

УДК 111.1

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОВМЕСТНОГО БЫТИЯ «Я» И «ДРУГОГО»¹

Е.В. Биричева

Уральский федеральный университет
им. первого Президента России Б.Н. Ельцина
E-mail: coldfree@yandex.ru

В статье рассматривается проблема конструирования отношения «Я – Другой» в контексте совместного бытия. Происходит осмысление категорий «Я» и «Другой» на онтологическом уровне в рамках экзистенциально-феноменологического и топологического подходов. С позиции авторской концепции «приспособления» предлагается новое понимание категории «субъект», которое в модусе «граничности» позволяет рассмотреть многогранность взаимного становления Я и Другого.

Ключевые слова: Я, Другой, со-бытие, субъект, приспособление, граничность.

ONTOLOGICAL GROUND OF CO-BEING OF «I» AND «THE OTHER»

E.V. Biricheva

Ural Federal University
named after the first President of Russia B.N. Yeltsin
E-mail: coldfree@yandex.ru

The article considers the question of constructing «I – the Other» relationship in the context of co-being. The categories of «I» and «the Other» are comprehended on the ontological level within existential-phenomenological and topological approaches. The new meaning of the category of «subject» that allows to consider diversity of mutual becoming of I and the Other in modus of «boundary» is offered from the perspective of the author's concept of «adaptation».

Key words: I, Other, co-being, subject, adaptation, boundary.

В современной философии достаточно остро ставится проблема определения категории «Другого», его онтологического статуса и специфики по отношению к «Я». Представляется, что актуальность постановки вопроса о Другом обусловлена, во-первых, невозможностью дать его адекватное описание в рамках классической субъект-объектной модели; во-вторых, «заключенностью» каждого Я внутри уникальности собственной онтологической ситуации; в-третьих, размытием значения самого понятия Другого, который может отождествляться не только с «другим Я», но и группой, социальным институтом, дискурсом, животным, представителем иной страны [11] и т.д. При этом большинство исследований данной проблематики не ставит задачу формирования целостного представления о Другом и касается лишь прикладных вопросов конструирования отношения «Я – Другой». Тем не менее вне осмысления данного взаимоотношения на онтологическом уровне невозможно не только создать целостное видение категории

¹ Исследование проведено при финансовой поддержке молодых ученых УрФУ в рамках реализации программы развития УрФУ.

Другого, но и прояснить основания совместного бытия, разработать проблему понимания и определить специфику взаимодействия между Я и Другим. Таким образом, целью настоящего исследования является осмысление категорий «Я» и «Другого» и обоснование их взаимодействия в модусе «со-бытия» на онтологическом уровне.

В философии XX века, прежде всего, в рамках экзистенциально-феноменологического и топологического подходов развиваются идеи уникальности осуществления бытия каждым Я. И хотя сам выход к осмыслению собственного бытия является «свойством» общечеловеческой онтологической ситуации, каждый разворачивает уникальный способ бытия, задается бытийным вопросом по-своему. Так, Я внутри своей онтологической позиции оказывается отделенным не только от «мира», «объективной реальности», но и от другого Я, которому также присущ уникальный способ бытия. Подчеркивая двойственность существования, Ж.-Л. Нанси говорит, что мы разделяем бытие с Другими [13], т.е. Я одновременно объединено с Другим в способности выхода на онтологический уровень вопрошания о бытии и отделено от Другого уникальным способом разворачивания этой способности. Со-бытие Я и Другого означает взаимное разворачивание различных способов бытия, их взаимодействие на границе «Я – Другой», что в значительной степени проблематизирует рассмотрение этого онтологического отношения в силу взаимного действия разнонаправленных активностей, предполагающего не только их «противостояние», но и «сообщение», «соединение», которые необходимо соотносить, помимо прочего, и со сложностью собственных становлений каждого из способов бытия.

