

О. Н. Шпарага

КТО ОН, ДРУГОЙ? (ЭКСКУРС В ФЕНОМЕНОЛОГИЮ ВИДИМОГО МИРА)

Гетерономный опыт, разыскиваемый нами, - это опыт, который не переводится в категориальные определения и движение которого к Другому не обретает форму идентификации, это такое движение, которое не возвращается к своему исходному пункту.

Э. Левинас

В данном тексте речь пойдет о споре двух позиций или взглядов на Другого: взгляда Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти. Предваряя их характеристику и столкновение, можно и нужно сказать несколько слов о самом Другом или этом понятии, его важности, спорности, значении для современной философии. Точкой отсчета моих размышлений является более широкая тема *феноменологии видимого мира*. Скажем о ней в нескольких словах.

1. *Видимый мир* может быть рассмотрен в качестве одного из ключевых понятий феноменологической философии. Задается оно в различных перспективах: онтологической и гносеологической, эстетической и этической. Ориентация на онтологический ракурс рассмотрения ставит следующие вопросы: о какой онтологии идет речь в рамках размышлений о *видимом мире*; можем ли мы говорить о “новой” онтологии, опираясь на постановку вопроса о бытии в горизонте времени М. Хайдеггером и в горизонте Ничто Ж.-П. Сартром, а также исходя из “системы” Я-Другой-мир М. Мерло-Понти, или же феноменологический проект *видимого мира* ставит под вопрос саму возможность онтологии?

2. Если некая “новая” онтология и возможна, то ее можно условно обозначить как *“онтологию взгляда”* и, таким образом, противопоставить классической “онтологии созерцания”. “Онтология взгляда” опирается или формирует такое понимание бытия, которое не “прекрасно, истинно и благо”, завершено и совершенно и которое открывается в своей целостности для умственного взора (умозрения или созерцания), а такое, которое прежде всего и большей частью *скрыто*, но всегда уже, в своей возможности, находится *под взглядом*. Взгляд отличается от умственного взора тем, что застигает меня как взгляд Другого. Бытие, в таком случае, и располагается вокруг того, кто этим взглядом владеет.

3. Такая постановка вопроса предполагает однако, что раньше возможности моего видения мира существуют Другие со своими видениями, т. е. перспективу Другого, а значит, и неоднородного, *плюрального бытия*, которое не может быть сведено к некоторому единству без (насильственного) подведения под это единство меня и Другого, а значит, устранения различия между нами. *Различие* оказывается предшествующим тождеству, как и *возможность* (синонимом которой становится *открытая иден-*

тичность) - действительности. То, что, согласно Хайдеггеру, Сартру и Мерло-Понти, объединяет временность, Ничто, различие и возможное, - это *человеческое существование* (экзистенция), которое и становится отправной точкой постановки вопроса о бытии. И здесь вслед за хайдеггеровским *определением существования*, как *всегда моего* и *сущности человека* (сущности, которая им непрерывно - удачно и неудачно - обретается), нужно сразу же ввести такие другие его фундаментальные характеристики (вводимые Мерло-Понти), как *телесность* и *ситуированность в мире*, т. е., прежде всего, в отношении Других. Если в случае Хайдеггера можно только предполагать симметрию в отношении Я-Другой, то в случае Мерло-Понти такая симметрия является фундаментальнейшей чертой человеческого существования: оно равносходным образом разворачивается “к себе” и “к Другому”, что, конечно же, не снимает всех трудностей в организации системы Я-Другой-мир. Эти отношения, можно сказать, и становятся новыми исходными бытийными отношениями или самим бытием. Другими словами, мое телесное бытие в мире является конечным, изменяющимся, ограниченным, однако, разворачиваясь в отношении к бытию Другого, оно трансцендирует свою собственную ограниченность, причем по большей части средствами языка (прообразом которого является мое телесное конституирование мира).

4. Само понятие *видимый мир* отсылает, исходным образом, с одной стороны, к понятию *жизненного мира* Э. Гуссерля, с другой - к понятию *опыта мира* М. Мерло-Понти. Оказывается, что такой опыт мира возможен как *визуальный опыт*, руководствующими понятиями для прояснения которого, кроме уже перечисленных, становятся понятия восприятия и тела, отношения фигуры и фона, видимого и невидимого и, наконец, понятие художественного опыта.

