МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ

ДОНЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ТЕХНІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ

ОПОРНИЙ КОНСПЕКТ ЛЕКЦІЙ

З ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Галузь знань: 0203 «Гуманітарні науки»

 Напрям підготовки – 7.020301; 8.020301 Філософія

Затверджено на засіданні кафедри філософії

Протокол №1 від «30»серпня 2012 року

Завідувач кафедри \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_проф. Муза Д.Є.

Схвалено навчально-методичною комісією Донецкого національного технічного університету за напрямом підготовки 7.020301; 8.020301«Релігієзнавство» Протокол №­\_\_\_\_ від “\_\_\_\_”\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_20\_\_\_ р.

Голова \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ (Муза Д.Е.)

Донецьк, 2012 рік

**ЛЕКЦИИ ПЕРВОГО УЧЕБНОГО МОДУЛЯ**

**Лекция 1. Философская антропология, ее генезис, проблемное поле и дисциплинарный статус.**

1. *Становление и статус антропологии в системе знания.*

Антрополо́гия (др.-греч. ἄνθρωπος – человек; λόγος – «слово, речь») – совокупность научных дисциплин, занимающихся изучением человека, его происхождения, развития, существования в природной (естественной) и культурной (искусственной) средах. В Советском Союзе антропология понималась как наука о происхождении и эволюции человека и его рас, то есть, как физическая антропология.

Антропология как наука о человеке была предложена ещё в 17 столетии и представляла собой религиозно-философское учение о двойственной духовно-телесной природе человека. Затем это название было заимствовано биологией, которая под влиянием дарвинизма вплотную занялась проблемой происхождения человека.

В 20 веке в это относительно спокойное развитие наук о человеке вторглась философия не только заявившая свои права на изучение человека, но и подвергнувшая резкой критике естественнонаучный подход к его природе. Притязания философии на открытие уникальности положения человека в мире, получили резкий отпор со стороны ученых, которые считали, что человек отличается от животного не более, чем другие существа отличаются друг от друга.

Ситуация, в которой оказался человек в 20 столетии, хорошо выражена словами М.Шелера: человек сегодня не знает, *что* он есть, но он знает, что он *этого* не знает. Путь человека проблематичен, и в этих условиях уже бессмысленно пытаться определить вечную идею, суть и назначение человека. Отвечая на вызов времени, он сам должен осознать свое назначение в мире. Эта неспециализированность и незавершенность человека, отличающая его от вещи, означает и нечто позитивное, а именно – открытость миру. Только человек имеет мир, тогда как животное лишь среду обитания. Это дает возможность свободы и творчества: отсутствие готовых инстинктов вынуждает создавать собственный порядок. При этом человек может стать не только выше, но и ниже животного и его путь полон опасностей. Если животное царство, несмотря на его видимую жестокость, устроено в целом достаточно гармонично и соответствует условиям окружающей среды, то мир людей полон противоречий, источником которых является самодостаточность, автономность человека: он является такой частью целого, которая одновременно репрезентирует весь род и поэтому склонен к самовозвышению.

Внутри самой философии также формировался протест против антропологической парадигмы и он был выражен Хайдеггером, который в своей в сущности антропологической, посвященной анализу человеческого существования работе «Бытие и время» (1927), в противовес гуманистической и антропологической точке зрения выдвинул проект фундаментальной онтологии, в которой человек был поставлен в зависимость от бытия. В своих поздних работах, особенно посвященных критике научно-технического покорения мира, Хайдеггер считал моральность и гуманизм слишком хрупкими основаниями, не выдерживающими давления воли к власти. Этот момент был обстоятельно развит в новейшей французской философии, которая исходила из приоритета желания власти, диспозитивами которой оказываются как научно-технический, так и гуманитарно-антропологический дискурсы. Природа человека представляется в работах Делёза и Гваттари как продукт работы власти, которая не обманывает людей, а делает их такими как нужно обрабатывая не только мысли, но и волю, телесные желания и потребности.

Постантропологическое мышление отказывается от претензии на тотализирующую роль дискурса о человеке. Человек не есть нечто заданное природой или сотворенное богом. Он не сводится к природному или культурному, к биологическому или метафизическому, моральному илиинструментально-техническому. Разум и сердце, расчетливость и моральность нельзя сводить к внеисторическим метафизическим сущностям. Напротив, они имеют культурно-историческое значение и в каждую эпоху проявляются по-разному.

1. *Основные подходы к пониманию человека.*

Итак, философская антропология через разнообразие подходов и направлений пытается познать, что есть человек в его самости и одновременно полноте и целостности. Ответы на этот вопрос могут исходить из биологических основ (Портман, Лоренц), из социально-биологических (Гелен), из диалогического отношения (Бубер), из божественного начала (Лотц, Хенгстенберг), из нескольких оснований одновременно (Шелер). Но, как отмечают сами антропологи, в ряду интуиций о человеке пока прорублена лишь одна просека, остается все та же задача – создать целостную концепцию человека.

Понятия тела, души и духа конкретизируют философскую идею человека относительно таких основных координат его бытия, как природа, Бог и общество. Они составляют как бы «внутренние» проекции категорий микрокосма, микротеоса и микросоциума, описывая возможную структуру человеческого «Я».

Соответственно акцентам на природно-телесных, индивидуально-психологических или социокультурных аспектах понимания человека, можно говорить о натурализаторской, экзистенциально-персоналистской, рационалистической и социологизаторской версиях.

Если рассматривать историю философии через призму идеи человека, то первая треть XX века ознаменовалась появлением великих проектов, каждый из которых при всем отличии от других являл собой фактически антропологический проект, проект поиска и становления нового человека и на основе этого – проект строительства новой философии, новой науки и новой социальной практики.

Речь идет о проектах Dasein-анализа М. Хайдеггера, философской антропологии М. Шелера, «вершинной психологии» Л.С. Выготского, философии поступка М.М. Бахтина, аналитической психологии К.Г. Юнга, философии символических форм Э. Кассирера, философии диалога М. Бубера. Можно упомянуть также антроподицею постмодернизма. Флоренского, других философов диалога (О. Розенштока-Хюсси и Э. Эбнера), но уже один этот список говорит о тотальности и глубине поиска.

Все направления гуманитарной мысли и практики в последующее время отталкивались от названных проектов, либо продолжая их, либо полемизируя с ними. В любом случае судьбы антропологии в XX веке были связаны с судьбами тех идей, которые были предложены в названных проектах.

1. *Круг проблем современной философской антропологии.*

Современная философская антропология включает в себя многообразные и противоречивые школы и направления, ставящие и решающие разнообразные философско-антропологические проблемы. Перечислим лишь наиболее актуальные на сегодняшний день проблемы философии человека.

1. Проблема антропогенеза. Человек – сложная целостная система, которая в свою очередь является компонентом более сложных систем – биологической и социальной. Это обусловлено тем, что человек является существом как биологическим, так и социальным. Как же исторически формировался человек как существо биосоциальное? В этом и состоит суть проблемы антропогенеза. При этом термин «проблема» здесь как нельзя более кстати, ибо перед сегодняшней наукой стоит действительно сложная и актуальная задача, требующая своего решения.

2. Сущность и существование. Проблема сущности человека находится в центре философского учения о человеке. Это объясняется тем, что раскрытие сущности входит в само определение любого предмета и без этого вообще невозможно вести разговор о его функциях, значении, существовании и т.д. Философы усматривали отличие человека от животного и объясняли его сущность, используя различные специфические качества человека. Действительно, человека можно отличать от животного и по плоским ногтям, и по улыбке, и по уму, и по религии и т.д. и т.п. При этом нельзя не заметить, что в данном случае сущность человека пытаются определить, исходя не из самого человека, а апеллируя к тем признакам, которые отличают его от ближайшего вида, как бы со стороны. Однако с методологической точки зрения такой прием оказывается не совсем правомерным, ибо сущность любого предмета определяется, прежде всего, имманентным способом бытия самого этого предмета, внутренними законами его собственного существования. К тому же не все отличительные признаки человека являются существенными.

Такой субстанцией, лежащей в основе исторического бытия и развития человека и составляющей его сущность, как свидетельствует современная наука, является трудовая деятельность, осуществляемая всегда в рамках общественного производства. Человек не может производить и заниматься трудовой деятельностью, не вступая прямо или опосредованно в общественные отношения, совокупность которых и образует общество. С развитием общественного производства и трудовой деятельности развиваются и общественные отношения людей. В той степени, в какой индивид аккумулирует, осваивает и реализует всю совокупность общественных отношений, происходит и его собственное развитие. Поэтому Маркс имел полное основание, критикуя Фейербаха за абстрактное понимание человека, сказать, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений».

 3. Биологическое и социальное в человеке. С проблемой сущности и существования связан и вопрос о соотношении биологического и социального в человеке. По своей сущности, как уже отмечалось, человек есть существо социальное. В то же самое время он есть дитя природы и не может в своем существовании выйти за ее рамки, функционировать безотносительно к своей собственной биологической природе, не может перестать есть, пить, покинуть свою телесную оболочку и т.д. Биологическое в человеке выражается в генах, в морфофизиологических, электрохимических, нервно-мозговых и других процессах его организма. Социальное и биологическое находятся в человеке в неразрывном единстве, сторонами которого являются личность как его «социальное качество» и организм, который составляет его природную основу.

 4. Бессознательное и сознательное. С вопросом биологического и социального тесно связана и проблема бессознательного и сознательного в философской антропологии, отражающая психическую и биологическую стороны существования человека.

На протяжении длительного времени в философии доминировал принцип антропологического рационализма, человек, его мотивы поведения и само бытие рассматривались только как проявление сознательной жизни. Этот взгляд нашел свое яркое воплощение в знаменитом картезианском тезисе «cogito ergo sum» («мыслю, следовательно, существую»). Человек в этом плане выступал лишь как «человек разумный». Но, начиная с Нового времени, в философской антропологии все большее место занимает проблема бессознательного. Такие авторы, как Лейбниц, Кант. Кьеркегор, Гартман, Шопенгауэр, Ницше, с разных сторон и позиций начинают анализировать роль и значение психических процессов, не осознающихся человеком.

Определяющее влияние на разработку этой проблемы оказал З.Фрейд, открывший целое направление в философской антропологии и утвердивший бессознательное как важнейший фактор человеческого измерения и существования. Он представлял бессознательное как могущественную силу, которая противостоит сознанию. Согласно его концепции, психика человека состоит из трех пластов. Об этом уже шла речь в предыдущих разделах данного учебного пособия. Здесь же только напомним, что самый нижний и самый мощный слой – «Оно» (Id) находится за пределами сознания. По своему объему он сравним с подводной частью айсберга. В нем сосредоточены различные биологические влечения и страсти, прежде всего сексуального характера, и вытесненные из сознания идеи. Затем следует сравнительно небольшой слой сознательного – это «Я» (Ego) человека. Верхний пласт человеческого духа – «Сверх-Я» (Super Ego) – это идеалы и нормы общества, сфера долженствования и моральная цензура. По Фрейду, личность, человеческое «Я» вынуждено постоянно терзаться и разрываться между Сциллой и Харибдой – неосознанными осуждаемыми побуждениями «Оно» и нравственно-культурной цензурой «Сверх-Я». Таким образом, оказывается, что собственное «Я» – сознание человека не является «хозяином в своем собственном доме». Именно сфера «Оно», всецело подчиненная принципу удовольствия и наслаждения, оказывает, по Фрейду, решающее влияние на мысли, чувства и поступки человека. Человек – это прежде всего существо, управляемое и движимое сексуальными устремлениями и сексуальной энергией (либидо).

Впрочем, эволюция фрейдизма свидетельствует о том. что представители психоанализа все больше отходили от ортодоксальной концепции Фрейда, склоняясь в сторону все большего признания роли сознания и влияния социального фактора на развитие личности. Так, по Фромму, новая эпоха, связанная с функционированием рыночных отношений в условиях -развитого капитализма», рождает и «человека нового типа», который он описывает как «рыночный характер». «Человек, обладающий рыночным характером, – пишет он, – воспринимает все как товар. – не только вещи, но и саму личность, включая ее физическую энергию, навыки, знания, мнения, чувства, даже улыбки... и его главная цель – в любой ситуации совершить выгодную сделку». Альтернативой обществу «обладания», порождающего «рыночного человека», должно быть общество, в котором на первое место ставится бытие самого человека. Изменение способа существования человека и его характера связывается им как раз с изменением самого общества, в котором основным принципом существования человека будет «быть», а не «иметь».

5. Индивид и личность. Человек рассматривается как индивид в качестве единичного представителя человеческого рода. Определение этого понятия не нуждается в каких-либо специфических характеристиках. Индивид – это всегда один из многих, и он всегда безличен. В этом смысле понятия «индивид» и «личность» являются противоположными как по объему, так и по содержанию. В понятии «индивида» не фиксируется каких-либо особенных или единичных свойств человека, поэтому по содержанию оно является очень бедным, зато по объему оно в такой же степени богато, ибо каждый человек – индивид. В понятии «индивид» не фиксируются ни биологические, ни социальные качества человека, хотя они, конечно, подразумеваются.

Если мы говорим «человеческий индивид», то имеем в виду лишь родовую общность всех людей и единичного представителя человеческого рода. Но как только мы начинаем указывать какие-то другие качества, мы непременно ограничиваем объем понятия, выделяя особенные социальные группы. То есть здесь действует закон обратно пропорционального соотношения объема и содержания понятия. Так, сказав «бедные люди» или «богатые люди», мы уже выделили определенные группы людей, отделив их от других групп. И чем больше мы будем конкретизировать понятие, тем оно будет меньше по объему и богаче по содержанию. В конце концов, путем персонификации индивида, отдельного человека, мы придем к единственному, индивидуальному представителю человеческого рода. В этом плане предельно персонифицированный индивид и есть личность. Личность – это понятие весьма богатое по содержанию, включающее не только общие и особенные признаки, но и единичные, уникальные свойства человека. Так обстоит дело с точки зрения логики.

В конце концов, то, что делает человека личностью, – это, конечно, его социальная индивидуальность, совокупность характерных для человека социальных качеств, его социальная самобытность. В понятие «личность- обычно не включают природно-индивидуальные характеристики индивида. И это, видимо, правильно, потому что сущность человека, как мы уже говорили, социальная. Но при этом следует иметь в виду, что природная индивидуальность оказывает свое влияние на развитие личности и ее восприятие в той мере, в какой биологическое вообще влияет на социальное в человеке.

6. Смысл и цель жизни. Философская антропология не может обойти вопрос о смысле и цели жизни. Разные философские учения отвечают на него по-разному. Представители материализма обращаются к рассмотрению объективной действительности и реальной жизнедеятельности людей, представители идеалистических направлений устремляют свой взгляд к Богу, обращаются к разуму, духу, идеям и т.д. Но, несмотря на постоянное внимание и обилие точек зрения, на сегодняшний день этот вопрос остается открытым, и нет никаких оснований считать, что он может быть решен абсолютно.

Может быть, больше всех над вопросом о смысле и цели жизни размышлял и мучился Л.Н. Толстой. В результате он пришел к выводу, что и то и другое заключается в самосовершенствовании личности. Вместе с тем для него было ясно, что смысл жизни отдельной личности нельзя искать отдельно от смысла жизни других людей. Однако все это еще не говорит о том, что Толстой, в конце концов, разрешил для себя эту проблему. «Одна тайна всегда останется для человека, только одна: зачем я живу? Ответ разумный один: затем, что этого хочет Бог. Зачем Он этого хочет? Это – тайна» – таков окончательный вывод Толстого.

Особенно много внимания вопросу смысла жизни уделяется в философии экзистенциального направления. С огромной силой и во всей своей противоречивости он был поставлен в русской философии Достоевским, заострившим его до «логического самоубийства». Так, в «Бесах» инженер Кириллов чувствует, что Бог необходим для утверждения жизни, а потому и должен быть. Но он знает, что его нет и быть не может: «Неужели ты не понимаешь, что из-за этого только одного можно выстрелить в себя?» Вопрос о смысле жизни превращается, таким образом, в вопрос о Боге. Для религиозного экзистенциализма этот вопрос решается эсхатологически, т.е. жизнь продолжается и в потустороннем мире, где происходит свободное творчество души, не обремененной телом, и где она реализуется в «царстве божием». Таким образом, преодолевается трагизм земного человеческого существования, выражающийся в противоположности и непримиримости вынужденного единства души и тела, «царства Духа» и «царства Кесаря».