Бытие является сов-местным благодаря топологическому распределению единичных, уникальных точек зрения различных «Я» относительно друг друга. В то же время бытие можно обозначить и как со-вместное, в силу того, что мы вместе «попадаем» в онтологическую ситуацию, выходим к ее разворачиванию в вопрошании о бытии и ответании на этот вопрос собственным способом. По Нанси, совместность есть «модальность» вопрошания в бытии. И тут нельзя говорить ни о том, что Я и Другие совершенно разделены в бытии, ни, тем более, о том, что существует «общее» бытие, обладание которым мы бы «разделяли», как вещь.

Смысл, который творит Я в рамках собственного ответа на вопрос бытия, тоже «совместен». Но Другой в своей онтологической ситуации также творит смысл, встречаясь с Я на его разделяющей/объединяющей поверхности. Благодаря этому понимание становится возможным. Несмотря на то, что оно не может быть осуществлено полностью, «до конца», топология бытия предполагает, что Я может как бы «заглянуть» в онтологическую ситуацию Другого в силу того, что Я подобно ему в наличии собственного уникального способа быть. Смысл бытия является совместным и потому, что для открытия смысла своего существования Другой необходим Я. Он признает Я как другой угол зрения в бытии, возможный наряду с его собственным. С другой стороны, если бы Я не было способно «прочерчивать» разделяющую/соединяющую поверхность смысла, то оно не могло бы ничего вычленив из полноты бытия, растворяясь в хаосе неразличимостей. Таким образом, о действии творчества смысла можно говорить как о некоем приспособлении Я к ощущению полноты бытия, одновременному с неспо-

способностью его высказать: прочерчивание ограничивающей поверхности обеспечивает Я возможностью иметь собственный, уникальный способ бытия вопреки постоянно присутствующей «угрозе небытия» (П. Тиллих).

Понятие «со-бытия» достаточно точно выражает двусторонний характер взаимного отношения между Я и Другим: «со-» в со-бытии предполагает наличие и «внешнего», и «внутреннего» пространства для Я, которые возникают именно в условиях различения на границе. Тогда каждому Я свойственна «границность», обеспечивающая способность Я противопоставлять нечто полноте бытия, то есть выделять для себя некую «область» в бытии, которая позволяет противостоять хаосу неразличимостей в онтологическом ощущении «минимума бытия» (Ж. Делез). Активность, которая совершает действие творчества смысла, ограничения внутреннего пространства Я, с позиции данного исследования, может быть названа «субъектом», поскольку в качестве динамично осуществляемого, разворачиваемого способа бытия является онтологическим основанием и Я, и Другого.

Топология бытия предполагает «границность» Я с другими способами быть, что в то же время означает и их «со-общаемость». С различных ракурсов данный принцип граничности на онтологическом уровне осмысливается в философии Г.-В. Лейбница (ограниченность монад), М. Хайдеггера (разбивы бытия), Ж. Делеза и Ж.-Л. Нанси (сингулярности), Д. В. Котелевского (локальность дискурсов). Так, в рамках обозначенных онтологических позиций статусом Другого как иного способа бытия наряду с другим Я могут быть наделены дискурс, Бог, группа и т.д. Существуют и такие концепции, которые предлагают рассматривать противолежащий «Я» полюс онтологического отношения, «мир» в целом как «Другой». Тем не менее представляется, что все многообразие проявлений «мира» нельзя свести к взаимодействию с Другим. Хотя вслед за постструктуралистами мы вынуждены признавать «властную» природу дискурсов, способных управлять как отдельным Я, так и социальными группами, все же невозможно придать дискурсу статус Другого, поскольку в формировании его участвует само Я, а кроме подчинения собственному порядку, у дискурса нет иной цели. Другой в смысле «онтологического Другого», с нашей точки зрения, может быть помыслен только как другое Я, которое обладает способностью вопрошания, самоконструирования, самотворчества, производства смысла. Ни дискурс, ни социальная группа, ни, к примеру, Природа не обладают такой единичной активностью.

