

Философско-педагогически измерения на другостта

Лучиян Милков*

Резюме: Проблемът за Другия е универсален за човечеството, т. е., той се анализира във всички социални науки, но съдържанието на философско-педагогическия концепт Друг зависи от конкретната философска и житейска ситуация и постановка на проблема. Понятието Друг е многозначно, разнородно и в него може да се влага различно съдържание, в зависимост от идеите, с които всеки автор го насища.

Благодарение на прехода към глобалното информационно общество, което – само по себе си – е общество на познанието, личността излиза на преден план. Така се пораждат нови предизвикателства от общуването ѝ с Другия, от изправянето им Един срещу Друг. Това са предизвикателства, с които никой (в личен и обществен план) до този момент не се е сблъсквал. Те са свързани с новата обществена фигура – интелигентният, образован човек, носител на нови нравствени качества, възпитан в дух на толерантност, състрадание, милосърдие, устремен към Свободата и свободния избор. Човек, ценящ Другия и Другите, приемащ ги такива, каквито са, отхвърлил насилието и противопоставянето „Един срещу Друг“; това е личност, стремяща се към Общността.

Ключове думи: личност, индивидуалност, група, Другият, Другост, „Един срещу Друг“.

JEL: I2, Z1.

* Лучиян Милков е доктор на науките, доцент в катедра „Публична администрация“ на УНСС и професор в ШУ „Еп. К. Преславски“, e-mail: milkovl@abv.bg

Въведение

На всички граждани на България предстои да открият отново Общността, нейния дух, ценности и практически измерения. Всички трябва да я създаваме върху универсалната основа на личността. Свободният избор на личността и Общността, в която човек приема да живее, да обитава, да сътрудничи, да слуша и да бъде изслушван, да помага и да бъде подпомаган, да обича и да бъде обичан от близо и далеч, рамо до рамо в някои спешни случаи, а друг път само мислено и със сърцето. Да се интегрира дълго, трайно на едно място в групите, които са го създали и които той е създал, ала винаги да може да отиде към друг, по-съкровено място, където ще реализира своите таланти, способности и дарования.

Всеки от нас, ако се чувства макар и най-скромен наследник на голямата християнска цивилизация, от която произлизаме, трябва да следва нейните нравствени традиции, да пази вечните морални устои на народа ни. Когато духът ни се съпротивлява на примитивното, циничното, пошлото, агресивното, вулгарното, то именно тогава изпълняваме най-важния свой дълг – опазваме в себе си света, цивилизацията, доброто, вярата в Другия човек. Това може да се реализира чрез могъщата сила на възпитанието и то такова, каквото го виждат и творят Сократ, Я. Коменски, П. де ла Мирандола, Ж.-Ж. Русо, Й. Песталоци, Дж. Дюи, В. Сухомлински, Ал. Нийл, П. Фрейре – изграждане на свободния, целеустремен, толерантен, нравствено-етичен човек, притежаващ въз-

вишена чувствителност и реален поглед върху съществуващия материален и духовен свят.

Проблемът за Другия е универсален, т. е., той се анализира във всички социални науки, но съдържанието на философско-педагогическия концепт „Друг“ зависи от конкретната философска и житейска ситуация и постановка на проблема.

Понятието „Друг“ е многозначно, разнообразно и в него може да се вложи различно съдържание, в зависимост от идеите, които залага в него всеки автор. Класическата европейска философия разглежда „Другия“ като „Другото Аз“, „моего инобитие“, „второто Аз“, според Р. Декарт, Л. Фойербах и Г. Хегел. При Г. Хегел се откроява концепцията за опосредяващото значение на Другостта. Равенството „Аз = Аз“ означава „Аз не съм Друго (аз)“. Именно съществуването на „Другия“ дава възможност за съществуването на *сogito* (мисля). Гениалното прозрение на Г. Хегел е в „откриването на факта на зависимостта ми от Другите „в собственото ми битие“, с което, във философията се преодолява окончателно солипсизма“ (Сартр, 1993, с. 293).

През XX век Ег. Хусерл доказва, че трансценденталното (онова, което е извън познатото) „Аз“ неизбежно се сблъсква с „Другите Азове“. „Другият“ е необходим за собственото конституиране. Той не се среща никога като емпиричен, което налага обосноваване на априорната връзка между трансценденталните субекти, като съществуващи само в света на личността, но и като съществуващи трансцендентални субекти. Трансценденталността обаче, според нас, е и ръка, протегнатата към обичните наши близки – родители, съпруг (а), деца; към „Другия“ – приятел, колега, съмишленик; към обществото – граждани, институции, медии; към всички живи същества; към природата, Вселената, Създателя, Твореца, Демииурга, Бог.

При Н. Бердяев проблемът за „Другия“, за общуването с него, се свързва с проблема за трагическата самота и страданието на

човека. Преодоляването на обективизацията в „падналия“ свят е възможно само по пътя на трансцендиране „от другата страна“ на съществуващото и едно от задължителните условия на това е живото, непосредствено общуване на „Аз“ с „Ти“ и превръщането им в „Ние“. Трансценденталността е мощен вътрешен порив да бъдем в хармония дори с това, което самите ние не сме и – често пъти – го отричаме, ненавиждаме или просто не го познаваме. Това, което е далеч от нас във времето и пространството, но с което, все пак, сме мистериозно и незнайно как свързани, защото заедно ние представяме един и същи свят – света на Духа и Материята, на съзиданието и творчеството. Според руския философ това позволява на човека да избяга от самотата, но само отчасти и за известно време – затова, че зад „Ти“ се скрива „не Аз“, а зад „Ние“ – „То“, или обективизираното общество с неговия дух на буржоазност и повседневност.

В концепциите на М. Хайдегер се срещаме с „Другия“ като „всеки“, „усреднения Друг“. „Другият“ се разбира като „Ти“ при М. Бахтин, М. Бубер, Х.-Г. Гадамер. Дж. Мийг говори за „значимите Други“, които изграят водеща роля в самоидентификацията на индивида, в процеса на изграждане на самосъзнанието у детето и превръщането му в мислеща, твореща, съзидателна личност.

Общуването винаги е персоналистично, то е среща на личност с личност, „Аз“ с „Ти“ и достигането им до позицията „Ние“. Тук съзнанието на „Аз“ се опира в съзнанието на съществуващото Друго „Аз“, което е „Ти“, и другите, образуващи общността „Ние“. При това, винаги се запазва опасността от превръщане на „Ти“ и „Ние“ в безлично „не Аз“ или враждебното „То“. „Аз“ се опитва да преодолее собствената си самота по различни начини: по пътя на науката, познанието и изкуството; чрез любовта, привързаността и дружбата; в социално-политическия и икономически живот на обществото и нравствено-етичните постъпки, в обръщането към вярата и Бога.