Таким образом, обобщая сказанное, можно сделать вывод, что если “новая” онтология и возможна, то это онтология существующего и изменяющегося бытия, которое не скрыто от взгляда в некоем мире идей, а только под этим взглядом и существует, что не означает, что оно абсолютно прозрачно и видимо. Здесь и возникает напряжение “новой” онтологии. Возникает вопрос, как говорить обо всем (бытии), которое по большей части скрыто, без того, чтобы навешивать на него ярлыки вечного и бесконечного, истинного и благого? Предлагаемый феноменологами ход - говорить в терминах видимого и невидимого, причем так, как это обнаруживается у Делеза: речь идет не только об отсутствии пока непроявленной, нерасмотренной стороны предмета, а прежде всего об отсутствии Другого: “Не видимую мне часть объекта я прежде всего полагаю как видимую для другого; так что, обогнув его, чтобы увидеть эту сокрытую часть, я соединюсь позади объекта с Другим, чтобы совершить предполагаемое оцелокупливание [т. е. заговорить о бытии]. А эти объекты у меня за спиной - я их чувствую, они доделывают, формируют мир, именно потому что видимы и видны для Другого”. И далее: “Я не хочу ничего, что не было видано, подумано, использовано возможным другим. В этом основа моего желания. Именно другой всегда спускает мое желание на объект”¹.

Итак, обратимся к одному из центральных понятий *феноменологии видимого мира* в интерпретации его Сартром и Мерло-Понти.

И. Ж.-П. Сартр: Страх от взгляда Другого

“Я нахожусь в общественном саду. Недалеко от меня лужайка и вдоль этой лужайки - стулья. Человек идет около стульев. Я вижу этого человека, я постигаю его сразу как объект и как человека”².

Сартр начинает свое размышление о Другом с того, что Другой, при первом рассмотрении, - это *объект* среди других объектов и, в таком случае, его существование только предположительно. Объектность, однако, преодолевается движением от первоначального одиночества к существенной связи, в которой Другой обнаруживается не посредством знания, а из самой этой связи как феномена повседневности.

Если и пока Другой - только объект, то существенным оказывается то, что “никакое новое отношение не появилось бы *через него* между этими вещами моего универсума”, который таким образом “сгруппирован” и “синтезирован” с *моей стороны*. Другой вписан в мир объектов, которыми распоряжаюсь я. Если же Другой - *человек*, а об этом, согласно приведенной цитате, я подозреваю с первого моего взгляда на него, потому что он мне напоминает меня самого и тем самым становится неким “привилегированным объектом”, то вещи моего универсума организуются *без расстояний* вокруг этого “привилегированного объекта”. “Без расстояний” означает, что я отождествляю себя с этим объектом и, таким образом, как будто бы находясь на его месте, конституирую его-мой целостный мир. Иными словами, “расстояние *развертывается*, начиная с человека, которого я вижу” или с которым себя начинаю отождествлять, причем таким образом, что возникает “отношение *без частей*”, *данное сразу*, “внутри которого развертывается пространственность, не являющаяся *моей* пространственностью”, возникает новая ориентация, которая избегает меня. Но такую пространственность я все еще могу примерить на себя, такая пространственность не является первоначальным отношением Другого ко мне: *вначале это отношение касается только человека как такового (меня как Другого и Другого как меня) и мира вещей*. Кроме того, оно сохраняет *чистый характер вероятности*: сначала *вероятно*, что этот объект является человеком, затем, только *вероятно*, что он видит лужайку (а именно таким образом он и организует мир, т. е., подозревая о его способности видеть, я отличаю его от других объектов и сравниваю с собой) в тот момент, когда я его воспринимаю. Однако уже здесь - когда я впервые замечая человека, идущего по лужайке вдоль стульев, и определяю его через отношение человека-объекта к объекту-лужайке, можно сказать, что это все-таки особое отношение: оно *дается сразу целиком*, “поскольку находится здесь, в мире, как объект, который я могу знать”, и сразу же *полностью ускользает от меня*, так как именно обнаруживаемый (видимый) Другой является центром этого открываемого отношения, ускользание означает потерю мною центра мира, это ¹¹ *дезинтеграция* отношений, которую я воспринимаю между объектами моего универсума³. Такой дезинтегрированный универсум отношений Сартр сравнивает с *фоном* вещей, который ускользает от меня (первоначально же именно я его разворачиваю или - я обладаю иллюзией такого разворачивания) и придается вещам извне, т. е. Другим. Все эти размышления позволяют Сартру сделать такой вывод: “Таким образом, появление среди объек-

