Цветков Р. А.

СМЕРТЬ "ДРУГОГО" КАК ОБЪЕКТ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2007/2/109.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). С. 241-243. 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: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: almanac@gramota.net

ных или эстетических ценностей.

Т. е. Ценность представляет собой не просто необходимую и должную, но и желаемую цель, становящуюся идеалом и участвующую тем самым в обратном нормативно-регулирующем воздействии на межсубъектные, межчеловеческие отношения, а через них и на социальную практику.

О. Дробницкий, раскрывая природу ценностного отношения, считает, что ценности предметные (богатство, полезность, совершенство предметов природы и культуры для человека) и субъектные (нормы и ценности сознания, установки и запреты, регулирующие поведение человека) являются лишь двумя полюсами этого единого отношения (4). На одном полюсе ценности выступают как объекты, на другом – как выражение того же отношения со стороны субъекта, т. е. на языке идеального и мыслимого представления. Субъектные ценности "служат нормативной формой ориентации человека в социальной реальности, такой формой, которая, еще не раскрывая индивиду предметного содержания объектов и законов его деятельности, "кодирует" это содержание в виде готовых регулятивов и оценок, позволяет ему мыслить и действовать в сложной социальной действительности, следуя сложившимся формулам и установкам" (5).

Благодаря этому ценности интегрируются в сознании человека и конституируют его как единое целое.

Список использованной литературы

1. **Ананьев Б. Г.** О проблемах современного человекознания.- М., Наука, 1977. С.94.
2. **Каган М. С.** Философия культуры. – С.-Пб, ТОО ТК "Петрополис", 1996. С.141.
3. **Каган М.С.** Человеческая деятельность. – М.: Политическая литература, 1974. С.45.
4. **Выжлецов Г. П.** Аксиология: становление и основные этапы развития // Социально-политический журнал.- 1995. №6.- С. 61 – 73, 1996. №1.- С. 86-99.
5. **Анисимов С. Ф.** Духовные ценности: их создание и потребление.- М., Мысль, 1988. С.121.

СМЕРТЬ «ДРУГОГО» КАК ОБЪЕКТ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Цветков Р. А.

Кемеровский государственный университет

Актуальность категории «Другой», ее «неслучайность» в экзистенциальной философии в следующем: данная философия видится философией отношений.

В своей апологии экзистенциализма Ж.-П. Сартр «Экзистенциализм – это гуманизм» говорит об ответственности как об одном из фундаментальных понятий экзистенциального типа философствования. Ответственность: когда мы говорим, что человек ответственен, то это далеко не обозначает того, что он ответственен только за свою индивидуальность: «…выбирая себя, я выбираю человека вообще» [Сартр 1990: 324].

Экзистенциализм, с точки зрения Сартра, отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование, но существование, которое будет определять сущность другого человека (держать ответственность, прежде всего, перед другими людьми как особый род отношения к ним). То же самое можно сказать и о тревоге, заброшенности, заботе, отчаянии.

«Как известно, впервые экзистенциональные состояния человека, то есть состояния жизненного самоопределения и выбора, стали объектом концептуальной рефлексии у Серена Кьеркегора» [Красиков 1998: 4].

Символично то, что в философии С. Кьеркегора нет места категории «Другой», хотя его мысль бьется в духе будущей философии отношений с Другим – экзистенциализма. Это самым непосредственным образом связано с христианской религиозностью датского философа. «Человек есть дух. Но что же такое дух? Это Я. Но тогда – что же такое Я? Я – это отношение, относящее себя к себе самому, - иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого отношения, то есть Я – это не отношение, но возвращение отношения к самому себе. Человек – это синтез конечного и бесконечного, временного и вечного, свободы и необходимости, короче говоря, синтез. Синтез – это отношение двух членов. С этой точки зрения, Я еще не существует» [Кьеркегор 1993: 255].