В атеистическом экзистенциализме Бога нет, поэтому жизнь превращается в абсурд, подобно тому как абсурден труд Сизифа. Произведение известного французского экзистенциалиста А. Камю «Миф о Сизифе» и призвано как раз дать подобный ответ на вопрос о смысле жизни. Тезис экзистенциализма о том, что «существование предшествует сущности», также прямо связан с утверждением бессмысленности человеческого существования, ибо человек только на пороге смерти может кое-что сказать о смысле бытия. Это подтверждает и один из основных тезисов Сартра – «человек – это ничто».

**РАЗДЕЛ 1. ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ.**

**Лекция 2. Человек как предмет философской рефлексии в философских традициях Запада и Востока.**

1. *Человек как органическая целостность природного, социального и сакрального в культурах Древнего Востока.*

Первые представления о человеке возникают задолго до появления философии - в мифологическом и религиозном сознании. При этом в верованиях древних людей человек, как специфический объект рассмотрения, еще не выделяется из окружающего его природного мира, а представляет собой лишь «младшего родственника» природных объектов. Это наиболее наглядно проявляется в тотемизме - форме первобытных верований, заключающейся в поклонении растениям и животным, с которыми якобы существует кровнородственная связь и которые являются сверхъестественными покровителями рода или племени.

Первыми философскими взглядами на проблему человека можно считать выводы, сложившиеся в древневосточной философии. Однако при этом не следует забывать, что в Древнем Египте философское мировоззрение еще не отделилось от обыденного знания, в Древней Индии философия срослась с религиозным мировоззрением, а в Древнем Китае она была нерасторжима с нравственной формой общественного сознания.

Важнейшей особенностью древневосточной философии была характерная для нее «стертость» личностного начала, его «безликость» и подчиненность всеобщему. Здесь универсальное «Я» превалирует над индивидуальным «Я". Если для древних латинян характрно выражение «я и ты» ("egoettu"), то в Индии и Китае предпочитали говорить «мы", ибо каждое «я» мыслилось как продолжение иного «я". Древневосточное мировоззрение пыталось отождествить и объединить человека и природные процессы. Каждый человек ценился не сам по себе, а лишь в силу того, что он есть часть этого единства. Целью и смыслом жизни выступало достижение высшей мудрости, соединенное с истиной Величайшего. «Как зеркало, очищенное от пыли, сияет ярко, так и телесное (существо), узрев истинную (природу) атмана, становится единым, достигает цели и избавляется от печали".

Слияние с вечностью, в той или иной форме характерное для всей древневосточой философии, не предполагает активности в реализации личностного начала. Уподобление вечному и неизменному абсолюту предполагает статичность, безоговорочное следование традиции и ориентацию человека на почтительное и бережное отношение к внешнему миру, как природному, так и социальному. При этом особо подчеркивалась необходимость совершенствования внутреннего мира человека. В глубокой древности появляется одна из основ восточного образа жизни - требование приспособления человека к обществу, государству, старшему по чину или возрасту.

*2. «Космополитизм» человека в античности: императивы судьбы и долга.*

В античной философии и культуре можно выделить три этапа понимания человека: а) космологический: человек – часть Космоса, природы, материи (от Фалеса до Демокрита); б) антропоцентрический: человек есть существо разумное, политическое (от софистов до Аристотеля); в) индивидуалистический: человек – существо индивидуальное (эллинизм).

Подлинный поворот к проблематике человека был осуществлен софистами: «человек есть мера всех вещей» (Протагор). Это высказывание противоречиво. С одной стороны, в нем заложен антропоцентрический принцип, согласно которому человек представляет самостоятельную ценность. С другой стороны, под мерой софисты понимают не свободу и ответственность, а профессию, корыстные интересы. Так благом для гробовщика является смерть, для врача – болезнь, с чем нельзя согласиться. Высказывание Протагора имеет антигуманное значение. Напротив, Сократ в качестве критерия истины предложил абсолютные ценности, например, Истину, Добро, Красоту, Справедливость и пр., к которым приобщается человек в процессе разумного познания.

С софистов и Сократа начинается линия (сущностного) понимания человека. В качестве сущности выступает универсальный разум. Платон в своем творчестве затронул вопрос о соотношении души и тела. Тело оказалось всего-навсего вместилищем души, которой, по сути, безразлична физическая оболочка. С Платона идет трактовка тела как «темницы души». Также интересны антропологические находки античности в понимании феномена любви. Согласно античному мифу об андрогинах были на земле «двойные» люди, составлявшие две половинки одного целого. Боги разделили их пополам, и с тех пор каждый ищет соответствующую ему половину. Этот миф объясняет любовь как жажду целостности или стремление к ней. Платон же считал, что любовь есть стремление к бессмертию, которое осуществляется через приобщение к высшим ценностям – красоте, прекрасному. Платоническая любовь идеальна и не приводит к деторождению.

В античности в отношении проблемы человека присутствует ещё одна линия, идущая от Аристотеля, который определял человека как политическое животное. Греческий полис выступал смысловой основой духовного единства граждан и индивидуальной опорой каждого человека в отдельности. То есть суть человека – это социальное, полисное бытие. В эллинистический период античности человек рассматривается как микрокосм, в нём открывается индивидуальное начало. Появляется идея о необходимости внутренней работы над самим собой, независимо от внешних обстоятельств. Невозмутимость духа, безмятежность, покой на фоне любых поворотов Судьбы – вот основной мотив эпикурейской и стоической школ. Школа стоиков предлагает обрести гармонию в самом себе. Для этого нужно соблюдать невозмутимость духа, следовать року, судьбе. Стоики предлагают запасной выход, который можно использовать, если не осталось сил терпеть превратности судьбы: самоубийство. Стоицизм – единственная школа в европейской философии, оправдывающая самоубийство. Эпикур также пытается найти секрет счастливой жизни, который кроется в безмятежности духа. Ощущение счастья разрушает страх смерти, а потому не нужно бояться последней, ведь когда мы есть, смерти нет, а когда нас нет, то уже и незачем бояться.

Человек античности становится, с одной стороны, мерилом культурных ценностей, с другой – активным субъектом культуры. Человеческое тело стало мерилом всех форм греческой культуры, оно рассматривается как наивысшее выражение гармонии.

Отсюда – система греческих архитектурных ордеров, каждый из которых уподоблялся человеку: дорическая колонна – физически сильному и мужественному мужчине, ионическая – фигуре женщины, утонченной и нарядной, коринфская колонна создана в «подражание девичьей грации».

Идеал, к которому должен стремиться каждый гражданин греческого полиса – калокагатия. Прекрасный (kalos) и хороший, добрый (agathos) человек соединяет в себе красоту безупречного тела и внутреннее нравственное совершенство.

**Лекция 3. Концепция человека в средневековье и эпоху Возрождения.**

1. *Идея личности и теологические основания антропологии в эпоху средневековья.*

Духовным стержнем европейской культуры является христианское вероучение и культ. Христианская вера изменила самоустройство души европейского человека. Изменилось глубинное мироощущение людей: открыв в себе личность и свободу, они встали перед такими вопросами бытия, до которых не доходила ни античная мысль, ни античное чувство. Прежде всего, этот духовный переворот был связан с нравственностью. С новой религией связано и изменение представлений человека о себе самом и своём месте в мире, которое базировалось на попытке полностью освободиться от антично-языческой традиции. Главный вопрос антропологии был поставлен Августином Блаженным. Распад обустроенности начинается у него с человеческого самопостижения, и рождается вопрос: добр или зол человек? В философии Августина впервые рождается ощущение одиночества, падшести, покинутости. Другими словами, проблематика человеческого бытия принимает ярко выраженную богословскую трактовку. В основе представлений об антропогенезе лежит христианский миф о творении человека богом по своему образу и подобию. Однако христианство создает противоречивую ситуацию, в которой находится личность. С одной стороны, человек провозглашается подобным богу - своему творцу. Человек - венец творения. С другой стороны, человек - раб божий. Служение богу не унижает, а, напротив, возвышает и спасает человека. Но служение требует смирения, подавления личных склонностей. Свобода воли, провозглашаемая христианством, оборачивается заповедью избегать всего, что может помешать спасению души.

Проблема и даже трагедия человека состоит в том, что он сам подверг своё изначальное божественное совершенство искажению. Совершив грехопадение (преступив божий запрет), человек исказил «образ и подобие», который для него теперь есть только потенциальная возможность. Религиозные представления послужили основой для внедрения в сознание средневекового человека раскола, связанного с резким противопоставлением духа и плоти, земного (тленного, смертного) и небесного (совершенного, вечного). Этика Средневековья ориентирована на преодоление земных соблазнов плоти, земных ценностей и установок сознания. Человек мыслится как дух, духовность, представляющая собой целостность личного и волевого начала, способных преодолеть греховные помыслы.

Представление о земном мире как преддверии потустороннего (как восходящем историческом процессе), нашло отражение в искусстве, которое стало уделять пристальное внимание не копированию природы, а сокровенным переживаниям человеческой души. Появляется такая характерная черта европейского искусства как исповедальность, проявившая себя в обострённом внимании человека к своей личности. Характерным для христианской культуры приемом самоутверждения было самоуничижение, самоотрицание. Такое впечатление оставляет чтение жития святых. Автор жития мог подметить и запечатлеть отдельные индивидуальные черты святого, но задачи, которые преследовались агиографическим жанром, - дать образец святости, – уже сами по себе исключали возможность высокой оценки неповторимости и отхода от канона. Эта приверженность к литературной условности – симптом невнимания авторов житий к индивидуальному. Образ человека – «сосуда», наполняемого разным внешним по отношению к его сущности, содержанием, как нельзя лучше раскрывает отсутствие в ту эпоху представления о нравственной неповторимости, индивидуальности суверенной личности.

На определенной ступени развития средневекового общества индивид начинает находить средства для самовыражения. Поворотным является XIII век. Во всех отраслях жизни обнаруживаются симптомы, свидетельствующие о растущих притязаниях человеческой личности на признание. В искусстве – индивидуализация изображений человека, зачатки портрета; в литературе – более широкое развитие письменности на родных языках, которые открывают гораздо более широкие возможности для передачи оттенков человеческих эмоций, чем латынь; начинается индивидуализация почерков. Значение индивида еще более подчеркивается в построениях Дунса Скота, утверждающего неповторимость каждого отдельного индивида, и позднее – у Данте, выдвинувшего принцип внутренней ценности человеческой личности.

*2. Концепция универсальной личности в ренессансном гуманизме.*

Эпоха Возрождения (ХIV-ХVI вв) с ее глубоким интересом к культурному наследию античности явилась подлинным «открытием человека», когда стала утверждаться идея о том, что человека можно понять, не вторгаясь в области трансцендентного, а лишь анализируя условия его реальной земной жизни, от которых зависят его свобода и достоинство личности. Ренесансный гуманизм проникнут пафосом автономии человека, его уникальности и безграничных творческих возможностей. Возрождаются идеалы античной культуры, учение о целостности индивидуального духовно-телесного существования человека и его органической связи с природой. У истоков европейского гуманизма стоят Ф.Петрарка, А.Данте, Леонардо да Винчи, Э.Роттердамский, М.Монтень, Пико деллаМирандола, Т.Кампанелла и ряд других выдающихся мыслителей и ученых, поэтов и художников. Они выступали против духовного засилья церкви, призывали к свободомыслию и исследованию реального человека средствами науки, философии и искусства. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения оказала заметное влияние на формирование прогрессивных философских представлений Нового времени о человеке, его месте в мире и воспитании людей в духе свободного развития всех человеческих качеств, сил и дарований.

Как это ни парадоксально, идея «индивидуальности» была неизвестна всем традиционалистским обществам, включая и греко-римскую античность. Само это слово «индивидуальность", как и слово «личность", появилось каких-то двести-триста лет назад. Когда говорили об индивидуальности, то имели в виду экземплярного человека, четкую биосоциальную данность. Утверждалось, что люди не похожи друг на друга не только из-за физических отличий. У них различны также темперамент, нравы и склонности. Отсюда рождалось стремление каким-то образом упорядочить это множество.

Как подмечает Л.М.Баткин, «разумность сознания, со-вести, со-оплодотворенное идеей индивидуальности, понималось как знание (весть) лишь в голове одного человека. И одновременно как продолжающееся за пределами отдельных сознаний, перекатывающееся через них и словно бы уносящее их в своем вечном потоке. Однако всякая малая индивидная толика мировой разумности считалась больше своего целого, ибо вмещала в себя и порой пыталась добавить к нему еще нечто – с собою. Любая культура не могла не задумываться над этой парадоксальностью сознания, над отношением к ней всеобщего Духа и отъединенного частичного существования". Вот почему ренессанское мышление продвигалось от понятия «индивида» к понятию «индивидуальности".

Мыслители и художники эпохи Ренессанса ощущают в себе безграничные возможности и силу для проникновения в глубины человеческих переживаний, всемогущей красоты природы. Но даже самые великие деятели той эпохи чувствовали какую-то ограниченность человеческого существа, его некоторую беспомощность в преобразовании природы, в художественном творчестве, в религиозных постижениях.

Человеческая личность, освобожденная от внешних запретов, в своем бесконечном самоутверждении и в своей ничем не сдерживаемой стихийности, демонстрировала далеко не идеальные стороны человеческой природы. Обнаруживалось, что индивид, изолированный от социальной общности, не может быть абсолютной основой исторического процесса. Гении понимали всю ограниченность изолированного человеческого субъекта. Эпоха Ренессанса как бы взывала к потребности заменить обособленного субъекта исторически обоснованным коллективом.

**Лекция 4. Новоевропейский рационализм о человеке.**

1. *Новоевропейский рационализм: автономная индивидуальность в контексте «предустановленной гармонии».*

Для философии XVII-XVIII века характерна компромиссная позиция в отношении, теологии. Она состояла, во-первых, в том, что, оставляя понятие «бога» в качестве одного из фундаментальных понятий, философы лишали его частных антропоморфных, а часто и сакраментальных свойств, сохраняя за ним лишь совершенно абстрактные свойства: как «всеблагость", «всемогущество", «всезнание» и т. д. Такой бог становился уже не религиозным, а философским богом. Во-вторых, компромиссным вариантом было растворение бога в природе или «обожествление» природы, что было типично для эпохи Возрождения, но имело место еще и в XVII веке. В этом отношении характерна пантеистическая философия Спинозы, у которого «природа творящая» и «природа сотворенная» представляют собой различные выражения одной и той же субстанции - природы-бота. Пантеистические тенденции были характерны также и для Мальбранша.

Но наиболее типичной формой компромисса с теологией, особенно выгодного для философии, следует признать концепцию деизма, когда за богом закрепляли почти исключительно функцию первотолчка или же первопричины, сообщившей природе движение и основные законы, а затем предоставившей ей право развиваться самой по свойственным ей законам. При всем «почтении» к создателю указанная концепция фактически самоустраняет бога из природы и тем самым и из философии. По этому пути шли в XVII веке философы, склонявшиеся к материализму, такие, как Декарт (в своей «физике"), Гассенди, Гоббс, Локк, Ньютон. Однако на этот путь они становились не всегда сознательно (например, Гассенди) и не всегда держались его последовательно (например, Декарт или Ньютон). Брак религии и философии еще не был совершенно расторгнут.

*2. «Человек-машина» в моделях англо-французского Просвещения.*

Французский просветитель Ж.О.Ламетри уподоблял человека машине. Это, по его словам, живое олицетворение беспрерывного движения. «Пища восстанавливает в нем то, что пожирается лихорадкой. Без пищи душа изнемогает, впадает в неистовство и, наконец, изнуренная, умирает. Она напоминает тогда свечу, которая на минуту вспыхивает, прежде чем окончательно потухнуть. Но если питать тело и наполнять его сосуды живительными соками и подкрепляющими напитками, то душа становится бодрой, наполняется гордой отвагой и уподобляется солдату, которого ранее обращала в бегство вода, но который вдруг, оживая под звуки барабанного боя, бодро идет навстречу смерти».