тов *моего* универсума элемента дезинтеграции этого универсума я и называю появлением *определенного* человека в моем универсуме”⁴. Это и есть *Другой*: тот, кто с самого начала является, вернее, обеспечивает постоянное бегство вещей к границе, это объект на определенном расстоянии от меня, поскольку он разворачивает вокруг себя свои собственные расстояния; Другой - это тот, кто способен перегруппировать пространство, поместив и меня в него наряду со статуей, скамейкой, деревом. При этом я не могу постигнуть, *как* эти предметы являются Другому: они группируются вокруг Другого по его законам, которые, раз они мне не понятны, отличны от моих.

Но, говорит дальше Сартр, такой Другой все еще остается для меня, пусть привилегированным, но объектом: это значит, что, хотя универсум и дезинтегрировался, обрел новый центр, это все тот же универсум. То есть в этой ситуации мы словно две вещи-объекты, конституируемые миром. Другой - это объект-пустота, опустошающая дыра, засасывающая мой мир. Можно проинтерпретировать это так: я вижу Другого, который не является только лишь объектом среди тех объектов, которыми я организую мир, но то, что он еще и человек, не делает его еще субъектом: то, что я замечаю, что Другой видит тот же мир, что и я, а вернее, я это только предполагаю, наделяет его равными с моими правами, способностью подобным моему образом организовать мир, что, как думает Сартр, и есть бегство от меня мира. На этой первой стадии объектность Другого преобладает, поскольку он неотделим от мира, *нашего с ним мира*. На этом этапе я просто понимаю, что этот мир “населен” не только мной, что не только я его хозяин. Такое первичное понимание Другого Сартр обозначает как бегство и *отсутствие* мира для меня, отсутствие привычного для меня мира. *Второй шаг*: вероятность того, что Другой видит, подтверждается, когда я сам оказываюсь в поле его взгляда. Другой-объект превращается таким образом в Другого-субъекта, а я из *себя действительного* (видящего) превращаюсь в *себя возможного* как *возможного бытия для взгляда Другого*.

Обмен взглядами, с которого начинается бытие под взглядом, добавим мы, есть первый шаг рефлексии: я больше не предполагаю, что Другой, т. е. тот, кто является неким привилегированным объектом в мире объектов, видит, теперь я это знаю. Но это не все. Я знаю также - ощутив на себе его взгляд, - что он не рассматривает меня как объект. Почему?

Здесь мы приходим ко второму определению Другого: *Другой - это тот, кто на меня смотрит*⁵. В таком случае, говорит Сартр, Другой понимается на основе понимания смысла его взгляда.

Взгляд: 1. Взгляд обнаруживается не только в “направленности на меня двух глазных яблок”, но и “в шорохе ветвей, в шуме шагов, следующем за тишиной, в приоткрывании ставни, в легком движении занавески”⁶. Это вероятный взгляд: он скрывает глаза (и тогда, когда в нас вперяется, и тогда, когда нам только кажется, что за нами наблюдают).