В отношении между двумя членами само отношение выступает как нечто третье, два члена относятся к отношению, существуя каждый в своем отношении к отношению. Нужно еще дорасти до Я (Духа). Только слившись с отношением как таковым и перестав возвращаться к отношению, потеряв «я» в «другом», образовав с ним единое целое, - только тогда будет достигнут идеал христианства (отношение к другому как к самому себе и отношение к себе как к любому другому). Поэтому невозможно даже помыслить о «выделенности» из «я» - «другого» и наоборот. С обретением Я заканчиваются все отношения и, следовательно, все «другие». По мнению христианского мыслителя, это происходит во время болезни к смерти (хотя это не болезнь к смерти, а болезнь к жизни), потому как Бог есть воскрешение и жизнь.

Одно из самых интересных и фундментальных развитий кьеркегоровский пафос получает в экзистенциализме Мартина Хайдеггера, который рассматривает человеческое существование как «бытие-к-смерти». При этом бытие-к-смерти - это форма подлинного бытия, просвет бытия. Оказавшись в этой ситуации человек испытывает состояние заброшенности, чуждости, одиночества, захватывается особенно острым настроением – экзистенциалом ужаса, в котором приоткрывается Ничто. Таким образом, Ничто выступает при ужасе как бы

заодно с Сущим. Ничтожение приоткрывает Сущее в его потаенности, сокрытости как нечто совершенно Другое. Фактически Ничто заступает на место Бытия и становится положительным фактором экзистенции.

«Безусловно Другое всему сущему есть не-сущее. Но это Ничто пребывает как бытие» [Хайдеггер 1993: 38].

Бытие-к-смерти, к абсолютному ничтожению как раскрытию моей сущности, стремление к Другому как познание Другого – направленность всегда сначала куда-то и только потом на самого себя. Бытие-к-смерти как бытие к Другому: Другое как ничто для меня, для изнутри меня, но в то же время это единственный опыт знаний, Другое – оно ничто только для Другого, но не для самого себя, также и мое бытие будет ничтожно пусто для Другого.

Жан-Поль Сартр, разделяющий с Хайдеггером целый ряд исходных посылок, в понимании соотношения жизни и смерти, Бытия и Ничто, однако, несколько расходится со своим немецким предшественником.

Атеизм Сартра не может допустить высшего синтеза бытия и ничто, которому основанием мог бы стать только Бог. Примирение противоположностей невозможно, вернее, возможно, но только в рамках «человеческой реальности». Так, «бытие-для-себя» совпадает по сути с «бытием-для-другого». И эта раздвоенность радикально драматизирует человеческую ситуацию, ибо свободная субъективность индивида получает одновременно атрибут объективности для другого. «Человеческая реальность должна быть в своем бытии с самого своего появления для-себя-для-другого. Другой является неизбежным посредником, соединяющим меня со мной самим» [Сартр 1990: 246]. Иначе говоря, для того, чтобы понять все структуры своего бытия, Для-себя отсылает к Для-Другого.

В работе «Бытие и Ничто» Сартр не делает принципиального различия в опыте смерти Меня и Другого: «Этого другого, отношение которого ко мне мы не можем постигнуть и который никогда не дан, мы конституируем как конкретный объект; он не является инструментом, который служит для предвидения события моего опыта, но как раз событие моего опыта служит для конституирования другого как другого, то есть как системы представлений вне досягаемости в качестве конкретного и познаваемого объекта. То, что я постоянно имею ввиду через мои опыты, есть чувство другого, его идеи, желания, его характер» [Сартр 1990: 252].

Становление моего опыта происходит на основании мотивов опыта Другого, который в свою очередь конституирован событиями моего опыта. Другой – это не тот, которого вижу я, это тот, который видит меня и этим является Другим для меня.

