

Научно-теоретическая

УДК 141.319.8

DOI: 10.25688/2078-9238.2022.44.4.2

ФЕНОМЕН ПРОЕКТА В ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА — ВСТРЕЧА ЭСТЕТИЧЕСКОГО (ЧУВСТВЕННОГО) И ЭТИЧЕСКОГО ИЗМЕРЕНИЙ

Кожевникова Маргарита Николаевна

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,
наб. реки Мойки, д. 48, Санкт-Петербург, Россия, 191186,
mkozhevnikova1@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9093-4936>

Аннотация. Концепт проекта в XX в. вошел в культуру, в широкие сферы теоретической мысли и области практики, в частности в педагогику и образование, поэтому феномен проекта, при его актуальности, требует более подробного осмысления. В особенности это касается проблемы соотношения эстетического (в значении чувственного) и этического измерений в проекте, поскольку, при росте активизма в современной жизни, непроясненность этой проблемы ведет ко все более ощутимым для человека и человечества последствиям, проявляющим незрелое состояние массового сознания («людей-детей») в катастрофических для мира действиях.

Представленное исследование, в котором феномен проекта анализируется в рамках разрабатываемой автором теории субъектно-антропологической как один из центральных для опыта человека взрослого (*Homo edultus*), обнаруживает природу этого феномена, исходящую из отношений с другим/Другими; его причины; его отличие от проекции как феномена, присущего незрелому сознанию, — и таким образом, в силу выявленных особенных характеристик, является следующим шагом в развитии понимания проекта, сравнительно с прошлыми трактовками (Хайдеггера, Сартра, Дьюи, Арендт). В связи с природой проекта было раскрыто воплощаемое в нем единство эстетического и этического измерений, несмотря на известную противоречивость этих категорий, проанализированную Кьеркегором и Хюбнером, достигаемое благодаря соединению в его генезисе жизненного смысла, служащего счастью самого человека, и избытка другого, представляющего сторону мира. В решении проблемы противоречия предложено уточнение самой сути этического, которое обусловлено социальным измерением, но не тождественно ему, проявляющейся в максимальной степени в этике альтруизма. Этическое измерение способно противостоять социальному в проектах в условиях агрессивного социума тоталитарного общества.

Ключевые слова: проект, субъектность, человек взрослый, «люди-дети», проекция, удовольствие, счастье, жизненный смысл, этика альтруизма

Для цитирования: Кожевникова М. Н. Феномен проекта в жизни человека — встреча эстетического (чувственного) и этического измерений // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2022. № 4 (44). С. 20–36. DOI: 10.25688/2078-9238.2022.44.4.2

Scientific and theoretical

UDC 141.319.8

DOI: 10.25688/2078-9238.2022.44.4.2

THE PHENOMENON OF THE PROJECT IN A PERSON'S LIFE IS THE MEETING OF THE AESTHETIC (SENSUAL) AND ETHICAL CHANGES

Margarita N. Kozhevnikova

Russian State Pedagogical University,

Moika River Embankment, 48, Saint Petersburg, Russia, 191186,

mkozhevnikova1@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9093-4936>

Annotation. The concept of the project in the XX century entered the culture, into the wide spheres of theoretical thought and practice, in particular, in pedagogy and education, therefore, the phenomenon of the project, with its relevance, requires a more detailed understanding. In particular, this concerns the problem of correlating aesthetic (in the sense of sensual) and ethical dimensions in the project, since, with the growth of activism in modern life, the lack of clarity of this problem leads to increasingly tangible consequences for man and humanity, manifesting an immature state of mass consciousness (“people-children”) in a catastrophic — actions for the world.

The presented study, in which the phenomenon of the project is analyzed within the framework of the theory of subjectivity anthropology developed by the author as one of the central ones for the experience of the adult human (*Homo edultus*), reveals the nature of this phenomenon, coming from relationships with another/Others; its causes; its difference from projection as a phenomenon inherent in immature consciousness — and thus, due to the identified special characteristics, is the next step in the development of the understanding of the project, compared with past interpretations (Heidegger, Sartre, Dewey, Arendt). In connection with the nature of the project, the unity of aesthetic and ethical dimensions embodied in it was revealed, despite the well-known inconsistency of these categories, analyzed by Kierkegaard and Huebner, achieved through the combination in its genesis of vital meaning serving the happiness of the person himself, and excess of others representing the side of the world. In solving the problem of contradiction, it is proposed to clarify the very essence of the ethical, which is defined by the social dimension, but is not identical to it, manifested to the maximum extent in the ethics of altruism. The ethical dimension is able to resist the social in projects in the conditions of an aggressive society of a totalitarian society.

Keywords: project, subjectivity, adult person, “people-children”, projection, pleasure, happiness, life sense, ethics of altruism

For citation: Kozhevnikova, M. N. (2022). The Phenomenon of the Project in a Person's Life is the Meeting of Aesthetic (Sensual) and Ethical Changes. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 4 (44), 20–36. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2022.44.4.2>

Феномен проекта и его трактовки

В свете субъектностной антропологии [Кожевникова, 2020, с. 31–45; Кожевникова, 2022] очевидна сущностная для человека, как и всего живого, потребность экстазирования (*др.-гр.* экстасис — «выхождении из»), то есть «изнутри вовне», воплощающем таким образом вектор развертывания субъектности, ведь сама субъектность существует во взаимодействии с другим и посредством другого. Эта потребность не может не отыскивать свои пути в повседневности. В опыте повседневности усматриваются две версии таких путей, воплощающие присущее субъектности направление к «бросанию вперед», (*от лат. projectio*): это проект и проекция, которые относятся к «бросанию» самого к другому, но представляют разные феномены, противоположные по своим результатам, поэтому требуют уточнения.