През XX век М. Бубер (1992, с. 143-153) е първият, който схваща отликата между това, което за мен е „То“ и „Ти“. „То“ е нещо, предмет, който може да се познае. Философът противопоставя на „То“ връзката с „Другия“, който не е предмет, не е вещь, който е този, на когото казваме „Ти“. Връзката „Аз-Ти“ не може да се сведе до връзката „Аз-То“. Обществената връзка с „Другия“ човек представлява пълна автономия по отношение констатацията на вещите и по отношение на знанието. Подобна топография у М. Бубер се очертава единствено с лице към „Другия човек“, доближаем в „Ти“.

В нашето духовно наследство любовта към ближния съпровожда несъмнено религиозния живот. Тя, в крайна сметка, би произхождала от втората заповед след любовта към Бога. Опитът на австрийския мислител учи, че който притежава достъп до Другостта на „Другия“ и без загриженост ще го преоткрие и в лоното на загрижеността. Този, у когото достъпът липсва, напразно дни наред ще облича голите и ще храни гладните – той ще изрече трудно истинското „Ти“. И едва, когато всички сме облечени и добре нахранени, истинският етичен проблем става видим както за личността, така и за цялото общество, за човечеството, въобще.

Я. Коменски говори за детето като за реално съществуващ субект, търсещ и очакващ помощ от „Другия“ – родител, учител, възпитател, възрастен, а В. Сухомлински (1974) насочва вниманието ни към позициите на „Другия“ спрямо детето, търсещо помощ и разбиране като възпитаник и ученик в процеса на усвояване на нови нравствени идеи, качества и ценности, в процеса на създаване на Гражданина.

П. Рикьор прави разлика между „другите – ти“ и „всеки друг“. „Другият“ е отрицание на моето „Аз“, според Ж.-П. Сартър, и е източник на конфликти, възможност – за Ж. Делюз, абсолютна Другост, според Е. Левинас и т. н.

Достигнало екзистенциалния си предел в обективната абсурдност на човешкото

като самоосъществяваща се свобода, която не може да разчита на вяра, религия или на „Другия“, обществото през XXI век не е в състояние да предостави свое „или-или“ на настъпващата постмодерност, т.е., за избора между печелившия, но безчувствен, утилитарен рационализъм и нерационалните, непечеливши морални страсти като отговорност, срам, съян, вина, без които няма нито истински морален избор, нито истинска човешка вяра. Всеки човек, в една или друга степен, или е носител на синдрома „неприемане на „Другия“, или е негов потърпевш, а най-често – едновременно и едното, и другото. Това състояние на човека дава моралното право на Т. Хобс да направи обобщението „война на всички против всички“, а А. Шопенхауер отбелязва: „Тук се вижда не само как всеки се стреми да изтръгне от другия това, което сам иска да изтръгне от другия това, което сам иска да притежава, тук се вижда дори как някой разрушава цялото щастие или живота на Другия, за да може да прибави към своето благополучие още една незначителна частица“ (Шопенхауер, 1991, с. 156-157).

I. Могуси на Другостта

Множеството интерпретации на проблема сочат за неговата многопластовост и подчертават динамичния му характер в съвременната теория и практика на социума, живеещ днес в нов вид общество – консуматорско, и – редом с това – глобално-информационно, с огромна наситеност с информационни и комуникационни технологии (ИКТ). В информационното общество съществено се изменят не само видовете производство, но и стандартът на живот и системата от ценности както на цялото общество, така и на отделния негов гражданин. Нараства значимостта на културно-цивилизационните достижения в областта на духовността. Информационното общество създава условия за ранно разкриване на интелектуалните възможности на личността и приложението им в дейността на чо-

вечеството, особено в областта на новите ИТК. Материална и технологична база на обществото стават различен род системи, почиващи на базата на компютърната техника и глобалните информационни мрежи.

Удивителното развитие на всички клонове на науката чрез безусловната вяра в обективната реалност и пълната зависимост от общи и рационални закони довежда до зараждането на съвременната модерна технологична цивилизация. Тя е първата в историята на човечеството, която обхваща цялото земно кълбо, всички страни, народи, религии, етноси, класи, раси, възрасти и свързва в едно всички общества, поставяйки ги пред една обща глобална съдба. Тези постижения на науката позволяват на човека за пръв път да погледне от открития Космос към Земята и да я види като красива звезда в небесната шир. Така Човечеството има уникалната възможност да разбере нейната неповторимост, съвършенство и да осъзнае крейщата необходимост от грижа и опазване на Земята, за да я има и след хилядолетия.

В постмодерната ситуация, връзката между нравствено-етичното и религиозното се реализира чрез рефлексия над етико-религиозната същност на „Другостта“. Съществуват три основни модуса (преходни свойства) на тълкуване на „Другостта“.

Първият е „Един срещу Друг“. Обстойно е разгледан в научните търсения на философите-екзистенциалисти М. Хайдегер и Ж.-П. Сартр. Това е модусът на отчуждението и самотата на индивида, на неговото затваряне в собственото му личностно пространство, отказът от общуване и комуникиране с „Другите“.

Вторият модус е „Един до Друг“. Обстойно е разгледан и представен от австрийско-израелския философ М. Бубер. За него, това е модусът на диалога, връзката между „Аз“ и „Ти“, взаимоотношението с „Другите“.

Третият – „Заради Другия“, е представен от френските постмодерни философи

Ем. Левинас, Ж. Дерида и П. Риктор. Това, според тях, е модусът на отговорността, заинтересоваността, близостта, помощта, състраданието, грижата и милосърдието.

В настоящото изследване насочваме вниманието на любезния читател към състоянието „**Един срещу друг**“, в което кристализира неприемането на „Другия“. То е първооснова на останалите две, тъй като разрешаването на първото състояние води до второто, а от там пътят към третото е близък и открит.

При подготовката на статията авторът използва сравнително-съпоставителния анализ на философското наследство на М. Хайдегер и Ж.-П. Сартр. Прибягва се до сравняване на водещите им идеи и възгледи за Другостта, позоваването на други съвременни автори, за по-задълбочено вникване в същността на изследвания проблем.

Модерното общество има за цел създаването на публично пространство, в което няма морална близост и съпричастие. Близостта е сферата на интимността и нравствеността; дистанцията е сферата на отчуждението и Закона. Между „Аз“ и „Другия“ трябва да има дистанция, определена само от юридически правила. И никакво разстройващо влияние на нещо спонтанно и непредвидимо, на ненадеждни и не поддържащи се на универсално законодателство сили, подобни на своенравния морален и естетически импулс. Това създава една вторична нравствена неграмотност и безпомощност: неспособността на индивида да се справи с присъствието на „Другия“, с неговия морал, култура, възпитание, чувства и с обвързаността, която това присъствие поражда. Това води и до изконен страх у човека от „Другия“, който може да му отнеме свободата, правата, собствеността.

