближнего, который есть такой же, как Я, его *alter ego*, Другой Я, отражающий его. Поскольку обращение является неотъемлемым моментом диалога, здесь также проявляется ориентирование

¹⁴ Бубер М. Я и ты. С. 22. – (примеч. пер.).

¹⁵ Там же. – (примеч. пер.).

на будущее – на ожидаемый уход от диалога – как составной части повседневных Я-Ты-встреч. Поскольку подобный уход от диалога не является заранее предвиденным и просчитанным, поскольку возможен неожиданный, вызывающий удивление уход, постольку будущее остается открытым, а не замыкается в жесткие границы. В конце концов, если человек хочет обратиться к Другому посредством контакта глаз, то уже подобные говорящие и вопрошающие взгляды имеют диалогичный характер.

Принимая во внимание не только вершины восхваляемого Бубером «настоящего диалога», возможно осуществлять анализ Я-Ты-отношений, который будет противоположен теории Другого Сартра. В ней взгляд Другого не объективирует, но говорит, Другой понимается в его отношении к открытому будущему, он выступает в определенной социумом роли, но при этом исчерпывается без остатка предстоящим ему Другим.

Согласование диалогического мышления и феноменологии бытия-под-взглядом Другого у С.Л. Франка

Как согласовать проявляющееся даже в повседневной встрече диалогическое отношение с конфликтными процессами взаимной объективации – объективации Другого и Другим? Эту проблему пытается разрешить в своей работе «Непостижимое» Семен Франк, без сомнения, самый значительный философ русской эмиграции. Данная книга изначально была написана в середине 1930-х гг. на немецком языке в Берлине, куда Франк, бывший ранее профессором философии в Москве, эмигрировал. По причине своего еврейского происхождения в 1938 г. он был вынужден покинуть и Германию, перебравшись во Францию, где в 1939 г. книга «Непостижимое» появилась в расширенной русскоязычной версии. Содержание работы представляет собой систематический обзор предшествующих произведений Франка, посвященных теории познания, философской антропологии и социальной философии. В этих работах исходными основаниями мысли являются теологические или, говоря точнее, религиозно-философские вопросы. Франк ставит задачу показать доступным способом то, что дискурсивно-аналитическая экспликация каждой области человеческого опыта имеет свои границы, на которых рассматриваемая область – объективирующее предметное познание, самопознание, чужой опыт межличностных отношений и, в конце концов, Бог – проявляется в своей непостижимости и невозможности рационального осознания.

Мысль Франка пребывает в традиции русского метафизического ренессанса, относящегося к смене столетий. Его представители, самым известным из которых на Западе является Владимир Соловьев, предприняли попытку вернуться к началам европейской философии, к античной мысли, в особенности к Платону. Русские мыслители делали упрек доминирующим с середины XIX в. в Западной Европе философским течениям, таким как позитивизм, а затем неокантианство. Суть этого упрека сводилась к тому, что в этих направлениях философии были забыты основные вопросы открытой в античности *philosophia perennis*, которая вопрошала о сущем как таковом и его последнем основании. Нововременному принципу субъективности, четко сформулированному Декартом, была противопоставлена неоплатоническая идея Всеединства, развитая также в греческой патристике. Особенностью франковского метафизического ренессанса является то, что он в рамках актуальной для него христианско-платонической традиции Всеединства об-

ращается к наследию Николая Кузанского, мыслителя, «который в грандиозной форме объединяя духовные достижения античности и средневековья с основоположными замыслами нового времени, достиг такого синтеза, какой позднее уже никогда не удавался европейскому духу»¹⁶. Такое положение Кузанского, как *docta ignorantia*, а также связанную с ним основную идею *coincidentia oppositorum* Франк возьмет в качестве отправной точки для своей работы «Непостижимое». Примером подобного «совпадения противоположностей» может служить в межличностных отношениях опыт того, что даже максимально близкое и понимающее сознание все равно всегда связано с чувством чуждости и недоступности Другого.