Мы мыслим, развивает далее свою концепцию Ламетри, и вообще бываем порядочными людьми только тогда, когда веселы или бодры: все зависит от того, как заведена наша машина. Пища, климат оказывают воздействие на человека. Различные состояния души всегда соответствуют аналогичным состояниям тела. По мнению философа, переход от животных к человеку не очень резок. Чем, в самом деле, был человек до изобретения слов и знания языков? Животным особого вида, у которого было меньше природного инстинкта, чем у других животных. Он тогда не считал себя царем природы.

«Слова, языки, законы, науки и искусства,  продолжает Ламетри,  появились только постепенно; только с их помощью отшлифовался необделанный алмаз нашего ума. Человека дрессировали, как дрессируют животных: писателем становятся так же, как носильщиком. Геометр научился выполнять самые трудные чертежи и вычисления, подобно тому как обезьяна научается снимать и надевать шапку или садиться верхом на послушную ей собаку. Все достигалось при помощи знаков; каждый вид научался тому, чему мог научиться. Таким именно путем люди приобрели то, что наши немецкие философы называют *символическим познанием*».

Философия эпохи Просвещения блестяще отражена в работе Генриха Гейне «Религия и философия в Германии», в которой он рассказывает об изобретенной англичанином машине. Она в точности копировала человека. Эта машина приставала к своему хозяину с просьбой: «Дай мне душу!». Но этого хозяин сделать не мог. В романе Мэри Шелли «Франкенштейн, или Современный Прометей» ситуация иная  там отталкивающее чудовище жаждет любви. Ему нужна близкая душа, а сам хозяин оказывается бессердечным.

3. *Трансцендентальные и культурно-исторические основания человеческого бытия в немецкой классической философии.*

Немецкая классическая философия начинает, в лице И.Канта, с того, что ставит человека в центр философских исследований. Для него вопрос «что такое человек?» является основным вопросом философии, а сам человек «самый главный предмет в мире». Подобно Декарту. Кант стоит на позиции антропологического дуализма, но его дуализм – это не дуализм души и тела, а нравственно-природный дуализм. Человек, по Канту, с одной стороны, принадлежит природной необходимости, а с другой – нравственной свободе и абсолютным ценностям. Как составная часть чувственного мира явлений он подчинен необходимости, а как носитель духовности – он свободен. Но главная роль отводится Кантом нравственной деятельности человека.

Кант стремится утвердить человека в качестве автономного и независимого начала и законодателя своей теоретической и практической деятельности. Его антропология призвана исследовать то, что человек «как свободно действующее существо делает или должен делать из себя самого», в то время как антропология в «физиологическом» отношении призвана изучать, «что делает из человека природа». При этом исходным принципом поведения человека должен быть категорический императив – формальное внутреннее повеление, требование, основанное на том, что всякая личность является самоцелью, самодостаточна и поэтому не должна рассматриваться ни в коем случае как средство осуществления каких бы то ни было даже очень благих задач.

Человек, пишет Кант, «по природе зол», но вместе с тем он обладает и задатками добра. Задача нравственного воспитания и состоит в том. чтобы добрые задатки смогли одержать верх над изначально присущей человеку склонностью ко злу. Хотя зло изначально преобладает, но задатки добра дают о себе знать в виде чувства вины, которое овладевает людьми. Поэтому нормальный человек, по Канту, «никогда не свободен от вины», которая составляет основу морали. Человек, который всегда прав и у которого всегда спокойная совесть, – такой человек по Канту, не может быть моральным. Основное отличие человека от других существ – самосознание. Из этого факта вытекает и эгоизм как природное свойство человека, но философ выступает против эгоизма, в каких бы формах он ни проявлялся.

В своем учении Кант затрагивает проблему сознания и бессознательного. Он говорит о наличии у человека «темных представлений», не контролируемых разумом. И сфера этих неосознанных представлений гораздо больше, чем сфера сознания. По его мнению, на «карте нашей души, так сказать, освещены только немногие пункты», но если бы какая-то высшая сила вдруг осветила всю карту, то «перед нашими глазами открылось бы как бы полмира». Кантовская философская антропология, таким образом, еще до Фрейда поставила вопрос о соотношении сознания и бессознательного в человеке. При этом если, по Фрейду, основной принцип удовольствия был связан с удовлетворением биологических потребностей, то для Канта «работа – лучший способ наслаждаться жизнью». Человек прожил тем больше, чем больше он сделал, и получил тем больше удовольствия в жизни, чем больше его жизнь была заполнена деятельностью.

Антропологическая концепция Гегеля как и вся его философия, проникнута рационализмом. Само отличие человека от животного заключается прежде всего в мышлении, которое сообщает всему человеческому его человечность. Он с наибольшей силой выразил положение о человеке как субъекте духовной деятельности и носителе общезначимого духа и разума. Личность, в отличие от индивида, начинается только с осознания человеком себя как существа «бесконечного, всеобщего и свободного». В социальном плане его учение ярко выражает методологический и социологический коллективизм, т.е. принцип приоритета социального целого над индивидом.

В отличие от немецкого идеализма материалист Л. Фейербах утверждает самоценность и значимость живого, эмпирического человека, которого он понимает, прежде всего, как часть природы, чувственно-телесное существо. Антропологический принцип, являющийся стержнем всей его философии, предполагает именно такое понимание человека. Антропологический монизм Фейербаха направлен против идеалистического понимания человека, против дуализма души и тела и связан с утверждением материалистического взгляда на его природу. Но самого человека Фейербах понимает слишком абстрактно. Его человек оказывается изолированным от реальных социальных связей и деятельности. В основе его философской антропологии лежат отношения между Я и ТЫ, при этом особенно важными в этом плане оказываются отношения между мужчиной и женщиной.

**РАЗДЕЛ 2. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ.**

**Лекция 5. Экзистенциально-персоналистская стратегия в современной философской антропологии.**

1. *Развитие идей персонализма в религиозной философии.*

Персонализм (лат. persona – личность) – концепция человека в современной христианской философии, фундированная характерной для теизма персонификацией Бога, инспирирующей остро значимую акцентировку неповторимости и максимальной ценности личности как таковой. Развивается мыслителями как католической, так и отчасти протестантской ориентации, в единичных случаях оформляются на базе православия или как внеконфессиональная. Первое употребление термина «персонализм» относится к «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» Шлейермахера (1799). Выделяют американскую и французскую ветвь персонализма. Могут быть зафиксированы также представители персонализма в английской германской и русской религиозно-философских традициях.

*2. Коммуникативная природа личности в современном персонализме (М. Бубер, К. Ясперс, Э. Мунье).*

Различные течения внутри феноменологии, философии жизни и экзистенциализма, а также философская антропология, прагматизм, персонализм и некоторые другие направления так или иначе определяют категорию Другого и близкие к ней понятия. По мнению Бубера, Я ничего не может сказать о себе, не соотнеся себя с Другим. Монологической традиции философского познания Бубер противопоставляет диалогическую. Он много раз повторял, что одно из главных заблуждений человечества – это вера в то, что дух внутринас (например, буддизм), тогда как он – между нами, междуЯ и Ты. «Дух не в Я, а между Я и Ты. Дух похож не на кровь, циркулирующую внутри меня, но скорее на воздух, которым дышат Я и Ты». Диалог для Бубера есть радикальный опыт инаковости Другого, «узнавание» его. Другой из чуждого, «постороннего», «не-Я» становится Ты. Сущность отношения Я-Ты – это любовь, то есть целостная направленность, устремленность чьей-либо жизни и воли к Другому, ощущение непреодолимой потребности в нем, волевая и моральная концентрация чьего-либо бытия на Другом, который постигается как отвечающий на эту преданность и заботу. В философии Бубера термины «Я» и «Ты» не имеют иного значения, кроме как по отношению друг к другу. Не существует «Я в себе» и «Ты в себе»; истина бытия как раз *между* ними, между Я и Ты.

 Та же задача – только в несколько иной формулировке – встала перед Ясперсом в связи с вопросом о свободе. Свобода, как утверждает Ясперс, не есть произвол индивида, а представляет собой трансцендентную необходимость. Но эта необходимость своеобразна: она не всеобща, а носит характер глубоко личный, так что для каждой личности она есть ее и только еесобственная необходимость. В то же время человеческое бытие у Ясперса есть всегда «бытие с другими». Человек как изолированный индивид, согласно Ясперсу, есть бессмыслица; общение индивидов – предпосылка их человеческого бытия. Поскольку не существует экзистенции вне коммуникации, постольку, согласно тождественности экзистенции и свободы, вне коммуникации не может быть и свободы. Вступление в экзистенциальную коммуникацию является условием свободы личности. Собственная свобода может существовать только тогда, когда свободен также и другой. Изолированное или изолирующееся самобытие остается простой возможностью или исчезает в ничто.

1. *Экзистенциальная онтология М. Хайдеггера.*

М. Хайдеггер, споривший с И. Кантом по поводу возможности выведения метафизики из философской антропологии, настаивал на возврате человеку онтологических оснований, на его укоренении в бытии. Его Dasein-аналитика предполагала практику поиска и очерчивания онтологических границ человека. Хайдеггер утверждает, что философская антропология не может быть универсальной наукой или отдельной дисциплиной. Философская антропология может обозначить некий подход, некий тренд, позицию, фиксирующую отношение человека к себе самому и сущему в целом. Философская антропология – не учение, не наука, а подход, принцип, с точки зрения которого объясняется не только сам человек, но и мир вообще.

Вопрос о том, что такое человек, связан с вопросом, что такое метафизика, где ее пределы. Хайдеггера интересовал прежде всего вопрос – что такое бытие? С него и начинается его «Бытие и время». Но в процессе поиска ответа на этот вопрос М. Хайдеггер неминуемо приходит к человеку, поскольку бытие есть сущее человеческое. А человек есть образ бытия сущего. Сама антропология не может дать ответ на «вопрос об образе бытия этого сущего, которое есть мы сами», утверждает М. Хайдеггер.

Сама фундаментальная онтология М. Хайдеггера является антропологичной, даже антропоцентричной. Более того, да-бытие есть бытие человека единичного, отдельного. Именно этот человек, индивид, и историчен. Он имеет историю, переживает свою драму как событие. В отличие от гегелевского всемирно-исторического обесчеловеченного процесса-прогресса, у М. Хайдеггера историчен конкретный отдельный человек-индивид. И в этой истории складывается его, человеческая, глубинная структура, экзистенция, воплощенная в жизненных сценариях, жизненном пути. По структуре эта экзистенция одинакова у всех людей. Структурно и феноменологически она представлена как событие, Ereignis. История событийна, поскольку человек обретает свое собственное содержание, свое сущее, постигает и преодолевает свои онтологические пределы. Бытие есть событие, а событие есть «сбывание», обретение самости.

Этот призыв к самореализации в самости доходит у М. Хайдеггера до аморализма. Все позволено в Да-бытии, если это связано с самореализацией. Событие в Да-бытии происходит по ту сторону добра и зла (очередной перевертыш Ф. Ницше в сознании философа). В этом смысле у М. Хайдеггера нет места любви, нравственности, вещей «слишком человеческих». М. Хайдеггер предпочитает говорить о праве человека на совершение через преодоление всех и всяческих онтологических границ и пределов. Тем самым он приходит к идейному нацизму.

Таким образом, М. Хайдеггер пришел к тому, от чего отталкивался. К тому, что бытие не может быть ничем иным, кроме как человеческим бытием. И вопросы «что такое бытие?» и «что такое человек?» совпадают в своей онтологии. М. Хайдеггер только отрицает то, что необходимо выделять философскую антропологию в отдельное учение. Да-бытие и человеческое бытие совпадают. Поэтому поиск онтологических рамок для философской антропологии – это блуждание в неопределенности.

*4. Проблема свободы в философии французского экзистенциализма (Ж.-П. Сартр, А. Камю).*

Свобода – ядро всей антропологии Сартра, по отношению к которой его онтология не более как строительные леса. В его концепции свободы – ключ ко всему его мировоззрению, как в его теоретических построениях, так и в практических выводах. Вокруг этой концепции, как вокруг своей оси, вращается вся его антропоцентрическая, а точнее, эгоцентрическая философия. Утверждение свободы как безусловного принципа знаменует разрыв с детерминизмом, рационализмом, объективным научным пониманием действительности. Свобода трактуется Сартром в духе полного индетерминизма. Свобода ставит человека вне закономерности и причинной зависимости, она выражает метафизический разрыв с необходимостью как в ее объективном материалистическом понимании, так и с логической необходимостью. Свобода не терпит ни причины, ни основания, она не определяется возможностью человека действовать в соответствии с тем, каков он есть, ибо сама его свобода есть выбор своего бытия: человек таков, каким он себя свободно выбирает. Настоящее не находится в закономерной связи с прошлым, а будущее с настоящим. Свобода предполагает независимость по отношению к прошлому, отрицание его, разрыв с ним.

«Свобода – это человеческое существо, выводящее свое прошлое из игры». Свобода, как ее понимает Сартр, есть разрыв каузальной зависимости, причинной обусловленности, она, по выражению Сартра, образует «дыру в бытии». Вне экзистенциалистской «игры» оказывается не только психологический детерминизм. Во имя свободы отвергается не только социальная и биологическая закономерность стремлений, побуждений, влечений. Сартровский волюнтаризм находится в столь же решительном контрасте с научными воззрениями и тогда, когда свобода рассматривается по отношению к ее реализации в объективной действительности. Свобода для него отнюдь не основывается на познании объективной необходимости, на том, в какой мере при осуществлении своих стремлений мы сообразуемся с познанной необходимостью, от нас независимой. Человек свободен совершенно независимо от реальной возможности осуществления своих стремлений. Уже само стремление, сама постановка задачи, сам выбор цели достаточны для утверждения его свободы. Свобода не результат действия, не достижение; она заключена в самом устремлении. «Проект» – не путь к ней, а ее выражение, он есть проецирующая сама себя свобода.

У А.Камю свобода как высшая моральная ценность мыслится не в социально-политическом смысле, а как присущая «природе человека» потребность самовыражения личности через бунт, понятый не как революционное преобразование общества, а как мятеж против судьбы, как моральный бунт против Его Величества Абсурда. В письме к немецкому другу, написанному после победы над фашизмом, Камю противопоставил картезианскому рационалистическому преодолению «методического сомнения», – выраженному формулой «я мыслю, следовательно, я существую», – иррационалистическое кредо «я бунтую, следовательно, мы существуем». Его бунт как воплощение свободы коренится в сугубо индивидуалистическом понимании последней, в карамазовском принципе: «Все дозволено». Подлинно свободный человек, рассуждает Камю, – это тот, кто, приемля смерть, вместе с тем принимает и вытекающие отсюда последствия, т. е. ниспровержение всех моральных ценностей. Однако Камю, различая «метафизический» бунт и «социальную» революцию, не отождествляет при этом индивидуализм, требующий полной свободы, с эгоизмом. Он пытается сочетать индивидуализм с гуманистической «солидарностью». Активный борец движения Сопротивления в годы фашистской оккупации, противник милитаризма и колониализма, критик капиталистической системы, он также антикоммунист и яростный противник научного социализма, противник классовой борьбы и социалистического преобразования общественной жизни, поскольку последнее несовместимо с его, Камю, пониманием свободы.

**Лекция 6. Рационалистические модели человека в классической и современной философии.**

*1. Принцип тождества бытия и мышления и идея человека как «разумного животного» в классической философии.*

Немецкая классическая философия прошла в своем развитии пять этапов:

1. Резкое противопоставление мышления и бытия в критической философии Канта накануне революции 1789 г.

2. Попытки вывести объективный мир из деятельности субъекта, отрицание трансцендентных «вещей в себе» в системе Фихте Отождествление мышления и бытия после победы буржуазной революции, отсюда идея Гегеля «все разумное – действительно, все действительное – разумно", и «философия тождества мышления и бытия» Шеллинга.

3. Переход на позиции реакции, вытеснение прогрессивных идей религией и мифологией Развитие немецкой философии от Канта к Шеллингу.