Проект определяет круг основных феноменов в жизни «подлинных взрослых», способных «выйти» в этом «броске» и «вбросить» что-то в мир, а проекция охватывает круг феноменов в жизни «людей-детей». Проекция в языке повседневности значит психический механизм защиты, в котором свое внутреннее ошибочно принимается самим человеком за внешнее. Трактруемую в этом смысле проекцию относят к особым ситуациям психологической уязвимости, но ведь и в обычных ситуациях люди редко распознают в происходящем свои внутренние причины, что требует поворота взгляда на себя, тем более на сферу внутреннего, от привычного направления взгляда вовне. В пределе же феномен проекции имеет масштабы, осмысленные И. Кантом в его критике недоучитываемой роли мышления, Э. Гуссерлем — в концепции «конструктивно-производительной активности Я», П. Бергманом и Т. Лукманом — в теории конструирования социальной реальности.

Отношения с другим/Другими возможно понимать и иным образом — как двуединый феномен складки: *нем.*: *Zwiefalt* — *букв.* «двускладчатость» у М. Хайдеггера (в «прицеле на структурное целое», без «подрыва и расщепления единого феномена»; его «бытие-в» — это сама складка) [Хайдеггер, 1997], и *фр.*: *Pli* — сгиб, у М. Мерло-Понти и других философов постмодерна. По Г. Лейбницу и Ж. Делезу, складка — это направленное к бесконечности «разделение непрерывности» [Делез, 1997, с. 7, 12], а развитие концепта складки к кануну XX–XXI вв. [Грицанов, 2007, с. 229–231] привело к устранению внешней точки по отношению к различию, поскольку сама складка тотальна. Здесь Внутреннее понимается складкой Внешнего (его удвоением) и конституируется в процессе «изгибания-складывания» перманентно подвижной линии Внешнего: на его стороне, по Фуко, жизнь, труд, язык, «в которые человек внедряется лишь, когда он спит, но которые сами внедряются в него как живого существа, работающего индивида или говорящего субъекта». Так получается, что «Внутреннее — операция Внешнего, его складчатость», и в этой концепции рушится идея интенциональности [Грицанов, 2007].

Тогда как в противоположность проекту, проекция в широком ее значении — это неспособность человека распознавать активную роль самого («я») в отношении другого, выясняется, что одни из философских конструктов помогают обнаружить возникновение проекта и проекции, делая субъектное начало видимым, другие же скрывают субъектное начало, как в двуединстве складки, что стирает различия, характерные для «подлинных взрослых» и «людей-детей» в их процессах мышления и общественных практиках.

Понимание феномена проекта, введенное Хайдеггером, относилось к проекту себя. Вскользь упоминая «проекты» людей в связи с феноменом толков, он замечал: «Двусмысленность публичной истолкованности выдает забегающее вперед проговаривание и любопытствующее чутье за собственно совершающееся и ставит на осуществлении и действии печать запоздалости и иррелевантности. У людей поэтому понимание присутствия постоянно обознается в своих проектах относительно аутентичных возможностей бытия» [Хайдеггер, 1997]. Но в значимом для Хайдеггера смысле феномен проекта получил следующую трактовку: «Присутствие не потому само основание своего бытия, что основание возникает впервые из его проекта, но как бытие-самости оно есть бытие основания. Последнее есть всегда лишь основание сущего, чье бытие имеет принять на себя бытие-основанием. Присутствие есть свое основание экзистирруя, то есть так, что оно понимает себя из возможностей и, таким образом себя понимая, есть брошенное сущее» [Хайдеггер, 1997, с. 115].

Утверждение этой трактовки мы видим у Сартра в контексте развитой им концепции существования с Другими: «Это мое бытие есть как бы указание на то, что я обязан отвоевать и обосновать в качестве моего собственного основания. Но это невозможно себе представить иначе, как путем присвоения мною себе свободы другого. Выходит, мой проект отвоевания самого себя есть по существу проект поглощения другого» [Сартр, 1988, с. 208].

Вырастание феномена проекта в мышлении интересовало Дж. Дьюи, и он довел прагматистскую теорию, объединявшую мышление с опытом, деятельностью, до концепций, ставших основаниями образования XX и XXI вв.: исследующего мышления и исследовательской деятельности; проблематизации [Dewey, 1910, p. 6; Dewey, 1933, p. 9] и проектного обучения, включив их в свою образовательную философию, выстроенную на стержне концепта роста-развития и нацеленную на образовательный рост незрелых членов общества [Кожевникова, 2013, с. 122–130].

Проект как деятельность, а именно как овеществление идеи в создании предметов стал в ряд центральных тем, осмысливавшихся Х. Арендт. В ее классификации это второй вид человеческой деятельности, отличающийся от двух других: труда (работы) — деятельности для выживания, этого общего с другими живыми существами условия; и действия (поступков) — деятельности в области отношений, в совершенстве воплощаемой только в пространстве политического, «развертывающейся без посредничества материи, материалов и вещей прямо между людьми» [Арендт, 2000, с. 14–15].

Соотносимо с этими пониманиями объяснение феномена проекта как «бросания» к другому в развертывании субъектности позволяет охватить отмеченные черты проекта, не ограничиваясь каждой из них.

Также, имея в виду воплощаемую в проекте потребность экстазирования, признаем, что для сознания повседневности те случаи экстаза, когда удается достичь другого и Других и пережить в их беспредельности (не как сводимые к своему предмету удовольствия), известны как моменты праздника, прозрений, любви — прорыва из рутинного существования. Но, помимо быстротечных моментов, подобную природу имеют и пути, производящие эти состояния и события, осуществляющие, в отличие от рутины, нашу собственную волю и подлинность.

