

Воронов Василий Михайлович

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и права
Мурманского государственного гуманитарного
университета

ИДЕНТИЧНОСТЬ, СОБЫТИЕ, DASEIN И СМЕРТЬ ДРУГОГО [1]

Аннотация:

В статье в экзистенциально-онтологическом ключе рассматривается проблема соотношения персональной идентичности и социокультурных идентификаций. Автор определяет временность, событийность, смерть и смертность как экзистенциальные основания персональной идентичности. Внимание обращается также на смерть и смертность Другого как на основание, конституирующее личностно-смысловой характер социокультурных идентичностей. Онтологический характер отношения к смерти Другого связывается с настроениями боли и тревоги.

Ключевые слова:

идентичность, идентификация, время, событие, экзистенция, Другой, смерть, смерть Другого, Dasein, М. Хайдеггер.

Voronov Vasilii Mikhaylovich

PhD in Philosophy,
Assistant Professor,
Philosophy and Law Department,
Murmansk State Liberal Arts University

IDENTITY, EVENT, DASEIN AND DEATH OF THE OTHER [1]

Summary:

In the framework of the existential-ontological approach the article discusses the correlation of personal identity and socio-cultural identity. The author defines the temporality, events, death and mortality as existential foundations of the personal identity. Special attention is given to the death and the mortality of the Other as a ground constituting the personal foundation of the socio-cultural identities. The ontological character of attitude to the death of the Other is associated with the feeling of pain and anxiety.

Keywords:

identity, identification, time, event, existence, Other, death, death of the Other, Dasein, M. Heidegger.

Проблематика идентичности вызывает серьезный интерес в современной гуманитарной мысли. В контексте употребления самого термина, на наш взгляд, целесообразно выделить два основных значения. Во-первых, под идентичностью может пониматься персональная сущность человека, во-вторых, отношение человека как к конкретному **Другому** (семья, этнос, государство и др.), так и (во взаимосвязи) к конкретным параметрам собственного существования. Имеем ли мы здесь дело с двумя разноплановыми проблемами (персональной и социокультурной идентичности) или идентичность все-таки может быть понята как целостный феномен? Схватывание общего в данном случае возможно при условии акцентирования внимания на связь феномена идентичности и онтологических характеристик человеческого существа.

Ключевой характеристикой человеческого бытия является совершенно особый характер отношения со временем. Как известно, в философской мысли XX в. наиболее полная экспликация связи человеческой экзистенции и временности была представлена в проекте трансцендентальной аналитики Dasein М. Хайдеггера. Размышления о проблематике идентичности и идентификации в русле аналитики Dasein вызывают определенные вопросы. Общеизвестно, что Хайдеггер в то время достаточно критично относился к самому термину «идентичность». Dasein, призванный схватить целостный феномен человеческого существования, прямо противопоставлялся немецким мыслителем множественности идентичностей переживающего «Я» [2, с. 130]. Вместе с тем надо заметить, что современное понимание концепта идентичность, заложенное в работах Э. Эриксона, достаточно близко по смыслу к употребляемому немецкому мыслителем концепту самость [3, с. 28].

Здесь следует кратко осветить наше понимание хайдеггеровского проекта аналитики Dasein. Согласно Хайдеггеру, категориальная логическая структура, подходящая для исследования всякого сущего кроме человека, не позволяет вскрыть специфику человеческого существования. Необходимо поэтому стало обращение к особому феноменологическому языку – языку экзистенциалов [4, с. 44]. В данном смысле под экзистенциалами надо понимать не только хайдеггеровские маргиналии и неологизмы, но и традиционные термины, которые перетолковывались «германским мастером» в новом ключе. Экзистенциал Dasein, который переводился В.В. Библихиным в том числе и как присутствие, буквально означает вот-бытие или здесь-бытие (вотбытие, здесьбытие). На первых порах речь идет только о всегда уже имеющей место быть вовлеченности человека в бытие-в-мире, которая позволяет размыкать (а значит, и связывать) сущее, исходя из определенной позиции всегда «здесь» («вот»). Dasein не выступает в качестве некоего метафизической инстанции чистого «Я», которое всегда «здесь», а раскрывается как ситуация человеческого бытия – всегда «здесь» (Da-). Это ситуация (всегда здесь) может быть схвачена (само)сознанием в качестве «Я». Таким образом, вместо картезианской онтологии мыс-

лящего «Его», которое может помыслить себя отделенным от протяженного мира (а мир, становится тем объектом, который может быть подвергнут процедуре тотального сомнения), «германский мастер» выстраивает онтологию связи «Я» и «мира». Однако, как подчеркивал немецкий философ, пространственные отношения конституируются особым модусом временности, поэтому главное состоит в том, что человеческое существо раскрывается не в качестве наличного объекта в потоке времени, а в качестве **события**.

