

ПРОБЛЕМА ДРУГОГО В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ Ж.-П. САРТРА: НЕКЛАССИЧЕСКОЕ НЕКЛАССИЧЕСКИ

В.Л. Афанасьевский

Самарский юридический институт ФСИН России

Для цитирования: Афанасьевский В.Л. Проблема Другого в экзистенциальной философии Ж.-П. Сартра: неклассическое неклассически // Аспирантский вестник Поволжья. – 2018. – № 3–4. – С. 69–74. doi: 10.17816/2072-2354.2018.18.2.69-74

Поступила в редакцию: 21.02.2018

Принята к печати: 25.04.2018

▪ В статье рассматривается проблематизация темы Другого (интерсубъективности) в экзистенциальной философии Ж.-П. Сартра. Вскрываются причины появления этой проблемы в дискурсе новейшей философии. Автор показывает, что рассмотрение темы Другого Сартром предстаёт как онтологическая основа разрешения социокультурных проблем, так как ключевая задача феноменологии Сартра состоит в стремлении эксплицировать смысл системы взаимоотношений «человек – мир».

▪ **Ключевые слова:** феноменология; экзистенциализм; Другой; интерсубъективность; сознание; мышление; субъект; объект; смысл; реальность; онтология.

PROBLEM OF THE OTHER IN THE EXISTENTIAL PHILOSOPHY OF JEAN-PAUL SARTRE: ANALYSIS OF NON-CLASSIC VIA NON-CLASSICAL METHODS

V.L. Afanasevsky

For citation: Afanasevsky V.L. Problem of the Other in the existential philosophy of Jean-Paul Sartre: analysis of non-classic via non-classical methods. *Aspirantskiy Vestnik Povolzh'ya*. 2018;(3-4):69-74. doi: 10.17816/2072-2354.2018.18.2.69-74

Received: 21.02.2018

Accepted: 25.04.2018

▪ The article is devoted to the theme of the Other (intersubjectivity) in the existential philosophy of J.-P. Sartre. The reasons for the appearance of this problem in the discourse of modern philosophy are revealed. The author argues that J.-P. Sartre considers the theme of the Other as an ontological basis for resolving socio-cultural problems, since the key task of Sartre's phenomenology is to explicate the meaning of the system of "human-world" interrelation.

▪ **Keywords:** phenomenology; existentialism; Other; intersubjectivity; consciousness; thinking; subject; object; sense; reality; ontology.

Представители классической европейской философии практически не разрабатывали проблему «Другого» и не описывали взаимосвязи различных субъектов (именно таков смысл проблемы интерсубъективности: лат. *inter* и *subjectum* — «между субъектами»), ибо философский дискурс этой эпохи базировался на том предположении, что все разумные субъекты наделены одинаковыми структурами сознания: субъект — абстрактное понятие, не существует многих субъектов — субъект один, и он есть абсолют. Родоначальник классической концепции субъективности Р. Декарт исходил из того, что при осознании себя в качестве субъекта (как «Я») в акте *cogito* (в акте мышления) все остальные становятся для меня в позицию объекта. А объект, по

определению, есть предмет, поэтому он представляется, со-присутствует в отношении субъекта, *однако в принципе не может быть представлен в собственной живой реальности*. В трансцендентальной философии И. Канта также не оказалось места феномену интерсубъективности, ибо трансцендентальный субъект является не только представлением «Я мыслю», с необходимостью сопровождающим каждый мыслительный акт, но в то же время это «Я» в своих проявлениях одинаково у всех: «Я» — это всеобщий принцип мышления. Следовательно, существование принципиально другого «Я» является невозможным. И только Фихте впервые попытался тематизировать проблему интерсубъективности в его философии права, где он обосновывает суще-

