# Афанасьевский В. Л.

# ТЕМА ДРУГОГО В ФИЛОСОФИИ Ж.-П. САРТРА

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2007/2/45.html

Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.

### Источник

### Альманах современной науки и образования

Тамбов: Грамота, 2007. № 2 (2). C. 104-107. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/1.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2007/2/

# © Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: <a href="www.gramota.net">www.gramota.net</a> Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: <a href="mailto:almanac@gramota.net">almanac@gramota.net</a>

и традиционных понятий модерна. Это ... подразумевает новое единство научных, этических, эстетических и религиозных интуиций. Постмодернизм отрицает не науку как таковую, а сциентизм, в соответствии с которым лишь данным современных наук позволено конструировать наше мировоззрение» [Griffin 1988: X].

Таким образом, постмодернистская культура допускает иррациональные положения в построении своих основ, дополнение разумных возможностей человечества его интуицией, защищает высокую значимость наряду с научными иных форм опыта, в том числе религиозного и художественного, утверждает бесконечную многомерность мировой культуры, уникальность каждого ее проявления. Смысл постмодернистской культуры в соединении идеалов и ценностей различных культурных миров, их взаимном обогащении. По мысли Пантина, «ситуация постмодерна оказывается такой ситуацией, когда признаются равноценными различные миры, различные культуры, когда утверждается неустранимый и позитивно оцениваемый плюрализм разных цивилизаций» [Риск ... 1994: 21]. Именно эта постмодернистская модель наиболее близка России, ее менталитету, богатым и разнообразным культурным традициям, поэтому ее и следует выбрать в качестве должной в процессе дальнейшего развития в мировом универсуме.

#### Список использованной литературы

- 1. Печчеи А. Человеческие качества. М., 1985. С. 299.
- 2. Порус В. Н. Наука культура цивилизация // Культура: теории и проблемы. М., 1995. С.161.
- 3. Риск исторического выбора России (материалы круглого стола) // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 21.
- 4. **Хантингтон С.** Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 325.
- 5. **Griffin D. R.** The Reenchantment of Science, N.Y. 1988. P.X.
- 6. **Hassan I.** Postmoderne heute // Wege aus der Moderne: Schlusseltexte der Postmoderne Diskussion / hrsg. Von Wollfgang Welsch. Berlin, 1994. S. 47-56.
- 7. Taylor M. C. Descartes, Nietzsche and the Search for the Unsayable // The New York Review of Books. 1987, febr. 1. P. 3.
- 8. **Welsch W.** "Postmoderne". Genealogie and Bedeutung eines umstrillenen Begriffs // "Postmoderne" oder der Kampf um die Zukunft /Hrsg. v Peter Kemper. Frankfurt a. M., 1988. S. 29-30.

#### ТЕМА ДРУГОГО В ФИЛОСОФИИ Ж.-П. САРТРА

Афанасьевский В. Л.

Самарский государственный экономический университет

Проблема Другого (и интерсубъективность как ее аспект) связана с открытием в XX веке нового измерения философского опыта - плюрализма мышления. Плюрализм - несводимость многообразия культур и мыслительных навыков к единому Абсолюту, из которого все они могли бы быть адекватно объяснены. Кризис европейской культуры и классического образа мышления приводит в XX веке к осознанию того, что традиционная схема «центр-периферия» перестает продуктивно работать. Центром считалось европейское человечество с его идеалами нормы и разума. По отношению к этим идеалам все прочие цивилизации и формы мышления (безумие, бессознательное и т.д.) считались «периферией», которую нужно определить по отношению к разуму и норме. Все, не укладывающееся в рамки рационального мышления, считалось несовершенным, или вообще изгонялось из сферы анализа. Снятие оппозиции «центр-периферия» привело к поиску новых путей философского мышления. Таким образом, первый и самый общий смысл Другого можно сформулировать так: Другой - это другая культура, другие формы мышления, которые я не пытаюсь объяснить по аналогии с привычным мне миром, а стараюсь постичь как нечто новое, до конца никогда не понимаемое. Философы XX века осознают, что у Другого столько же прав на существование, как и у меня. Теперь нет ни центра, ни периферии - все уравнено в своих возможностях и Разум - не единственный судья, а один из многих..