Как было замечено многими авторами, пребывание человека в этих моментах и на путях к ним отличается особенным пребыванием-во-времени — человеческим временем, в хайдеггеровских терминах — временением (*Zeitigt*) [Ищенко, 2016]. Это особенное пребывание-во-времени, открытое Ф. М. Достоевским на собственном опыте, было описано им устами князя Мышкина как наблюдение за приговоренным к смерти в последние его минуты и как откровение об этих минутах напряженной жизни-внутри-времени другого приговоренного, которому в последний момент перед казнью объявили о помиловании. «Эти пять минут казались ему бесконечным сроком», и в последние две минуты он еще хотел успеть понять, что такое его жизнь и смерть, и глядел на позолоченную крышу церкви; и «лучи, от нее сверкавшие <...>; ему казалось, что эти лучи его новая природа, что он чрез три минуты как-нибудь сольется с ними...» [Достоевский, 1988].

Пороговые экзистенциальные переживания — известные примеры моментов события и прозрения. Такой момент подразумевает переживаемый феномен, то есть схватываемый и чувствуемый порядок, запечатлевающий другое, Другого. Однако мы никогда не равны моменту, будучи последовательностью моментов, движением развертывающейся субъектности, и всегда именно как таковые устремляемся достичь другого и Других. По этой причине требуется выйти за рамки момента и рассматривать временную длительность — путь к событию.

Особенность временения человека в этой длительности тоже замечена Достоевским. Так, князь Мышкин отвечает генералу Епанчину: «У меня время терпит; у меня время совершенно мое», — свидетельствуя о свободном, то есть явленно-субъектностном пребывании, противоположном рутинному существованию, «закабаленному временем» — внешней причинной последовательностью.

И здесь добавляется соответствующая этому явленно-субъектностному пребыванию характеристика: состояние счастья, широко ассоциируемая сознанием повседневности с экстазированием. Тот же князь Мышкин в разговоре с сестрами Епанчиными на реплику Аделаиды о том, что «за границей выучился глядеть», признается, что не знает, «научился ли глядеть», но «почти

все время был очень счастлив», о чем Аглая заключает, что если он «умеет быть счастливым», то, значит, «научился глядеть» и также может научить других быть счастливыми. Так, герой Достоевского, видевшийся вначале встречным людям беспомощным и наивным, как ребенок, начинает приобретать значение подлинного взрослого (*Homo adultus*) для Других, способного и готового их учить, поддерживать, быть для них нравственным и духовным авторитетом, что он и реализовывал в своих проектах относительно детей и Мари в швейцарской деревне, а затем в Петербурге относительно большей части участников событий, описанных Достоевским.

К достигающим другого, Других путям, которым соответствует человеческое время события, творения, судьбы, и относится феномен проекта.

Проект и соотнесение эстетического (чувственного) и этического

Проект направлен на другое/Других, сосредоточен на них, именно поэтому проект оказывается перекрестком, встречей двух измерений: эстетического (чувственного) и этического.

В свершении проекта мы говорим миру «Да», и это значит, с одной стороны (и это сторона субъектности), наше собственное желание мира — другого/Других. Желание, как присущее уровню всего живого, не умозрительно, и для живых существ в желании присутствует чувство и чувствуемое. Данное человеку в измерении чувственного другое, то есть мир, как таковое желанно. Живое существует благодаря другому и потому стремится к нему как к предмету желания и удовольствия, счастья.

С другой стороны (и это сторона другого), сказать миру «Да» значит принять мир, несмотря на его инаковость, то есть сопротивление другого, его противодействие нашим мыслям и помыслам, причиняющее страдание, и борьбу других живых существ с нами. Можно вспомнить в этой связи размышления Гелена, видевшего в борьбе опровержение возможности морали. Он объяснял, что во всяком человеческом сообществе можно выявить определенные противоборствующие нормы взаимооценки и самооценки и предложил «совсем избавиться» от выражения «мораль», заменив его понятием дисциплины (*Zucht*), обосновывая следующим образом: «Старые формулировки сводятся всегда к различию физической и моральной природы человека или же с самого начала подходят к делу метафизически. Относительно морали трудно достигнуть согласия в науке, если оставаться в области общезначимого, и именно потому, что отдельные моральные системы (или жизненные формы “нравственности”) ведут себя взаимоисключающе» [Гелен, 1988, с. 163].

Принимать мир в его инаковости возможно только пренебрегая собой и своим удовольствием, что присуще взрослым, а не детям. Здесь на место удовольствия выходит перспектива счастья как скользящего горизонта развертывания, осуществляющегося в творчестве, отношениях с Другими, мышлении,

религиозном опыте. Все это характерно для собственно человеческого опыта, наделенного способностью и потребностью, вмещающей субъектности и самопреодоления. Именно такого рода проблематику мы видим в измерении этического (морали, нравственности), в котором человек определяет свое поведение, исходя не из своевольных желаний, а из учета другого (мира в целом и частных ситуаций мира) и особенно Других (их существования, в общем, и их конкретных потребностей).

Над измерениями: эстетического (чувственного) и этического — размышлял Кьеркегор, противопоставляя их как перспективы воззрений двух типов людей: эстетика и этика. В его понимании, «настроение эстетика всегда эксцентрично, так как его жизненный центр в периферии. Центр личности должен, между тем, находиться в ней самой, поэтому тот, кто не обрел самого себя, всегда эксцентричен. Настроение этика, напротив, сконцентрировано в нем самом: он трудился и обрел самого себя, а вследствие этого и его жизнь обретает известное основное настроение, которое зависит от него самого и могло бы быть названо *sequale temperamentum* (лат.: ровное настроение). Настроение — это, однако, не имеет ничего общего с эстетическим настроением и никому не дается от природы или непосредственно» [Кьеркегор, 1994, с. 313–314]. Так, Кьеркегор развел эти два измерения, определив этическое как внутреннее, а эстетическое — как внешнее.