Обезпокоен от агресивното отношение на Човечеството към отделния индивид и заобикалящия го свят, В. Вернадски въвежда в науката понятието „ноосфера“. „Днес Човечеството, взето като цяло, става мощна геологическа сила. И преди

него, пред неговата мисъл и труд, застава въпросът за преустройството на биосферата и интересите на свободомислещото Човечество като единно цяло. Това ново състояние на биосферата, към което ние се приближаваме без да забелязваме, е ноосферата” (Вернадский, 1940, с. 328). Под ноосфера руският учен разбира преобразуваната от труда, разума и интелекта на човешкото общество биосфера, обкръжаваща естествена природа, в която индивидът се ражда, развива и, в крайна сметка, се превръща в личност.

Ноосферата има материален и идеален компонент. *Материалният* се определя от знанията за неживата и живата природа, за същността на индивида, човека и личността, за отношението им към „Другия“ – познат или не, близък по време или пространство, или отдалечен както по време и място, така и по убеждения и идеали.

Идеалният се отнася към знанията на човечеството за общественото устройство и културата, разглеждани в най-широк смисъл, и за конкретното човешко обкръжение в лицето на семейството, неформалните и формалните групи, „Другия“ и „Другите“ с техните интелект, светоглед, чувства и воля. Той поставя разделителна черта между биосферата и ноосферата, като отбелязва, че ноосферата успешно се готви за унищожение на биосферата.

П. Шарген (1994) и Н. Ланге (1976) обосновават новия научен термин „психосфера“. Вместват го между биосферата и ноосферата, като му определят роля на буфер, смекчаващ разрушителното въздействие на човека над останалия свят, скрит зад термина „Другия“ – предметен, растителен и животински.

Проблемите за „Другия“ и „Другостта“ са интерпретирани по изключително оригинален начин в съвременната философия от най-ярките представители на екзистенциализма: М. Хайдегер (Германия, 1889-1976 г.) и Ж.-П. Сартр (Франция, 1907-1980 г.).

II. Възгледите на М. Хайдегер за „Другостта“ в измерението „Един срещу друг“

Немският философ М. Хайдегер (2005) разкрива проблема за „Другия“ върху модуса на съ-съществуването. Захвърлен в света, човекът се сблъсква по необходимост с „Другия“, не просто като някакъв „подръчен предмет“, а като „Друг“, подобен на самия него, т. е., друга екзистенция. В този смисъл, човешкото битие е *Mitsein* (Бъдене с). Моят свят е *Mitwelt* (свят с Другия). *Mitsein* не е постоянно състояние, аз го постигам истински едва в автентичния живот, при който съм освободен от безличното *Man* (човек). *Mitsein* съдържа определена съобразеност с Другия, но тя е негативна и сляпа, като между същества, чиято абсолютна захвърленост е утвърдена най-напред. Присъствието като ежедневно битие с „Другите“ се оказва по поръчка на „Другите“. „Другите“ са отнели от него битието. „Хората“ поднасят на човека готово решение и с това снемат от него отговорност. Затова е трудно на битието и пълнотата на *Mitsein* за неговото утвърждаване.

Осъзнаващият безсмислито на битието и живота, според М. Хайдегер, няма желание да се меси в съдбата на „Другия“, уважава това, което той е. В онтологическата захвърленост прякото общуване е определено невъзможно: един реален сблъсък, една действителна взаимност биха сложили край на фундаменталната свобода. „Обединява“ ни просто общата ни онтологична категория. Това е заедност преди морала, заедност, която притежава неоправима етическа неутралност, а от гледна точка на морала неутралността е сравнима с безразличието.

Е. Левинас саркастично коментира: „Mit означава да си редом с..., а не да се срещаш с Лицето, то е *zusammensein*, може би *zusammenmarschieren*“ (Левинас, 2000, с. 195). Затова, не с предлога *mit* трябва да се описва първоначалната връзка с „Другия“. „Другият“ е разкрит най-напред в погрижващото се обгрижване (*besorgenden Fursorge*). „Автен-

тичното отношение на света и Dasein ... е.... грижа и смисленост“ (Хайдегер, 1997, с. 211).

Чрез изрази като „das fürsorgende Besorgen“ и „besorgende Fürsorge“ философът прокарва разлика между „погрижване за“ или „грижовно поддържане“ на едно пособие или на една принадлежност, от една страна, и „грижене за“ „Другия“, отнасяне към „Другия“ с грижи, подпомагане на „Другия“, обгрижване от друга страна, оказване на помощ в процесите на обучение и възпитание, при усвояване на нравствено-естетическите норми, при реализация на различните видове общуване.

М. Хайдегер вижда грижата като екзистенциална и онтологична категория на Dasein, защото хората задължително се грижат за света във всичките му форми и проявления. Феноменът „грижа“ не изразява предимство на „практическото“ отношение пред теоретическото. За немския философ съзерцаващото определяне на едно налично има не по-малко характера на грижата, отколкото една „политическа акция“ или развлечение за отгук, почивка или спорт.

Грижата обхваща единството от битийните определения за екзистенциалност (съществуване), откъсната от фактуалност и пропадане. Под грижа не може да се има предвид едно особено отнасяне към себе си (Selbst), защото същото онтологически е вече характеризирано чрез бъденето. В това определение са положени заедно двата други структурни момента на грижата – „бъденето в“ и „битието при“.

М. Хайдегер аргументира отграничаването ѝ от феномени като воля, желание, склонност и напор, които, най-напред, могат да бъдат идентифицирани с грижата. Тъй като „бъденето в света“ по същество е грижа, затова битието при подгръчното може да бъде схванато като погрижване, битието с вътрешното схващане се бъдене (съществуване, Dasein) с Други – като обгрижване, в смисъл на грижа за някого.

Погрижването (Besorgen), базирано на вземане-даване, е свързано с грижене, правене

не на необходимото, подсигуряване. Besorgen се схваща като погрижване, грижене за, набавяне, доставяне, правене необходимото, от една страна, но и тревога, безпокойство, опасяване, угриженост за „Другия“, от друга страна. Обединителният момент в двете значения на Besorgen следва да бъде видян в насочването към някого – чрез гриженето и в двата му момента.

Обгрижването (Fürsorgen), основано на бъдене с, се отнася до полагане на грижи за „Другия“, социални грижи, спомоществователство, социална подкрепа.