Здесь мы, принимая позицию Хайдеггера, оказываемся в оппозиции к традиционному пониманию отношения человеческого существа ко времени. Традиционное понимание времени, пронизывающее наши представления, было достаточно четко сформулировано А. Августином. Принимая традиционную парадигму, мы должны говорить об отношении времени с сознанием. Сознание позволяет помнить о прошлом, удерживать настоящее и ожидать будущего. События нашего существования в таком случае теряют укорененность и значение, не зависящее от нашего же сознания, поскольку преимущественно их нет вне его горизонта (их либо уже нет, либо еще нет). Такая онтологическая безупречность не есть нечто характерное для традиционного понимания времени как неотъемлемый признак, но есть следствие мировоззренческого сдвига второй половины XIX – первой половины XX в. Сдвиг этот был характерен как для философской мысли, так и для обыденных умонастроений. Речь идет о фактическом размывании инстанции Вечности и Вечного, которые ранее мыслились в качестве непрерывной антитезы потоку текущего времени [5, с. 60–61]. Бог и, если брать шире, трансцендентальное начало мира все более и более «выносились за скобки».

Пафос аналитики Dasein – это пафос мышления в новой мировоззренческой обстановке и пафос утверждения новых оснований человеческого существования в контексте взаимосвязи (существования) со временем. Традиционная модель понимания времени, согласно Хайдеггеру, «спотыкается» прежде всего о два жизненных события: **рождение и смерть**. Разговор о том, что события нашего рождения уже нет для нас, а события смерти еще нет, является бессмыслицей, поскольку указанные события присутствуют в каждом моменте нашей жизни. Событийный характер человеческого существования не зависит от произвола нашего сознания, но конституирован уже имеющей место быть нашей онтологической настроенностью (аффицированностью бытием), а также наделенностью способностью к вопрошанию и пониманию.

Соглашаясь с Хайдеггером, надо отметить, что наша событийность возможна в двух модусах: собственном (eigene) и не собственном (uneigene). Эти модусы определяются всегда характерной ситуацией со-присутствия, бытия-с... (со-здесьбытия, Mitdasein). Проблема обретения подлинного характера существования, согласно М. Хайдеггеру, разрешима только в результате целостной стяжки различных моментов «здесь». Акцент при этом немецкий философ делал именно на собственную смерть, которая выступает для каждого предельно своей (подлинной) возможностью его экзистенции [6, с. 260–266]. Только собственная смерть в отличие от смерти другого может быть открыта не столько в деловитой озабоченности по ее поводу, но и в настроениях страха (неподлинной возможности) и ужаса (подлинной возможности). Стягивание временных моментов экзистенции в целостное единство осуществимо только при условии принятия собственной временности и смерти. Обретение собственного бытия не означает воспарения над Другими, речь идет скорее об особом способе бытия-с-другими, связанном с экзистенциалом решимости. Основанием при этом выступает ужас. Решимость в данном случае следует понимать в качестве стремления действовать **самому**, опираться на **свое** понимание, иметь **свое** мнение, искать **свои** возможности и др.

Принципиальный момент нашего расхождения с проектом трансцендентальной аналитики Dasein связан с пониманием значения смерти Другого. «Германский мастер» определял отношение к смерти и смертности Другого как озабоченность (например, смертью и похоронами), но практически не акцентировал внимание на феноменах **боли и тревоги**, связанных с его смертью. **Собственный** опыт боли и тревоги в данном случае не может быть понят просто в качестве психоэмоциональной реакции, но нуждается в такой же онтологической трактовке, как и опыт страха и ужаса перед лицом смерти. Эта тема требует, безусловно, самостоятельного полного исследования, однако необходимо изложить здесь некоторые начальные размышления.

Боль традиционно понимается в качестве того, что проявляется как на физическом, так и на метафизическом (духовном, душевном, ментальном и т. д.) уровне. При этом на физическом уровне это наиболее внутреннее чувство обычно не относят к числу основных чувств, которые предполагают определяющее взаимодействие с внешним миром и опосредованное с внутренним. Боль – обращает внимание внутрь. В предельном случае физическая боль целиком заполняет существо человека, выхватывая его из мира. Примечательно, что на телесно-чувственном уровне мы даже не можем определить (или, по крайней мере, однозначно определить) чувство, противоположное боли, как целостный феномен. Противоположный ключ телесной самоидентификации не собирается как целое, поэтому допустимо говорить только об изолированных феноменах (например, о мышечной радости или сексуальном оргазме). Стоит отметить также неудовлетворительность чисто физиологических определений телесной боли в качестве неприятного ощущения. В ответ на определяющую связку боль-неприятие следует заметить, что болевые импульсы могут в конкретной практике рассеиваться или оцениваться в модусе приятия, а не неприятия (например, в спортивных или сексуальных практиках).