2. Взгляд, с одной стороны, “находится во мне без расстояния”, с другой, держит меня на расстоянии, т. е. “его непосредственное присутствие по отношению ко мне разворачивает расстояние, которое удаляет меня от него”⁷. Проблема при этом заключается в том, что мы не можем одновременно постигать мир и воспринимать взгляд⁸. Находиться под

взглядом Другого означает “иметь сознание того, что являешься *рассматриваемым*”⁹. Можно сделать предположение, что это и есть первая форма сознания, которая, таким образом, вызывается Другим или возможностью того, что я окажусь под взглядом Другого. Иначе говоря, сознание первоначально и есть возможность оказаться под взглядом Другого, из чего следует, что мое существование – это сосуществование, что мир — это наш мир, *плюральный мир*. Причем все это остается только возможным до того момента, пока я действительно не испытываю взгляд. Можно, однако, сказать, что именно под взглядом я появляюсь на свет и вся моя жизнь – это ожидание – со страхом или радостью – такого взгляда, а сознание – тот момент в моей жизни, когда под этим взглядом я ощущаю, как мое существование преобразуется, видоизменяется, модифицируется. Однако для Сартра такое бытие под взглядом означает прежде всего опасность: Другой своим взглядом похищает, замораживает мои возможности, я становлюсь для него объектом, которым он хочет распоряжаться. “Я являюсь для себя только как чистая отсылка к Другому”¹⁰. В таком случае Другой – как тот, кто дезинтегрирует мой мир (1), и как тот, кто смотрит на меня (2), является условием становления меня самого и мира, “переструктурирования” меня в мире. Однако здесь Сартр не учитывает того момента, что я могу в момент обнаружения своего бытия под взглядом Другого ответить на этот взгляд, увидеть мир Другого, а не просто его самого, который смотрит на меня, и таким образом, через взгляд Другого, прикоснуться к его миру. В таком случае Другой будет не похищать мои возможности, как это думает Сартр, а мне их давать – правда, особым образом, так как ни моими, ни тем более возможностями Другого я не могу обладать: здесь возникают особого рода отношения – мимолетного прикосновения с обретением и без обретения плотности и власти, возможно, отношения неплатоновской любви и дружбы, которые еще предстоит описать¹¹.

Здесь можно покинуть Сартра. Можно сказать, что он не оправдал наших надежд: преодолев объектность Другого, он ограничился тем, что констатировал мою собственную объектность, превращение в объекта меня как того, кто рассматривается. Состояние такого я-объекта – тревога. Это боязнь, что я могу быть увиден насквозь; объект, по существу, – это и есть то, что вкладывается в некую формулу (можно сказать, трансцендентальная объективность), т. е. является абсолютно прозрачным. Сартр говорит, что это факт присутствия чужой свободы, которая есть угроза моей. Другой не есть готовое бытие (так как он больше не объект), он возникает в отношении ко мне, т. е. в своем взгляде. И в этом опасность: неизвестно, во что он превратиться. И все-таки возникает подозрение, что Сартру как раз это и известно: в раба или господина. “Ему кажется, что чужой взгляд, обознающий его тело, похищает его у него самого, или, напротив, демонстрация своего тела делает Другого беззащитным, и этот Другой тем самым обращен в рабство” (курсив. – О. Ш.)¹². Но это – только два полюса, между которыми, однако, только и разворачивается все многообразие мира. Рабом я становлюсь тогда, когда постигаю Другого как господина мира, когда в нем заключен весь мир (поэтическая строчка Бродского: тому, кто не умеет заменить *Ц* собой весь мир...); господином, когда понимаю,

что Другой смотрит на меня как на спасителя. Не испытать чувства раба или господина означает, как я уже говорила, увидеть во взгляде Другого его мир, в котором есть и мне место, но не как объекту, а как субъекту, потому что Другой смотрит *на меня*. Но это не привилегированное место - это место среди мест, это *мир*, в котором наши взгляды как ставят Других под вопрос, так и утверждают бытие Других. Таким образом, здесь возникает целый ряд вспомогательных, а на самом деле основополагающих понятий, которые, однако, приводят нас к Левинасу и Мерло-Понти. Такими понятиями выступают: *открытая идентичность* и *плюральное бытие*, *система Я-Другой-мир*, *интенция желания*, с которой начинается отношение к Другому и которая, можно сказать, запечатлена во взгляде. Другой смотрит на меня прежде всего потому, что не может не смотреть, потому что желает бытия со мной, потому что мир плюрален и во мне он ищет этому подтверждение, потому что в глубине души ему одиноко и холодно в мире и потому, что он не может, как бы ему этого ни хотелось, слиться со мной в единство: взгляд Другого так и останется взглядом, мир так и останется мирами, и все-таки связывающее его *иллюзорное единство* (перекрещивание взглядов) обеспечит еще одно измерение миру - измерение надежды на совместное бытие.