Это положение дел имеет свою историю и свои последствия. Именно классическая философия породила импульс и нерв философии современной: разъединенность Духа (разума) и действительности. Этот разрыв достиг своего апогея в тезисе Гегеля: «Все действительное разумно, все разумное действительно». Но ход мировой истории постоянно опровергал этот оптимизм. Оказалось, что реальность неподвластна разуму и не покрывается рациональными схемами. Здесь можно выделить еще один смысл Другого - это реальная действительность, в своей инаковости не постижимая рациональным мышлением: «...согласно рационалистической философии, человек способен разумно строить свое поведение и общественные отношения... Но капиталистическое развитие ежедневно и ежечасно показывало, что реальный исторический процесс не подчиняется рациональным схемам,... что он стихийно вырывается из-под их контроля... Вполне законен поэтому следующий недоуменный вопрос: почему мир не ладится, никак не воплощается в форме разумной организации... Острое переживание разрыва духа и действительности наложили отпечаток на всю классическую культуру и особенно на ее зрелые формы» [Мамардашвили, Соловьев, Швырев 1996: 389]. Последствия открытия плюрализма мышления можно описать на примере современной литературы. Если абсолютной инстанции смысла не существует, то интеллектуал или художник не находятся в привилегированном положении по отношению к массовому потребителю. Художнику в той же мере недоступен Абсолют, что и массе. Продукт духовного производства и продукт массового потребления уже не вписываются в схему «верх-низ», где первый относился к высокой культуре, а второй - к низкому жанру. Теперь рекламный ролик или видеоклип ничем не хуже интеллектуальных шедевров У. Эко и Дж. Фаулза. Фабульный уровень последних сделал их любимым чтивом массового читателя. Фабула здесь не есть нечто низшее и подчиненное по отношению к «идейному содержанию» произведения, - *она простю другое*.

Вышесказанное относится к общему контексту проблемы Другого: прорыв современной европейской философии к другим образам мышления и культурам. Но нас интересует ее аспект - современная критика классического понятия субъекта и выход на проблему интерсубъективности. Классическая философия не знала этой проблемы, она не ставила себе задачи описания связи одного субъекта с другим субъектом (именно в этом смысл проблемы интерсубъективности (от лат. inter и subjectum – «между субъектами»). Для классики субъект был абстрактным понятием: не могло быть многих субъектов - субъект один и он есть абсолют. Согласно концепции субъективности Декарта, как только в акте мышления (cogito) я осознаю себя как субъект (как «Я»), все остальное (и, главное, все остальные) становится для меня объектом. А объект, по определению, есть предмет, поэтому он пред-ставляется, со-присутствует по отношению к субъекту, но сам никогда не дан в своей живой реальности. В учении Канта также нет места интерсубъективности. Трансцендентальный субъект есть только представление «Я мыслю», которое с необходимостью сопровождает любой мыслительный акт. Но это «Я» одинаково в своих проявлениях: оно одно и то же у меня и другого человека. «Я» - это всеобщий принцип мышления. Поэтому никакое другое «Я» невозможно. И только Фихте пытается продумать проблему интерсубъективности. Но это относится не к его теоретическому учению, а к его философии права, где он обосновывает существование всеобщего закона, которому подчиняются отдельные граждане. Но и здесь под другим субъектом понимается не собственно Другой, а только отображение или аналогия моего же «Я». Наконец. Гегель допускает множественность сознаний, но на определенном этапе диалектического развития своей системы «снимает» эту множественность, подчиняя ее единству Абсолютного Духа. Гегель игнорирует принципиальную непреодолимость множественности сознаний, помещая собственное мышление в метафизическую точку абсолютного наблюдателя. В XX же веке субъективности становится тесно в своих пределах, отсюда - поиски выхода к Другому и к установлению интерсубъективных взаимосвязей. «Жизненный мир... не является моим частным. К нему принадлежат другие, не только как тела и объекты моего опыта, но как alter едо, т. е. субъективности, наделенные такой же активностью как и я» [Schutz 1978: 125].