4. Материалистические взгляды Л Фейербаха, которые завершают развитие немецкой философии, в них отразились общественные отношения в Германии накануне революции 1848-1849 гг.

В основе кантовской антропологи представление о бытии Бога, бессмертии души и свободе воли, которые нельзя ни доказать, ни опровергнуть средствами науки, а потому на место науки он ставит веру, переводя решения этих проблем в русло этики. Отношение между необходимостью и свободой он не считал настоящим противоречием: человек поступает необходимо с одной стороны и свободно – с другой. Необходимость существует, ибо человек со своими мыслями, чувствами и желаниями есть «явление» среди других «явлений» природы, и с этой стороны она является главной в мире явлений. Но тот же человек является моральной существом, субъектом морального сознания. Как моральное существо человек принадлежит уже к миру «вещей в себе", постигаемых разумом. В этом качестве человек свободен. Нравственный закон Кант понимал как «категорический императив». Этот закон требует, чтобы каждый индивид действовал так, чтобы правило его личного поведения могло стать правилом поведения для всех. Поступок будет моральным только в том случае, когда он осуществляется с уважением к моральному закону. Хотя Кант и ограничивал знания в пользу веры, он одновременно пытался ослабить зависимость этики от веры.

Чтобы избавиться от противоречий философии Канта, Фихте отверг «вещь в себе» и создал систему субъективной идеалистической диалектики, исходным понятием которой является самосознание, «Я", а его главным свойством – деятельность. «Я» – это единственная реальность, всемогущая творческая сила, которая в конечном счете совпадает с самосознанием всего человечества. Фихтеанское «Я» есть не только разум, но и воля, не только познание, но и действие. Однако понимание активности субъекта у Фихте имеет субъективно-идеалистический характер, поскольку он отрицает объективную основу человеческой деятельности, внешний мир. «Деятельность» у Фихте не выходит за пределы самосознания, это абстрактно-теоретическая деятельность сознания, оторванного от реальности.

Шеллинг (1775-1854) создал объективно-идеалистическую «философию тождества» Он считал, что первоосновой всего существующего является абсолютное тождество бытия и мышления, материи и духа, объекта и субъекта. Эта первооснова не содержит никаких различий, не имеет никаких источников движения и изменений, но имеет бессознательное хотение и действие.

 Это абсолютное тождество отличает себя от самого себя, воспроизводя себя в природе. Все качества природы изображаются Шеллингом как ощущение мирового духа, который переходит от бессознательного состояния к самосознанию. Все тела природы становятся просто созерцанием мирового духа, а природа в целом – это «всего лишь незрелая разумность". История природы оказывается, таким образом, историей духа. Если у Фихте назначение природы состоит в том, что она противодействует нравственной деятельности, а последняя побеждает в человеке его природные способности, то для Шеллинга природа – это самостоятельный предмет исследования. Взгляд Шеллинга на природу идеалистический, сама материя, по Шеллингу, духовна. Но вместе с тем Шеллинг вносит в учение о природе идею развития: природа предшествует возникновению сознания. Переход к сознанию происходит через ряд прогрессивных ступеней развития. Идеалистические в основе взгляды Шеллинга на природу имели положительный смысл. Он отверг господствующий в естествознании XVIII в. механицизм и ввел понятие о всеобщей связи вещей и явлений природы. Важнейшим достижением философии природы Шеллинга было применение диалектики к рассмотрению природы и ее явлений. Шеллинг объявил необходимым условием исследования природы поиск динамических реальных противоречий. Поэтому философия природы Шеллинга превращается в идеалистическую диалектику природы. Учение о диалектических противоположностях в природе Шеллинг дополнил учением о диалектике форм мышления в познании. При этом Шеллинг отводит большую роль интуиции. Разум, бесспорно, видит в вещах единство противоположностей, но субъектом такого разумного диалектического познания может быть, по Шеллингу, не заурядный ум, а лишь философский и художественный гений.

Гегель, подвергнув критике философские взгляды Канта, Фихте, Шеллинга, в частности обвиняет Канта в том, что тот разрывает понятия сущности и явления По Гегелю сущность является явлением существенным Гегель доказывает, что природа и общество не могут выводиться из \"Я\", как это утверждает Фихте По мнению Гегеля, ни сознание, ни материя не являются первичными Главным понятием его филос Софии есть понятиеії є поняття абсолютной идеи

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770-1831) завершил процесс развития классического немецкого идеализма, противоречиво соединив идею «истинности» религиозного сознания с теоретическим обобщением развития науки. Разрабатывая основные принципы своей философской системы, он имел целью создать универсальную «науку о абсолютной идее", которая включала бы объяснение сущности Бога как бытия абсолютной идеи в сфере чистой мысли ("Наука логики"), объяснение природы как воплощение и продукт бессознательной творческой абсолютной идеи, её «инобытие» ("Философия природы") и, наконец, объяснение общественной жизни как проявления творческого сознания абсолютной идеи и процесса ее самопознания в общественном сознании ("Философия духа"). Мышление согласно Гегелю, «отчуждает» свое бытие в виде материи природы, которая представляет собой «инобытие» якобы объективно существующего мышления. С этой точки зрения разум является не специфической особенностью человека, а первоосновой мира, из чего делается вывод, что мир по природе разумен. Таким образом, мышление, разум у Гегеля рассматривается как независимая от человека и человечества абсолютная основа всего существующего: природы, человека, всемирной истории. Гегель стремился доказать, что мышление как субстанциональная основа существует не вне мира, а в нем самом, составляя его внутренний мир, и проявляются во всей многогранности явлений действительности. В этом смысле Гегель утверждает, что всякая истинная философия пантеистична. Стремясь последовательно провести принцип тождества бытия и мышления, Гегель рассматривает мышление (абсолютную идею) не как неподвижную, неизменную первооснову, а как процесс познания, который непрерывно развивается, восходя от одной ступени к другой, более высокой. Поэтому абсолютное мышление есть не только начало, но и содержание всего, что существует. В этом состоит смысл известного положения Гегеля о том, что абсолютное должно быть понято не только как предпосылка всего существующего, но и как его следствие, более высокая ступень развития. Этой высшей ступенью развития «абсолютной идеи» является «абсолютный дух» – человечество, человеческая история. Все эти положения Гегель впервые попытался обосновать в работе «Феноменология духа". В первой ее части Гегель рассматривает отношение сознания к предмету, который противостоит ему извне как предмет познания. Анализируя это отношение, Гегель делает вывод, что предмет узнаваем, потому что его суть имеет духовный, логический характер. Таким образом, сознание открывает в предмете свою собственную сущность и благодаря этому поднимается до самосознания. Сознание соотносится уже не с внешними предметами, а с другими самосознаниями, из чего возникают, по Гегелю, различные социальные формы (например, отношения между рабом и господином). Они рассматриваются как форма развития, обогащения самосознания человечества на пути к абсолютной истине и разумному общественному строю, в котором полностью осуществится и будет всесторонне реализовано внутренне присущее абсолютной идеи бесконечное богатство содержания. Содержание мышления (содержание науки), по мнению Гегеля, не получено извне, оно порождено мышлением. Мышление, наука познают свое собственное содержание, и познание оказывается, с точки зрения Гегеля, самосознанием духа. Если мышление включает в себя законы действительности, то из этого следует, что мышление нужно понимать не как человеческое свойство, а как суть мира и суть самого человека, независимую от него. Таким образом, Гегель делает фантастический вывод о том, что человеческое мышление есть лишь одно из проявлений некоторого абсолютного мышления, якобы существующего вне человека Разума. Отсюда вытекает один из важнейших тезисов философии Гегеля: все действительное – разумно, все разумное – действительно. Действительным Гегель называл не все, что существует, а лишь наиболее важное, существенное, исторически необходимое. Поэтому было бы неправильно рассматривать положение Гегеля о разумности действительности как оправдание абсолютно всего, что существует. Только действительность (необходимость) разумна, да и то лишь до тех пор, пока сохраняются обстоятельства, при которых обусловливается ее необходимость. Утверждая, что не только действительное – разумно, но и разумное действительно, Гегель доказал, что человеческие идеалы являются не недосягаемой мечтой, а тем, что существует в действительности. Таким образом, исходный пункт философской системы Гегеля – идеалистическое отождествление бытия и мышления, сведение всех процессов к процессу мышления. Действительная история сводится к истории познания, а рост и глубина знаний о мире рассматриваются, как развитие самой действительности. Гегель обожествляет процесс познания, который осуществляется человеком, выдавая его за божественное самопознание, а также познание человеком Бога и тем самым самого себя. Практическая, материальная деятельность людей также сводится у него к самопознанию.

*2. Представления о рационально-логических основаниях природы и мышления в логическом позитивизме (Г. Фреге, Б. Рассел, Л. Витгенштейн, Р. Карнап и др.).*

Родоначальниками аналитической философии и логического позитивизма являются Бертран Рассел (1872–1970), Людвиг Витгенштейн (1889–1951), Рудольф Карнап (1891–1970), Мориц Шлик (1882–1936), Отто Нейрат (1882–1945) и др. Представители логического позитивизма считают, что задача философии сводится к логическому анализу научных высказываний и обобщений. При этом неопозитивисты исходят из предпосылок, что все знания выражаются с помощью языка, состоящего из его элементарных составных частей – простых («атомарных») и сложных, которые, в свою очередь, состоят из простых («молекулярных») суждений. Центральная задача философии – разработать принципы проверки этих высказываний на соответствие их позитивно данному опыту человека. Логический атомизм, разработанный Б. Расселом и А. Уайтхедом в книге «Принципы математики», отождествлял структуру мира со структурой математической логики. Б. Рассел выдвинул положение о том, что все высказывания делятся на три основных категории: 1) логико-математические (аналитические); 2) эмпирические (синтетические); 3) метафизические (научно-неосмысленные). Далее Р. Карнап ввел классификацию предложений, разделив их на бессмысленные, научно неосмысленные (вненаучные), научно осмысленные (научные). Тем самым Р. Карнап ограничил задачу философии логическим анализом языка, его синтаксисом. Синтаксис изучает внутреннюю структуру знаковых систем, правила их построения безотносительно к выполняемым ими функциям. Таким образом, философия оказалась сведенной к теории лингвистических форм, сводом формальных правил, независимых от значения слов и предложений. В дальнейшем, убедившись в ограниченности синтаксического подхода, неопозитивисты пришли к выводу о необходимости семантического анализа языка. Семантика – раздел языкознания, в котором исследуются проблемы, связанные со смыслом, значением и интерпретацией знания и знаковых выражений. Для проверки научности высказываний логическим позитивизмом был выдвинут принцип верификации (истинности), т. е. любое теоретическое научное знание подлежит опытной проверке на истинность. Например, 2 × 2 = 4 – предложение логико-математического построения, а предложение «В аудитории 50 человек» – эмпирического типа, поскольку все сидящие в аудитории могут быть сосчитаны. Все остальные предложения или ошибочны, т. е. построены в нарушение правил синтаксиса, или метафизичны, т. е. научно не осмыслены. Метафизическими являются все те предложения, которые претендуют на то, чтобы представить знание о чем-то, что находится за пределами всякого опыта, о реальности, сущности вещей, например, что основой мира является вода и т. д. Таким образом, неопозитивисты истолковывали истину как совпадение высказываний с непосредственным опытом человека. Однако в ходе исследований выяснилось, что многие высказывания науки невозможно свести к опыту, т. е. подвергнуть верификации, и что сам принцип верификации не верифицируем. Выход из этого затруднения неопозитивисты пытались найти в замене принципа верификации принципом верифицируемости: предложение истинно в том случае, если возможна его принципиальная проверка, а затем и этот принцип был заменен принципом подтверждаемости: возможна частичная эмпирическая проверка. Развитие аналитической философии показало безуспешность попыток устранить из науки специфические философские вопросы и свести философию к методологии научного познания. В последние десятилетия XX в. внутри аналитической философии усиливается интерес к проблемам метафизики, к онтологической, гносеологической и общесоциологической проблематике. Кризис внутри аналитической философии во многом был связан со становлением постпозитивистской философии.

Л. Витгенштейн (1889-1951) – один из наиболее влиятельных мыслителей XX в. В 1911 г. Витгенштейн интенсивно работал над проблемами логики в Кембриджском университете. В 1918 г. он закончил работу над книгой, опубликованной под названием «Логико-философский трактат» (Logisch-Philosophische Abhandlung, 1921; Tractatus Logico-Philosophicus, 1922). Этот трактат отличался необычностью подачи материала. Вот некоторые положения трактата: «Большинство предложений и вопросов, трактуемых как философские, не ложны, а бессмысленны. Вот почему на вопросы такого рода вообще невозможно давать ответа, можно лишь устанавливать их бессмысленность. Большинство предложений и вопросов философа коренится в нашем непонимании логики языка. [...] Неудивительно, что самые глубокие проблемы – это вообще не проблемы. Вся философия – это «критика языка". Цель философии – логическое прояснение мысли…. Результат философии – не «философские предложения", а доступная ясность предложения. Мысли, обычно как бы туманные и расплывчатые, философия призвана делать ясными и отчетливыми". Десятичные числа при нумерации отдельных положений обозначали их логическую весомость, акцент, который Витгенштейн делал на них в ходе изложения. Согласно «Логико-философскому трактату» мир состоит из «простых объектов", которые, вступая в различные сочетания друг с другом, образуют факты. «Элементарные суждения» состоят из «имен", каждое из которых обозначает некий объект. Комбинация имен обозначает (или «изображает") некую возможную комбинацию соответствующих объектов, некий возможный факт. Поскольку некая возможная комбинация имен отображает некую возможную комбинацию объектов, логическая форма образа и логическая форма реальности тождественны друг другу. Мышление доступно для чувственного восприятия, поскольку выражено в языковых суждениях. Записав все истинные элементарные суждения, мы смогли бы полностью описать мир. Хотя реальность в целом может быть представлена в суждениях, ни одно суждение не может репрезентировать то общее, что у него должно быть с реальностью. Разбив мир на «факты", вместо прежнего членения его на «вещи", «предметы", Витгенштейн создавал онтологию, которая бы соответствовала логической модели знания. Прояснение сознания посредством логики, следовательно, более «осмысленный» взгляд на мир должен был сформировать «правильный метод философии": ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, то есть кроме высказываний науки. Тому же, кто захотел бы высказать нечто метафизическое, Витгенштейн рекомендовал указать на то, что «он не наделил значением определенные знаки своих предложений". Создатель «Логико-философского трактата» хотел от своего читателя только одного, чтобы он «правильно увидел мир". Другими важными работами Витгенштейна являются «Философские исследования» «Замечания по основаниям математики", «Философские заметки". Эти книги, а также его лекции и дискуссии, в которых он участвовал, оказали глубокое влияние на современную философию. Можно сказать, что вся аналитическая философия 50 - 60-х гг. ХХ в. оказалась под влиянием произведений Витгенштейна.

В рамках аналитической философии в ее нынешнем состоя­нии философско-антропологическая проблематика наиболее выра­женным образом представлена в многочисленных и разнообразных исследованиях, которые обычно относятся к «философии созна­ния». Практически все философы-аналитики в своем творчестве так или иначе обращались к тематике философии сознания, разра­батывая широкий спектр позиций по широкому кругу вопросов. С философско-антропологической точки зрения не все тема­тические области философии сознания являются важными в равной мере. Наиболее значимыми в этом плане представляются исследо­вания отношений между ментальностью и телом, а также разработ­ки проблематики субъектности и личностной идентичности. Разработка проблематики отношений между ментально­стью и телом по существу представляет собой основную философско-антропологическую исследовательскую программу в рамках аналитической философии сознания. Это связано в первую очередь с тем, что в контексте разработки данной проблематики человек предстает в целостности своей природы. Остается задача эксплика­ции соотношения базовых составляющих этой природы. Квалифицировать разработку проблематики отношений меж­ду ментальностью и телом в качестве философско-антропологиче­ской исследовательской программы позволяет то обстоятельство, что рассмотрение данной проблематики представляет собой по­пытку решения ключевого вопроса о «положении человека в при­роде».