Вступая с полемику с М. Хайдеггером, а именно с мыслью о смерти как единственной вещи, которую никто не может сделать вместо меня, Сартр отмечает в логике философа замкнутый круг, сбой. Как, в самом деле, доказать, что смерть имеет эту индивидуальность и возможность придавать последнюю кому-либо? «Конечно, если смерть описывается как моя смерть, я могу ждать ее; это характерная и отчетливая возможность. Но смерть, которая меня постигнет, является ли она моей смертью?» [Сартр 1990: 539]. Тогда уже с самого начала совершенно бесполезно и безосновательно говорить о том, что смерть есть единственная вещь, которую никто не может сделать за меня. Умереть может любой на моем месте. Речь идет о корректировке понятия – не смерть делает нас личностью, не смерть для нас индивидуализирующее средство, а мы для смерти.

Тема «друговости» смерти осмысливается и таким экзистенциальным мыслителем как Альбер Камю. «Дело в том, что у нас нет опыта смерти. Испытанным, в полном смысле слова, является лишь то, что пережито, осознанно. У нас есть опыт смерти Других, но это всего лишь суррогат, он поверхностен и не слишком нас убеждает» [Камю 1990: 231].

Автор указывает двояким образом на смерть: почти всегда это предельная категория с точки зрения философии абсурда, но предельна эта категория еще и потому, что далее акцентуации предельности (упоминания смерти) философ не идет. Так, например: «Скажем, что единственное «непобедимое» препятствие состоит в преждевременной смерти. Вселенная абсурда существует только благодаря своей противоречивости такому постоянному исключению, каким является смерть» [Камю 1990: 266]. Или: «Безумие и смерть непоправимы. У человека нет выбора. Абсурд и приносимое им приращение жизни зависят, таким образом, не от воли человека, а от его противоположности, от смерти» [Камю 1990: 266].

Абсурд зависит от смерти – так предельно сжато можно сформулировать содержание цитируемого материала, но далее по тексту А. Камю говорит только о трех следствиях абсурда, а именно, о бунте, свободе, страсти – смерть как будто позабыта или намеренно отодвинута на второй план.

Думается, это происходит по следующей причине: в работе ставится вопрос о самоубийстве как об основной вопросе философии, в связи с этим ставиться вопрос и о причинах самоубийства, о причинах смерти «я» (именно меня и никого Другого). Только говорить о смерти, с точки зрения А. Камю, мы не имеем никакой возможности, потому как говорить мы можем только о том, что непосредственно пережито и осознанно, а пережитым и осознанным может быть только смерть Другого. Утверждается опыт смерти Другого как суррогатный опыт, иллюзия опыта, что, кажется, противоречит самому методу А. Камю, по принципу работы которого и выстраивается эссе об абсурде. Сам абсурд, и об этом говорит философ, и есть категория отношения с Другим. Навряд ли опыт переживания смерти Другого следует, таким образом, считать суррогатным. В конечном итоге, моя смерть, которой могу умереть только я, также для кого-то является смертью Другого.

По всей вероятности правду о смерти только и возможно уловить в ситуации смерти Другого, когда абсурд не перестает существовать, абсурд продолжает существование, хотя в любом другом случае вместе со смертью уходит и абсурд.

Владимир Янкелевич, работая в духе небытийной философии и говоря об антиномичном типе рациональ-

ности, вопрос о смерти «Другого» решает по-своему.

Если в предшествующей философской традиции категория «Другой» (смерть Другого) является доминирующей и сюжетообразующей, то в работе Владимира Янкелевича «Смерть» она как будто отсутствует. На место «Другой» автор исследования ставит «Смерть в первом лице», «Смерть во втором лице», «Смерть в третьем лице». По сути дела, он не разводит «я» и «другой», в его работе нет концепта «Смерть Другого» как это было, скажем, в работе Камю, Сартра. «Знакомство со смертью является «узнаванием», как платоновский «анамнис» - есть реминисценция, - подобно ей, узнавание ново, первично и неповторимо» [Янкелевич 1999: 18]. Реминисценция, узнавание – значит то, что это уже было, это уже есть и узнавание – лишь повторное подтверждение в существовании, как вторая жизнь (в случае реминисценции), только вторая, третья смерть – нет последней и узнанной раз и навсегда.