Сартр считает, что Другого нужно описать как несводимую к моему «Я» реальность, как онтологическую структуру, невыводимую из синтезов сознания трансцендентального «Я». Прежде всего, он говорит об онтологической разделенности [Сартр 2000: 268] сознаний. Другой непознаваем, но только переживаем. Поэтому проблема интерсубъективности представляется как связь бытия с бытием. Он ссылается на Хайдеггера, описывающего бытие одинокого человека, где уже содержится бытие Другого. Понятиям «Я» и «Ты» здесь предпочитается анонимное бессубъектное «Мы». «Мы» для Сартра и Хайдеггера - это совместное бытие людей в мире, изначальная социальность человека. Хайдеггер вводит категории «со-бытие», «бытие-с-другим», «бытие-вмире». Но, по Сартру, «бытие-с-другим» как фундаментальная онтологическая структура не описывает конкретного бытия-с-другим. «Бытие-с-другим» для Хайдеггера только вероятно и необходимо для мышления, но не фактично. Сартр же стремится к выявлению конкретной и фактичной связи с Другим. По Сартру, сознание Другого принципиально отличается от моего по способу данности мне. Во-первых, я дан себе как «субъект» -Другой дан мне как «объект», как нечто законченное, неизменное, то, что мне пред-стоит. Другой есть для меня то, что он есть. Я есть для себя то, чем я должен стать. Это принципиальный момент в рассуждениях Сартра. «Я есть» то, чем я 2должен стать»: первая часть формулы не совпадает со второй, т.к. между ними - пропесс становления субъективности. Можно сказать, что «субъективность» здесь - синоним «становления». Вовторых, я дан себе в своем внутреннем времени, а Другой дан мне в абсолютном времени мира. Эти времена принципиально различны. Субъективность реализуется в потоке "длительности", не разложимого на последовательность моментов - это качественное время. Объекты же (и Другой в том числе) воспринимаются мной в физическом времени, которое можно измерить и зафиксировать, оно количественно. Поэтому я могу познавать Другого постольку, поскольку он является для меня объектом. Но подлинная проблема появляется, когда я осознаю, что сам по себе Другой является вовсе не объектом: сам себя он воспринимает как субъект, как свободную, творческую спонтанность. Поэтому Другой познаваем только как статичный объект, но это не его собственное измерение. Другой как субъект непознаваем. Но за границами познания Сартр говорит о переживании. Переживание - это живая связь одного существа с другим, живое проникновение в реальность.

Итак, самосознание непроницаемо для мышления, но возможно описание бытийной связи самосознаний. Сартр обращается к формуле Декарта — «cogito ergo sum», углубляя его. Другой должен быть понят в его реальности. Критерием такой реальности является та же фактичность, что и в соgito. Апеллируя к фактичности, Сартр, имеет ввиду невыводимость реальности из мышления, незапрограммируемость реальности. Это странно в контексте Декарта, где речь идет именно о мышлении. Здесь помогает интерпретация М.К. Мамардашвили, по которой, у Декарта в соgito мышление выходит за свои собственные пределы — к бытию. Мамардашвили, подобно Сартру, говорит о «невыдуманном» [Мамардашвили 1990: 150] бытии соgito, т.е. его фактичности. В этом смысле необходимость Другого не должна быть просто логической необходимостью, но должна пониматься как конкретная необходимость "здесь и сейчас", каждый раз устанавливаемая заново. Сартр даже использует парадоксальное сочетание — «случайная необходимость» [Сартр 2000: 273]. Под случайностью также подразумевается фактичность, незапрограммированная в априорном мышлении. Итак, с одной стороны, соgito несет в себе необходимость существования (я, мыслящий, не могу не существовать), с другой - эта необходимость еще должна случиться «здесь и сейчас», т.е. должна стать фактом моего конкретного сознания. В этом смысле Сартр говорит, что «...само соgito сохраняет всю свою фактичность в моем мышлении, обладая, одна-