Но в качестве уступки, чтобы не впасть в крайность изолированно-отделенного от мира внутреннего (случай древнегреческого философа и христианского мистика), Кьеркегор произвел обратный шаг в направлении от индивида к миру. И, продолжая обсуждать этический выбор человека по-прежнему с точки зрения «я» (как «выбор себя»), он обозначил необходимость признать это «я» в его действительности, то есть как «многообразную конкретность, находящуюся в неразрывной связи с миром». В этой позиции «этик видит в жизни задачи» и (имея «надежную точку опоры — свое “я”») обретает «уверенность», которой недостает эстетике, видящему в жизни возможности (для будущих чувствований) и потому испытывающему «рабскую зависимость от внешних условий» [Кьеркегор, 1994, с. 331–333]. По этим определениям можно сказать, что Кьеркегор отметил принципиальную активность этика и пассивность эстетика, и эту активность, существующую в проекте, он свел к сфере «я», провозгласив: «Этическим началом является в человеке то, благодаря чему он становится тем, что он есть. ...Не требуется, чтобы он стал другим, но только самим собою» [Кьеркегор, 1994, с. 333].

Б. Хюбнер [Хюбнер, 1996], который век спустя обратился к соотношению эстетического и этического в ходе своего исследования экзистенциальной скуки («затянувшегося некоторого времени» — *LangeWeile*) — проблемы, поднятой еще Хайдеггером в «Бытии и времени» и лекциях по метафизике 1929–1930 гг. и ставшей с годами только более актуальной [Сысоев, 2019, с. 106–125], пришел к следующему пониманию. «я» стремится вовне, прочь из заточения «я = я» — фихтевского тавтологического равенства, и эстетическое

складывается из включения человеком всего другого — предметов пользования, чувствования, понимания в сферу своего «Я» и отождествления с ним в переживании, а этическое складывается при выходе «Я» за свои пределы к другому, подчинении себя Другому [Хюбнер, 2019, с. 71–74]. Хюбнер заметил, однако, что этическое движение, поскольку оно совершается «я» для спасения от экзистенциальной скуки, то есть из потребности в переживаниях (пусть и этических — любви, самопожертвования и т. п.), оказывается вторичным, и потому пришел к заключению о «принудительности», первичности эстетики.

Связь этического с эстетическим выявилась еще в этике Аристотеля, исходящей из нравственной цели — блага как переживаемого (эвдемонии – счастья – благополучия) самим субъектом, человеком. Обоснование этического эстетическим получило свое развитие в утилитаристской этике разных направлений: у консеквенциалистов — утилитаристов, гедонистов и также у перфекционистов консеквенциалистской версии и тех, кто принимает в качестве совершенства или в этике добродетелей (арете) за добродетель само переживаемое состояние благополучия. Деонтологическая этика (И. Канта и др.) противопоставляет необходимость установить более надежный фундамент этического действия, нежели переменчивые субъективные чувства человека. Тем не менее переживание должно быть значимым и для позиций деонтологической этики, когда она определяется правами реципиентов действия в теориях *victim-centered*, или *patient-centered* — «исходящих из жертвы, или пациента»; и для позиций теорий *agent-centered* — «исходящих из деятелей» [Larry, Moore, 2021], ориентированных на мотивации и ментальные состояния деятелей. Также, например, можно увидеть значение эстетического в этике буддизма, в которой сочетаются разные подходы. В учениях более поверхностного уровня критерием этического поведения называется совершение должного, то есть соответствие категории неблагих деяний и благих деяний (отнятие жизни или наоборот, защита тех, кому грозит убийство, и т. д.), но в более глубокой интерпретации этических принципов уточняется, что подлинно благие действия те, которые побуждаются благой мотивацией. Сама мотивация объясняется в связи с переживанием (гнева или сострадания и т. д.)

В понятийной системе Гегеля представлено движение самосознания от чувственного к царству нравственности в постепенном развертывании для человека бытия-в-себе в бытие-для-себя, при котором наблюдающий разум предшествует деятельному разуму, и о последнем Гегель писал, что «сознание более не хочет непосредственно находить себя, а хочет порождать себя само своей деятельностью. Оно само есть себе цель своего действия» [Гегель, 2000, с. 178]. Так, по Гегелю, сфера этического развивается, отталкиваясь от чувственного, а затем снимая его.

В свете теории субъектности относительно обсуждаемого в разных этических концепциях проясняются следующие моменты. Хотя «я» и видится сознанию повседневности тождественным субъектности человека, но это

не так; они нетождественны, что, как уже отмечалось, имеет ряд значимых последствий. Главное же то, что движение субъектности к другому естественно, более того, необходимо. Поэтому оно равным образом фундирует и сферу эстетического, и сферу этического. Таким образом, именно отношение человека к другому/Другим нужно учитывать для понимания поведения человека в этическом ключе.

Человек с младенчества обретает переживания, исходящие из субъектности, и чувственные переживания оказываются заложены в фундамент ценностей, а затем связаны с этическим измерением. Однако сами чувственные переживания и основанные на них оценки (и ценности) блага или неблага еще не тождественны этическому. Когда другие причиняют страдания нам самим, мы уверены, что это — этическое зло, а когда помогают в трудностях и приносят счастье, мы уверены, что это — этическое добро, и чувствуемое настолько соединяется для нас с этическим, что крайне сложно оказывается признать причиняемые себе действиями Других страдания за этическое добро, а приносимое счастье за зло, даже если эти действия укладываются в соответствующие признаваемые нами общекультурные представления (например, о справедливости). По аналогии с собой мы понимаем и ситуации тех, кого относим к своим и с кем отождествляемся в эмпатии. Однако такое повседневное понимание в действительности не опирается на подлинное основание этического: ведь мы берем за точку отсчета не другое/Других, а себя и своих. В этом можно увидеть объяснение для критики И. Канта относительно роли чувств и эмпатии в обосновании нравственного действия сознанием повседневности.