ствование всеобщего закона, которому подчиняются отдельные граждане. Однако и здесь в качестве другого субъекта выступает не принципиально Другой, но лишь аналогия или отражение моего же «Я». Наконец Гегель допустил некую множественность сознаний, но в конкретный момент диалектического движения его системы эта множественность «снимается», подчиняясь тотальности Абсолютного Духа. Великий диалектик, не принимая во внимание принципиальную непреодолимость множественности сознаний, помещает свою мысль в метафизическую точку абсолютно-го наблюдателя. Представления о должном, нормы и идеалы разума новоевропейской цивилизации выступали здесь как центр, в отношении которого все другие цивилизации и мыслительные формы трактовались как периферия, безумие, варварство, бессознательное: всё, не помещавшееся в «прокрустово ложе» европейского типа рациональности, понималось как отступление от архетипа и не представляло собой предмет анализа. Именно это забвение фигуры Другого предстаёт в качестве одного из проявлений «эпохи субъективности» (М. Хайдеггер). Проявлением кризиса культуры модерна и модернистских форм мышления стало понимание того факта, что классическое различие «центр – периферия» перестало быть продуктивным: в XX же веке субъективности становится тесно в своих пределах, отсюда поиски выхода к Другому и к установлению интерсубъективных взаимосвязей. «Жизненный мир <...> не является моим частным миром. К нему принадлежат, разумеется, и другие люди, мои собратья, причём не просто как другие тела или как объекты моего переживания этого мира, но как *другие Я*, то есть субъективности, наделённые такой же активностью сознания, что и я» [9, с. 185].

Поэтому тема Другого, став базовой для неклассической философии XX и ныне XXI в., сформировала её собственный облик и новое видение субъекта, находящегося в пространстве традиции, жизненного мира и в определённой ситуации. Формулировка проблемы Другого и интерсубъективности как одного из её аспектов связана с вызреванием в неклассическом философском дискурсе стремления представить мышление в различных его формах: «Тема Другого — линия демаркации между классической и современной философией» [5, с. 698–699]. Философы-неклассики пришли к осознанию невозможности сведения специфических культур и мыслительных форм к некоему Абсолюту, исходя из которого было бы возможно добиться их адекватного понимания. Поэтому бесконечное многооб-

разие культурных проявлений имеет равные права на самостоятельное существование, а европейский Разум, потеряв статус единственного судьи, предстаёт как один из многих: «Культурная ситуация начала XXI века (как и всего XX столетия. — В.А.) характеризуется сложностью и многозначностью, прошлое и настоящее соседствуют в культурном пространстве современности, иногда враждующая, иногда образуя некое полиморфное поле. Смена культурной парадигмы поставила человека в положение «на границах» временных и темпоральных структур, и «размывание» этих границ сопровождается высокой коммуникативностью, преодолением замкнутости традиционных культур и этнических, гендерных, эстетических стереотипов, плюрализмом культурных кодов и множественностью смыслов. В этом новом культурно-пространственном измерении чёткость приемлемых ещё в середине прошлого века моделей, построенных на бинарных оппозициях типа «Традиция/Современность», «Запад/Восток», «Свой/Чужой», начинает утрачиваться, а сами модели теряют свою категоричность» [8, с. 8]. Таким образом, «Другой» выступает как «понятие философии XX века, фиксирующее опыт встречи Я с подобной ему сущностью, представляющей, тем не менее, Иное по отношению к Я» [2, с. 226]. Это понятие предполагает именно иного, другого, а в радикальном варианте и чужого субъекта. В широком же контексте оно было представлено в качестве репрезентации коллективного субъекта в социальные группы, культуры, тексты, цивилизации. Проблема Другого (интерсубъективности) предполагает, что предметом теоретического рассмотрения становится реальное взаимодействие принципиально разных субъектов: это другая культура, другие типы мышления, другое сообщество, другой текст, которые не могут быть объяснены по аналогии с привычным мне миром и никогда не смогут быть поняты до конца.

Кризис классического философского дискурса сформировал «нерв» неклассической философии — расчленённость реальности и Разума, то есть реальность не может быть охвачена рациональными схемами. Этот разрыв достиг своего апогея в тезисе Гегеля: «Всё действительное разумно, всё разумное действительно». Но ход мировой истории постоянно опровергал такой оптимизм. В связи с этим вскрывается ещё один смысл Другого как *реальности, которая в своей инаковости не может быть доступна схемам рационального мышления*: «...согласно рационалистической философии, человек способен разумно

строить своё поведение и общественные отношения... Но капиталистическое развитие ежедневно и ежечасно показывало, что реальный исторический процесс не подчиняется рациональным схемам... Вполне законен поэтому следующий недоумённый вопрос: почему мир не ладится, никак не воплощается в форме разумной организации...» [4, с. 389]. Итак, проблема Другого в общем плане вскрывает прорыв неклассической философской мысли к другим, иным образам мышления и культурам.