Като обгрижване философът приема също така и „погрижването“ (Besorgen), т.е. правене на необходимото за храна и облекло, гледане на тялото на болния. Авторът обаче разбира този израз съответно на използването на погрижване като термин на един екзистенциал. Например, „социалните грижи“ като социално учреждение имат своята основа в бъденето с някого. Тяхната наложителност е мотивирана, най-напред и най-често, в отслабените моменти на обгрижването. Възможни начини на обгрижването са бъденето Един за Друг, Един против Друг, Един без Друг, разминаването Един с Друг, свършеното незасягане Един от Друг.

М. Хайдегер обръща внимание на проблема, който може да възникне при такъв вид обгрижване. Другият може да стане зависим и подвластен, даже и това господство да е негласно и да остава скрито за подвластния. Това встъпващо в отмяна и избягащо от „грижата“ обгрижване определя голяма степен бъденето Един с Друг и най-често се отнася до погрижването за необходимото.

Бъденето Един с Друг се основава, най-напред и многократно, преди всичко, на онова, което в едно битие е насочено към погрижването. Делничното бъдене Един с Друг е разположено между двете крайности на положителното обгрижване, отменяйки владеещото и изскачайки отпред, пред освобождаващото, като се проявява в разнообразни смесени форми.

Обгрижването е ръководено от зачитането, в смисъл на респектиране, вземане предвид и снизходителност. И двете могат да преминат съответните модуси на липсата и индиферентността, да стигнат чак до безогледността и до проявяването на снизходителност, което води до безразличието и незаинтересоваността.

За М. Хайдегер е важно, че съществува възможност за обгрижване (грижени за), което се проявява не толкова в отмяна за „Другия“, като изкачайки пред „Другия“, за да го избави от „грижата“ и да му я върне. Това обгрижване по същество се отнася до истинската грижа, т.е., до екзистенцията на „Другия“, а не до дадено нещо, за което той се погрижва, като подпомага „Другия“ да си стане прозрачен в своята грижа и свободен за нея.

Той прокарва разлика между „погрижване за“ или „грижовно поддържане“ на едно пособие или на една принадлежност и „грижени за“ „Другия“, отнасяне към „Другия“ с грижи, подпомагане на „Другия“, обгрижване“ (Хайдегер, 1997, с. 337). Тъй като обгрижването пребивава най-напред и най-често в дефицитните (свидетелстващи за липса) или, най-малкото – в индиферентните модуси, в безразличието на разминаването на Един с Друг – най-близкото и съществено себе-познаване се нуждае от запознанство. Дори когато познанството се изгубва във видовете на въздържаност, прикриване и преструване, на бъденето Един с Друг, са необходими особени начини, за да се доближи до Другите, съответно, за да им влезе „под кожата“.

В погрижването за това, което човек е започнал с, за и срещу Другите, е заложена грижата за една разлика спрямо Другите. Като причини за това М. Хайдегер посочва или изравняване разликата спрямо тях, или изостаналото спрямо Другите. Бъденето иска да ги застигне или, имайки предимство пред Другите, цели да ги държи долу. Бъденето Един с Друг е обезпокоено от грижата за тази дистанция. Екзистенциално погледнато, то има характера на дистанцираност.

В тази дистанцираност, присъща на бъденето с, е заложена подвластността на Другите, произволът на Другите. Тези Други не са някои Други, в този смисъл всеки Друг може да ги представлява.

В ползването на обществения транспорт, в употребата на средствата за масова информация (вестник, списание, телевизия, радио) всеки Друг е като Другия. Това бъдене Един с Друг изцяло разтваря собственото битие в това „на Другите“ по начин, че в тяхната различност и изразеност Другите още повече изчезват. Дистанцираността има своята основа в погрижването. Тя внимава за всяко изключение, което иска да се прояви. Грижата за средноватостта, от своя страна, разкрива съществена тенденция на бъденето на Другия, която философът нарича уравниловка на всички възможности на битието.

Озадачаващо е, когато „грижата“ се разбира само онтически (съществуващо) като „угриженост“ и „накъхареност“. Биващото има „първопроизхода“, „първоначалото“, „първоизточника“ на битието си в грижата. „Бъденето в света“ има битие – съобразното клеймо на „грижата“.

Ставането на човека на това, което той може да бъде в своето бъдене – свободен за най-собствените си възможности, е „постижение“ на „грижата“. Тя определя изначално основния начин, съобразно който това биващо е предадено на погрижвания свят. Трансценденталната „всеобщност“ на феномена „грижа“ и на всички фундаментални екзистенциали има широта, чрез която предварително бива дадена почвата, на която се движи всяко онтико-светогледно тълкуване на бъденето, дори то да разбира бъденето като „грижа за живота“ и необходимост или обратно.

Онтологическата интерпретация на бъденето довежда предонтологичното изтълкуване на това биващо като „грижа“ до екзистенциално понятие „грижа“.

М. Хайдегер се придържа към сентенцията на Фр. Ницше, че „Бог е мъртъв“ (т.е.,

няма последен фундамент) и я интерпретира. Той вярва, че от точката на този краен негативизъм може да започне с една нова позиция, въпреки „смъртта на Бог“.

Модерното мислене не може повече да понася Бог, който не е само „висша ценност“ и когото не можеш да откриеш само в нашата субективност. Умъртвяване на Бога означава отстраняване от човека на биващия сам по себе си свръхсетивен свят. В този свят М. Хайдегер включва върховните цели, основанията и принципите на биващото, идеалите и свръхсетивното, Бог и боговете. Живеещият Бог, който в ситуациите на живия живот пристъпва към човека и го заговорва в качеството на друг, не е елемент на един такъв „свръхсетивен свят“. В него, както и в сетивния свят, той еднакво малко може да бъде предмет на субективността. И ако човекът, въпреки това, се опита да разбере срещата с Него като среща със себе си, ще дойде време и тленните мощи на човека ще се сринат. Такъв е настоящият час, в който М. Хайдегер с право вижда „час на нощта“.

Цфтящата сложност на отминалата във времето и пространството християнска култура се сменя с опростената всеядност на постмодерната ситуация, която, за зла беда, заема нови и нови територии в поведението, действията и мисленето на хората, умело напранвани на отделните личности от медиите, политиките, възгледите и действията на т. нар. „силни на деня“.