С точки зрения такой постановки проблемы, необходимо обратиться, прежде всего, к философии Нового времени, в которой начинается оформление проблематики Другого. Однако как таковая категория «Другого» еще отсутствует в силу того, что не осмысливается инаковость другого Я. Все человеческие «Я» полагаются объединенными общим способом бытия – мышлением, которому противостоит «мир» в его инаковости в качестве «пассивной» объективной реальности. Тем не менее для новоевропейской философии характерно понимание Бога как онтологического Другого. Активность осмысления, которая, по Р. Декарту, свойственна любому Я в форме способности к применению «метода сомнения», является онтологическим основанием человеческого способа бытия, в целом. «Внутренним опытом мы познаем, что все ощущаемое нами, несомненно, проистекает в

нас от какой-либо вещи, отличной от нашей души... мы постигаем эту материю как вещь, совершенно отличную и от Бога, и от нашего мышления» [1, с. 256], – пишет Декарт. В онтологической ситуации, таким образом, разделяется три способа бытия, возникают три различные «идеи»: «Я» (в смысле мышления), Бога и «внешнего» мира. Как пишет Г.-В. Лейбниц, «мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом Боге» [5, с. 418]. То есть человеческое самосознание позволяет мыслить в онтологической ситуации наряду с идеей собственного существования и идею Бога. Я становится способным осмыслять иные способы бытия, открывая перед лицом ситуации «угрозы небытия», в первую очередь, свой способ. Я не может во всей полноте «помыслить», «представить» Бога, однако в бытии может открыть его смысл. Я ощущает сотворенность собственного бытия, свое уже-присутствие-в бытии, поэтому и воспринимает Бога в своей онтологической ситуации как отдельный от Я способ бытия, пускай и практически непостижимый.

Открытие Бога в качестве онтологического Другого в ощущении «минимума бытия» означает состояние веры. И все же нельзя сказать, что это «вера в Бога», – это «вера вообще», состояние открытости к возможному, абсолютного доверия в бытии. Как иной способ бытия Бог позволяет Я начать движение самоосуществления в различии с Ним. Поэтому в ситуации «минимума бытия» возникает, чаще всего, в неотрефлексированном виде вера в качестве формы любого внутреннего действия, которое будет осмысленным, в свою очередь, лишь в состоянии веры. Данное состояние обозначается, например, Н. Кузанским как «возможность-бытие» или «могу» [4], открываемое каждым перед лицом «угрозы небытия». Представляется, что М. Хайдеггер говорит в этом же смысле о «могущем-бытии» [10, с. 143]. Так, вера в онтологическом плане является не верой в определенный «объект», но понимается как открытость-в-бытии и становится для Я тем, что поддерживает его уникальный способ быть в возможности. С этой точки зрения, понимание категории Бога приобретает огромное значение в философии особенно в «эпохи» отождествления Я и Другого в рамках «одинаковости» общечеловеческого способа бытия. И поскольку для разворачивания собственного способа быть Я необходим Другой во всем его отличии от Я, онтологический Другой в «форме» Бога становится необходимым в ситуации обоснования способа бытия каждого Я.

Богу как необходимому Существо «достаточно быть возможным, чтобы быть действительным» [5, с. 420], – утверждает Лейбниц, что говорит об абсолютности Бога в смысле абсолютного способа бытия, по сравнению с человеческими, относительными способами быть. По Лейбницу, Бог есть источник, основание, «необходимая субстанция», необходимая причина, и в своей абсолютности сущность Его «заключает в себе существование» [5, с. 420]. Бог «вносит» в мир не только «существование», но и категорию возможного, в силу чего Его можно обозначить как онтологического Другого в абсолютном, другом, способе бытия. Категория граничности также связана с Богом в лейбницеvской философской системе. Бог «находится» вне ряда случайностей, но вне него самого нет ничего. Данным свойством как раз обладает граница. Однако нельзя сказать, что Богу свойственна «граничность», поскольку в самом Боге «нет никаких границ» [5, с. 420]. Бог