ко, аподиктичностью cogito, то есть его несомненностью» [Сартр 2000: 273]. Другой тоже должен быть описан как несомненное, но фактичное образование. Он должен случиться как конкретное бытие, не заложенное в априорной онтологической структуре «бытие-с-другим». «Другого встречают, его не конституируют» [Сартр 2000: 273]. Здесь Сартр полемизирует одновременно с Гуссерлем и Хайдеггером.

Отчетливо переживается инаковость индивидуальности Другого в контактах «лицом к лицу». Сартр подчеркивал, что бытие Другого открывает его взгляд, «ибо у куклы нет взгляда». Поэтому в свое рассуждение о Другом Сартр вводит тему взгляда: «...моя существенная связь с другим-субъектом должна приводиться к моей постоянной возможности быть увиденным другим. Как раз в раскрытии моего бытия-объекта для другого и через него я должен уметь постигать присутствие его бытия-субъекта... первоначальное отношение меня к другому... является также конкретным и повседневным отношением, которое я испытываю в любой момент; в любой момент другой смотрит на меня...» [Сартр 2000: 280]. «Взгляд», «рассматривание», «видение» - это метафоры, обозначающие основной способ ориентации субъекта в мире. «Видеть» - значит «осознавать», осуществлять контакт с вещами и другими субъектами. Метафорой взгляда Сартр подчеркивает несводимость сознания к познавательным операциям. Итак, Другой обнаруживается в мире как тот, кто смотрит на меня.. Его появление вносит определенную дисгармонию в мой мир, «дезинтеграцию». «Таким образом, появление среди объектов моего универсума элемента дезинтеграции этого универсума я называю появлением определенного человека в моем универсуме» [Сартр 2000: 278]. Почему происходит эта "дезинтеграция" и что она означает? «До» появления Другого воспринимать мир значило для меня осознавать себя его абсолютной точкой, вокруг которой организуются вещи. Появление Другого влечет осознание того, что теперь я лишь относительный, а не абсолютный центр мира. Так мир вижу только я, но теперь есть и множество других миров. Истинность моего видения теперь стала сомнительной, ибо есть другие видения того же мира, тоже притязающие на истинность.

Сартр вводит новый уровень отношений сознания к предмету. Он открывает дополнительные формы сознания, которые можно обозначить как пассивный залог сознания. Такими формами являются, в частности, стыд и гордость. Традиционная формула интерсубъективности заключалась в словах: «я мыслю себя, мыслящего Другого».. Сартр же предлагает новую формулу: «я мыслю себя, мыслимого (видимого) Другим». Стыд и гордость - формы, которые невозможны для единичного сознания, стыд не испытывают в одиночестве, он всегда есть стыд перед кем-то Другим. Страх - это переживание моего сознания, но он отсылает к Другому, предполагая его как свой источник. «То, что я постигаю непосредственно, когда я слышу треск ветвей позади себя,... это значит, что я уязвим, что я имею тело, которое может быть ранено,.. короче говоря, я рассматриваюсь» [Сартр 2000: 282]. Важно, что контакт с Другим, при всей его непосредственности, осуществляется не прямо, а через «Я».. Ощущение страха можно описать так: хруст веток заставляет меня вспомнить, что я имею тело, которому можно причинить боль; боль всегда причиняется тем, кто мной не является; поэтому рядом есть кто-то Другой, кто может быть мне опасен, ибо я не могу быть уверен в его благоразумии. Именно в этом смысле Сартр говорит о Другом как о посреднике между мной и мной же самим. При этом Другой - не соприсутствующий, но присутствующий живым как сам источник моего переживания.