Тук, според М. Хайдегер, става дума за преосмисляне на основните религиозни понятия като Бог, Божественост, Създател, Творец, свято. За немския философ е важно всички ние, първо, да можем да разбираме и чуваме внимателно тези думи, за да сме в състояние да постигнем едно отнасяне на Бога към човека. Той не приема съвременния човек да пита сериозно дали Бог се приближава или му се изплъзва, при положение, че пропуска да навлезе с мисленето си в измерението, в което единствено е възможно да се постави

въпросът. Това е свящото (като същностно пространство на божествеността), което остава заключено дори като измерение, ако не е проясена откритостта на битието и в своето проявяване не е близко на човека.

Не човекът решава дали и как богът и боговете ще присъстват или отсъстват, т.е. – дали Божественото ще се появи отново. От прояснението на самото битие зависи „дали и как ще се зазори денят на светостта“, поетично се изразява М. Хайдегер (2005, с. 151).

Философът разбира този все още несигурен изгрев на свящото като ясният фон, на който може да започне една нова поява на Бог и на боговете. Интерпретирайки думите на Фр. Хьолдерлин, че нашето време е време оскъдно, той го обяснява като време на забягналите божества и на идващия Бог. „Това е убогостта, оскъдното време на двойната липса – няма ги вече забегналите, не е дошъл още идващият...“ (Хайдегер, 2005, с. 63). Както липсва нарицателната дума, за да се изрече „кой е самият Той, който обитава в свящото“, така липсва сам Богът, защото това е „епохата, в която липсва Бог“ (Хайдегер, 2005). Хората не трябва нито да се стремят сами да си създават един Бог, нито да продължават да се позовават на някой от традиционните.

Според немския екзистенциалист не само хората имат необходимост от богове. За Бог не може да е несъществено дали човекът му се отдава или се отвръща от него. Така човек, с негово същностно решение, може да има неизменен дял в божествена откритост или скритост. Словото, с което назоваваме боговете, е винаги в отговор на едно тяхно обръщение към нас. Това е пример за диалогично отношение между едно божествено и едно човешко от само себе си.

Мястото на Бог обаче може да остане празно и вместо него да се отвори друго, съответно метафизическо място, нетъждествено нито със сферата на божията същност, нито с тая на човека, но с което човекът осъществява превъзходна връзка.

В един разговор през 1966 г. М. Хайдегер споделя, че след дълъг размисъл стигнал до извода, че само Бог може да ни спаси, защото нито философията, нито човекът са в състояние да предизвикат непосредствена промяна в състоянието на света. „С оглед на отсъстващия Бог ние ще пропаднем“ (Хайдегер, 2005, с. 228). Размисли, напомнящи знаменития облог за бога на Бл. Паскал.

III. Жан-Пол Сартр и позициите му за Другостта в контекста на „Един срещу Друг“

Знаменитият френски философ развива основните моменти на своя възглед за „Другия“, анализирайки аналогичните схващания на Г. Ф. Хегел, Ег. Хусерл и М. Хайдегер.

Концепцията на Ег. Хусерл Ж.-П. Сартр вижда като не много по-различна от учението на И. Кант за трансценденталната субективност. „Другият“ не се среща никога като емпиричен, което налага обосноваване на априорната връзка между трансценденталните субекти като съществуващи не само в моя свят, но и като съществуващи трансцендентални субекти.

„Гениалното“ прозрение на Хегел е в откъсването на „факта на зависимостта ми от Другите в собственото ми битие“, с което се преодолява окончателно солипсизма. Слабостта на Хегел, според Ж.-П. Сартр, е „удвояването на „Аза“ само в абстрактен план, а не като реален, емпиричен факт (Сартр, 1992, с. 293). Това сякаш се постига в „Битие и време“ на М. Хайдегер, отбелязва той.

За М. Хайдегер, според Ж.-П. Сартр, отношението на човешките реалности трябва да бъде отношение на битието. От своя страна, това отношение трябва да прави зависими човешките реалности една от друга в тяхното същностно битие. Решението на М. Хайдегер е в чистата и проста формула за човешката реалност като битие в света, което е едно Битие с (Mitsein). „Така, характеристиката на битието на човешката реалност е, че тя е своето битие с другите“ (Сартр, 1992, с. 295).

Изказвайки прегночтение към М. Хайдегер, в същото време Ж.-П. Сартр подчертава и недостатъчността на позицията му. „Едно битие, което имплицира битието на Другия в своето битие, не е удовлетворително; това е по-скоро указание за решението, отколкото самото решение“ (Сартр, 1992, с. 303).

Той вярва, че в концепцията на М. Хайдегер за Битие (с Mitsein) е съзрял обвързаността, подобна на тази в екип с неговото тежко съществуване като заедност в предстоящата за изпълнение задача. При това всеки, макар в мълчанието на самотата си, положена до други видове самота, все пак е пронизан от тръпката на съучастие. Скоро образът на екипа е заменен с този на галерата. Mitsein различава общото чувство, което могат да изпитват роби на галера, нямащи никакво пряко отношение един с друг, към общата си задача. Затова пък в човешкото съществуване има неугържима тенденция към агломерация в местено-лепливата екзистенция на света на Мап. Ж.-П. Сартр забелязва, че чрез самата си обобщеност Битието се самоотрича, като не допуска никакво конкретно отношение на персоналното ми същество с друго такова конкретно същество.

При М. Хайдегер съществува невъзможност да се обоснове общуване между субекти и достойнството на Ж.-П. Сартр е, че не подминава тази невъзможност. „Субективностите остават недосегаеми, радикално обособени“ (Сартр, 1992, с. 498). В случая „Другите винаги са просто, който и да е, и аз се нося, който и да е, посред тези, който и да е, крехък планктон, чието битие е само отражение. Същността на отношенията между съзнанията не е Mitsein, а конфликтът“ (Сартр, 1992, с. 502).

Антагонизмът на „Аза“ и Другия е прегопределен. Всички междуличностни отношения могат да бъдат изразени с две думи: конфликт и самота. Няма „всички ние там“, където „ние двамата“ не е успяло да се създаде. Има само солидарност на прокълнати, при която всеки е чужд на всеки, както и на самия себе си.

За „Другия“, според Ж.-П. Сартр, винаги се мисли като за този, когото виждам. Той е и този, който ме вижда. Аз виждам „Другия“ – обект, но в същото време съм видян от „Другия“ – субект, т.е., като обект. При това аз никога не мога да бъда обект за друг обект, а само за субект. Така битието, видяно от „Другия“, представлява нередуцируем опит, който не би могъл да бъде изведен нито от „Другия-обект“, нито от моето „битие-субект“. Сми-сълът на тези размишления е, че изначално „Другият“ е този, който ме гледа. Френският философ определя „Другия“ като „свързана система от недосегаеми преживявания, в които аз фигурирам като един от всичките обекти“ (Сартр, 1992, с. 321). Това означава, че „Другият“ ме разглежда като предмет, обезличава ме, „открадва“ от мен моя свят, моята свобода. Пред него аз се превръщам в Битие за „Другия“. Това определяне или „отравяне“ чрез погледа на „Другия“ е и дълбокият смисъл на мита за Медуза. Веднъж уловил ме, за мен вече няма надежда. Присъствието на „Другия“ ме улучва право в сърцето, от този момент нататък той гържи съкровено на това, което съм. Така съ-съществуването с „Другия“ – при Ж.-П. Сартр – е свързано само с отрицателна натовареност.