Между анонимностью третьего лица и трагической субъективностью первого находится в некотором роде в привилегированной позиции факт второго лица. Ты – это непосредственно Другой, самый близкий Другой. Смерть близкого осмысливается почти как наша собственная.

Смерть ребенка или родителя – самых «непосредственных других других» стирает последнюю границу между смертью «первого лица» и «третьего лица», пройден барьер, разделяющий понятие смерти Другого и нашей смерти. Происходит своеобразное слияние опытов смерти (первого и третьего лиц), потому что «я» остается только одно: быть только лицом вторым или третьим для следующих поколений.

Янкелевич говорит о том, о чем до него никто не говорил: об опасности слияния опыта смерти Другого и с моим собственным. «Дистанция, разделяющая Я и Ты, представляет собой минимальное расстояние, без которого субъект поглотил бы объект, - расстояние, которое дает нам возможность проецировать объект познания» [Янкелевич 1999: 32]. Должно быть соприкосновение, но не совпадение, эта близость, но не идентичность (мой ребенок – только часть моей жизни, да, я живу только для него, но мое сердце бьется только для меня, также как и его сердце только для него) позволяет осмыслить смерть Другого как чужую смерть.

Наиболее точно об опасности слияния «Я» и «Другого», об абсолютной ненужности их тождества говорит М. Бахтин в работе «Эстетика словесного творчества»: «Чем обогатится событие, если я сольюсь с другим человеком: вместо двух станет один? Что мне от того, что другой сольется со мною? Он увидит и узнает только то, что я вижу и знаю, он только повторит в себе безысходность моей жизни; пусть он останется вне меня, ибо в этом своем положении он может видеть и знать, что я со своего места не вижу и не знаю, и может существенно обогатить событие моей жизни» [Бахтин 1986: 82].

Человек как природа интуитивно убедительно переживается только в другом, но не во мне. Целое моей жизни не имеет значимости в ценностном контексте моей жизни. События моего рождения, ценностного пребывания в мире и, наконец, моей смерти совершаются не во мне и не для меня. Эмоциональный вес моей жизни в ее целом не существует для меня самого. В моей жизни рождаются, проходят и умирают люди, и жизнь — смерть их часто является важнейшим событием моей жизни, определяющим ее содержание. Этого значения термины моей собственной жизни для меня же иметь не могут, содержанием жизни Других занимается моя жизнь - смерть.

Список использованной литературы

Бахтин М. Эстетика словесного творчества. – М., 1986.
Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки Богов. – М., 1990.
Красиков В. И. Явь беспокойства (предельные значения человеческого существования). – Кемерово, 1998.
Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Страх и трепет. – М., 1993.
Сартр Ж.- П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки Богов. – М., 1990.
Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М., 1993.
Янкелевич В. Смерть. - М., 1999.

СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ «КУЛЬТУРА» И «ЦИВИЛИЗАЦИЯ»: СОВРЕМЕННАЯ ПОЗИЦИЯ

Чернышева А. В.
Московский государственный технический университет им. Н. Э. Баумана

У читателя, открывшего этот сборник на данной странице, может возникнуть закономерный вопрос: чем вызван сегодня интерес к подобной проблеме, имеющей, на первый взгляд, вполне отвлеченный от насущных задач характер? Мы убеждены, однако, что заявленная нами тема актуальна и может вызвать интерес за пределами узкого научного сообщества.

Термины «культура» и «цивилизация» сопровождают нас повсеместно: они звучат с экранов телевизоров, встречаются в прессе и на радио; люди используют их в повседневной жизни, чаще всего не задумываясь об их правильном употреблении. В сознании большинства они сосуществуют неразрывно, подменяют друг друга и не имеют серьезных отличий, хотя за каждым из них стоит целая «галактика», обладающая своей собственной структурой и смысловой наполненностью.

На наш взгляд, есть вполне серьезные причины для того, чтобы вновь обратиться к этой теме на рубеже веков. Проведем, однако, необходимый для формулирования современной позиции, исторический экскурс.