В пространстве неклассической философии можно вычленить три ведущие направления разработки темы Другого: экзистенциально-феноменологическую, герменевтическую и постструктуралистскую. Формирование дискурса темы Другого, выраженное в её проблематизации, в формулировке дефиниции, в разработке методологии анализа, стало заслугой феноменологии Э. Гуссерля. Родоначальник феноменологии пытался решить эту неклассическую проблему, исходя из принципов классической философии, о чём говорилось в ранее изданной рукописи [1]. В данной статье будет представлен анализ проблемы Другого в философии ключевого представителя экзистенциализма Ж.-П. Сартра. Выстраивание французским философом концепции Другого можно назвать классическим как в плане анализа феномена Другого как фундаментального момента моего бытия, так и в плане применения феноменологического метода в построении своей концепции Другого.

В своём анализе проблемы Сартр исходит из того, что Другого необходимо представить как реальность, несводимую к моему «Я», то есть как такую онтологическую структуру, которая не может быть выведена из синтезов сознания трансцендентального «Я». Именно поэтому он исходит из онтологической разделённости сознаний: «Я открываю трансцендентное отношение к другому как конституирующее моё собственное бытие...» [6, с. 268]. Другого невозможно познать, его можно только переживать. В связи с этим проблема интерсубъективности выступает как выявление связи бытия с бытием. Французский философ ссылается на М. Хайдеггера, описывающего бытие одинокого человека, в котором уже содержится бытие Другого. Понятиям «Я» и «Ты» в данном случае предпочитается анонимно-бессубъектное «Мы». Для Сартра и Хайдеггера «Мы» — это совместное существование людей в мире, то есть исходная социальная характеристика человека. Для описания этого феномена Хайдеггер разрабатывает такие экзистенциалы, как «со-бытие»,

«бытие-с-другим», «бытие-в-мире». Однако, по Сартру, такая фундаментальная онтологическая структура как «бытие-с-другим» не в состоянии представить конкретное бытие-с-другим. Если для немецкого мыслителя «бытие-с-другим» выступает только как вероятное и необходимое для мыслительного процесса, но не является фактическим, то французский философ стремится к экспликации определённой и фактической взаимосвязи с Другим. Сартр был убеждён в том, что по способу данности мне сознание Другого принципиально отличается от моего сознания: «Присутствие Другого для меня и меня для Другого есть объектность» [6, с. 253]. Это имеет место в связи с двумя моментами. Первый: я всегда дан самому себе как «субъект», в то время как Другой даётся мне только как «объект», как что-то законченное и стабильное, как то, что именно пред-стоит мне. Другой для меня есть то, что он сам есть. Я же выступаю для себя как то, чем я должен стать. Именно этот момент является принципиальным для анализа Сартра: «Я есть» то, чем я «должен стать», то есть первая часть формулы со второй не совпадает, ибо между этими полюсами встраивается процесс формирования субъективности. Можно сказать, что «субъективность» здесь — синоним «становления». Второй: я всегда дан самому себе в своём внутреннем времени, в то время как Другой даётся мне в абсолютном времени мира. Но эти виды времени по своей сущности различны. Реализация субъективности осуществляется в потоке «длительности», который не может быть разложен на определённую последовательность моментов. Это качественное время. Восприятие же мною объектов, в том числе и Другого, происходит в измеряемом и точно фиксируемом физическом времени. Это количественное время. Поэтому Другой может быть познан мною лишь постольку, поскольку он предстаёт для меня как объект.

Однако подлинная проблема вырастает тогда, когда ко мне приходит осознание того факта, что сам по себе Другой не является объектом. Так как сам себя он воспринимает в качестве субъекта, как свободную, творческую спонтанность. Поэтому моё познание Другого только в качестве статичного объекта не позволяет проникнуть в его собственное измерение. Получается, что Другой непознаваем как субъект. Однако Сартр считает, что за границами познания присутствует момент переживания, которое предстаёт как живое проникновение одного существа в реальность Другого.