Единственото ми средство за спасение е да върна удара: да се превзема като свобода, да се уловя отново като субект, което ще рече да превърна „Другия“ в обект. „Другият“ е по принцип неуловим: той ми се изплъзва, когато го търся, и ме притежава, когато му се изплъзвам“ (Сартр, 1988, с. 479). Именно това безсилие за френския екзистенциалист стои в основата на чувството за вина и омраза. Това е омраза към трансценденцията на „Другия“, силов проект тя да бъде премахната. Затова, от Битието сред Другите произтича отчуждението, чийто краен израз у Ж.-П. Сартр е: „Агът, това са Другите“ (2004, с. 101). Агът е съ-съществуването на хората. А изначалният смисъл на Битието за „Другия“ е конфликтът. Изникването на „Другия“ съвсем не е обещаващо за мен и сее само

смърт и проклятие. „Другият, изтъква Ж.-П. Сартр, е скритата смърт на моите възможности, той е първото ми грехопадение. Моето грехопадение е съществуването на Другия. Грехопадението ми е мое вечно проклятие, защото смъртта окончателно ще ме конституира за Другия в очите на останалите и бъдещите живи“ (1993, с. 321).

Ж.-П. Сартр изразява структурата на битието за „Другия“, което отразява пространството на Другостта, чрез феномена на срама. С. Киркегор, К. Ясперс, Г. Марсел използват понятието „свят“. Понятието „срам“, използвано вече във философията от знаменития руски учен Вл. Соловьев, при който човекът вместо гумите на Декартовия разсъдъчен човек „Мисля, следователно съществувам“, противопоставя „Срамувам се, следователно съществувам“. Това ни показва един чувствен, преживяващ пълнотата на живота човек. Със своите собствени действия и изпитание на цялото си същество човек достига до нравственото самосъзнание. Така чувството за срам в човечеството има това принципино значение, т.е., от него се определя етическото отношение на човека към материалната природа. Човекът се срамува от нейното господство в себе си или от своето подчинение и с това признава своята вътрешна самостоятелност и висше достойнство.

Понятието „срам“, което предлага Ж.-П. Сартр, макар и с интимен привкус, е по-социално от свята. „Срамът е цялостно преживяване, състоящо се от три аспекта наведнъж: „Аз се срамувам от себе си пред лицето на Другия“. Не да съм това пред „Другия“, да заемам място в пространството, не от моя ум или моята дейност пред „Другия“, която е израз на чувството за моята ценност като набиращ размах и трансцендиращ се, предизвиква моя срам. Той е породен от чувството ми за възможността да бъда безкрайно повече. В зова или упрека на „Другия“ чувствам изискването да бъда безкрайно повече. Това означава да се освобождавам непрестанно от себе си, от

своите страсти и действия, парализиращи съвършенството ми“ (Муние, 1993, с. 95-96).

Ж.-П. Сартр различава изначален и емпиричен срам. Изначалният срам е усещането на „Аза“ за обективация в погледа на „Другия“. Съществуването на „Другия“ винаги и навсякъде кара „Аза“ да се срамува пред него, защото той може да го обективизира, отчужди, превърне във вещ. „Срамът е чувство за изначално падение, не защото аз съм извършил една или друга грешка, а просто, защото съм попаднал в света сред вещите и защото се нуждая от опосредяване на „Другия“, за да бъда това, което съм“ (Сартр, 1993, с. 322). Емпиричният, конкретният срам за френския философ е „спецификация“ на първоначалния. „Срамуването“ и в частност страхът да бъдем застигнати в състояние на голота води до потребността „да се облека“, т.е., да скрия своята обективност, да искам правото „да видя“, но „да не бъда видян“. В този смисъл, библейският символ на падението след първородния грях е в това, че те „разбрали, че са голи“.

Чувството за срам е изключително човешко, а чувството за жалост е свойствено на голяма част от хората. Чувството на благоговение е присъщо, обаче, само на най-възвисените личности. При непосредствено присъщото на човека чувство за срам познанието за категориите „добро“ и „зло“ не просто е гадено само на него, но и постоянно, разширявайки и избистряйки своята конкретно-сетивна форма, преминава в категорията „съвест“.

В срама откриваме някаква първоначална защита, която Битието за себе си приема по отношение на „Другия“. Истинската защита е преходът в нападение. В това отношение са възможни две позиции, два възможни нападателни отговора. Едната (вторични начини на поведение към „Другия“) предполага стремеж към утвърждаване на собствената свобода, изразяван последователно и в грацията чрез индиферентност, желание, ненавист, садизъм. Смисълът на тази позиция е „поглъщане“ Би-

тието на „Другия“, така че да не се отличава по битие от мен, и да не ме обективира, гледайки ме. Същественото при тях е, че аз решавам да гледам погледа на Другия, без да му обръщам внимание, като изпадам във „вид солипсизъм“. Тази отбранителна позиция, която е вследствие на предпазливост, също не води до успех. Чрез нея не само не успявам да получа от „Другия“ желаното от него, а в постоянното дебнене постепенно се изгубва ясната представа какво всъщност искам от него.

Другата позиция е опит „Азът“ да се сдобие с доброволно признание у „Другия“ на своята собствена свобода. Това се осъществява конкретно чрез любовта, езика и мазохизма. Посредством любовта аз искам да позная „Другия“ в самата му Другост, в свободата му. За тази цел трябва да изгоня духа на неговата преобръщаща всичко власт над мен. Любовта се стреми към свободата като свобода, а не към притежаването на едно тяло. „Другият“ като обект не може да предизвика любов, тя може да се роди само от желанието на „Другия“ като субект. За да победея, трябва не само да стигна до свободата на „Другия“, но и да я пленя. Това означава да я заразя с моята болест: с тенденцията към обективизиране, с фактичността, с което „Другият“ ме заразява. Това е същността на любовната радост, според Ж.-П. Сартр.