Постепенная реконструкция межличностных отношений и их разнообразных изменений реализуется при помощи инспирированного Мартином Хайдеггером «феноменолого-онтологического» анализа, в котором Другой является Я и в котором Я получает опыт Другого, причем языковая артикуляция этого опыта служит путеводной нитью описания. Франк обозначает используемую им методику также как трансцендентальную. Она не удовлетворяется тем, что описывает категориальную структуру той или иной области бытия, но сама эта структура должна быть реконструирована и объяснена в ее генезисе. Для Я-Ты-отношений это значит, что обозначаемые при помощи «Я есть» и «Ты есть» способы бытия не просто выделяются и сопоставляются друг с другом, но подобный метод подразумевает необходимость показать, как конституируются в личностной встрече Я и Другой как встречающееся ему Ты.

В качестве исходного пункта Франк выбирает исключенную в мыслительном эксперименте из социальных отношений субъективность человека, которая не знает ни о каком Другом, с которым она могла бы вступить в отношения, и благодаря этому является единственной и все охватывающей в своем мире. Франк обозначает эту сферу как «непосредственное самобытие». Оно есть собственная, не центрированная ни в одном Я жизнь сознания, относящаяся к Я связь актов сознания, которая все представляемое существо включает в себя как свой возможный интенциональный объект. Оно обозначается также как Для-себя-бытие в двойном смысле: оно открыто себе, его самость известна – его бытие есть – еще до всякой артикулирующей рефлексии самого себя; оно не для Других, оно не знает себя в качестве возможного пред-стоящего для Другого. Франк подчеркивает незаконченность, необходимость в дополнении и обосновании непосредственного самобытия, которое не достигает ни одного Я и ни одного сознания Другого. «Несмотря на то, что непосредственное самобытие отнюдь не есть что-либо ничтожно малое... а, напротив, само по себе есть неизмеримо великая и богатая содержанием реальность, как бы особая бесконечная в себе вселенная, ему все же, повторяем, присуще то свойство, что оно в пределах самого себя, собственно, не может осуществить себя. Поэтому оно и не может оставаться внутри самого себя, пребывать в себе, а по самому своему существу, так сказать, имеет потребность в дополнении или в том, чтобы прислониться к чему-либо иному, опереться на что-либо иное, чем оно само, и может лишь в ином или примыкая к иному достигнуть своей цели, своего истинного существа»¹⁷.

В отличие от суверенной субъективности Сартра, которая также не знает о себе, становясь центром мира, изъятая из социальных отношений субъективность Франка с самого начала обоснование своего бытия должна полу-

¹⁶ Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 184. – (примеч. пер.).

¹⁷ Там же. С. 342. – (примеч. пер.).

чить от Другого. Вступление в межличностные отношения, обращенность к пред-стоящему, означает то, что в Другом как в равнозначной инстанции необходимо найти основание для своего нецелостного бытия. Воспринимать личность в качестве Ты значит для Франка познавать ее как приближающуюся к Я актуальность, которая есть «активное самораскрытие, самообнаружение, исходящее от самой открывающейся реальности, направленное на “меня” и именно тем конституирующее и открывающее мне эту реальность в качестве “ты”»¹⁸. Это отличает встречу с Ты от отношения к предметам, в котором пассивно данное подчиняется определенной понятийной схеме. Отношения, в которых Другой понимается как Ты, зависят от его самораскрытия, его направленных на Я средств выражения – мимики, жестов, речи. С этой исходящей от Другого активностью «совершенно непосредственно и неотделимо связана и противоположная, исходящая от нас самих активность. Всякое познание или “восприятие” “ты” есть живая встреча с ним, скрещенные двух взоров»¹⁹.

То, что само раскрывает себя в Другом, согласно Франку, содержит амбивалентный опыт. С одной стороны, самораскрытие Другого значит то, что реализуется собственная тенденция непосредственного самобытия, направленная на дополнение и обоснование в Другом как внутренне родственном Я, к которому обратились на Ты. С другой стороны, опыт встречи есть опыт угрозы со стороны равнозначной Я инстанции, угроза ограничения собственной, поначалу безграничной сферы влияния. Эта угроза способствует обращению Я к самому себе, возвращению к своей сущности, рефлексивному познанию собственной, направленной вовне активности и посредством этого создание сознающего себя субъекта. «В первую очередь и в своей первичной непосредственности “ты” является мне и переживается мною скорее как нечто чуждое, жуткое, угрожающее – нечто, что я ощущаю жутким и угрожающим именно потому, что оно лежит как бы на одном уровне, в одной области бытия со мной самим»²⁰. Другой есть «чужой» не потому, что он отличается от Я содержанием своего бытия, но потому, что он (как Ты) отличается от Я способом своего бытия. «В качестве “второго я”, которое, противореча единственности моего “я-меня”, – есть “не-мое я”, т. е. обладает всей жуткостью “двойника”»²¹.