Мы пришли к тому, что для мышления самосознание непроницаемо. Возможно толь-

ко описание бытийной связи самосознаний. Здесь Сартр обращается к формуле Декарта *cogito ergo sum* и углубляет его. Другой должен быть понят в его реальности, критерием которой выступает та же самая фактичность, что и в *cogito*. Когда философ апеллирует к фактичности, то он имеет в виду невозможность выведения реальности из мышления, непрограммируемость этой реальности. В контексте Декарта это выглядит странно, ибо там речь идёт именно о мышлении. В данном случае может помочь интерпретация М.К. Мамардашвили, согласно которой у Декарта в *cogito* мышление, выходя за свои собственные пределы, приходит к бытию. Мамардашвили, подобно Сартру, говорит о «невыдуманном» бытии *cogito*, то есть о его фактичности [3, с. 150]. В этом смысле необходимость Другого не может являться просто логической необходимостью. Она должна пониматься только в качестве конкретной необходимости «здесь и сейчас», устанавливаемой каждый раз заново. Для описания этого Сартр вводит даже парадоксальное понятие «случайная необходимость»: «Существование другого <...> имеет природу случайного и нередуцируемого факта. <...> И этот факт должен, однако, нам явиться с необходимостью <...> необходимость существования другого должна быть, если она существует, «случайной необходимостью», то есть самым типом *необходимости факта*, с которым навязывается *cogito*. Если другой может быть нам данным, то лишь через прямое восприятие, которое сохраняет при встрече свой характер фактичности...» [6, с. 273]. Под случайностью он также понимает фактичность, незапрограммированную в априорном мышлении. Получается, что, с одной стороны, *cogito* предполагает в себе необходимость существования (я как мыслящий не могу не существовать), но, с другой стороны, эта необходимость ещё только должна случиться «здесь и сейчас», то есть она должна стать фактом моего определённого сознания. Именно в этом смысле надо понимать утверждение Сартра: «...само *cogito* сохраняет всю свою фактичность в моём мышлении, обладая, однако, аподиктичностью *cogito*, то есть его несомненностью» [6, с. 273]. Получается, что Другой также должен описываться в качестве несомненного, но фактического сущего. Другой должен случаться всегда как конкретное бытие, не заложенное в априорной онтологической структуре «бытие-с-другим»: «Другого *встречают*, его не конституируют» [6, с. 273]. Отметим, что здесь французский философ вступает в полемику с Гуссерлем и Хайдеггером.

Инаковость индивидуальности Другого наиболее ярко проявляется в контактах «лицом к лицу». Бытие Другого, подчёркивал Сартр, открывает его взгляд, «ибо у куклы нет взгляда». В связи с этим в свои размышления о проблеме Другого Сартр вводит тему взгляда: «...моя существенная связь с другим-субъектом должна приводиться к моей постоянной возможности быть *увиденным другим*. Как раз в раскрытии моего бытия-объекта для другого и через него я должен уметь постигать присутствие его бытия-субъекта... первоначальное отношение меня к другому... является также конкретным и повседневным отношением, которое я испытываю в любой момент; в любой момент другой *смотрит на меня*...» [6, с. 280]. «Взгляд», «видение», «рассматривание» представляют собой метафоры, которые описывают главный способ ориентации субъекта в мире. «Видеть» — значит «осознавать», выстраивать контакты с вещами или субъектами. Такой метафорой «взгляда» Сартр акцентирует внимание на несводимости сознания к операциям познания.

Таким образом, Другой высвечивается в мире как смотрящий на меня. Его появление привносит в мой мир некую «дезинтеграцию», дисгармонию: «...появление среди объектов моего универсума элемента дезинтеграции этого универсума я называю появлением *определённого* человека в моём универсуме» [6, с. 278]. Но тогда возникает вопрос: что является причиной такой «дезинтеграции» и что она означает? «До» появления Другого воспринимать мир означало для меня осознавать себя самого его абсолютной точкой, вокруг которой он и выстраивается. С появлением же Другого возникает осознание того, что я теперь выступаю лишь как относительный, но не абсолютный центр мира. Таким мир вижу лишь я, однако теперь присутствует также множество других миров. Появление Другого приводит к «фиксированному перемещению всего универсума, смещению центра мира, подрывающему снизу централизацию, которую я в то же самое время провожу» [6, с. 279]. Адекватность моего видения в этом случае становится сомнительной, так как наличествуют и другие видения этого же мира, также претендующие на статус истины.