В крайна сметка любовта, според Великия французин, винаги се оказва разочарование и провал. „Дори да постигна любовта на Другия и да го пленя, започвайки да ме обича, той ме възприема като субект. С това самият се превръща в обект. За да го уловя като субект, аз трябва да остана за него обект, при това – пленителен обект. Така той отново ми се изплъзва. Вбесен от това безсилие, аз мога да стигна до ярост спрямо себе си като към обект. Това е значението на мазохизма. Съществуването на Други, извън двамата влюбени, релативизира любовта. Освен това, всеки се стреми да съхрани собствената си свобода. Всичко това ме кара да призная невъзможност за „общуване на душите“, аз се оп-

итвам с общуване на телата. Понеже не мога да уловя свободата като свобода, се опитвам да я облепя в собствената си телесност (във фактичността ѝ). И вече съм хванат не в моя, а в нейния капан. Тази хитрост използва различни тактики“ (Сартр, 1993, с. 330).

Размислите за любовта и мястото на „Другия“ в нея са водещи във възгледите на Ж.-П. Сартр при анализа на връзката „свобода-любов“. Той полага огромни усилия да изясни връзката между двете категории – едната на етиката, другата на естетиката, като анализира техния генезис и място в живота на всеки човек.

„Мога да обективирам Другия с безразличието. При това положение се държа сякаш той не ме гледа, разсеян съм за него, разсейвайки се понякога чрез самия него. Така се чувствам удобно, не съм отчужден, не изпитвам плахост или срам. Опасността да бъда овеществен от Другия не изчезва. Аз просто вече не знам, че съм овеществен. Настанен съм в смъртта на Другия, която е и моята смърт.

Аналогично дирене предизвиква и сексуалното желание. Сексуалността е фундаментален проект на моя тип съществуване. Аз се правя на плът в присъствието на плътта на другия, за да се опитам да присвоя плътта му. Аз трябва да направя и него плът, да го съблека, след което се успокоявам. Вече няма риск свободата му да запрелива отвсякъде. Той също е прикован от магия. В този план притежанието е опит за двойно взаимно възплъщаване. То води до притежанието само на една обвивка, която не е Другият“ (Муние, 1993, с. 86-89).

Макар да схваща вика на Фр. Ницше „Бог е мъртъв!“ като валидно изказване за фактическото състояние на нещата, Ж.-П. Сартр тълкува този израз нееднозначно. Така например в „Ситуации I“ той твърди, не че няма Бог, а само, че вече го няма. „Той е мъртъв, пише френският философ, той ни говореше, сега мълчи; ние се докосваме само до трупа му“ (Сартр, 1990, с. 153). С

това той иска да ни каже, че в предишните времена човекът чувал Бога, а нашата епоха му изглежда като надживяваща Бога.

За Ж.-П. Сартр е от значение да покаже, че дори Бог да съществува, това не би променило нищо. „Не че вярваме, че Бог съществува, а просто мислим, че проблемът не е в неговото съществуване; човекът сам трябва да намери себе си и да се убеди, че нищо не може да го спаси от самия него, дори и едно достоверно доказателство за съществуването на Бог“ (Сартр, 1992).

Въпросът, който „измъчва“ Ж.-П. Сартр, лежи по-дълбоко, отколкото той смята. В крайна сметка става дума дали устойчивостта на „религиозната потребност“ не насочва към нещо вътрешно присъщо на човешката екзистенция. Действително ли да екзистираш означава, да си насъщен „за себе си“, затворен в своята субективност, или да си насъщен лице в лице с едно неопределимо и неизчерпаемо Х. За Ж.-П. Сартр Бог е квинтесенцията на Другия. Понятието за Бог той разбира като понятие за един неотстъпен свидетел, а ако е така, „за какво ни е потребен Бог? Другият е достатъчен, и то, който и да е Друг“ (Сартр, 1992).

Философът тръзва от „Божие мълчание“ и от него прави извода, че изобщо нямамо или във всеки случай за нас нямамо Бог. Бог мълчи, значи на човека не се казва нищо безусловно и безусловно задължително. „Няма знак в света“ (Бубер, 1992, с. 47). Защото такъв Бог, на който аз да съм обект, без той да е мой, не ме засяга. За Ж.-П. Сартр такъв извод е възможен, защото за него субект-обект-релацията е първична и изключителна релация между две същества и не вижда изначалната и решаваща връзка между „Аз“ и „Ти“ („Другия“).

Той не толкова отрича Бог, колкото властта му над свободата на човека. Атеизмът на Ж.-П. Сартр е по-скоро средство, за да се подчертае и преутвърди автономността на човешкото битие и абсолютността на неговата Свобода. А традиционния Богочовек Ж.-П. Сартр замества с Човекобог

като своеобразен регулатор на човешката активност, тъй като, според него, ние, хората, бихме искали да бъдем Богове. „Човекът е съществото, което проектира да бъде Бог“ и „човекът фундаментално е желание да бъде Бог“, пише той в „Битие и нищо“ (Сартр, 1993). Всичко става така, че на човека, на света и на човека в света се отдава да реализират само един неуспешен Бог.

Според Ем. Муние, „чрез Битието за Другия Ж.-П. Сартр прави прекрасен анализ на едно от преобладаващите наши поведения по отношение на Другия. Като има предвид дистинкцията¹ с ценностни последици „автентично-неавтентично“, Сартр описва именно неавтентичното битие за Другия“ (Муние, 1993, с. 89).

Заклучение

Благодарение на прехода към информационното общество, което, само по себе си, е общество на познанието, личността излиза на преден план. Това поражда нови предизвикателства от общуването ѝ с „Другия“, от изправянето им Един срещу Друг. Това са предизвикателства, с които никои (в личен и обществен план) до този момент не се е сблъсквал. Те са свързани с новата обществена фигура – интелигентният, образован човек, носител на нови нравствени качества, възпитан в дух на толерантност, състрадание, милосърдие, устремен към Свободата и свободния избор. Човек, ценящ „Другия“ и „Другите“, приемащ ги такива, каквито са, отхвърлил насилието и противопоставянето „Един срещу Друг“, стремящ се към Общността. И, както пише Д. го Ружмон: „Днес чувството за Общност трябва да се изнамери отново в безкрайното на практика разнообразие на нейните формули. Общността ще бъде място не на наложено отвън или

¹ **Дистинкция** (от лат. *distinctio* «различаване») – фигура на речта, чрез която се обозначава акт на познанието, отразяващ обективната разлика между реални предмети и елементи на съзнанието Във формалната логика **дистинкция** е един от логическите прийоми, които може да се използват вместо определение – бел. ред.

търсено вътре в нея еднообразие, нито на дух на стремеж към изравняване, а благотворно пространство, в което изобилстват индивидуалните особености. Онова, което трябва да очакваме от една Общност, не е нищо повече – но и нищо не може да бъде повече – от възможност за общуване. Основна, универсална необходимост и съставна част на човешкото същество“ (Ружмон, 1997).