*3. Человеческий разум и искусственный интеллект как проблемы постаналитической традиции (X. Патнем, Д. Деннет и др.).*

Развитие техники, прежде всего компьютерной, возрастающее влияние информационных технологий, привели в последнее время к формированию такого направления, как философия компьютерных технологий, философия информации. В рамках данного направления обсуждается проблема взаимодействия человека и техники, естественного и искусственного, выявляется онтологический статус информации. На первый план выходит проблема искусственного интеллекта. До сих пор в центре многочисленных дискуссий попытка ответить на вопрос, поставленный в середине прошлого века английским математиком А. Тьюрингом: «Могут ли машины мыслить?". Решая проблему искусственного интеллекта, специалисты по компьютерным технологиям и современные философы продолжают постигать природу мышления как такового. Насыщение индивидуальной и социальной сферы жизни техникой, возрастающее воздействие человека и технологий на природу, привело к формированию таких дисциплин, как экологическая философия, философия окружающей среды. Стремительное развитие медицины, генной инженерии, возможность создания «дубликатов» живого стимулировало развитие прикладных направлений философии.

Хилари Патнэм в 1960 г. опубликовал статью «Сознание и машины», за которой последовала серия статей, задавших новый вектор дискуссиям о сознании. Им был представлен ряд аргументов, нацеленных показать, что как традиционный материализм, доказывающий, что все на свете является материальным, так и современные софистичные версии, вроде бихевиоризма, теорий Карнапа, Райла и теории тождества, основаны на логических и концептуальных ошибках. Предложенный им новый подход состоял в следующем: виды ментальных состояний следует считать не какими-либо свойствами – материальными или идеальными, а нейтральными функциональными состояниями, аналогичными логическим состояниям машины Тьюринга. Для их исследования должна применяться не сущностная методология классического редукционизма, а безотносительная к «веществу» реляционная методология, то есть направленная на исследование каузальных отношений логических состояний в их взаимодействии с физическими и поведенческими состояниями. При таком подходе теряет смысл и оппозиция «сознание-тело», и альтернатива «материализм-дуализм». Одно из важнейших следствий функционализма машины Тьюринга – идея множественной реализации функций и возможность изоморфизма систем, имеющих разные свойства и структуру. «Две системы могут иметь самые различные конституции и быть функционально изоморфными: например, компьютер, сделанный из электрических компонентов, может быть изоморфным компьютеру, сделанному из колес и зубцов»[9]. Для реализации функциональных логических состояний не имеет значения характер физического носителя. Они могут реализовываться и в компьютере, и в человеке, использующем карандаш и бумагу. Обладая функционирующим сознанием, «мы являемся машинами Тьюринга», писал он. Это означает, что логически правомерно говорить и о сознательности компьютера.

Даниэл Деннет – один из самых плодовитых не сегодняшний день американских философских авторов, пишущих на тему сознания. Он решительно выступает против сторонников отождествления ментального и физического, а также дуалистов. Позиция Деннета, в целом следует линии Райла, изложенной в книге «Понятие сознания» и заключается в учете специфики употребления ментальных (интенциональных, прежде всего) терминов в естественном языке, что, по мнению аналитика, снимает дилемму «тождество – дуализм». Превращение в объект исследования каузальных отношений логических состояний и использование компьютерных моделей – один из отличительных «брэндов», используемых Деннетом. Отношение сознания к мозгу он сравнивает с отношением «мягкой» программы компьютера к его «жесткой» программе, а оптимальным языком описания мыслительной деятельности считает не ментальный или физический, а нейтральный компьютерный язык. В книге «Сознание объяснённое» (1991) Деннет сделал более радикальные выводы. Сознание у него отождествляется только с когнитивной компонентой (пропозициональными суждениями), а феноменальная компонента – качественная, субъективная определенность опыта сознания элиминируется из теоретического описания. Интенциональность сохраняется, но не в виде внутреннего атрибута сознания, как это было у Брентано, а как внешняя прагматическая установка в оценке поведения объекта. Без этих операций, настаивает он, дуализм непреодолим. Особенность позиции Дэннета, отличающая его от других функционалистов, состоит в том, что он поставил перед собой трудную задачу объяснить сознание на основе диалектики биологического и социального. Она реализуется путем симбиоза абстрактной «машины Тьюринга» с абстрактной «машиной Дарвина»: и там, и здесь, говорит он, имеют место автономно протекающие информационные процессы. То же самое происходит в логической «машине Сознания», когда «мысли сами себя мыслят». Несмотря на широкое использование компьютерных метафор и аналогий, функционализм Деннета имеет не столько физический, сколько социобиологический окрас. Человеческое сознание – прежде всего конструкция языка и культуры, сравнительно недавно появившаяся эволюционная инновация, которая в форме «меме-вирусов» (этот термин, означающий единицы культуры, он заимствовал у социобиолога Р.Докинса) накладывается на биологию мозга обучением в раннем детстве. Поэтому редуцировать сознание только к нейрофизиологии мозга невозможно, пропадает культурно-информационная детерминанта. Как невозможно объяснить работу программы компьютера, редуцируя ее к материалам, из которых он сделан. Претензия на нейтрализм не спасает функционализм от критических для него вопросов. У Деннета сознание сведено к когнитивным информационным процессам (в человеке или компьютере) за счет лишения самого главного его свойства – осознанности, то есть ощущения человеком себя как живого и чувствующего существа. Преодоление дуализма за счет контринтуитивной элиминации ощущений, не есть его устранение.

**Лекция 7. Социологизаторские концепции человека в современной философии.**

*1. Социально-историческая природа человека в философии К. Маркса.*

Интерес к философской антропологии Маркса в нашем веке возник после 1932 г., когда были опубликованы «Экономическо-философские рукописи 1844 г.» В трактовке антропологических проблем Маркс проявил себя как творчески мыслящий гегельянец. Заметна его установка на критический синтез многих гегельянских идей. Наиболее же показательны для философско-антропологических взглядов Маркса труды 1845-1848 гг., в которых молодой автор стремился критически переосмыслить и развить фейербаховские представления о человеке, учитывая при этом идеи А. Цешковского, М. Гесса и в особенности М. Штирнера. Главное, что внес Маркс в понимание человека, – это концепция социального отчуждения человеческой сущностной природы. Мысль о социальной природе человека у Маркса встречается чуть ли не с первых его шагов на философском поприще.

В полной мере она выражена в «Тезисах о Фейербахе», где Маркс говорит о сущности человека как «ансамбле общественных отношений". Положения «Тезисов» были развиты Марксом в «Немецкой идеологии», где полемика с Фейербахом осложнена спором с М. Штирнером. Согласно Фейербаху, человек выразил свои сущностные свойства в идее Бога, наделив объективированный образ Бога предикатами любви, мудрости, силы. Это отношение нужно «перевернуть» – человек осознает свою природу в божественных свойствах и тем самым «присваивает» их себе, таким образом освобождаясь от религиозного отчуждения.

Маркс преодолевает, но частично использует их идеи. Его понимание природы человека как социальной включает в себя объяснение причин и идеальных, позитивных представлений о человеке, и эгоистических характеристик индивидуального сознания и праксиса. При этом также используется понятие отчуждения. Согласно Марксу, в человеке все его основные (чувственно-эмоциональные, телесные и интеллектуальные) характеристики не суть нечто природное, натуральное или как-то заданное извне. В человеке все «очеловечено", поскольку человек как индивид существует в связях и отношениях с другими людьми. Исторические традиции, обычаи, культурные схематизмы и стереотипы, унаследованные поведением и мышлением, активно воздействуют на любого индивида. Глубинные, «родовые» характеристики человека – а это и есть его «сущность» – составляют, по Марксу, итог мировой истории, результат социальных воздействий. «Человек как таковой» – только абстракция, фиксирующая эту бесконечность качеств, вложенных в каждого индивида социумом. Таким образом, добро и зло в человеческой природе, любовь или эгоизм Маркс объясняет не самой этой природой, а социальными обстоятельствами, или, как он выражается, «предпосылками", наделяющими индивидов теми или иными качествами. Социальная детерминация личностного Я человека всегда наличествует, но вовсе не становится, по Марксу, столь же стопроцентной, как детерминация природная. В современном ему обществе Маркс видел узкий выход из сферы социального детерминизма в полосе социально случайного. Индивид в этом смысле обладает свободой и выбором, может встать на сторону «добра» или на сторону «зла", приблизиться к гуманистическому идеалу (по Фейербаху) или отклониться в сторону штирнеровского «эгоиста".

Итак, природа служит «великой мастерской» для человека. Человек вынужден постоянно и непрерывно создавать себе возможности для жизнеобеспечения и тем самым опредмечивать самого себя, практически реализовывать свои потенции в предметном мире. Одно нельзя оторвать от другого: создавая предметы, преодолевая внешние обстоятельства или приспосабливаясь к ним, производя, реализуя в предметной среде свою сущность, человек одновременно изменяет самого себя. Нет человеческого праксиса без самоизменения человека – это важнейшая характеристика праксиса как субстанции в Марксовой философии. Или, иначе говоря, праксис у Маркса можно понимать по аналогии с гегелевской субстанцией-субъектом (некое порождающее и независимое начало, которое само себя одухотворяет в ходе собственной порождающей деятельности). Для оценки марксовского понимания праксиса важно иметь в виду, какие представления об этом были в немецкой философии раньше: и у современников, и особенно у Фейербаха. В 1844 г., приступив к освоению экономической литературы, Маркс оценил историческое значение труда как самопорождающего начала для человеческого рода (и подобное понимание с радостью обнаружил он у Гегеля). Но труд в мире отчуждения человеческой сущности есть нечто иное. Поэтому немецкая философская традиция, вплоть до современников Маркса, нисколько не обольщалась значением труда, справедливо отрицала его конкретные античеловеческие формы. Гегельянцам потому и казалось нужным создать «практическую философию", ввести философию «в каждый дом", что мнения их о человеческом праксисе были весьма негативны. В их отношении к праксису был как бы генетически закодирован страх людей духовного, теоретического труда перед грубостью и жестокостью житейского обихода, политических и культурных нравов Германии. Англо-американского личностного активизма, приятия практической жизни и себя в ней немецкая философия не знала. И потому максимум вовлечения в практические дела (себя – как философа) без ущерба для философии она видела в фейербаховской программе «единения с природой", чувственного контакта с натурой и любовных отношений с другими, т.е. с иным Я (под чем Фейербах понимал семейные отношения и праксис со всей немецкой основательностью и трезвостью).

Особенно же сильно философская вражда к «практическому» проявлялась в неприятии столь всесильной в сфере поступков и общественных отношений власти материальных интересов, эгоизма, отношений купли-продажи, взаимной эксплуатации людей, принципу полезности. Во всех этих образах так или иначе фиксируется социальная жизнь с ее суровыми реальностями, среди которых практичность – синоним практического успеха, богатства, жизненной удачи. Это чуждо философам, и Фейербах вполне последовательно – в «Сущности христианства» – поддержал традиционно протестантское неприятие «торгашески-практического» начала в жизни. Для понимания Марксовой концепции человеческого праксиса важно то, что фундаментальнейшим уровнем социальной жизни Маркс считает производство. Это, так сказать, «самый» субстанциональный уровень самой субстанции. Ошибочным было (и у приверженцев, и у противников Маркса) мнение, будто Маркс некритически и простодушно видит человеческий праксис в какой-то степени развития промышленности, той или иной исторической форме производственной деятельности. Напротив, Маркс толкует производство весьма обобщенно, причем сам указывает на отличие философского подхода от всякого более конкретного: «Промышленность можно рассматривать как великую мастерскую, в которой человек впервые присваивает себе свои собственные силы и силы природы, опредмечивает себя, создает себе условия для человеческой жизни. Когда промышленность рассматривают таким образом, то абстрагируются от тех обстоятельств, в рамках которых она не действует как промышленность; в этом случае стоят уже не в промышленной эпохе, а над нею; рассматривают промышленность не по тому, чем она ныне является для человека, а по тому, чем нынешний человек является для человеческой истории, чем он является исторически; оценивают не промышленность как таковую, не ее нынешнее существование, а напротив, ту силу, которая заключается в промышленности помимо ее сознания и против ее воли и которая уничтожает ее и создает для человеческого существования". В промышленности, таким образом, Маркс видит общую субстанцию человеческого рода – праксис; или, иначе, осмысливает промышленность скорее на философском, чем на социологическом уровне.

В исторических же формах промышленности – до современной включительно – Маркс видит господствующим труд в его отчуждении; таков же его оценочный подход к историческому прошлому промышленности и бывшим в прошлом формам труда. Наделение человека или людей рангом самостоятельной суверенности, т.е. статусом субъекта социальной истории, и расшифровка, раскрытие этих положений в понятии производящего праксиса (или «производства", «промышленности") – все эти Марксовы идеи имеют далеко идущий философский смысл. Прежде всего бросается в глаза некая двойственная, но и очевидная интенция к «снятию» наиболее могучих «ограничителей» человеческой активности – Бога и природы. Кажется, что Маркс исключает саму идею трансцендентного и абсолютного; социум, общественная реальность приобретают у Маркса некий фундаментальный, конечный онтологический смысл. В абстрактном философском «пределе» у Маркса отношения между людьми, между человеком и природой, между человеком внешним и внутренним должны быть чисты и прозрачны. Универсальный индивид, универсальная деятельность, универсальная гармония! Смысл существования богов и природы снят, они не нужны и забыты. В реальном праксисе – лишь частичное приобщение, лишь начало подлинной истории, а потому господствует предыстория, нечто иное, оборотное, что лишь когда-то в будущем можно будет сбросить, как старую кожу. Мир наличный, мир сегодняшнего бытия всегда есть мир зла и отчуждения.

Итак, Марксова антропология рисует образ человека как некоего потенциального сгустка социальной активности; однако противоречие в том, что бытие человека трактуется как мир отчуждения; праксис людей тесно ограничен наличными предпосылками, обстоятельствами, т.е. отчужденными формами, «окаменелыми» результатами их деятельности. Оценка человеческой активности как всесильной и наличного бытия как «предыстории» становится ключом к пониманию некоторых утопических прогнозов и проектов, встречающихся в текстах Маркса (преобразование всех основ социального универсума, ликвидация семьи, государства, появление всемирного языка или концепция личностной универсальности). Ясно, что антропология Маркса создавалась с целью служить обоснованием радикалистских программ и движений. Считалось, что в мире человеческого праксиса все можно и должно переделать, включая и самого человека.

*2. Проблема отчуждения и футурологические идеалы в марксизме и постмарксизме (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе, Ю. Хабермас).*

Интерес к франкфуртской школе во многом определялся большой актуальностью затронутых ею проблем, таких, как человек и отчуждение, диалектика общественного развития и социальная психология, влияние научно-технической революции на характер общественных отношений и др. С начала своего существования, в 30-40-х годах ХХ в. франкфуртская школа завоевала репутацию «левой» и «критической» прежде всего благодаря антифашистской направленности своей деятельности, а также вследствие разработки теоретических проблем, связанных с творчеством молодого Маркса и Гегеля. Однако ее интерес к марксизму и диалектике Гегеля носил характер их «пересмотра» под углом зрения взглядов Ницше и Кьеркегора, что особенно заметно во взглядах Адорно, тогда как Хоркхаймер более опирался на идеи Шопенгауэра, а Маркузе – на Хайдеггера.

«Школа» использовала также в качестве своего теоретического источника работу Г. Лукача «История и классовое сознание» (1923), содержащую ряд немарксистских положений, от которых сам автор впоследствии отказался. Антифашистская же деятельность велась в те годы представителями «школы» с позиций абстрактного гуманизма как борьба за «свободу духа»; концепция «единого фронта» антифашистских сил в политике была ей чужда. Исключение составлял только сравнительно близкий к марксизму В. Беньямин (1892–1940), статьи которого обладали ярко выраженной антифашистской направленностью. Однако и в них отсутствовал четкий анализ социальных корней фашизма, что тем более должно быть сказано о работах других представителей «школы», как-то: Маркузе и Фромм.