За психологизированным способом выражения, при помощи которого Другой характеризуется как угрожающий, но в то же время необходимый пред-стоящий, стоит онтологическая схема тесно взаимодействующих способов бытия, которая конституирует межличностные отношения. Если «Я есть» обозначает способ самого себе открывающегося бытия, то «Ты есть» воспринимается Я посредством его самооткрытия как «открытия-себя-Другому». Смотрящему на Я взгляду оно может ответить только встречным взглядом, который скажет что-то о нем Другому. Личностные способы бытия «Я есть» и «Ты есть» не являются статичными структурами, но проявляются в живом поведении. Они реализуются на основании определенного содержания бытия – Я как самосознание является определенным для самого себя, находящимся в том или ином осознаваемом состоянии. Таким же образом открывать-себя-Другому значит в то же время, представлять ему себя в качестве созданного конкретным образом, выступающего в той или иной конкретной роли.

¹⁸ Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 184. – (примеч. пер.).

¹⁹ Там же. С. 354. – (примеч. пер.).

²⁰ Там же. С. 363. – (примеч. пер.).

²¹ Там же.

В рамках представленной в виде наброска онтологии Я-Ты-отношения, разбираемого во франковском произведении «Непостижимое», решается задача согласования диалогического и конфликтного, объективирующего аспекта личностной встречи. В этом Франку помогает то, что его категория самооткрывающегося, которая всегда выступает формой себя представляющего, включает как избранный Сартром аспект видящего субъекта и бытия-под-взглядом Другого, так и центральное для Бубера отношение между обращающимся и лицом, к которому обратились. Таким образом, охватывается целая гамма доязыковых выразительных движений – мимика и жесты. Франк объясняет феномен бытия-под-взглядом Другого из перспективы диалогического мышления, а не из субъект-объектной схемы, как это делает Сартр. Быть наблюдаемым со стороны анонимного и поэтому остающегося невидимым Другого не составляет здесь изначальный феномен, который есть результат живого скрещивания двух взглядов, где самооткрытие Другого воспринимается только изнутри одновременного из-себя-выхождения. Лишь благодаря выходу из этого Я-Ты-отношения проясняется показанная Сартром ситуация того, кто пребывает под чьим-то взглядом и понимает себя как определенно-го этим взглядом таким-то и таким-то образом.

С другой стороны, концепция Бубера была трансформирована в двух центральных пунктах. Во-первых, в франковской терминологии объективирующий аспект каждой встречи связан с ее диалогическим характером, благодаря чему само открытие каждого участника есть одновременно его самопредставление в конкретной роли. В отличие от концепции Бубера, овеществляющее Я-Оно-отношение относится у Франка к важному измерению личностной встречи. Во-вторых, основное внимание в анализе было перенесено с собственного обращения к Другому на обращение Другого к Я. Его творящее Я самооткрытие, в языковой форме, есть нечто иное, как его обращение к Я.

Франк постоянно меняет обозначенную ранее внутреннюю перспективу принимающих участие в межличностном общении на перспективу Всеединства. При помощи этого он излагает внутреннюю связь Я и Ты как проявление универсального Всеединства. Мы возражаем против теории Франка об охватывающей Я и Другого перспективе, поскольку согласны с мнением Бубера, в соответствии с которым идея существования охватывающего Я и Ты единства упускает из вида момент встречи *между* ними. Общий для встречающих друг друга мир, охватывающий в известной степени их обоих, мир, который возникает впервые в их встрече, радикально отличается от любой метафизической идеи Всеединства. При рассмотрении этой премодерной перспективы может проясниться, что онтология Я-Ты-отношения у Франка ориентирована на тесно взаимодействующих друг с другом лиц – лицо, которое обращается, и лицо, к которому обратились, и представляет собой достойную альтернативу прочим дискурсам о Другом. Я-Ты-отношение может быть в конечном итоге непостижимым, таинственным феноменом. Именно таким, каким его реконструирует Франк на основании феноменолого-онтологического анализа в качестве «совпадения противоположностей» или, точнее, взаимного разграничения, с одной стороны, и обоюдного из-себя-самого-выхождения, с другой. Так ему удается развить согласованное структурное описание межличностных отношений.