и есть чистая граничность, различие, которое все объединяет на своей абсолютной поверхности. Лейбниц полагает, что Бог – «изначальная простая субстанция», «первичное Единство» [5, с. 421], а простота Его заключается в том, что Он есть идеальная монада, беспредельная граница, у которой нет ни внутреннего, ни внешнего, и в то же время есть и внутреннее, и внешнее. Бог уже всегда присутствует в онтологической ситуации каждого Я, в имманентности способа бытия как чистая граничность, обеспечивающая саму возможность бытия Я тем или иным способом.

Творения, с точки зрения Лейбница, напротив, имеют границы и не являются чистой граничностью, в силу чего они не настолько совершенны, как Бог. Для сотворенных монад, которые представляют собой простые субстанции, единичности, «существенно быть ограниченными... они ограничены воспринимающей способностью» [5, с. 421]. Таким образом, «быть ограниченными» – это отличный от абсолютности Бога как границы способ бытия монад. Соприкасаемость монад друг с другом, их пограничность предполагает необходимость активности, осуществляющей соприкосновения, т.е. то, что «в сотворенных монадах составляет субъект, или основание, способность восприятия и способность стремления» [5, с. 421]. Здесь стоит также отметить важный момент: Лейбниц различает понятия монады и субъекта на том основании, что монада – лишь субстанциальный носитель способности стремления, активности, являющейся в своей динамике, по сути, несубстанциальным основанием бытия монады, субъектом. Тогда в силу функционирования данной онтологической активности соприкасаемость монад не означает ни закрытости монад «в себе», ни полной их открытости друг другу. Благодаря Божественному замыслу монада может быть в зависимости от другой или же влиять на другую во взаимоотношении, осуществляемом на границах соприкосновения. В монадах Бог находит «основания, побуждающие его приспособлять одну к другой» [5, с. 422].

В философской системе Лейбница с помощью Божественного замысла предустановленной гармонии достигается динамическое равновесие между монадами и миром. Монады сотворены Богом для мира, а мир создан для них. Однако Лейбниц, говоря о наилучшем из возможных миров, «выбираемых» Богом, и о предустановленной гармонии онтологического отношения, не предполагает абсолютной детерминированности связей. Напротив, монады созданы Богом свободными для «многообразного» выражения мира и осуществления своих уникальных способов бытия в «приспособлении» к миру. Как пишет Лейбниц, Бог «определяет нашу волю к выбору того, что представляется наилучшим, не принуждая ее однако» [6, с. 154]. Таким образом, каждому свойственны некоторые «склонности», уникальный угол зрения, но каждый свободен именно в разворачивании собственного бытия тем или иным способом. То есть можно сказать, что «заданы» некоторые условия, исходя из которых каждый свободен выбирать, стремиться ли ему к «наилучшему миру», видеть ли мир в качестве наилучшего, а главное, как в этих условиях разворачивать свое становление лучше.

По Лейбницу, каждая монада выражает определенную точку зрения на мир. Способом бытия монады также становится выражение мира со своего угла зрения, в котором «присутствуют» и другие точки зрения, но «своя» является для монады более близкой и отчетливой, чем другие. Анализируя

лейбницевскую концепцию, Ж. Делез говорит о субъекте следующим образом: «субъектом становится тот, кто в точку зрения попадает, или, скорее, тот, кто в точке зрения пребывает» [3, с. 35]. Топология бытия обеспечивает «пребывание» в точке зрения в качестве субъекта. Но здесь «точку» зрения скорее нужно понимать не как нечто установленное, статичное, а как осуществляемую «линию» или подвижный «угол» зрения. В точке зрения уникального Я рождается активность, выражающая мир, и активность эта динамична в своем выражении: она сшивает «нитью смысла» Я и мир в их взаимном становлении. Точки зрения отличаются друг от друга «порядком», которым каждая постигает мир. Говоря словами Делеза, «субъекты-монады могут различаться лишь присущим им внутренним способом выражения мира» [3, с. 88].