Одним из важных этапов в деятельности франкфуртской школы явилось обсуждение опубликованных в 1932 г. на немецком языке «Экономическо-философских рукописей 1844 года» Маркса, а также «Немецкой идеологии». Это было связано с намерением «школы» в условиях наступления фашизма противопоставить гуманистическое наследие молодого Маркса фашистской идеологии и пропаганде агрессивного и человеконенавистнического «нового порядка». Это само по себе ценное начинание послужило толчком к новому оживлению дискуссии о молодом Марксе как философе, начатой еще в 1923 г. Г. Лукачем и К. Коршем, но теперь перешедшей и в католические и в экзистенциалистские круги.

В интерпретации работ молодого Маркса «франкфуртскими» философами обрисовалась одна общая тенденция, на которой основываются сейчас многие современные истолкователи философии Маркса, называя ее антропологическим гуманизмом, или «философией практики». Согласно этой тенденции утверждается, что в ранних работах Маркса человек рассматривался им не как представитель определенного класса, а исключительно как человек вообще. Понятие отчужденного труда сводится при этом к гегелевскому опредмечиванию духа, соотношение теории и практики рассматривается так, что теория растворяется в практике и последняя лишается революционного содержания. Мало того, утверждалось, что Маркс в своих ранних работах говорил о пролетарской революции и социализме в смысле, прямо противоположном тому образцу, каким является советское социалистическое общество.

В 30-х годах франкфуртская школа выступила с определенной переоценкой философского наследия Гегеля. Диалектика Гегеля была воспринята ею как учение о «тотальном отрицании», причем принцип отрицания отрицания, как имеющий в себе момент утверждения, созидания, конструктивности, был сразу же отвергнут: ему было противопоставлено указанное «тотальное» отрицание, которое и стало одним из исходных методологических тезисов «франкфуртцев». Менее существенную роль сыграло то, что «франкфуртские» философы ставили перед собой попутную задачу разоблачить фальсификации Гегеля, предпринятые Р. Кронером и другими неогегельянцами, которые объявили Гегеля предтечей идеологии «корпоративного» фашистского государства.

Г. Маркузе в книге «Гегелевская онтология и основы теории историчности» (1932), написанной под большим влиянием идей Хайдеггера и других экзистенциалистов о природе человека, поставил в центр внимания не диалектическую идею развития Гегеля, а его идеалистическую онтологию, перетолкованную в духе «философии жизни»: на первом плане вместо абсолюта Гегеля оказались у него категории «жизни» и человеческого самосознания с присущей якобы только им историчностью.

Во второй книге Маркузе о Гегеле «Разум и революция» (1954) гегелевская философия истолковывается как только «отрицающая», всецело «негативная», созвучная ситуации непримиримости противоречий современной действительности и ее иррациональности. В работе широко использована рецепция молодым Лукачем гегелевской (не марксистской!) концепции отчуждения в сочинении «История и классовое сознание», согласно которой всякое опредмечивание тождественно отчуждению, а значит последнее неистребимо. Это положение, а также другие идеи молодого Лукача в его книге «История и классовое сознание» – отрицание объективной диалектики в природе, отождествление общественного бытия и общественного сознания со ссылкой на «онтологический» примат практики – стали основополагающими для философских построений франкфуртской школы. Маркузе превратил «разум» Гегеля в символ тотального бунтарства, отождествив соответственно «рассудок» с методологической основой конформизма и стремясь использовать эти свои конструкции для апологии анархизма и ультра«левых» течений вообще. «Ни Гегелева, ни Марксова идея Разума не приблизились к реализации ни у Духа, ни у Революции развитие не приняло формы, усмотренной диалектической теорией... Разум по самой своей сущности есть противоречие, оппозиция, негация... идея различных форм Разума и Свободы, предвосхищенная как диалектическим идеализмом, так и материализмом, снова стала Утопией. Но торжество репрессивных и тормозящих сил не отменяет истины этой Утопии».

В очерках 1934-1938 гг., собранных впоследствии в книге «Культура и общество» (1965), Маркузе поднял вопрос о культуре как орудии поддержания господства и шаблонной ориентации умов. Опираясь на идею «переоценки ценностей» Ницше, Маркузе пришел к отрицанию человеческой культуры и философии вообще. Так наметилась одна из интродукций к «критической теории» «франкфуртцев».

«Критическая теория общества» была создана в основном работами основателей франкфуртской школы – М. Хоркхаймера (р. 1895) и Т. Адорно, которые были посвящены проблемам социальной диалектики. Они подвергли критике самые различные явления общественной жизни при капитализме – его социальные институты, правовые нормы, мораль, искусство; основной критический пафос был сосредоточен на подавлении личностного начала в условиях жизни XX в. «Критическая теория» претендовала на роль новой философии в отличие от прошлой «традиционной», которую всю полностью – как идеалистическую, так и материалистическую – адепты нового «критицизма» объявили апологетической. Эта «теория» получила широкую известность в послевоенные годы, хотя само название и исходные ее мотивы появились в 30-х годах. В статьях М. Хоркхаймера «Материализм и метафизика» (1933) и в особенности «Традиционная и критическая теория» (1937), в его книге «Диалектика просвещения» (1947, в соавторстве с Адорно), а также в упомянутой книге Маркузе «Разум и революция» (1941) было выражено новое понимание «буржуазной рациональности», во многом восходящее к идеям М. Вебера, и предпринята попытка с точки зрения таковой дать объяснение всей современной социальной жизни. «Рациональность» здесь понята как бездушное манипулирование, комбинационная техника и склонность к конформизму. Важное место в этих построениях занимает понятие «единого индустриального общества», которое у технократов и правых оппортунистов играет роль желанного идеала, а у «франкфуртцев» – функцию объекта критики, позволяющую отождествить социализм с капитализмом.

«Франкфуртские» философы и социологи объявили, что корень всех зол и бедствий находится в научно-технической «рациональности», которая первоначально была ориентирована на овладение природой и играла прогрессивную роль, но затем превратилась в орудие власти государственно-монополистических клик над человеком посредством мощной технологии и развитого репрессивного аппарата. Метафизически гипертрофируя тезис об идеологии как искаженном отражении социальной действительности, создатели «критической теории» выступили с критикой науки и рациональности, рассматривая их, в отличие от Маннгейма, *не* как *антипод,*

а как *вид* самой идеологии в смысле ложного сознания.

Больше того, они отождествили науку и технику с идеологией, оправдывающей социальное господство и угнетение, и на этом основании заявили об отрицании ими всей существующей науки. Понятие марксизма как научной идеологии было встречено «франкфуртцами» в штыки. Оставляя в стороне экономическую жизнь общества и отвергая определяющую роль способа производства в процессе его развития, франкфуртские «теоретики» привели как капиталистическое, так и социалистическое общество к одному знаменателю, софистически слив их в понятии общества инструментализированного разума как якобы совокупной системы отчуждения и овеществления всего человеческого.

В книге «Диалектика просвещения» (1947) Хоркхаймер и Адорно показали, как становящийся все более всесторонним процесс «овеществления», проникая в область культуры, осуществляет унификацию и стандартизацию ее продуктов, приводит к выработке стереотипных реакций и инструментализации формирования мнений. Массовая «индустрия культуры» трактуется здесь как одна из форм современного порабощения человека. Критика современного общества в книге Хоркхаймера и Адорно нацелена, однако, гораздо дальше. Она проникнута неверием в человека и его разум. Эта критика фетишизирует бессилие человека перед властью институционализированных форм абстрактно понятого «господства». Также следует подчеркнуть, что под Просвещением Адорно и Хоркхаймер понимали не столько исторически определенный этап развития буржуазного сознания и культуры, сколько некую внеисторическую веру в разум вообще. Для них феноменами Просвещения являются и деятельность гомеровского Одиссея, и превращающая идеалы разума в свою противоположность «практика» маркиза де Сада. Критика Просвещения становится критикой всей человеческой культуры и социального прогресса вообще.

**Лекция 8. Структуралистская антропология.**

*1. Структуралистская антропология: человек в дискурсах языка и власти (К. Леви-Стросс, Ж. Лакан, М. Фуко).*

В 60-е годы ХХ в. появилось новое модное течение – структурализм, которое сразу оттеснило на задний план экзистенциализм и родственные ему субъективно-идеалистические концепции (неогегельянство, феноменологию, персонализм). В противоположность субъективистски ориентированной философии экзистенциализма, открыто противопоставлявшей себя науке и научному методу, структурализм выступил под лозунгами объективности и научной строгости и был воспринят многими как современное мировоззрение, соответствующее эпохе научно-технической революции.

Структуралистская антропология во многом является производной по отношению к субъективно-иррационалистическим учениям, которые были рассмотрены выше. Смысл проблемы человека структуралисты стали искать не на путях умозрительного конструирования абстрактной сущности человека, а на пути конкретного анализа, детальных разработок в тех или иных областях знания о человеке. На уровне таких специально-научных разработок и возникает структуралистская антропология, являющаяся результатом самоосмысления и самообоснования научного знания в общем философском и идейном контексте.

Пафос экзистенциалистского гуманизма заключается в опоре на ценность произвольного действия, которое утверждает абсолютную свободу воли и творчества. Для структуралистов же свобода оказывается гораздо теснее связанной с необходимостью, чем с произволом, который как раз выступает как проявление несвободы. Свобода есть фикция, видимость. Поэтому известный философ-структуралист Леви-Стросс видит свою задачу в достижении того уровня объекта, на котором открывается закономерность, присущая иллюзии свободы.

Структурализм в корне отрицает так называемый «экзистенциалистский гуманизм", который является идеологической конструкцией, скрывающей от субъекта подлинный образ необходимости. Утверждается возможность нового, более широкого понимания гуманизма. «Новый гуманизм» – это задача, стоящая перед антропологией, это решающий жизненный эксперимент, психологическая готовность и теоретическая способность принятия Другого, путем переосмысления самого себя. Этот жизненный эксперимент требует «радикальной объективации» всех собственных установок и предрассудков, т.е. отказа от всего, что кажется привычным и естественным, а также «изначальной идентификации» или чувства сопринадлежности другому. Ритуалом посвящения в миссионеры, которые должны утвердить «новый гуманизм", является «полевое исследование". Жизнь в тропиках может являться как раз лабораторной ситуацией для такого исследования; она способна пробудить «антропологическое сомнение", которое заключается не только в осознании того, что ты ничего не знаешь, но и в решимости подвергнуть и свое знание, и свое невежество, все свои мысли и привычки унижению и опровержению – со стороны тех мыслей и привычек, которые могут в наивысшей степени им противоречить.

"Новый гуманизм", по мнению структуралистов, должен выстроить общий для всех людей дом, перепроверив все уже построенное по кирпичику, причем с опорой на фундамент, на то, что действительно общее для всех обитателей этого дома. Несомненно, целый ряд качеств отличает современного человека от «дикаря», но вместе с тем целый ряд качеств объединяет тех и других. Именно на последние и должен обратить внимание философ-гуманист, углубляя свое исследование до тех уровней, относительно которых можно будет сказать: это наше общее достояние. Если общечеловеческий язык, например, не обнаруживается на уровне сознания, он может быть найден на бессознательном уровне, т.е. там, где чувственное не противопоставлено рациональному, а раскрывает свое взаимодействие с ним. Это есть «сверхрационализм» – рационализм, интегрировавший в себя чувственность и неотрывный от нее. Вопрос о возможности такого «сверхрационализма» – это вопрос о единстве человеческой природы на уровне наиболее фундаментальных ее проявлений. Ведь под зыбкими поверхностями явлений, по мнеию Леви-Стросса, просвечивается в их глубине их общая «сверхрациональная» основа, обнаруживается смысл и порядок, бессознательно функционирующая структурированность.

В качестве опор структуралистского «нового гуманизма» выступили структура, язык и бессознательное. Редукцией субъективно всеобщего к объективно всеобщему (истории – к структуре, субъекта – к языку, сознания – к бессознательному) структуралистская антропология надеялась преодолеть субъективизм иррациональной антропологии. Она развенчивает историческое бытие как единственно достойное человека, а историческое познание отказывается признавать привилегированным способом познания. История, по мнению Леви-Стросса, возникает постольку, поскольку человек делает разграничение в недифференцированном континууме событий, а исторические факты являются продуктом осуществляемой человеком концептуализации. Он подчеркивает, что история есть «абстрактная схема действий, рассматриваемых в синхронной тотальности». Опора на трех китов субъективизма – историю, субъекта и самосознание – погружает философию в «антропологический сон», при котором человек, успокоенный «очевидностью» своей самодостаточности, мыслится на основе самого себя. Чтобы пробудиться от этого сна Леви-Стросс предлагает «антропологическое сомнение»; Лакан пытается найти уровень Закона, уровень символических закономерностей, определяющий уровень сознания и поведения человека. На месте всего, что позволят мыслить человека на основе самого себя, воцаряется система условий. История как способ бытия и мышления заменятся глубинной структурой: сознание – бессознательным, которое обусловливает казалось бы осознанные и свободные мысли людей; на месте субъекта возникает язык.

Таким образом, бессознательные структуры представляют собой тот уровень всеобщностей, к которым устремляются структуралистские антропологии, а язык в широком смысле этого термина служит движущей силой и средством поиска всеобщностей. Больше того, язык является самим воплощением бессознательной структурированности; он выступает как условие социальности и тем самым является условием человеческого бытия. Аналогия с языком позволяет представить различные социальные системы как коммуникативные означающие системы. Презумпция языкоподобности формирует и сам объект структуралистской антропологии как умопостигаемое, но вещественно не данное (ненатуралистическое) бытие. В плоскости этого бытия человек выступает как функция коммуникативных социальных систем различной степени сложности, как нечто порождаемое на дорефлективном уровне этими системами. Однако над всеми попытками структуралистов прочесть человека на уровне объективных всеобщностей упрямо витает предпосылка человека как целостности, которая включает в себя и те «остатки", которые не редуцируются к объективно всеобщему. Это мешает назвать структуралистскую антропологию абсолютно объективной и всеобщей. Достаточно спорной является и социобиологическая концепция человека.

Для того чтобы пробудить мысль от «антропологического сна», Леви-Стросс и предлагает «антропологическое сомнение» как решающий жизненный эксперимент, а в конечном счете исследует человека в контексте биологических и физико-химических закономерностей объективного мира; Лакан отказывается от опоры на непосредственные данные сознания и ищет уровня Закона, уровня символических закономерностей, определяющих и сознание, и поведение человека; Фуко вычленяет ряд сменяющих друг друга «эпистем» или «дискурсивных формаций», показывая, что человек – в том виде, как он мыслится нами ныне, – «есть творение недавнего времени и конец его, быть может, недалек».

*2. Критика человеческой субъективности и идея «смерти автора» в постструктурализме и постмодернизме (Р. Барт, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяр, Ж.-Ф. Лиотар).*

Постмодернизм – широкое культурное течение и умонастроение, которое несет на себе печать разочарования в идеалах и ценностях Возрождения и Просвещения с их верой в прогресс, творчество разума, безграничность человеческих возможностей. Общим для различных национальных вариантов постмодернизма можно считать его отождествление с эпохой «усталой», «энтропийной» культуры, отмеченной эсхатологическими настроениями, эстетическими мутациями, диффузией больших стилей, эклектическим смешением художественных языков. Авангардистской установке на новизну противостоит здесь стремление включить в современное искусство весь опыт мировой художественной культуры путем ее ироничного цитирования. Рефлексия по поводу модернистской концепции мира как хаоса выливается в опыт игрового освоения этого хаоса, превращая его в среду обитания современного человека культуры. Тоска по истории, выражающаяся в т.ч. и в эстетическом отношении к ней, смещает центр интересов с темы «эстетика и политика» на проблему «эстетика и история». Прошлое как бы просвечивает в постмодернистских произведениях сквозь наслоившиеся стереотипы о нем, понять которые позволяет метаязык, анализирующий и интерпретирующий язык искусства как самоценность.

Философско-эстетической основой постмодернизма являются идеи фр. постструктуралистов и постфрейдистов о деконструкции (Ж. Деррида), языке бессознательного (Ж. Лакан), шизоанализе (Ж. Делёз, Ф. Гваттари), а также концепция иронизма итальянского семиотика У. Эко, американского неопрагматика Р. Рорти. В США произошел расцвет художественной практики постмодернизма, оказавшей затем воздействие на европейское искусство. В «силовое поле» постмодернистской культуры попали постнеклассическая наука и окружающая среда.