Сущность этического

Проанализируем вопросы о значимости и о возникновении этического измерения, исходя из отношения к другому/Другому, в свете субъектностной антропологии.

В своем слове опыта живого человек как организм смотрит на все другое (и Других тоже) с точки зрения использования для себя и в основном поглощения их в качестве своего ресурса. Все это значит отсутствие измерения этического. В слове опыта живого человек распознает Других как живых существ с их субъектностью, но с теми из них, кого признает за Других как таковых, а не своих Других (членов своей семьи), вступает в борьбу, то есть стремится лишить их или полностью субъектности (умертвить), или статуса субъекта (подчинить их), или, по крайней мере, статуса субъекта в его инаковости (включить их в свою среду). Когда Другие распознаны и для человека как живого существа появляется социальный мир, рядом с этим возникает и прообраз этического измерения в виде набора определенных норм поведения в отношении Других. Но в таких пределах это только нормы поведения, подчиненные задачам собственного (и своих Других) выживания, пропитания, размножения

в условиях борьбы, то есть этическое измерение здесь несамостоятельно, понимание добра и зла равно благу и не블агу для себя (и своих Других, расширяемых в человеческом социуме до нации).

Только в слое особенного опыта человека этическое измерение достигает самостоятельности, прежде всего в силу «вмещающего» характера человеческой субъектности, то есть вмещения направленностей Других (их устремлений, потребностей) в направленность собственной субъектности человека, что значит, что Другие взяты с их собственной стороны, а не относительно человека-субъекта. Это проявляется в случаях общего интереса, любви и, наконец, заботы о Других. Такова сущностная характеристика человеческой субъектности, объясняемая рядом причин.

Во-первых, «я» как самоидентичность субъектности, чтобы состояться в качестве непустого «я», всегда наполнено содержанием, уже вмещающим другое/Других. Кроме того, причина в том, что человек в обращении с миром, даже живым, стремится переводить неопределенное в определенное (в свой порядок), но с Другими никогда не может добиться в этом успеха, поэтому принимает их неопределенность и наделяет предметно видимых Других субъектностью, смещая свою позицию субъекта на Других (в реципрокности), а собственную направленность использует как контакт для подсоединения к направленности Других (в эмпатии). И также вмещающая субъектность объясняется тем, что человек необходимым образом исходит их сопротивления другого/Других, такова логика встраивания системы в среду (или более широкую систему), что и ведет человека в итоге к внутреннему встраиванию — вмещающей субъектности. И, наконец, главное обоснование вмещающей субъектности как необходимой — это доведенная до логического предела позиция субъекта. Иначе говоря, «не-я» должно быть охвачено «радикальным субъектом», чем разрешается противоречие «я» и «не-я». Так, вмещающая субъектность делается необходимой и альтруизм составляет радикальное решение [Жожевникова, 2022, с. 205–224].

В развитии отдельного человека, как и общества, ценность другого/Других утверждается постепенно, по мере приближения к зрелости. И этическое измерение утверждается и расширяется в своих границах в соответствии с этим.

В разных системах морали и этических концепциях принцип ценности другого/Других проявлен в разной степени. Но, если проанализировать, он выявится везде, даже в таких, казалось бы, сомнительных для этого принципа случаях, как сугубо гедонистические или объективистско-деонтологические системы. Там, где правит гедонистический принцип, на первый план очевидно выходит «я» с его желаниями и устремлениями, задавая так эгоистические ориентиры и ценности. Но и в этом случае речь не идет о доминировании принципа удовольствия как перманентного и исключительного утверждения «я» во взаимодействии с другим/Другими. Ведь подобный случай был бы полностью равен своеволию «я», при котором какое-либо этическое измерение отсутствует. Однако поскольку именно другое/Другие наличествуют, возникают необходимым образом побуждения, исходящие из их наличия,

а не из своеволия, побуждаемого принципом удовольствия, происходит внутренний спор желаний у самого человека, и этическое измерение проявляется как внутренний общий порядок, в рамках которого регулируется и разрешается борьба желаний. Это еще по-прежнему эгоизм, но умный эгоизм, и мораль здесь состоит в ограничении своеволия «я» в силу признания значения другого/Других, в уступке «я» в пользу другого/Других, хотя и ради самого же «я». Таковы этические решения киренаиков и эпикурейцев относительно чувственных внешних воздействующих данностей и относительно других индивидов, и общества. В объективистско-деонтологических этических учениях соотношение «я» и другого/Других как будто бы не имеет значения, поскольку мораль предписывается, а не обосновывается относительно «я» или другого/Других. Однако же само возникновение долга для человека происходит именно относительно другого/Других: мира, Бога, общества. Таким образом, «долг» воплощает другое/Других для своеволия «я».