Топология бытия предполагает, что ни одна точка зрения не является «центральной», универсальной, и в то же время можно сказать, что каждая точка зрения «центром» становится. «Не существует единой и универсальной точки зрения» [3, с. 45], – пишет Делез. Каждая точка зрения образует свой центр, свою «окрестность» и выражает мир уникальным способом, поэтому у множества равноправных точек зрения нет общего центра. Топологическую равноправность точек зрения в бытии можно выразить таким образом: «центр – везде, периферия – нигде» [4, 12]. Определяя существо сингулярности как пребывание «между» в модусе граничности, Нанси пишет: «такова, вероятно, логика сингулярности вообще: логика того, что не располагается полностью ни в области чисто внутреннего, ни в области чисто внешнего. (Эти области, по правде сказать, неотличимы одна от другой: ведь пребывать полностью вовне, вне всего (*ab-solu*), значило бы быть полностью в себе, пребывать исключительно в себе самом, – притом без какой-либо возможности выделиться в качестве “самого себя”). Такова логика предела, того, что пребывает между двумя или множеством, принадлежа всем и никому, не принадлежа при этом и самому себе» [13].

Граничность, фундаментальным образом свойственная Я, означает не только «соприкасаемость» с Другими, но и пограничность, предельность, которую Я открывает в онтологической ситуации. Встречаясь в ощущении «минимума небытия» с бесконечным, Я и его обнаруживает для себя как некий предел. Осознавая свою конечность, Я не может, с одной стороны, целиком уместить себя в мир, но, с другой стороны, окончательно отделиться и «выйти» из него у него тоже не получается. Нахождение всегда «между» предзадано «судьбой бытия». Но позитивность такого положения предполагает открытость становящегося способа быть. У Нанси активность сингулярности также связана с открытостью-в-бытии: «под “сингулярностью” понимается то, что каждый раз заново образует точку экспозиции, очерчивает пересечение пределов, в направлении которых осуществляется каждый раз акт открытия» [13]. В форме онтологического Другого сингулярность в качестве активной динамичной границы открывает становление отношения не только по направлению «от» Я «к» миру, но также и «от» мира – «к» Я. «Всеобщего бытия» не существует, но способ бытия в модусе открытости, «обращенности к...» предполагает совместность бытия как «бытие в качестве отношения» [13].

Понимание Другого становится возможным на онтологическом уровне также в силу того, что способ бытия Я «свернут» в каждом ином способе. Без Другого Я не просто не имело бы собственного, уникального способа бытия, его бы не было, в принципе. Данную взаимную зависимость разворачивания способов бытия Я и Другого можно представить в качестве следующей метафоры: в онтологическом плане Я и Другой напоминают «сообщающиеся сосуды», не имеющие «горизонтальных отношений» друг с другом, но тем не менее способные к влиянию друг на друга и взаимному выражению. Такое «влияние» не предполагает все же «физического» измерения. Прежде всего, мы граничим друг с другом на онтологическом уровне, и взаимное влияние, к примеру, может заключаться во вдохновении Другого на осуществление его способа бытия и благодаря Другому – вдохновении на собственное становление.

Без Другого прояснение своего способа бытия, кроме того, не имело бы смысла. Если бы Другой как «сообщающийся» с Я сосуд исчез вовсе, то все бы «вытекло» из Я. Так, граничность Я обладает интересной структурой: несмотря на то, что она предполагает некие пределы, тем не менее не является замкнутой на себя. Можно скорее сказать, что в своей граничности Я оказывается замкнутым на Другого. На онтологическом уровне Другой никогда не исчезает (или же исчезает вместе с онтологическим уровнем и тогда Я перестает существовать). «Конкретный» Другой может покинуть Я или уйти из жизни, тогда Я не будет чувствовать его рядом «физически», а «психологически» воспоминания со временем будут меркнуть. Однако в со-бытии этот Другой всегда будет в-месте с Я как иной способ бытия, по отношению к которому Я разворачивает собственное становление здесь и сейчас.