*Перевод с немецкого А.С. Цыганкова
(аспирант кафедры философии Волгоградского
государственного социально-педагогического университета)*

Список литературы

- Бубер М. Я и ты / Пер. с нем. В.В. Рынкевича // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 15–92.
- Бубер М. Проблема человека / Пер. с нем. Ю.С. Терентьева // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 157–232.
- Декарт Р. Размышления о первой философии / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 3–72.
- Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. 640 с.
- Сартр Ж.-П. Что такое литература? Слова / Пер. с фр. М.В. Драко. Мн.: Попурри, 1999. 448 с.
- Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 181–559.
- Boobbyer Ph. S.L. Frank. The Life and Work of A Russian Philosopher 1877–1950. Athens (Ohio): Ohio University Press, 1995. 304 p.
- Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Fr. a/M.: Suhrkamp, 1992. 1051 S.
- Theunissen M. Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: Walter de Gruyter, 1965. 538 S.

The presence of the absent-one: towards the problem of the Other in the social phenomenology of Jean-Paul Sartre and Semyon Frank

Alexander Haardt

PhD, Professor of Philosophy. Institute of Philosophy of Bochum University. Universtätstraße 150, 44801 Bochum, Germany; e-mail.: alexanderhaardt48@gmail.com

This paper examines the phenomenon of the Other in the philosophical projects of Jean-Paul Sartre, Martin Buber and Semyon Frank. Through an analysis of the opposing perspectives on the meaning of the Other such as implied in the subject-object scheme of Sartre's philosophy and in the dialogical way of thinking in Buber's oeuvre, the author accomplishes a reconstruction and a critique of the attempt to reconcile both these concepts of the Other undertaken by Semyon Frank. It is demonstrated that in the ontology of the Me-You-relationship as delineated in Frank's book, *The Unfathomable*, the Russian philosopher seeks to harmonize both the dialogical and the objectifying aspects of the personal encounter, either of which had been explored and developed in its own right by Buber and Sartre respectively. An harmonization of this kind is only achievable because Frank includes both the aspect of the seeing subject and that of being under the glare of the Other, as preferred by Sartre, and the relationship between the addressor and the addressee, central for Buber, under the category of self-revealing. The understanding of the very phenomenon of being under the glare of the Other is derived by Frank not from the subject-object problem, as suggested by Sartre, but rather from the realm of dialogical thought. It must be emphasized, however, that in doing so the Russian philosopher substitutes the inner perspective of interpersonal communication between two human individuals with that of absolute Unity, so that that the inner connection existing between 'I' and 'You' becomes one of the manifestations of universal Unity.

Keywords: Semyon Frank, Jean-Paul Sartre, Martin Buber, the Other, dialogical philosophy, 20th century philosophy.

References

Boobbyer, Ph. *S.L. Frank. The Life and Work of A Russian Philosopher 1877–1950*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1995. 304 pp.

Buber, M. “Ya i ty” [I and Thou], trans. by V. Rynkevich, in: M. Buber, *Dva obraza very* [Two Types of Faith]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 15–92. (In Russian)

Buber, M. “Problema cheloveka” [The Problem of Man], trans. by Yu. Terent’ev, in: M. Buber, *Dva obraza very* [Two Types of Faith]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 157–232. (In Russian)

Descartes, René. “Meditationes”, trans. by S. Sheinman-Topshtein, in: Descartes, *Sochineniya* [Selected Philosophical Writings], vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1994, pp. 3–72. (In Russian)

Frank, S. “Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii” [The Unknowable. An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion], in: S. Frank, *Sochineniya* [Selected Writings]. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 181–559. (In Russian)

Sartre, J.-P. *Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoi ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology], trans. by V. Kolyadko. Moscow: Respublika Publ., 2000. 640 pp. (In Russian)

Sartre, J.-P. *Chto takoe literatura?* [What Is Literature?], trans. by M. Drako. Minsk: Popurri Publ., 1999. 448 pp. (In Russian)

Simmel, G. *Gesamtausgabe*, Bd. 11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, hrsg. von O. Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. 1051 S.

Theunissen, M. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: Walter de Gruyter, 1965. 538 S.