На базата на обстойния анализ на изследвания проблем си позволяваме да направим следните изводи:

1. Днес на личността е необходим по-широк светозглед, в който намират достойно място въпросите, свързани със социалната екология, педагогиката на мира, хуманистичното възпитание и толерантността във всички ѝ измерения. 2. Въпросът за човека, за неговото настояще и бъдеще, за свободното му и хармонично развитие и възпитание придобива в съвременната епоха особена острота и актуалност. Той е органически свързан със съдбата на човечеството, с борбата за социална справедливост, за реализация на всички видове толерантност – етническа, национална, религиозна, полова, възрастова и др., т.е. – с въпросите, свързани с приемането на „Другия“, какъвто и да е той, стига Другостта му да не заплашва по никакъв начин приелите го. 3. В хода на глобалните световни проблеми философията и педагогическата наука осезателно изпитват влиянието на динамичните промени във всички надстройчени явления. Научното познание сега се стреми към нови обобщения и изводи. Те са не само допълващи, но и преосмислящи съществуващата научна терминология, понятиен апарат (тезаурус), теории, постановки, хипотези във всички области, и, най-вече, по посока на разкриване истинската същност на личността и нейната психика, мястото на отделния човек в световните еволюционни процеси, индивидуалното съзряване и приемане на Другите като равнопоставени. 4. Истинският топос на мъдростта са лабиринтите на човешката екзистенция, съдържанието на човешкото

пребиваване в света, дейността на индивид за удовлетворяване на духовните и материалните му потребности. Не бива да се забравя мисълта на И. Кант, че всичко, дори и най-възвишеното, се смалва, а често пъти и безсмисля, в ръцете на хората, когато те вкарат в употреба идеята за него.

В края на XX век и началото на XXI век интелектуалните корифеи – гурута на световната мъдрост (Фр. Фукуяма, Н. Чомски, Х. Кисинджър, П. Куелю, Далай Лама, У. Еко, Дм. Лихачов, Г. Маркес, Ж. Амаду – по света, и Н. Хайтов, Й. Радичков, Ан. Дончев, Н. Генчев, Ал. Фол, Г. Ангушев, Ис. Паси, Ст. Цанев, Ив. Стаменов, Ив. Марев – у нас) не напразно наричат нашия век „Век на Човека“ – търсещ, страдащ, устремен към висотите на интелекта, мисленето и творчеството.

За да се стигне до тези висоти, е необходимо всички ние да отхвърлим негативните моменти на противопоставянето „Един срещу Друг“ и да се насочим към реализация на позитивните му страни – уважение и зачитане на Другия, съобразяване с честта и достойнството на отделната личност, приемане на силните и слабите страни на човека до нас, да бъдем толерантни, грижовни и милосърдни. Това зависи от нашето възпитание и нравствено-естетическите ни качества. Трябва да ги изградим и формираме у децата си – ученици, студенти и младежи, и да им покажем вярната посока. Да бъдеш достойна и нравствена личност се ценят във и отвъд всяка националност, религия, култура.

Само така ще пребъдем в годините, ще оставим трайна диря в следовниците си – строители на една истинска нова България, просперираща и успяваща!

Цитирани източници:

Бубер, М., 1992. *Аз и Ти. Задушевият разговор. Божието затъмнение.* Варна, с. 47; 143-153.
(Buber, M., 1992. *Az i Ti. Zadushevniyat razgovor. Bozhieto zatamnenie.* Varna, s. 47; 143-153)
Вернадский, В., 1940. *Биологические очерки.* Москва, с. 328.

(Vernadskii, V., 1940. *Biologicheskie ocherki.* Moskva, s. 328)
Ланге, Н., 1976. *Теория волевого внимания.* МГУ им. М. Ломоносова. Москва.
(Lange, N., 1976. *Teoriya volevogo vnimaniya.* MGU im Lomonosova. Moskva)
Левинас, Е., 2000. *Тоталност и безкрайност.* София, с. 195.
(Levinas, E., 2000. *Totalnost i bezkrajnost.* Sofia, s. 195)
Муние, Е., 1993. *Увод в екзистенциализма.* София, с. 86-89; 95-96.
(Munie, E., 1993. *Uvod v ekzistencializma.* Sofia, s. 86-89; 95-96)
Ружмон, Д., 1997. *Бъдещето е наша работа.* Златогор. София.
(Ruzhmon, D., 1997. *Badeschteto e nascha rabota.* Zlatorog. Sofia)
Сартр, Ж.-П., 1988. *Погнусата.* София, с. 479.
(Sartre, Zh.-P., 1988. *Pognusata.* Sofia, s. 479)
Сартр, Ж.-П., 1990. *Ситуации I.* София, с. 153.
(Sartre, Zh.-P., 1990. *Situatsii I.* Sofia, s. 153)
Сартр, Ж.-П., 1992. *Екзистенциализмът е хуманизъм.* София, с. 293; 295; 303; 321; 498; 502.
(Sartre, Zh.-P., 1992. *Ekzistencializmat e humanizam.* Sofia, s. 293; 295; 303; 321; 498; 502)
Сартр, Ж.-П., 1993. *Битие и нищо.* София, с. 293; 321; 322; 330.
(Sartre, Zh.-P., 1993. *Bitie i nishto.* Sofia, s. 293; 321; 322; 330)
Сартр, Ж.-П., 2004. *При закрити врати.* София, с. 101.
(Sartre, Zh.-P., 2004. *Pri zakriti vrati.* Sofia, s. 101)
Сухомлински, В., 1974. *Сърцето си отдавам на децата.* Народна просвета. София.
(Suhomlinski, V., 1974. *Sartseto si otdavam na detsata.* Narodna prosveta. Sofia)
Хайдеггер, М., 1997. *Кант и проблема метафизики.* Москва, с. 63; 151; 201; 211; 228; 337.
(Haydegger, M., 1997. *Kant i problema metafiziki.* Moskva, s. 63; 151; 201; 211; 228; 337)
Хайдеггер, М., 2005. *Битие и време.* София.
(Hyideger, M., 2005. *Bitie i vreme.* Sofia)
Шарген, П., 1994. *Човешкият феномен.* Аргес. София.
(Sharden, P., 1994. *Choveshkiat fenomen.* Arges. Sofia)
Шопенхауер, Ар., 1991. *Светът като воля и представа.* ИК „Захарий Стоянов“. София, с. 156-157.
(Shopenhauer, Ar., 1991. *Svetat kato volya i predstava.* IK „Zaharii Stoyanov“. Sofia, s. 156-157)