Когда Я открывает онтологическое требование, заключающееся в противостоянии ощущению «минимума бытия», Я принимает также и Другого как осмысляющего ту же «задачу». В осмыслении «онтологической задачи» Другой становится равноправным наряду с Я «центром», отличаясь от Я лишь способом решения данной задачи. В ситуации «угрозы небытия» Я обнаруживает, с одной стороны, свое онтологическое одиночество, но, с другой – открывает то, что это одиночество «единит», объ-единяет его с Другими. Таким образом, на онтологическом уровне возникает любовь к Другому. В онтологическом смысле любовь означает утверждение и принятие Другого, а не «психологическую» взаимную дополнительность или «физическое» влечение. Любовь к Богу также есть любовь в онтологическом плане. Такой Другой уже присутствует в онтологическом «одиночестве» Я. Другой в своей любви принимает Я, даже ощущая всю его инаковость и неприемлемость, а в ответ Я также выстраивает к Другому отношение принятия.

В осуществлении своего способа бытия каждое Я свободно на онтологическом уровне. Тем не менее в отсутствии Другого свобода также невозможна, как и без любви в онтологическом плане. Августин в известном выражении обозначает состояние онтологической свободы, возможной только в силу принятия иного способа быть Другого – «люби и делай что хочешь». Ф. Ницше также осмысляет любовь как онтологическое чувство: «все, что делается из любви, совершается всегда по ту сторону добра и зла» [8, с. 91], т.е. на онтологическом уровне. Ж.-П. Сартр уделяет значительное

внимание исследованию отношения «Я – Другой» и осмыслению категории «любви» в многообразии ее проявлений. Мыслитель полагает, что «другой смотрит на меня и как таковой хранит секрет моего бытия» [9, с. 556]. Взгляд Другого представляет собой онтологический взгляд-отношение, предполагающий открытость-замкнутость различных Я друг на друга. Это также и взгляд под другим углом зрения, который является для Я «возможным миром». «При этих условиях обнаружение моего внутреннего мира открывает мне в то же время и другого, как стоящую передо мной свободу, которая мыслит и желает “за” или “против” меня» [14]. «Другой как свобода является условием моего бытия» [9, с. 556], – пишет Сартр. В онтологическом измерении любовь как поддержание Другого в его бытии возникает благодаря осуществлению акта притяжения его точки зрения. Я и Другой необходимы друг другу, поскольку открывают во взаимном становлении пространство для разворачивания своих способов бытия как взаимно дополняющих. В случае исчезновения Другого как онтологической структуры, несущей граничность, Я «растворяется», как это, к примеру, происходит с Робинзоном в романе М. Турнье «Пятница или Тихоокеанский Лимб».

Современная философия выдвигает проблематику Другого на передний план, выходит к переосмыслению данной категории. Очевидно, что понятие Другого раскрыть через классическую оппозицию субъекта и объекта невозможно. К Другому нельзя относиться как к объекту, встречая его в мире среди иных «вещей», так как Другой – это другое Я. В случае отождествления Я и «мыслящего субъекта» получается, что Другой является таким же «субъектом», который тоже выстраивает отношения с миром. На онтологическом уровне Другой являет собой активность, отличную от активности Я, и осуществляет иной способ бытия. Так, в рамках субъект-объектной оппозиции либо Другой будет пониматься просто как объект по отношению к Я, либо как иное «мыслящее сознание», закрытое от Я. Таким образом, классическая модель противопоставления «субъекта» и «объекта» не раскрывает Другого в его многогранности, инаковости и открытости, а также особенности отношения «Я – Другой» как многопланового взаимодействия между различными «Я».