II. М. Мерло-Понти: Радость от нашего совместного бытия или от невозможности идентичности и обладания

Мы живем в мире “без обладания”. “Без обладания” в классическом понимании: потому что все, чем мы обладаем, может очень скоро потерять то свойство, ради которого мы им обладали. Кроме того, в сегодняшнем мире вообще сложно сказать, почему мы хотим обладать тем или иным: из-за моды или традиции, или потому что мы действительно этого хотим. В этом плане кинематограф и разоблачает обладание и поощряет его или его иллюзию.

Не-обладать означает мгновенно давать и принимать сущностные черты себя самого и Другого. Этими чертами действительно нельзя обладать, потому что состояться, быть можно только самому, а не за Другого или Другим. Решающим здесь становится понятие вместе с Другим, которое и характеризуется не-обладанием; оно сбывается “от одного мгновения к другому” и позволяет сбываться себе и Другому.

Так каков этот мир? Мир с обладанием и без-обладания, с дружбой и любовью, взаимопониманием и отсутствием такового. Это мир непредсказуемых, но подготовляемых встреч, мимолетных соприкосновений и ожиданий повторений, которые не могут быть выстроены ни в какой порядок, не могут быть подчинены никаким известным законам. Это мир случайности и конечности, который разрушается претензией на обладание и поддерживается усилиями по самоизменению и непрерывному обретению себя.

Оно [кино] заявляет новые отношения в мире - отношения иллюзорности и, все-таки, веры, беспочвенности и, все-таки, надежды.

(Из моей статьи о Фассбиндере)

Если обратиться к М. Мерло-Понти, то в “Феноменологии восприятия” (1945) о Другом он начинает говорить в связи с эротической структурой, или эротическим опытом¹³, или сексуальной интенцией¹⁴. Мерло-Понти говорит, что “видимое тело размечено строго индивидуальной сексуальной схемой”, которая задает, проецирует перед нами “сексуальный мир”, помещает нас в эротическую ситуацию. Эта ситуация создается не рассудком или разумом, а всем моим телесным существованием: желание, говорит Мерло-Понти, “понимает вслепую, связывая одно тело с Другим”. При этом Мерло-Понти отмечает, что открытие сексуальной жизни как своеобразной интенциональности делает ее “витальным корнем восприятия, двигательной функции и представления”, т. е. с этой интенциональности (или желания) как первичного отношения к Другому “все” только и начинается: мы начинаем двигаться и воспринимать (добавим, и говорить, т. к. речь является четвертой основополагающей или фундирующей интенцией существования), т. е. жить. Чуть дальше Мерло-Понти говорит, что три эти сферы поведения (восприятие, движение и желание) обнаруживают одну типичную структуру, находятся в отношении взаимного выражения. Это *подвижные основы самого нашего существования*, которые задают, или обеспечивают, и “жизнь сознания”. Можно сказать и по-другому: если понимать интенциональное отношение как отношение смыслопридавания или обретения смысла существованием, то именно на уровне восприятия-движения-желания-речи такое смыслообразование впервые и протекает: анонимное существование (словами Левинаса) лишается своей анонимности, становится моим, т. к. движение есть осознание движения, как и восприятие - осознание восприятия (очевидным это становится в момент переживания боли: я сам становлюсь болью, т. е. ее переживание не оторвано от ее осознания). Что же касается желания, то структура здесь усложняется: я открываю себя в связи с Другим, или в мире, который и есть связь (желание) между нами. Подтверждение этому: “в сексуальности проступает его [человека] способ бытия по отношению к миру, т. е. по отношению ко времени и другим людям”¹⁵. Иными словами, сексуальность - это “способ бытия в физическом и межчеловеческом мире”¹⁶.