Важное место у Сартра занимает метафора «дистанции». Дистанция - это невозможность предсказать и контролировать поведение Другого. До появления Другого я воспринимал вещи без дистанции, я мог контролировать и познавать эти объекты. Появление же Другого, во-первых, тоже без дистанции предоставляют этот мир ему, а, во-вторых, он развертывает свои дистанции по отношению ко мне, закрывая мне доступ к его намерениям. Другой как субъект откроется мне только, если я признаю его взгляд. Но принять его взгляд, значит самому стать объектом. Например, в случае со стыдом, я не могу не признать, что я действительно есть такой, каким меня видит Другой. Признавая это, я становлюсь объектом под его взглядом. Таким образом, оборотной стороной феномена «видеть Другого» является феномен «быть видимым Другим»: «"Бытьвиденным-другим" является истиной "видеть другого"... человек определяется отношением к миру и ко мне самому...Он является субъектом, который открывается мне в этом бегстве самого меня к объективации» [Сартр 2000: 280]. Наличие дистанции в моем бытии-объекте влечет за собой непредсказуемость. Я не могу выбирать то, как меня увидит Другой. А он, будучи свободным, увидит меня согласно своим свободным намерениям. Под взглядом Другого я являюсь бытием, управляющий источник которого для меня скрыт: я не знаю, что он обо мне думает и в качестве кого он меня видит, но не могу с этим не считаться.

Подытожим положения теории взгляда. Взгляд не есть объект, но есть объект, его реализующий - глаз. Взгляд отличен от осуществляющего его глаза. Я могу воспринимать глаза Другого, но его взгляд непосредственно я воспринять не могу. Дистанцию с объектом устанавливаю я сам. Во власти моей спонтанности воспринимать или не воспринимать объект и как именно его видеть.. При этом объект не может закрыться от моего взгляда. Не так обстоит дело со взглядом. Теперь уже я оказываюсь на дистанции, которую не я разворачиваю. Я сам становлюсь объектом со всеми описанными последствиями. Я не могу защититься от взгляда, я не могу проникнуть по ту сторону взгляда, ибо натыкаюсь на дистанцию. Я не могу оказаться хозяином чужого сознания, ибо обладаю собственным сознанием. В этом смысле Сартр говорит, что я не могу мыслить Другого как субъект: мыслить - значит превращать в объект. Наконец, я не могу полностью навязать Другому свои дистанции и намерения, поэтому я лишь частично могу сделать из него объект познания. Итак, объект воспринимают - взгляд же субъекта воспринять нельзя.

Таким образом, тема Другого задает образ такой социо-культурной реальности, которая состоит из множества «Я», своевольных, субъективных и уникальных и. хотя бы отчасти, остающихся тайной для другого «Я».

#### Список использованной литературы

**Мамардашвили М. К.** Картезианские размышления / М.К. Мамардашвили. - М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. — 352 с.

**Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.** Классическая и современная буржуазная философия / М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьев, В.С. Швырев // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М.: «Лабиринт», 1996. – С. 372-415.

Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.П. Сартр. – М.: Республика, 2000. - 640 с.

Schutz A. Phenomenology and the Social Sciensces / A.. Schutz // Phenomenology and Sociology. Th. Luckman. Penguin. 1978.

### СИМВОЛ СЕРДЦА В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ Г. С. СКОВОРОДЫ

Бабина В. Н.

Пензенский государственный университет

В русской культуре к глубинному символу сердца обращались и писатели, и поэты, и философы. Теоретически осмысливая этот феномен, русские философы создали уникальную «метафизику сердца».

В силу особенностей развития в России изменения в способах производства, науки и техники, права и культуры не отменяли традиционного жизненного уклада, опиравшегося на исторические ценности и опыт жизни людей, объединенных не столько социально-правовыми и экономическими интересами, сколько духовно-нравственными узами, характерными для сообществ с личностными отношениями.