Чувствуя необходимость переосмысления онтологического основания Другого, Делез обращается к мысли Сартра. Он полагает, что данный философ впервые «рассмотрел другого как реальную структуру, или некую специфичность, не сводимую ни к объекту, ни к субъекту. Но определяя эту структуру через “взгляд”, он возвращается к категориям объекта и субъекта» [2, с. 407]. Делез осмысляет Другого как другой угол зрения по отношению к Я и понимает значение Другого для Я как поддерживающего его бытие. Тем не менее понимание данного обстоятельства ничего не дает для осмысления сущности Другого, присутствующего, как и Я, не только в онтологическом измерении. Я, помимо смысла собственного бытия, связывают с Другим психическая реальность и телесность, язык и вещи. Поэтому с целью обосновать фундаментальную значимость «Другого», Делез полагает, что вопрос о нем должен быть поставлен не в терминах субъекта и объекта, но совершенно по-другому: «Что было бы, если бы Другого не было?».

В конце пьесы Сартра «За закрытыми дверями» герой говорит о том, что «ад – это Другие». Данной мысли вторит поговорка «чужая душа – по-

темки». Но «потемки» и «ад», обнаруживаемые в Другом, оказываются, по сути, лишь мнимыми. Данное мнение о Другом означает, что не был еще осуществлен акт принятия Другого, который находит себя в той же «безвыходной» ситуации «минимума бытия» и по отношению к Я. Представляется, что если Я способно развернуть собственный угол зрения настолько, чтобы включить в него и Другого, во всей неприемлемости принимая его, то вслед за Делезом можно сказать: «Когда мы выражаем недовольство по поводу невыносимости другого, мы забываем про иную и еще более страшную невыносимость, а именно про невыносимость вещей, которая имела бы место без другого» [2, с. 401].

«Невыносимость» заключалась бы, во-первых, в том, что у Я не было бы самосознания в отсутствии Другого. Оно не смогло бы выделить себя в качестве осуществляющего уникальный способ бытия. Другой «смотрит» на Я под своим углом зрения, в силу этого Я становится уникальным среди множества Других благодаря уникальности топологического окружения конкретными Другими, определенным «спектром» точек зрения. Так, Я существует, только будучи ограниченным Другими. Во-вторых, Другой «вносит» категорию возможного в бытие Я. С одной стороны, становление Я оказывается возможным наряду с разворачиванием других способов быть, а с другой стороны, с позиции Я Другой видится как возможный мир. «Другой как структура – это выражение возможного мира; такое выражаемое постигается как то, что еще не существует вне того, что его выражает» [2, с. 404]. Поскольку Другой выражает для Я «возможный мир», это требует активности со стороны Я по отношению к его постижению, следовательно, подразумевает открытость каждого Я. Помимо поддержания бытия Я, Другой делает его восприятие возможным.

Однако категорию восприятия не стоит понимать в чисто «психологическом» смысле. Прежде всего, восприятие свойственно Я на онтологическом уровне, в ощущении «минимума бытия». Опасность «угрозы небытия» воспринимается Я, побуждая его к действию преодоления онтологической ситуации. М. Мерло-Понти, обращаясь к проблематике восприятия с позиции экзистенциально-феноменологического подхода, отмечает: «восприятие не есть знание о мире, это даже не акт, не обдуманное занятие позиции, восприятие – это основа, на которой разворачиваются все наши акты и оно предполагается ими» [7, с. 9]. Несомненно, восприятие возникает и на других «уровнях» существования Я, помимо онтологического, в физическом и психологическом плане, но становление человеческого типа системы восприятия возможно именно благодаря открытию «онтологического Другого».