Каков же тот **Другой**, к которому я обнаруживаю желание? Скажем несколько слов еще об одной интенции, предполагающей Другого (а не вещи или события), - об интенции речи. Эта интенция связана с общей телесной интенциональностью (телесным смыслополаганием или смыслопридаванием), так как “речь есть жест, а ее значение - мир”¹⁷. Общение, или понимание жестов и слов, достигается, согласно Мерло-Понти, во взаимности моих интенций и жестов Другого, моих жестов и интенций, читающихся в поведении Другого. “Все происходит так, как если бы интенции Другого населяли мое тело, а мои интенции населяли тело Другого”¹⁸. Здесь Мерло-Понти говорит именно то и так, как я пыталась перетолковать Сартра: *понимание Другого* — это понимание его жеста (и взгляда) как очерчивающего мир и предоставляющего мне таким образом свой смысл этого мира с намерением, чтобы я его понял. “Словесная жестикуляция, наоборот, имеет в виду мысленный пейзаж, который поначалу не является данным каждому и которым она обладает как раз для того, чтобы наладить общение”¹⁹. Таким образом *основывается общий* для меня и Другого *мир*. Однако при этом мой мир и мир

Другого сохраняют свою автономность: так как невозможно полностью усвоить язык Другого, для этого “потребовалось бы принять в качестве своего мир, который он выражает”²⁰.

Что же можно сказать о **Другом**? Другого, открываемого через интенции желания и речи, я открываю как ситуацию (не мою) *культурного мира*. “В культурном объекте я ощущаю скрытое под покровом анонимности близкое присутствие Другого”²¹. Первое же среди культурных объектов - это тело Другого как носитель определенного поведения. Понять таким образом Другого не по силам объективному мышлению, которое мыслит субъект-объектно, т. е. мыслит Другого или как объект среди других объектов, или как равного мне субъекта. Понимание Другого предполагает снятие этого дуализма, которое выражается в понимании “соприродности сознания его телу и миру”, что открывает путь к восприятию Другого и множественности сознаний. На видимых телах, поясняет Мерло-Понти, необходимо улавливать формы поведения, которые там вырисовываются, но которые вместе с тем реально там не содержатся. Можно проинтерпретировать это так: они не “содержаться”, а на самом деле сбываются в пространстве *между* мной и Другим, которое ими и задается. *Фон мира и формируется вырисовыванием на нем фигуры, которой являются мои отношения с Другими*. Мы и Другие даны в единстве - в единстве многообразного: по сути Другие, их взаимодействия и скрепляют мир, который не становится единством без пробелов, потому что всегда будет оставаться что-то недопонятое (речь), нереализованное (желание). Таким образом и заявляет о себе *плюральный мир*, в котором Я и Другой - это случайные ситуации этого мира, принципиально различные ситуации и все-таки тяготеющие друг к другу. Становление меня (разворачивание моей ситуации) предполагает становление ситуации Другого, потому что “мне все время недостает полноты моего существования в качестве вещи, моя собственная субстанция изнутри покидает меня, и в любой момент вырисовывается какая-то интенция”²². **Другой** есть завершение телесно-духовной системы Я-Другой-мир. По сути, разговор о телесности - это и есть утверждение непрозрачности: прозрачными могут быть мысли (правда, и это, прежде всего, метафора), но прозрачным не может быть тело. На его движениях и выражениях мы спотыкаемся, мы выходим за пределы себя и не приходим ко “второму Я”, мы приходим вместе с Другим к общему для нас миру или убеждаемся в том, что это невозможно. Если вернуться к Сартру, то ситуация раба и господина, - это ситуация все еще *без тела*, боязнь потерять тело, превратиться в трансцендентальное сознание. Спасти от этого может только одно: отдаться во власть взгляда, ужаснуться или обрадоваться открывающимся за ним глубиной (взгляд в таком случае - фигура; мир Другого за ним - фон), открыться и дать вещам “убежать” к Другому, посмотреть, что он с ними сделает, чтобы обогатить или ограничить таким образом собственный опыт. Может случиться и по-другому: смотрящий может просить своим взглядом о помощи, что не означает, однако, его порабощения, а предложение приключения, которое может ни к чему не привести или - с которого все только и начнется (мир для Другого, наконец, наполнится смыслом). “В настоящем диалоге я свободен от самого себя, мысли Другого несомненно являются его собственными, не я их формирую,