Наиболее выражен принцип ценности Других в таких этических системах, как этика утилитаризма, где польза нравственного действия, трактуемая с точки зрения следствий действий, рассматривается в отношении множества Других; этика сострадания (в буддизме; у А. Шопенгауэра), в которой значение Других подразумевается как необходимый фундамент для появления сострадания; и, конечно, альтруистическая этика П. А. Кропоткина. По его мнению, разработанная им теория нравственного действия, в силу опоры на естественные науки, представляет «современную реалистическую этику», необходимую для XX в., с его прогрессом науки и техники. В центре его понимания человеческой морали — принцип общительности, или, иначе, «закон взаимопомощи», свойственный животным, природе в целом, который объясняет само существование морали. Кропоткин заявлял: «К чему стремится и всегда стремилась нравственность, выработавшаяся в животных и человеческих обществах, если не к тому, чтобы бороться против узких влечений эгоизма и воспитывать человечество в смысле развития в нем альтруизма», однако понимал понятия «эгоизм» и «альтруизм» как взаимосвязанные, «потому что нет чистого альтруизма без личного в нем удовольствия, следовательно, без эгоизма». В итоге он видел цель нравственных учений, этики в «развитии общественных привычек и ослаблении навыков узколичных». Но высшая, истинная нравственность, по П. А. Кропоткину, последовавшему в этом за М. Гюйо, — принцип самопожертвования, в согласии с которым человек действует на благо Других и всего по мере своих сил, ума, воли, без помысла о воздаянии, что вносит в его жизнь наибольшее счастье [Кропоткин, 1991].

Социальные и этические принципы, действительно, очевидно близки, и этическое измерение существует внутри социального и входит в нашу жизнь посредством социального измерения, ведь представления о благе человек получает от Других посредством языка и социальных взаимодействий, включающих оценки «хорошо», «плохо», и всего того, что для сознания повседневности означает воспитание, состоящееся благодаря культуре: религии, образованию,

искусству, философии и т. д., которые помогают человеку познать благо и не-благо. То есть голос совести — это во многом голос Других во мне: родителей и авторитетных взрослых, заложивших нормы морали в моей жизни. Но этическое измерение все же не объясняется социальным полностью, и возможные разрывы между ними уже были отмечены. Человек, чьи нравственные представления и опыт появляются при условии социальной среды, затем может сделаться настолько самостоятельным в нравственном плане (нравственно зрелым), чтобы противостоять своей, даже совершенно подавляющей, социальной среде.

Таким образом, люди отстаивают себя — свои порядки в виде нравственных принципов и, борясь с довлеющим над ними социумом, с которым прежде в большей степени отождествлялись, совершают процессы самопреодоления. К этим же процессам самопреодоления относится и собственный нравственный рост — переосмысление и углубление своих нравственных позиций.

Генезис проекта как действия подлинного взрослого на основе эстетического (чувственного) и этического

Имея в виду природу самопреодоления и как пример — личные жертвы, на которые идет человек, можно понять, что все это не только мыслительные действия умозаключений, в которых вскрываются противоречия (несовместимость своих порядков нравственных принципов с порядком событий и порядками Других, социума), но и действия, порожденные устремлениями, желаниями, переживаниями. Переживания, толкающие к проектам, относятся не к «я», но к другому и особенно к Другим, это сопереживание — эмпатия, сострадание, при том что Другие — не свои Другие, а Другие как таковые. Именно потому все обсуждаемое выше воплощает в себе собственно этическое измерение.

Порядок собственных нравственных принципов человека вместе с его устремлениями, желаниями, переживаниями, в их единстве, увязываясь со значимым другим, складывают личностный жизненный смысл. Под жизненным смыслом подразумевается феномен, являющий не просто связь элементов обозначаемого, обозначающего и их контекстов (смысл), но связь применительно к одному предмету (другому) разных элементов потока субъектности человека: желания, переживания, познания, отношений, действия, в пересечении которых, как узел, появляется плотная точка смысла, — это «мое другое», предмет в его конкретности, наполненный «смыслом-для-меня». Таким образом, воплощенный в жизненный смысл порядок своих нравственных принципов — то, что дает человеку силы преодолевать препятствия и без чего даже успешное существование человека в материальном и социальном мире не только не приносит счастья, но делается непереносимым. Жизненный смысл, как оказывается, не может быть неличностным, а потому не обеспечивается государством и социумом.

В. Франкл поставил смыслообразование, волю к смыслу в центр человеческих потребностей, подразумевая, впрочем, нечто большее, чем наше понятие

жизненного смысла: его смысл жизни, буквально «смысл-в-жизни» — это значение и цель жизни, обретаемые при ответе на вопрос: «Как я могу сделать свою жизнь более значительной?». Франкл соединял смысл с ценностями и признавал, что нельзя «передавать ценности» или «дать нечто вроде смысла жизни», но «ценности мы должны пережить» [Франкл, 1990]. С другой стороны, он видел необходимость уточнить и ограничить сферу эстетического, а именно принципа наслаждения, который видел подчиненным принципу гомеостаза и связанным с принципом реальности (который, по Фрейдю, «обеспечивает наслаждение, пускай отсроченное») [Франкл, 1990, с. 296]. Таким образом, для Франкла смысл жизни переживается и ведет к счастью, но все же противостоит удовольствию.

Лакан, обсуждая удовольствие как фундирующее теорию Фрейда, не отказывался от него и углубил, исходя из работ того же Фрейда, а в итоге вышел к утверждению единства эстетического и этического. Он определил удовольствие как ведущую функцию этики: «Аристотель не просто обсуждает ее, но вынужден поставить ее в самый центр развиваемого им этического учения. Что такое счастье, если не распускается на нем цветок удовольствия? <...> При чем функция эта (функция удовольствия), что интересно, предстает у него отнюдь не пассивной. Удовольствие у Аристотеля — это деятельность, которая сравнивается с цветком, распускающимся на побеге юности, своего рода световой ореол. Более того, это еще и признак того осуществления действия, которое, строго говоря, и подразумевает слово *ivipuzia* — термин, означающий подлинную практику, то есть практику, заключающую в себе самой свою цель» [Лакан, 2006].