В открытости Я по отношению к Другому обнаруживается целый мир, не заключающийся в Другом, но восприятие которого на всех «уровнях реальности» становится возможным в силу присутствия Другого. Я не просто «сталкивается» с состоянием вещей в мире и не ведет бессознательное существование. С точки зрения Делеза, восприятие предполагает активность открытости, является восприятием – действием, ведущим к осмысленному существованию. Воспринимая мир, Я выстраивает свое отношение к нему, прочерчивая «в ответ» на воспринятое смысловую поверхность, которая разделяет слова и вещи. Поскольку Я необходимо выразить для Другого смысл, который с уникальной точки зрения разворачивается при «встрече»

Я с состоянием вещей, в человеческой системе восприятия возникает язык. Поэтому категорию Другого можно определить вслед за Делезом следующим образом: это «отнюдь не одна среди прочих структур в перцептивном поле, ... это та структура, которая обуславливает все [перцептивное] поле и его функционирование» [2, с. 405].

Литература

1. Декарт Р. Начала философии // Антология мировой философии в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 232–271.
2. Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого / Делез Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011. С. 395–421.
3. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1997. 264 с.
4. Кузанский Н. О возможности-бытии. Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 136–181.
5. Лейбниц Г.-В. Монадология. Соч. в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 413–429.
6. Лейбниц Г.-В. Рассуждение о метафизике. Соч. в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 125–163.
7. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999. 608 с.
8. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего. К генеалогии морали: Polemicheskoe sochinenie. М.: Академический проект, 2007. 398 с.
9. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ, Астрель, 2012. 925 с.
10. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. 460 с.
11. Шапинская Е.Н. Образ Другого в текстах культуры. М.: КРАСАНД, 2012. 216 с.
12. Мамардашвили М.К. Полнота бытия и собранный субъект. URL: <http://philosophy.ru/library/mmk/vved.html#3> (дата обращения: 20.03.2012).
13. Нанси Ж.-Л. О событии. URL: <http://www.russianparis.com/litterature/txt/nancy.htm> (дата обращения: 15.03.2013).
14. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. URL: www.psylib.org.ua/books/sartr01/index.htm (дата обращения: 02.10.2011).

Bibliography

1. Dekart R. Nachala filosofii // Antologija mirovoj filosofii v 4-h t. T. 2. M.: Mysl', 1970. P. 232–271.
2. Deljoz Zh. Mishel' Turn'e i mir bez drugogo / Deljoz Zh. Logika smysla. M.: Akademicheskij proekt, 2011. P. 395–421.
3. Deljoz Zh. Skladka. Lejbnic i barokko. M.: Logos, 1997. 264 p.
4. Kuzanskij N. O vozmozhnosti-bytii. Soch. v 2-h t. T. 2. M.: Mysl', 1980. P. 136–181.
5. Lejbnic G.-V. Monadologija. Soch. v 4-h t. T. 1. M.: Mysl', 1982. P. 413–429.
6. Lejbnic G.-V. Rassuzhdenie o metafizike. Soch. v 4-h t. T. 1. M.: Mysl', 1982. P. 125–163.
7. Merlo-Ponti M. Fenomenologija vosprijatija. SPb.: Juventa, Nauka, 1999. 608 p.
8. Nicshe F. Po tu storonu dobra i zla: Preljudija k filosofii budushhego. K genealogii morali: Polemicheskoe sochinenie. M.: Akademicheskij proekt, 2007. 398 p.
9. Sartr Zh.-P. Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoy ontologii. M.: AST, Astrel', 2012. 925 p.
10. Hajdegger M. Bytie i vremja. M.: Akademicheskij proekt, 2011. 460 p.
11. Shapinskaja E.N. Obraz Drugogo v tekstah kul'tury. M.: KRASAND, 2012. 216 p.
12. Mamardashvili M.K. Polnota bytija i sobrannyj sub#ekt. URL: <http://philosophy.ru/library/mmk/vved.html#3> (data obrashhenija: 20.03.2012).
13. Nansi Zh.-L. O sobytii. URL: <http://www.russianparis.com/litterature/txt/nancy.htm> (data obrashhenija: 15.03.2013).
14. Sartr Zh.-P. Jekzistencializm – jeto gumanizm. URL: www.psylib.org.ua/books/sartr01/index.htm (data obrashhenija: 02.10.2011).