хотя я их и схватываю тотчас при их появлении или даже их предупреждаю, и даже возражения, которые я слышу от моего собеседника, вызывают у меня также мысли, о существовании которых я не подозреваю, так что если я предоставляю в пользование ему свои мысли, то он взамен побуждает меня мыслить”²³. Это и есть выражение идеи *открытой идентичности*: неизвестно, чем я стану после встречи с Другим. Но она предполагает, в таком случае, существование с самого начала *плюрального мира*, в котором я отличаюсь от Других, который есть существование и сосуществование меня и Другого. Другой - это не точка зрения на мир, а “стиль или среда неустранимого сосуществования” и моя жизнь протекает, таким образом, в социальной атмосфере так же, как имеет привкус смерти. В этом - *двусмысленность существования*, которое есть одновременно фигура и фон, которое (как мое) не может не вырисовываться на фоне (Другого), как и не может стать фоном без фигуры (Другого).

Таким образом можно говорить о споре Сартра с Мерло-Понти и о реакции Мерло-Понти на размышления о “взгляде” Сартра. Итогом такого спора становится *видимый мир*, в котором скрытое или еще не раскрытое играет фундаментальную роль, оно сиюминутно и непредсказуемо, непредустановлено неким миром идей, а рождается в пространстве под взглядом. Возникающая таким образом “феноменология взгляда”, в отличие от “онтологии созерцания”, разворачивается не в пространстве за существующим миром, а в самом мире и, прежде всего, между мной и Другим, в *перекрещивании наших взглядов* и соответственно, говоря феноменологически, наших интенций, одной из которых и является интенция желания. Другой - это, словами Делеза, тот, кто “всегда спускает мое желание на объект”, и я не хочу ничего, “что не было видано, подумано, использовано возможным другим”. В конечном итоге я *хочу* нашего с Другим мира или пересечения моих видимых сторон с видимыми сторонами Другого, а не самого Другого, что и означает не обладание, а сосуществование, пересечение существований как стилей существования без их наложения друг на друга: *это мир непредсказуемых, но подготавливаемых встреч, мимолетных соприкосновений и ожиданий повторений, которые не могут быть выстроены ни в какой порядок, не могут быть подчинены никаким известным законам. Это мир случайности и конечности, который разрушается претензией на обладание и поддерживается усилиями по самоизменению и непрерывному обретению себя.*

Примечания

- ¹ Ж. Делез. М. Турнье и мир без Другого//М. Турнье. Пятница. СПб., 1999. С. 286-287.
- ² Ж.-П. Сартр. Бытие и ничто. М., 2000. С. 277.
- ³ Там же. С. 278.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Там же. С. 280.
- ⁶ Там же. С. 281.
- ⁷ Там же.

- ⁸ Здесь я хочу возразить: можем, взгляд может нас погрузить в себя; есть разные взгляды, взгляд выдает нам мир, а не только его отнимает, потому что своим взглядом Другой демонстрирует себя, т. е. себя в мире, а следовательно, и свой мир.
- ⁹ Там же. С. 281-282.
- ¹⁰ Там же. С. 283. Здесь снова можно возразить: но и Другой отсылает ко мне, ведь он зачем-то на меня смотрит, я ему, выходит, зачем-то нужен, какими бы утилитарными и зловещими ни были его цели; он просто не может жить без того, чтобы не смотреть на меня.
- ¹¹ Ср. размышления М. Мерло-Понти в “Оке и духе” о видении как “обладании на расстоянии”, которое распространяется живописью (как формой эстетического опыта) на все аспекты бытия.
- ¹² М. Мерло-Понти. Феноменология восприятия. СПб, 1999. С. 221.
- ¹³ Там же. С. 207.
- ¹⁴ Там же. С. 209.
- ¹⁵ Там же. С. 210.
- ¹⁶ Там же. С. 211.
- ¹⁷ Там же. С. 241.
- ¹⁸ Там же. С. 242.
- ¹⁹ Там же. С. 243.
- ²⁰ Там же. С. 245.
- ²¹ Там же. С. 444.
- ²² Там же. С. 219.
- ²³ Там же. С. 452.