Следовательно, Сартр открывает новый уровень отношений сознания к предмету. Он открывает дополнительные формы сознания, которые можно обозначить как пассивный залог сознания. Такими формами являются, в частности, стыд и гордость. Формула интерсубъективности в классической философии фиксируется следующим образом: «Я мыслю

себя, мыслящего Другого». Французский мыслитель формулирует её по-новому: «Я мыслю себя, мыслимого (видимого) Другим». Такие переживания, как стыд и гордость, не являются возможными для отдельного сознания, ибо стыд не испытывают в одиночестве, он всегда есть стыд перед неким Другим, или страх представляет собой переживание моего сознания, однако он отсылает к Другому, рассматривая его как свой источник: «То, что я постигаю непосредственно, когда я слышу треск ветвей позади себя... это значит, что я уязвим, что я имею тело, которое может быть ранено, что я занимаю место и ни в коем случае не могу избежать пространства... короче говоря, я *рассматриваюсь*» [6, с. 282]. Важно подчеркнуть тот факт, что связь с Другим, при всей его непосредственности, формируется не напрямую, а через посредничество «Я». Ощущение страха можно описать так: хруст веток заставляет меня вспомнить, что я имею тело, которому можно причинить боль; боль всегда причиняется тем, кто мной не является; поэтому рядом есть кто-то Другой, кто может быть мне опасен, ибо я не могу быть уверен в его благоразумии. Именно в этом смысле Сартр рассматривает Другого в качестве посредника между мной и мной же самим. Здесь Другой предстаёт уже не как со-присутствующий, а как присутствующий живым, как сам источник моих переживаний.

Необходимо обратить внимание на место в сартровском анализе метафоры «дистанции», которая выражает невозможность предугадать и контролировать действия Другого. До появления Другого Я воспринимает предметы без дистанции, он имел возможность контролировать и постигать эти вещи. Появление же на сцене мира Другого приводит к тому, что, во-первых, опять же без дистанции этот мир предоставляется ему, и, во-вторых, он выстраивает свои дистанции по отношению ко мне, не давая мне возможности узнать его намерения. Другое Я может открыться мне только в том случае, если я признаю его взгляд. Однако принятие его взгляда означает для меня самого стать объектом. В примере со стыдом я не могу не осознавать того, что я предстаю реально таким, каким меня видит Другой. Осознавая это, я под его взглядом превращаюсь в объект, следовательно, оборотной стороной формулы «видеть Другого» выступает формула «быть видимым Другим»: «„Быть-виденным-другим“ является истинной „видеть другого“... человек определяется отношением к миру и ко мне самому... Он является субъектом, который открывается мне в этом бегстве самого меня к объективации»

[6, с. 280]. Получается, что присутствие дистанции в моём бытии-как-объекте ведёт к непредсказуемости. Я не в состоянии диктовать то, в каком образе меня увидит Другой. А он, являясь свободным, воспринимает меня в соответствии со своими свободными намерениями. Именно под взглядом Другого я предстаю как бытие, управляющий источник которого недоступен для меня: я не могу знать, что он обо мне думает и в качестве кого он представляет меня, но в то же время я должен с этим считаться.

Получается, что, согласно теории взгляда, взгляд не является объектом, однако существует объект, который его воплощает в действительность — глаз. Взгляд отличается от продуцирующего его глаза. Я могу воспринимать глаза Другого, но его взгляд непосредственно я воспринять не имею возможности. Дистанция с объектом устанавливается мной самим. Во власти моей спонтанности воспринимать или не воспринимать объект и как именно его видеть. При этом объект не сможет закрыться от моего взгляда. По-другому выстраивается ситуация со взглядом. Здесь уже Я располагаюсь на дистанции, которую развёртываю не-Я. В этом случае Я сам превращаюсь в объект со всеми описанными последствиями. Я не могу ни скрыться от взгляда, но я не могу и заглянуть по ту сторону взгляда, так как всегда сталкиваюсь с дистанцией. Я никогда не стану хозяином другого сознания, ибо имею своё собственное сознание. Именно в этом смысле Сартр утверждает, что Я не имею возможности помыслить Другого как субъект: мыслить — значит превращать в объект. Я также не смогу полностью навязать Другому свои дистанции и намерения, поэтому я только отчасти смогу превратить его в объект познания. Таким образом, объект воспринимается, в то время как взгляд субъекта воспринимать в принципе нельзя.