Термин «постмодернизм» возник в период Первой мировой войны в работе Р. Панвица «Кризис европейской культуры» (1914). В 1934 в своей кн. «Антология испанской и латиноамериканской поэзии» литературовед Ф. де Онис применяет этот термин для обозначения реакции на модернизм, однако в эстетике он не приживается. В 1947 А. Тойнби в кн. «Постижение истории» придает ему культурологический смысл: постмодернизм символизирует конец западного господства в религии и культуре. Американский теолог X. Кокс в своих работах нач. 1970-х гг., посвященных проблемам религии в Лат. Америке, широко пользуется понятием «постмодернистская теология». Ведущие западные политологи (Ю. Хабермас, З. Бауман, Д. Белл) трактуют его как культурный итог неоконсерватизма, символ постиндустриального общества, внешний симптом глубинных трансформаций социума, выразившийся в тотальном конформизме, идеях «конца истории» (Ф. Фукуяма), эстетическом эклектизме. В политической культуре постмодернизм означает развитие различных форм постутопической политической мысли. В философии – торжество постметафизики, пострационализма, постэмпиризма. В этике – постгуманизм постпуританского мира, нравственную амбивалентность личности. Представители точных наук трактуют постмодернизм как стиль постнеклассического научного мышления. Психологи видят в нем симптом панического состояния общества, эсхатологической тоски индивида. Искусствоведы рассматривают постмодернизм как новый художественный стиль, отличающийся от неоавангарда возвратом к красоте как к реальности, повествовательности, сюжету, мелодии, гармонии.

Популярность термин «постмодернизм» обрел благодаря Ч. Дженксу. В кн. «Язык архитектуры постмодернизма» (1977) он отмечает, что, хотя само это слово и применялось в амер. литературной критике 1960– 1970-х гг. для обозначения ультрамодернистских литературных экспериментов, ему можно придать и принципиально иной смысл: постмодернизм означает отход от экстремизма и нигилизма неоавангарда, частичный возврат к традициям, акцент на коммуникативной роли архитектуры.

Специфика постмодернистской эстетики берет на вооружение неклассическую трактовку классических традиций. Дистанцируясь от классической эстетики, постмодернизм не вступает с ней в конфликт, но стремится вовлечь ее в свою орбиту на новой теоретической основе. Эстетикой постмодернизма выдвинут ряд принципиальных положений, свидетельствующих о ее существенном отличии от классической западноевропейской эстетики. Это относится прежде всего к утверждению плюралистической эстетической парадигмы, ведущей к расшатыванию и внутренней трансформации категориальной системы и понятийного аппарата классической эстетики.

Выходящая за рамки классического логоса постмодернистская эстетика принципиально антисистематична, адогматична, чужда жесткости и замкнутости концептуальных построений. Ее символы – лабиринт, ризома. Теория деконструкции отвергает классическую гносеологическую парадигму репрезентации полноты смысла, «метафизики присутствия» в искусстве, перенося внимание на проблему дисконтинуальности, отсутствия первосмысла, трансцендентального означаемого. Концепция несамотождественности текста, предполагающая его деструкцию и реконструкцию, разборку и сборку одновременно, намечает выход из лингвоцентризма в телесность, принимающую различные эстетические ракурсы – желания (Делёз, Гваттари), либидозных пульсаций (Лакан, Ж.Ф. Лиотар), соблазна (Ж. Бодрийар), отвращения (Ю. Кристева).

Подобный сдвиг привел к модификации основных эстетических категорий. Новый взгляд на прекрасное как сплав чувственного, концептуального и нравственного обусловлен как его интеллектуализацией, вытекающей из ориентации на красоту ассонансов и асимметрии, дисгармоничную целостность второго порядка как эстетическую норму постмодерна, так и неогедонистической доминантой, сопряженной с идеями текстового удовольствия, телесности, новой фигуративности в искусстве. Пристальный интерес к безобразному выливается в его постепенное «приручение» посредством эстетизации, ведущей к размыванию его отличительных признаков. Возвышенное замещается удивительным, трагическое – парадоксальным. Центральное место в эстетике постмодернизм занимает комическое в его иронической ипостаси: иронизм становится смыслообразующим принципом мозаичного постмодернистского искусства.

Др. особенностью постмодернистской эстетики является онтологическая трактовка искусства, отличающаяся от классической своей открытостью, нацеленностью на непознаваемое, неопределенное. Неклассическая онтология разрушает систему символических противоположностей, дистанцируясь от бинарных оппозиций: реальное – воображаемое, оригинальное – вторичное, старое – новое, естественное – искусственное, внешнее – внутреннее, поверхностное – глубинное, мужское – женское, индивидуальное – коллективное, часть – целое, Восток – Запад, присутствие – отсутствие, субъект – объект.

Субъект как центр системы представлений и источник творчества рассеивается, его место занимают бессознательные языковые структуры, анонимные потоки либидо. Утверждается экуменически-безличное понимание искусства как единого бесконечного текста, созданного совокупным творцом. Сознательный эклектизм питает гипертрофированную избыточность художественных средств и приемов постмодернистского искусства, эстетический «фристайл».

Постмодернистские принципы филос. маргинализма, открытости, описательности, безоценочности ведут к дестабилизации классической системы эстетических ценностей. Постмодернизм отказывается от дидактически-профетических оценок искусства. Аксиологический сдвиг в сторону большей толерантности во многом вызван новым отношением к массовой культуре, а также к тем эстетическим феноменам, которые ранее считались периферийными. Внимание к проблемам эстетики повседневности и потребительской эстетики, вопросам эстетизации жизни, окружающей среды трансформировали критерии эстетических оценок ряда феноменов культуры и искусства (кича, кэмпа и т.д.). Антитезы высокое – массовое искусство, научное – обыденное сознание не воспринимаются эстетикой постмодернизма как актуальные.

Постмодернистские эксперименты стимулировали также стирание граней между традиционными видами и жанрами искусства, развитие тенденций синестезии. Усовершенствование и доступность технических средств воспроизводства, развитие компьютерной техники и информатики подвергли сомнению оригинальность творчества, «чистоту» искусства как индивидуального акта созидания, привели к его «дизайнизации». Пересмотр классических представлений о созидании и разрушении, порядке и хаосе, серьезном и игровом в искусстве свидетельствовал о сознательной переориентации с классического понимания художественного творчества на конструирование артефактов методом аппликации. На первый план выдвинулись проблемы симулякра, метаязыка, интертекстуальности, контекста – художественного, культурного, исторического, научного, религиозного. Симулякр занял в эстетике постмодернизма место, принадлежавшее художественному образу в классической эстетике, и ознаменовал собой разрыв с репрезентацией, референциальностью как основами классического западноевропейского искусства.

Наиболее существенным философским отличием постмодернизма является переход с позиций классического антропоцентрического гуманизма на платформу современного универсального гуманизма, чье экологическое измерение обнимает все живое – человечество, природу, космос, Вселенную. В сочетании с отказом от европоцентризма и этноцентризма, переносом интереса на проблематику, специфичную для эстетики стран Востока, Полинезии и Океании, отчасти Африки и Лат. Америки, такой подход свидетельствует о плодотворности антииерархических идей культурного релятивизма, утверждающих многообразие, самобытность и равноценность всех граней творческого потенциала человечества. Тема религиозного, культурного, экологического экуменизма сопряжена с некласссической постановкой проблем гуманизма, нравственности, свободы. Признаки становления новой филос. антропологии соотнесены с поисками выхода из кризиса ценностей и легитимности.

Наиболее известными исследователями постмодернизма являются Бодрийар (Франция), Дж. Ваттимо (Италия), В. Велш, X. Кюнг, Д. Кампер, Б. Гройс (Германия), Д. Барт, У. Джеймс, Ч. Дженкс, Рорти, А. Хайсен, И. Хассан (США).

**ЛЕКЦИИ ВТОРОГО УЧЕБНОГО МОДУЛЯ**

**РАЗДЕЛ 3. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ.**

**Лекция 9. Тело и телесность в контексте философской рефлексии (Занятие 1).**

1. *Социокультурный характер человеческого тела.*

Человек, как мы уже выяснили на предыдущих страницах, представляет собой не только дух и душу, сознание и бессознательное, но и тело. Человек – материальное, смертное, чувственное существо, подчиненное всем физическим и биологическим законам, наделенный плотью, не позволяющей его сознанию чересчур отрываться от грешной земли. Однако человеческое тело в отличие от тел животных одновременно вписано в систему культурных отношений и поэтому практически никогда не рассматривается нами в качестве чисто физиологического объекта. Да и не объект оно вовсе: для индивида его собственное тело является границей, отделяющей его самого – Я, самость – от мира внешних объектов, это своеобразная межа, определяющая отличие меня от не-меня. Однако вернемся к сюжету, связанному с культурой. Лишь в глазах ученого-физиолога человеческое тело временно уравнивается с любым другим биологическим организмом – мышки, лягушки или мухи-дрозофилы. Во всех остальных случаях тело прочитывается как совокупность культурных кодов, как выражение определенных чисто человеческих представлений о прекрасном или безобразном, должном или запрещенном. Поэтому понятие «тело» дополняется понятием «телесность». Если тело – это организм, плоть, ограниченная кожной поверхностью, то телесность включает в себя также одежду, макияж, прическу, аксессуары, мускульную развитость и многое другое. В дальнейшем изложении мы будем применять оба термина в зависимости от контекста разговора.

О социокультурном характере тела мы можем судить по целому ряду моментов.

1. В обществе всегда действуют конкретно-исторические культурные эталоны, определяющие, какой тип тела является одобряемым, а какой – порицаемым, более того, изменения, целенаправленно производимые в теле, должны быть знаками, определяющими общественный статус человека. Намеренные преобразования тела наряду с одеждой и украшениями могут многое сказать о том, кто перед нами.

2. В культуре существует предпочтение не только определенной формы или цвета тела, но также типа движений и манеры речи. Здесь тоже существует своеобразная мода. Так, в определенные периоды бывают востребованы мягкие жесты и тихий голос, в иные – резкие движения и громкая речь. Характер движений и владение голосом также может указывать на социальное расслоение.

3. Целый ряд телесных человеческих проявлений в разных культурах или в ходе развития одной и той же культуры могут оцениваться как приличные или неприличные. Так, известно, что в средневековой Европе среди рыцарей царили весьма вольные нравы, позволявшие плевать, рыгать и без стеснения совершать в компании другие телесные отправления, и лишь сравнительно поздно возникает кодекс, ограничиваюший эту «физиологическую вольницу». Особенно внимательно регулируется культурой степень обнаженности тела и рассмотрение каких-либо частей тела как интимных.

4. Представления о теле и телесности находятся в глубокой зависимости от политической обстановки и от общего строя ментальности, связанного с действиями власти. Так, С.С. Аверинцев в книге «Поэтика ранневизантийской литературы» говорит о различном восприятии тела в античном полисе и в византийской деспотии. Для граждан античного полиса тело видится гармоничным и развитым, оно выражает социальный ранг человека, его полноправие и убереженность от насилия: достоинство Сократа перед смертью гарантировано законом свободной городской республики. В Византии же, где действовали страшные пытки и унижения, образ тела дан не пластически (извне), а изнутри, через образ чревных мук. Тело символизирует уязвимость и уязвленность. Тему взаимоотношения власти и культурной интерпретации телесности широко разрабатывает в своих произведениях М. Фуко. Он показывает на историческом материале, как тело и обрашение с ним вписано в практики власти. Власть всегда использовала тело для руководства человеческим поведением: пытки и телесные наказания, угроза боли и голода служили инструментами подавления сопротивления. И, напротив, желаемое для власти поведение поощрялось физическими удовольствиями: едой, алкоголем, сексом. Фуко показывает, как в европейской истории происходил постепенный переход от более жестоких форм телесного воздействия –публичных казней и пыток – к более мягким, где тело отчасти отступает на второй план, уступая место наказанию и испытанию души, это тюремное заключение, изоляция, которая становится основной мерой наказания.

5. Еще один момент, который нельзя упустить, размышляя о социокультурном характере тела, это проблема «болезнь – здоровье». При ближайшем рассмотрении оказывается, что утверждение «здоровый человек» – это социокультурная конструкция. У человека может быть множество хронических болезней. Но если он в состоянии выполнять основные социальные функции – зарабатывать на жизнь, иметь семью, общаться, то врач напишет ему «практически здоров». В зависимости от наличных в культуре установок человек понимается как «жертва болезни» или как существо, ответственное за собственное здоровье. «Быть больным» – это определенная личностная позиция и образ жизни, который влечет за собой целый ряд обязанностей со стороны других людей и государства, это некоторые выгоды, которые получает больной. Это также вопрос о возможностях жить и развиваться в состоянии болезни. Вот почему тема инвалидов, условий их жизни и места в обществе постоянно остается актуальной для современных развитых стран, которые стремятся обеспечить инвалидам максимальные возможности для их самостоятельности и самореализации в условиях болезни. Все сказанное, как мне кажется, в достаточной степени демонстрирует тесную связь между телесностью и культурой.

1. *Дихотомизм и холизм в культуре тела.*

В истории культуры мы можем заметить два основных подхода к телу, которые можно назвать дихотомическим и холистическим. Холистический подход, рассматривающий тело и душу как единство, был характерен для периода европейской античности. Особенно ярко представление о красоте одушевленного тела (также как о красоте одушевленного космоса), о единстве внешней красоты и красоты души (калокагатия) выражены в доплатоновский период. Платон противопоставил в своих диалогах бессмертную душу и смертное тело, и все же в античной мысли тело и душа никогда не оказываются в полном разрыве. Так, например, Эпикур следует принципу единства телесного и духовного, и даже киники, прославлявшие животные инстинкты и жизненные импульсы, не отказывались от идеи разума. Единство тела и души мы видим также в восточных культурах, индийской и китайской, в которых составлялись заботливые трактаты, посвяшенные в том числе и сексуальной стороне жизни, не говоря уже о кулинарных и медицинских поучениях. Тело не отвергается здесь, но вписывается в единство мира и природы.

Дихотомический подход рождается на рубеже эпох – античности и Средневековья, в период, когда рушатся прежние кумиры, возникает новая религия – христианство, когда в умах возникает идея спасения и избавления от материального мира с его телесностью, грязью и страданием. Именно тогда возникают концепции, радикально отрицающие тело. Стоит вспомнить гностиков, глубоко скорбящих о том, что злой Демиург поместил их души в смертные тела – эти «бурдюки, наполненные нечистотами», или Плотина, который, по свидетельству современников, стыдился того, что у него есть тело. В христианстве дихотомический подход, противопоставляющий тело и душу, укрепляется и надолго становится нормой. Да, тело, конечно, храм божий, но храм этот осквернен грехом, в особенности запятнан нечестивостью телесный низ, все функции человеческого тела, связанные с репродуктивной и выделительной системой видятся в средневековой культуре как грязные и недостойные. Об этом свидетельствуют и произведения искусства, иконы, созданные в те далекие времена: у святых, изображенных безымянными художниками, огромные глаза и лбы, символизирующие духовную составную в человеке, и субтильные, почти исчезающие тела, которые указывают на незначительность и презренность плоти.

Идея жесткого противостояния тела и души была ярко выражена в период позднего Средневековья (XIII век) в трактате папы Иннокентия III «О презрении к миру». Он пишет там, что физическая природа превращает человека в самое ничтожное, никчемное и жалкое из всех живых существ. В телесной природе для него все отвратительно и порочно, поэтому главное, чем должен заниматься человек, это умерщвление плоти. Впрочем, религиозное отрицание телесного не могло быть нормой жизни для простых людей. Из исторических источников мы знаем, что в том же самом Средневековье царили достаточно грубые нравы, которые периодически могли получать легитимность в карнавальных развлечениях, служивших противовесом обычному ежедневному ханжеству. Тогда стыдливо прикрываемые страсти вырывались на поверхность, приводя к буйству, обжорству, свальному греху и глумлению над священным, чтобы по окончании карнавала вновь спрятаться в тени, за стенами домов и замков.