Феномен душевной боли в отличие от боли телесной, оставаясь предельно собственным, является тем, что связывает нас с Другими. В этой связи стоит вспомнить упоминаемую Хайдеггером повесть Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича» [7]. Согласно сюжету повести, главный герой, попавший в ситуацию смертельной болезни, постепенно оказывается «отрезанным» от значимых коммуникаций с внешним миром и обращенным к себе. Обращение происходит как посредством страха умирания, так и через физическую боль. Окружающие Ивана Ильича люди в большинстве своем оказываются способными только на деловито-озабоченное отношение к больному, коим герой является вначале, и к мертвому, которым он становится в конце. В данном случае социокультурные идентичности перед лицом смерти, болезни и физической боли скорее рвутся или, во всяком случае, отступают на второй план, уступая место рефлексивирующему Я-сознанию – т. е. персональной Я-идентичности. С другой стороны, превалирующей мыслью окружающих других становится мысль-облегчение от того, что «умер все-таки он, а не Я». Следует подумать о том, насколько глубоки и подлинны были эти идентичности? Анализируя представленную в повести историю жизни, можно сказать, что практически все выстраиваемые героем отношения не предполагали глубокой личностной «включенности» в них. Замыканию на персональной идентичности в событии болезни и умирания предшествовала жизнь сознания, ориентированного в основном на выстраивание комфортной для этого сознания среды. Жизненная среда, которую пытался сформировать Иван Ильич, предполагала максимальное избегание и исключение рисков того, что можно было бы назвать душевной тревогой и тем более болью.

Нашей принципиальной позицией является утверждение о том, что отношения «умирающий – другие» могут иметь принципиально иной модус. Страх умирающего может быть явлен не только как страх ухода в ничто, но и как страх оставления, покидания других. В свою очередь ситуация смерти и умирания других может быть источником предельной душевной боли, связанной с событием потери. Очень точная иллюстрация такой ситуации представлена, например, в песне В.С. Высоцкого: «...немецкий снайпер дострелил меня, убив того, который не стрелял» [8]. Если Иван Ильич как чиновник или карточный партнер мог быть легко заменен, то невыстреливший участник расстрельной команды своим поступком стал неотменяемым событием для «недостреленного». Личностно-смысловое измерение социокультурных идентификаций, которое связывает их с персональной идентичностью человека, может быть открыто только на основании экзистенциального опыта связи с Другим. Конкретный опыт конституируется уже имеющей место быть онтологической настроенностью людей друг на друга. Смерть другого помимо озабоченности может нести в себе боль, а смертность – тревогу. Помимо этого смерть другого, кроме рассматриваемых в статье феноменов боли и тревоги за другого, может быть связана и с возможностями удержания его присутствия и узнавания себя в нем (т. е. узнавания возможности своей смерти в факте его смерти).

Резюмируя вышеизложенное, следует заметить, что связь персональной идентичности и социокультурных идентификаций раскрывается через феномен временности и смертности. Трансцендентальная аналитика Dasein высвечивает смерть как основание персональной идентичности. Вместе с тем хайдеггеровские построения, отчасти преодолевая картезианскую онтологию, тем не менее оказываются у нее в плену. Акцент на экзистенциалах ужаса и страха перед лицом смерти, при фактическом нивелировании боли и тревоги перед фактом смерти Другого, обусловлен именно новейшим пониманием «Я». Ужас несуществования, растворения в Ничто, который свободно может приходиться к нам при отсутствии прямой опасности для жизни – это ужас сознания озабоченного самим собой, т. е. чистым фактом своего наличия. Напротив, боль и тревога в связи с Другим – это маркеры экзистенциальной тяги к Другим. Следует отметить, что если принятие собственной смерти связывает различные обстоятельства и факты жизни в параметрах подлинного измерения персональной идентичности, то смерть и смертность Другого наполняют смыслом конкретные социокультурные идентификации. Быть для человека означает как быть к смерти, так и быть к Другому. Именно события Другого и смерти (смертности) Другого в этом случае становятся событиями, задающими смысловой горизонт существования.

Ссылки и примечания:

1. Публикация подготовлена при финансовой поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации в рамках государственной поддержки проекта «Социокультурные границы как механизмы формирования и поддержания идентичности на Европейском Севере России» (код проекта 362).
2. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб., 2006.
3. См.: Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 2006.
4. Хайдеггер М. Указ. соч.
5. Aleksandravičius P. The Emergence of the Notion of Facticity (Faktizität) and its Meaning for the Philosophy of Heidegger // Философия Мартина Хайдеггера и социокультурные тренды современности (в честь 125-летия М. Хайдеггера) : сб. материалов междунар. науч.-практ. семинара. Мурманск, 2015.
6. Хайдеггер М. Указ. соч.
7. Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л.Н. Собр. соч. в 12 т. Т. 11. М., 1987.
8. Высоцкий В.С. Тот, который не стрелял [Электронный ресурс] // URL: <http://megalyrics.ru/lyric/vladimir-vysotskii/tot-kotoryi-nie-strieliial.htm> (дата обращения: 20.07.2015).