В русском духовном характере образное, художественное, интуитивное отношение к миру обладало явным преимуществом перед абстрактно-рациональным его освоением, поэтому и в философии ведущим оказался эмоционально-образный стиль философствования.

Собственно формой русского философского творчества выступает свободно написанная статья, которая крайне редко посвящена определенной философской теме и обыкновенно пишется «по поводу», связанному с какой-либо новой проблемой исторической, политической и литературной жизни, и в то же время затрагивает глубокие и важные мировоззренческие вопросы [Франк С.Л. 1990: 83-91].

По мнению Б.В. Яковенко, первым русским мыслителем, начавшим в строгом смысле слова философствовать и запечатлевшим свое философствование в форме отдельных сочинений, является Г. С. Сковорода (1722—1794). «Философские мысли Сковороды довольно цельное философско-религиозное миросозерцание, целиком построенное на Плотине и восточных отцах церкви и нередко в религиозном отношении отдающее ересью» [Яковенко Б.В. 2000: 546].

Г.С. Сковорода останавливал свое внимание на вечных проблемах жизни и смерти, счастья и судьбы. Идея разумной жизни и моральной чистоты определяет мотивы очень многих произведений Сковороды. Представление об «истинной жизни» связано с «чистой совестью», «чистым сердцем», ибо ценность человеческой жизни определяется честностью, а человек с «чистым сердцем» не знает страха смерти. Свои первые значительные философские диалоги Сковорода посвятил выяснению сущности «истинного» человека. Все происходящее в мире приобретает значимость только постольку, поскольку находит свое завершение в человеке. Науку о человеке и его счастье Сковорода считал главной из всех наук и полагал, что проблема человеческого счастья решается в обнаружении «единого», «сердечного» человека.

Сковорода в сочинении «Благородный Еродий» описал точный образ «благого сердца» [Сковорода Г.С. 1999]. Понятие сердца одно из основных понятий, которые рассматривает Сковорода, принадлежит, безусловно, к миру «внутреннему». Сердце, согласно его учению, есть инструмент познания. Наш рассудок создает только схемы, однако живую связь бытия и его скрытую сущность нельзя постичь с помощью схем. Самопознание, открывающее в нас два слоя бытия, позволяет все видеть в плане двойственности бытия.

Сердце — главный человек, или духовный. Оно главная точка и портрет богочеловека, способное преображаться в божественную волю. Направленное к Богу, оно есть его вместилище, даже совпадает с ним, как и человек в целом. Сердцем человек принимает веру и обнимает истинного человека. Положение сердца в концепции внутреннего и внешнего человека у Г. Сковороды соответствует его значению в мистике, в религии и в поэзии всех народов.

Сердце определяет также способность человека видеть и слышать истину. Также и разум помещается в сердце. В этом утверждении Сковорода следует традиционному представлению о феномене сердца, как о познавательном центре человека. Как все в человеке делится надвое, так и сердце не едино, утверждает Григорий Савич. На самом деле их два, «ангелское и сатанское», борющиеся между собою. Злой дух — это дух воздушный, стихийный, грубый, темный, слепой, физический. Истинное сердце называется у Сковороды вечным, глубоким, верхним, бесстрашным, белым, терпеливым, прозорливым, мирным, верующим. Когда человек разоряет свое сердце, оно становится пустым, мирским, рабским, неблагодарным, недовольным своей долей, буйным, алчущим, похищающим чужое, яростным, ревностным, печальным, старым, затверделым, земным, грубым, пепельным. Такое сердце, как олово, погрязает в человеке [Сковорода Г.С. 1973].

В учении Г.С. Сковороды о внутреннем и внешнем человеке сердце обладает двумя сторонами. Внешнее, материальное сердце склоняет человека к миру физическому, миру стихийному и темному. Если человек прислушивается к голосу этой стороны сердца, он отдает себя силам зла. Внутреннее сердце говорит с Богом и делает человека, слушающего этот диалог богоподобным.