Итак, рассмотрение проблемы Другого позволяет выстроить образ неклассической социокультурной реальности, элементами которой выступают множество различных «Я» — своеобразных, субъективных и уникальных и принципиально никогда полностью непроницаемых для другого «Я»: «Я не могу быть уверен, что товарищи по борьбе продолжат мою работу после моей смерти, чтобы довести её до максимального совершенства, поскольку эти люди свободны и завтра будут сами решать, чем должен быть человек» [7, с. 332]. Рассмотрение темы Другого Сартром предстаёт как онтологическая основа разрешения социокультурных проблем, ибо ключевая задача феноменологии Сартра состоит в стрем-

лении эксплицировать смысл системы взаимоотношений «человек – мир». Теоретическая разработка Сартром проблемы Другого стала фундаментальной для выстраивания пространства анализа этого феномена, которую составила неклассическая философия от Э. Левинаса и В. Франкла к В. Вальденфельсу.

Список литературы

1. Афанасьевский В.Л. Проблема другого в «Картезианских медитациях» Э. Гуссерля: неклассическое классически // Аспирантский вестник Поволжья. – № 3–4. – 2017. – С. 4–9. [Afanas'evskij VL. The problem of Another in E. Husserl's "Cartesian Meditations": classical nonclassically. *Aspirantskiy Vestnik Povolzhiya*. 2017;(3-4):4-9. (In Russ.)]
2. Майборода Д.В. Другой // Новейший философский словарь. – Минск, 1998. – С. 226–227. [Majboroda DV. Another. In: *Novejshij filosofskiy slovar'*. Minsk; 1998. P. 225-227. (In Russ.)]
3. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1990. – 352 с. [Mamardashvili MK. Cartesian reflection. Moscow: Izdatel'skaya gruppa "Progress", "Kul'tura", 1990. 352 p. (In Russ.)]
4. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия // Необходимость себя. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 372–415. [Mamardashvili MK, Solov'ev EYu, Shvyrev VS. Classical and modern bourgeois philosophy. The need itself. Moscow: Labirint; 1996. P. 372-415. (In Russ.)]
5. Подорога В.А. Другой // Новая философская энциклопедия. – Т. 1. – М.: Мысль, 2010. – С. 698–699. [Podoroga VA. Another. *Novaya filosofskaya enciklopediya*. Vol. 1. Moscow: Mysl'; 2010. P. 698-699. (In Russ.)]
6. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 639 с. [Sartre Zh-P. Being and nothingness: Experiences phenomenological ontology. Moscow: Respublika; 2000. 639 p. (In Russ.)]
7. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319–344. [Sartre Zh-P. Existentialism is a humanism. In: *Sumerki bogov*. Moscow: Politizdat; 1990. P. 319-344. (In Russ.)]
8. Шапинская Е.Н. Образ Другого в текстах культуры. – М.: КРАСАНД, 2012. – 216 с. [Shapinskaya EN. The image of the Other in the texts of culture. Moscow: KRASAND; 2012. 216 p. (In Russ.)]
9. Шюц А. Феноменология и социальные науки // Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – С. 180–201. [Shyuc A. Phenomenology and the social Sciences. In: *Izbrannoe: Mir, svetyashchijsya smyslom*. Moscow: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN); 2004. P. 180-201. (In Russ.)]

■ Информация об авторе

Вадим Леонидович Афанасьевский — кандидат философских наук, доцент кафедры теории государства и права, Самарский юридический институт ФСИН России. E-mail: adler_vadim@mail.ru

■ Information about the author

Vadim L. Afanasevsky — Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor at the Department of Theory and History of State and Law, Samara Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia. E-mail: adler_vadim@mail.ru