Видится в высшей степени примечательным, что и Лакан с опорой на Аристотеля вышел в своей трактовке единства эстетического и этического в понятийную область проекта — подлинной практики. И Франкл тоже в своем сближении «истинного смысла, истинного дела во внешнем мире (в противоположность «сугубо субъективному ощущению смысла в себе») с необходимостью “осуществления возможности” — “реализации смысла”, заговорил здесь же про этическое измерение — совесть (открывающую человеку “то, что надо”)), определенную им как «орган смысла», направляющий человека в его поисках смысла [Франкл, 1990].

Жизненный смысл необходим человеку для личностного выживания и способности выстаивания даже в условиях агрессивного социума — в тоталитарном обществе, в котором внушаемые «люди-дети» (массовое сознание) руководствуются решениями власти или большинства. Когда же обнаруживается избыток переживаемого и мыслимого другого, сравнительно с «моим другим», превышающий уровень просто жизненного смысла для себя, этот «избыток» (который больше, чем своя жизнь человека, и являет другое, не становящееся полностью «моим другим» и потому требует вынесения вовне — возвращения в мир) толкает человека на проект.

В свете предлагаемой трактовки для проекта не значим критерий овеществленности, в отличие от концепции Х. Арндт, и проект может быть политическим

действием. Так, мы видим, как в случае взрослых феномен проекта не только устремлен к другому, но и вырастает из зерна другого, и, реализуя вмещающую субъектность, воплощает заботу о мире.

Сравнительно с пониманием проекта Хайдеггером и вслед за ним Сартром как человеческого стремления вызвать к жизни то, что еще не было, в дискурсе бытия и ничто исходя из возможного, будущего и отрицательности в природе человека [Сартр, 2000, с. 73, 81], понимание с точки зрения субъектностной антропологии избавлено от статичности их концептов — бытия и ничто — и от их ограниченности проектом себя. В понимании субъектностной антропологии, движение проекта обнаруживается, исходя из единства противоречия моего другого и другого как другого, имеющегося в генезисе проекта, и проясняется, что проект как внутренний предмет — прообраз будущего свершения — находился в свернутом состоянии в единстве с тем, что было прообразом моего собственного последующего потока жизни (проекта себя).

Проект может быть просто посильным вкладом человека в окружающую его действительность, имеющим в качестве этического содержания сам посыл действия-в-мире (учета и принятия этого мира), или может становиться общественно значимым действием, побуждаемым заботой о Других-как-таковых (не своих Других). В силу инициативно заявляемой нравственной позиции, действие проекта способно даже в условиях тоталитарного общества отстаивать осознанные человеком нравственные ценности и так сохранять в обществе этическую норму, при сопротивлении агрессивному большинству, а в случае публичного выражения заявление этой позиции проект становится политическим действием.

Когда же проект человека, который всегда является узлом проходящих через него вертикальных (во времени) и горизонтальных (в пространстве) связей, осмысливается им самим именно как воплощение этих связей и потому не свой проект, но проект мира, тогда он представляет собой уже особый феномен миссии, требующий дальнейшего исследования.

Заключение

Если подвести итог, то можно сказать, что противоречие эстетического (чувственного) и этического измерений, понятых в разрабатываемой автором теории субъектности в отношении к другому/Другим как обращение к «Я» (эгоизм) или к другому/Другим (альтруизм), а также как ориентирование на удовольствие или же на счастье, разрешается в проекте, укорененном в жизненном смысле. В то время как счастье-удовольствие — это переживание утверждения субъектности относительно другого, особенное человеческое счастье — переживание нахождения другого/Других относительно себя в жизненном смысле и достижения другого/Других субъектностью человека в реализуемом проекте, воплощающем жизненный смысл.

Список источников

1. Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни* / пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина. СПб.: Алетейя, 2000. 630 с.
2. Гегель Г. В. Ф. *Феноменология духа* / пер. с нем. Г. Г. Шпета. М.: Наука, 2000. 495 с.
3. Гелен А. *О систематике антропологии* // Проблема человека в западной философии: переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 163.
4. Грицанов А. А. *Складка* // Новейший философский словарь. Постмодернизм / [гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. Минск: Современ. литератор, 2007. С. 229–231. URL: https://royallib.com/read/gritsanov_aleksandr/noveyshiy_filosofskiy_slovar_postmodernizm.html#4669440 (дата обращения: 01.10.2021).
5. Делёз Ж. *Складка. Лейбниц и барокко* / общ. ред. и послесл. В. А. Подороги; пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Логос, 1997. 264 с.
6. Достоевский Ф. М. *Собрание сочинений: в 15 т. Т. 6.* Л.: Наука, 1988. 669 с.
7. Ищенко Н. И. Аналитика Dasein Мартина Хайдеггера и проблема временности // *Артикульт.* 2016. № 4 (24). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/analitika-dasein-martina-haydeggera-i-problema-vremennosti> (дата обращения: 02.09.2022).
8. Кожевникова М. Н. Концепт «Роста-развития» у Дьюи как метод и результат // *Философия образования.* 2013. № 5. С. 122–130.
9. Кожевникова М. Н. *Феномен субъектности: проблемы интерпретации* // *Ценности и смыслы.* 2020, № 6 (70). С. 31–45.
10. Кожевникова М. Н. *Опыт человека (К осмыслению образования человека): монография.* СПб.: Изд-во РХГА, 2022. 228 с.
11. Кропоткин П. А. *Этика.* М.: Изд-во политической литературы, 1991. URL: https://iphras.ru/elib/Kropotkin_Eth.html (дата обращения: 02.09.2022).
12. Кьеркегор С. *Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал* // *Наслаждение и долг.* 3-е изд. Киев: AirLand, 1994. С. 313–314.
13. Лакан Ж. *Введение в реальность* // *Семинары. Кн. 7. Этика психоанализа.* М.: Логос, 2006. 310 с.
14. Сартр Ж. П. *Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм*, пер. В. В. Бибикина // «Проблема человека в западной философии». М.: Прогресс, 1988. С. 208.
15. Сартр Ж. П. *Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии* / пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.
16. Сысоев Т. А. *Скука и лень: философско-этический анализ* // *Философия и общество.* 2019. № 3. С. 106–125.
17. Франкл В. *Человек в поисках смысла.* М.: Прогресс, 1990. 368 с.
18. Хайдеггер М. *Бытие и время* / пер. В. Бибикина. М.: Ad Marginem, 1997. 503 с.
19. Хьюбнер Б. *Произвольный этос и принудительность эстетики.* Минск: Пропплеи, 1996. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000966/index.shtml> (дата обращения: 02.09.2022).
20. Dewey J. *How We Think.* Boston: D. C. Heath, 1910. URL: <https://archive.org/details/howwethink000838mbp> (дата обращения: 02.09.2022).
21. Dewey J. *How We Think: A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process.* Lexington, MA: D. C. Heath, 1933. 301 p.

22. Larry A., Moore M. «Deontological Ethics». The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ethics-deontological/> (дата обращения: 02.09.2022).

References

1. Arendt, H. (2000). *The Vita Activa and the Modern Age*. Saint Petersburg: Aletejja. 630 p. (In Russian).
2. Deljoz, Zh. (1997). *The Fold. Leibniz and the Baroque*. Moscow: Logos. 264 p. (In Russian).
3. Dostoevskij, F. M. (1988). *Collected works in 15 volumes*. Vol. 6. Leningrad: Nauka. 669 p. (In Russian).
4. Dewey, J. (1910). *How We Think*. Boston: D. C. Heath. Retrieved from <https://archive.org/details/howwethink000838mb> (2022, September, 2).
5. Dewey, J. (1933). *How We Think: A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process*. Lexington, MA: D.C. Heath. 301 p.
6. Frankl, V. (1997). *Man's Search for Meaning*. Moscow: Progress. 368 p. (In Russian).
7. Gegel', G. V. F. (2000). *The Phenomenology of Spirit* (translated from German by G. G. Shpet). Moscow: Science. 495 p. (In Russian).
8. Gelen, A. (1988). About the systematics of anthropology. *Problem of man in western philosophy* (compilation and afterword by P. S. Gurevich; under the general editorship of Yu. N. Popov). Moscow: Progress. 163 p. (In Russian).
9. Gricanov, A. A. (2007). The Fold. *The latest philosophical dictionary. Postmodernism* (chief scientific editor and compiler A. A. Gritsanov; pp. 229–231). Minsk: Modern writer. Retrieved from https://royallib.com/read/gritsanov_aleksandr/noveyshiy_filosofskiy_slovar_postmodernizm.html#4669440 (2021, October, 1). (In Russian).
10. Hajdegger, M. (1997). *Being and Time*. Moscow: Ad Marginem. 503. (In Russian).
11. Hjubner, B. (1996). *Random Ethos and Enforcement of Aesthetics*. Minsk: Propilei. (In Russian). Retrieved from URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000966/index.shtml> (2022, September, 2).
12. Ishhenko, N. I. (2016). Martin Heidegger's Dasein Analytics and the Problem of Temporality. *Artikul't*, 4 (24). Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/n/analitika-dasein-martina-haydeggera-i-problema-vremennosti> (2022, September, 2). (In Russian).
13. Kozhevnikova, M. N. (2013). Dewey's concept of "Growth-development" as a method and result. *Philosophy of Education*, 5, 122–130. (In Russian)
14. Kozhevnikova, M. N. (2020). The Phenomenon of Subjectivity: Problems of Interpretation. *Values and Meanings*, 6 (70), 31–45. (In Russian). DOI: 10.24411/2071-6427-2020-10053.
15. Kozhevnikova, M. N. (2022). Opyt cheloveka. *Human experience. (On the understanding of human education)*. Scientific monograph. Saint Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy. 228 p. (In Russian).
16. Kropotkin, P. A. (1991). *Ethics*. Moscow: Publishing house of foreign literature. Retrieved from https://iphras.ru/elib/Kropotkin_Eth.html (2022, September, 2). (In Russian).
17. K'erkegor, S. (1994). Harmonious development in the human personality of aesthetic and ethical principles. *Pleasure and duty* (pp. 313–314). Kiev: AirLand. (In Russian).
18. Lakan, Zh. (2006). Introduction to reality. *Seminars. Book 7. Ethics of psychoanalysis*. Moscow: Logos. 310 p. (In Russian).

19. Larry, A., & Moore, M. (2021). “Deontological Ethics”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (Eds.). Retrieved from URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ethics-deontological/> (2022, September, 2).

20. Sartr, Zh. P. (1988). *First Attitude Toward Others: Love, Language, Masochism* (translated by V. V. Bibikhin). *Problem of man in western philosophy*. Moscow: Progress. 208 p. (In Russian).

21. Sartr, Zh. P. (2000). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* (translated from French, preface, note by V. I. Kolyadko). Moscow: Respublika. 639 p. (In Russian).

22. Sysoev, T. A. (2019). Boredom and laziness: philosophical and ethical analysis. *Philosophy and Society*, 3, 106–125. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Кожевникова Маргарита Николаевна — кандидат философских наук, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена.

наб. реки Мойки, д. 48, Санкт-Петербург, Россия, 191186,
mkozhevnikova1@gmail.com, orcid.org/0000-0002-9093-4936

Kozhevnikova Margarita Nikolaevna — Candidate of Philosophical Sciences, Russian State Pedagogical University A. I. Herzen.

Moika River Embankment, 48, Saint Petersburg, Russia, 191186,
mkozhevnikova1@gmail.com, orcid.org/0000-0002-9093-4936