В последующие эпохи дихотомический подход к телу продолжает сохраняться в европейской культуре, постоянно вызывая борения в душах людей и мощную тенденцию к натурализации человека в общественном сознании. Фактически, в среде литераторов и интеллектуалов возникает «протестное поведение» по отношению к установке считать человека прежде всего духовным, чуждым земному существом. В XVI веке телесный низ с его простыми грубыми радостями прославляется и воспевается в произведениях Ф. Рабле, во второй половине XVII века является маркиз де Сад со своими вульгарными, но не лишенными остроумия произведениями о прихотях сексуальной жизни. Телесное начало прославляют французские материалисты и Л. Фейербах. Лозунг Ж.-Ж. Руссо «Назад к природе!» означает не только естественность, но все проявления естества. Во второй половине XIX века к теме тела обращается Ф. Ницше. Больной и слабый, он, тем не менее, говорит о том, что пишет свои книги всем телом и жизнью, он приветствует природную силу и естественные порывы. Заметим, что идеи Ницше, связанные с телом, активно развивались и интерпретировались авторами XX века.

Однако особую роль в переосмыслении темы тела играет в XX веке учение Фрейда. Конечно, в психоанализе было и остается много фантазийного и умственного, выдуманного и странного, именно поэтому большинство соратников и учеников 3. Фрейда существенно пересмотрели его теоретические идеи, и в частности, отвергли фрейдовскую пансексуальность. И, тем не менее, именно Фрейд объективно сыграл роль человека, на чью долю выпала честь «сменить парадигму» в понимании телесности. Тело с его желаниями перестало быть неприличным, оно вышло из «подполья», куда его надолго поместила религия, а вслед за ней «викторианский взгляд на жизнь». Сексуальность стала обсуждаться в светских салонах, сделалась темой для беседы интеллектуалов, знание о психоанализе вошло в «джентльменский набор». Можно сказать, что Фрейд резко откачнул в другую сторону «маятник» в понимании телесности, и европейская культура устремилась к теме тела, сметая на своем пути не только ханжеские рогатки и препоны, но и те разумные ограничения, которые делали тему тела достаточно интимной, придавали ему особую значимость.

В наши дни тело, вышедшее из подполья, заполонило собой газеты и журналы, экраны и рекламные шиты. Маятник откачнулся радикально: если раньше неприлично было говорить о теле, то сейчас нередко неприлично говорить о душе. Возникло направление, именуемое «соматизм». Что входит в понятие соматизма? Прежде всего это проявление особого внимания к качествам и форме тела, когда занятие телом становится самоценным. Это страстное увлечение макияжем, татуировкой и пирсингом, занятия бодибилдингом даже в ушерб реальному здоровью, стремление перекроить, переделать, преобразовать тело сообразно моде и собственной фантазии. Особое место занимают здесь пластические операции, которые порой переходят в род мании (типичным примером этого является судьба Майкла Джексона). Тело оказывается в этом случае жертвой социального символизма, потому что на самом деле оно рассматривается «владельцем» вовсе не как тело, как некое подобие рекламного плаката. К соматизму можно отнести также ориентацию прежде всего на чувственные наслаждения, которые человек множит и разнообразит. Это уподобленные спорту занятия сексом, алкоголь, наркотики, экстремальные виды спорта, дающие острые ощущения. Обратим внимание на то, что все они либо предлагают телу предельную сверхнагрузку чреватую травмами, либо непосредственно отравляют его. Что касается дущи, высоких переживаний, тонких эмоций, интеллектуальных и духовных интересов, то они попросту игнорируются, остаются невостребованными.

Дихотомический подход к телу был и остается тупиковым путем, который делает человека дисгармоничным, внутренне разорванным существом. А что же холистический подход? Есть ли ему место в современном мире? Надо сказать, что холистические идеи, предлагающие видеть дущу и тело как целостность и единство, содержатся в русской философии XX века. Можно назвать таких авторов, как В. Розанов, Б. Вышеславцев, П. Флоренский. Тело выступает в их произведениях как объективация духа, потому оно оказывается причастным к высшим ценностям, символизирует их. Холистические идеи относительно тела и души мы можем найти в трансперсональной психологии С. Грофа, в работах К. Уилбера, в даосских практиках Мантэка Чиа, в своеобразных методиках психотерапевта Арно Минделла.

Идея единство тела и души разрабатывается в различного рода биоэнергетических концепциях. Биоэнергетика, построенная на эзотерической основе, видит мир как многоплановый, поэтому тело и душа не являются там антагонистами. Грубое физическое тело оказывается окутано и пронизано невидимыми телами-энергиями – астральным (телом желаний), ментальным, причинным и более тонкими духовными субстанциями. Фактически, человек един, ибо цепочки детерминации ведут в обе стороны, хотя влияние, идущее от полюса духовных составляющих, является более сильным и определяющим. С точки зрения эзотерики, все болезни рождаются на тонких планах – от мыслей и чувств, от отсутствия высоких духовных устремлений, поэтому лечить надо в первую очередь человеческую душу, а лечение тела – лишь вспомогательная практика. На тему «семи тел человека» сейчас издано много популярной литературы, но если есть желание опереться на крупный авторитет, можно обратиться к трудам индийского философа и эзотерика XX века Шри Ауробиндо.

О биоэнергетических взглядах авторов психоаналитического направления мы можем судить по работам В. Райха и А. Лоуэна. Вильгельм Райх считается основателем телесно ориентированной психотерапии. Он предположил наличие в человеческом организме энергии, протекающей через все тело, и назвал ее оргоном. Потрясения и страхи вызывают мышечные зажимы, которые затрудняют движение оргона. Если стрессы повторяются, то у человека образуется «мышечный панцирь», который постепенно становится «панцирем характера». Чтобы изменить к лучшему мрачный и «зажатый» характер человека, нужно снять привычные мышечные спазмы, восстановить дыхание и свободу движений. Это вызывает всплеск эмоций, «отреагирование», а затем гармонизацию мировосприятия.

А. Лоуэн, ученик и ассистент Райха, продолжил дело учителя, соединив вербальный психоанализ и работу с телом. Надо сказать, что долгое господство дихотомического восприятия тела привело европейского человека к игнорированию собственной чувственности. Чувственность стала восприниматься просто как «источник информации», органы чувств – как инструменты, используемые по типу объектов. Сложился количественный подход к переживаниям: не важно как вы чувствуете, а важно, сколько раз почувствовали (люди гордятся тем, сколько раз были в концертном зале, а не тем, как воспринимают музыку). Чувственность традиционно оценивается как хаос и угроза, а потому она не культивируется, в результате человек игнорирует свои чувства, которые без специальной работы над ними оказываются грубы. Если относиться к чувствам как бездуховным, они и становятся такими, и чтобы выйти из этой ситуации, надо изменить установку: понять, что чувства могут быть тонки и духовны, и что, кроме того, они сами по себе – ценность.

Современный человек бывает так занят работой, повседневными заботами и умственной деятельностью, что нередко он просто игнорирует чувства, не умеет заметить их, обратить на них внимание. В связи с этим в 60-х годах XX века в США возникло направление гештальт-терапии, созданное Фрицем Перлзом. Перлз предлагал своим пациентам ряд телесно-психологических практик, предназначенных для пробуждения яркого мироощущения. Перлз старался увести своих пациентов от «витания в фантазиях» и расположить их к переживанию того, что происходит здесь и сейчас: ощущений собственного тела, цветов и звуков, вкуса и запаха, удобства и неудобства. Он пытался пробудить в каждом умение видеть окружающее с разных точек зрения и постоянно оценивать, что им нравится, а что не нравится, для этого нужно было четко дифференцировать фигуру (гещтальт) на фоне всего остального. Наконец, он тренировал в людях способность к внимательному усвоению впечатлений.

Дихотомический подход к телу с утратой чувственности и сбитыми ориентирами на восприятие собственного организма по сей день не ушел в прошлое. Человечеству нужно еще долго стараться, чтобы выработать в массовом сознании гармоничное восприятие телесной и духовной стороны нашей жизни. И немалое место в этих стараниях займет решение еще одной проблемы, о которой мы вскользь упоминали на предыдущих страницах: это проблема пола.

1. *Потребности и желания человека, их иерархия по Л.Маслоу.*

Все живое обладает потребностями. Потребностью называют физиологическое и психологическое переживание нехватки, недостатка чего-либо для существования и развития. Можно сказать, что потребность – это обнаружение нами объективной нужды и субъективное ее восприятие. Каковы же их признаки и свойства?

1. Прежде всего потребность – это противоречие между имеющимся и желаемым, наличным и необходимым, как мы уже сказали, это нехватка, недостача чего-то важного для нашей жизни и развития. Именно поэтому потребность нередко переживается как страдание.

2. Потребность – субъективно-объективное явление. Как правило, объективная нужда в чем-либо, даже сразу не проявляясь, при развитии ситуации дает субъективные ощушения. Если в организме объективно не хватает каких-либо микроэлементов, то поначалу это может пройти иезамеченным, но через некоторое время у человека начинают выпадать волосы или ломаться ногти, или портиться характер – т. е. объективная нехватка переживается субъективным дискомфортом. Людьми потребности осознаются, в том числе в мотивах, когда человек готовится к некоторым действиям, вполне отдавая себе отчет, какие влечения и стремления им руководят.

По вопросу о степени сознаваемости потребностей в истории культуры время от времени разворачиваются дискуссии, причем протекающие не только на теоретическом, но и на практическом уровне. Одна из дискуссий была присуща марксизму. Так, деятели ленинской линии марксизма придерживались представления, что рабочий класс не осознает своих истинных потребностей, поэтому коммунистическая партия играет роль «мозгового центра», осмысливающего потребности за рабочих. Разумеется, при таком осмыслении главной потребностью пролетариата оказываюсь не получение высокой зарплаты, а революция. В противоположность этой позиции социал-демократическая ветвь марксизма (Э. Бернштейн, К. Каутский) полагала, что рабочие в состоянии сами осознать, что им надо, и если они хотят высокой зарплаты, а не революции, то незачем их на революцию толкать, а надо помочь им добиться увеличения выплат. Опыт современного постиндустриального общества с его массовой культурой и высоким уровнем жизни показал, что социал-демократы были не так уж неправы.

Другая дискуссия велась и ведется с фрейдизмом, который считает, что у человека масса неосознанных потребностей, реально руководящих им в жизни. Оппоненты Фрейда справедливо замечают, что человек не столь бессознателен в своем поведении и часто просто не хочет осознать в себе некоторые мотивы, которые вполневнятны ему при минимальном желании понять себя. Тем не менее, современная реклама во многом строится на психоаналитической догме, наверное, поэтому эротические мотивы включаются в любой рекламный ролик, рекламирует ли он конфеты, ботинки или автомобили.

3. Следующая особенность потребностей состоит в их цикличности. Потребность никогда не присутствует в нащих ощущениях постоянно, удовлетворяясь, она как бы исчезает, временно угашается. Вот почему невозможно иметь «вечное наслаждение»: удовольствие доступно нам лишь в период еще не угашенной потребности. Это знает каждый, кто испытывал чувство сытости – едой, эмоциями, движениями, впечатлениями. Если вы съели обильный обед, да еще закусили тортиком, то вряд ли вас прямо сейчас привлекут бутерброды с колбасой. И эти же бутерброды будут чрезвычайно вкусны и желанны после работы или тренировки. Таким образом через некоторое время потребность возвращается, и наша жизнь состоит из чередований состояния «нехватки» и «восполненности».

4. Понятие «потребности» необходимо отличать от понятия «потребление». «Потребление» – это прежде всего экономический термин, где потребление противостоит производству. Производство, как мы знаем, это способ существования человека, отличающий его от животных: люди потребляют именно то, что производят, а не только то, что находят готовым в природе. Производство создает все материальные блага культуры: еду одежду жилища, средства передвижения и т.д. Благодаря этому человек может какой-то период просто потреблять созданное – восполнять себя.

В отличие от потребления, усвоения и эксплуатации произведенного, удовлетворение потребностей включает в себя самые разные виды деятельности. Так, существуют «высшие потребности», которые ощущаются как нехватка творческого самовоплощения, трудовой активности, заботливой любви, когда человеку, «созданному по образу и подобию Божьему», нужно не поглощать, а отдавать и создавать. Конечно, в ходе удовлетворения высших потребностей что-то непременно потребляется, но больше все-таки создается. Удовлетворение высших потребностей может также носить неутилитарный характер: когда посетители художественной выставки созерцают картину, они при этом не поглощают, не уничтожают ее.

5. В литературе по философии и психологии можно найти два основных подхода к потребностям. Первый подход делит все потребности на материальные (витальные) и духовные. Материальные потребности – в питании, укрытии от жары и холода, половой инстинкт – рассматриваются как жесткие, не зависящие от сознания, строго детерминированные и подчиненные природным ритмам. Духовные потребности видятся при этом как явления сознания и воли, не зависящие от природных факторов, они собственно культурны и предполагают высокую степень свободы. Связь между субъектом и объектом в духовных потребностях бескорыстна, а процесс удовлетворения – безграничен.

Однако разделение потребностей на духовные и материальные имеет один ярко выраженный недостаток. Оно очень упрощает, огрубляет наши потребности. Дело в том, что у человека практически нет потребностей «полностью витальных» и «чисто материальных», также как «абсолютно духовных». Люди потому и люди, а не животные, что обитают в культуре и привносят в удовлетворение любой своей потребности социокультурные моменты. Так, в норме потребность в питании удовлетворяется едой, в изготовление которой привнесены знание и мастерство; сексуальная потребность подчиняется нормам культуры, диктующим, когда и как ее можно удовлетворять, а потребность в защите от холода и жары породила огромное разнообразие искусства архитекторов и модельеров. В то же время все виды танцевального искусства связаны со здоровьем и пластикой человеческого тела, а широкое издание книг требует огромных финансовых и материальных вложений.

Именно поэтому в философско-психологической литературе появилось деление потребностей на базовые и производные. И те, и другие несут в себе как моменты материального, так и моменты духовного, но базовые потребности являются фундаментом всего потенциального и актуального разнообразия потребностей. Поскольку исследователи не могут удовлетвориться просто констатацией того, что в каждый момент времени доминирует конкретная потребность, сами базовые потребности тоже должны быть определенным образом ранжированы. Поэтому в науке создан целый ряд вариантов построения иерархии базовых потребностей. Рассмотрим наиболее известную общепринятую классификацию базовых потребностей, созданную в середине 50-х годов XX века американским философом и психологом Абрахамом Маслоу.

По мысли Маслоу потребности выстроены в виде пирамиды, у подошвы которой находятся те, которые связаны с выживанием, а наверху те, которые служат человеческому развитию. Каждая следующая группа потребностей может актуализироваться тогда, когда более низщая группа влечений удовлетворена. Удовлетворение определенной группы потребностей не приводит человека к покою, энергия потребностей лишь выводит на новый уровень.

Первая группа потребностей физиологические, или витальные, – фактически представляет тот пласт, который называют также «материальными потребностями». Это потребность удовлетворить основные инстинкты и обеспечить выживание организма в среде. Потребности в еде и воде, защите от холода и жары, в отдыхе и активности, в удовлетворении полового инстинкта – самые сильные, насущные, властные. Их моделью является голод. Пока эти потребности до какой-то степени не удовлетворены, человек не может думать ни о чем хтругом. Вся культура и цивилизация направлены на удовлетворение этих потребностей человека.

Стоит заметить, что Маслоу имеет в виду «среднего человека», а не подвижников и мучеников, которые, опираясь на титанические свойства духа, способны сохранять сознание и волю даже в ситуациях крайней депривации (ущемления) потребностей. К витальным потребностям, перечисленным Маслоу, можно добавить потребность во впечатлениях, в информации, так как психологические эксперименты показали, что, будучи лишен впечатлений извне, человек теряет ориентиры и входит в измененное состояние сознания.

Маслоу который писал в 50-х годах XX века, уже тогда отмечал, что у людей в развитых странах нет ушемления витальных потребностей, и он совершенно прав. Однако, несмотря на минувшие полвека, депривацию самых фундаментальных потребностей в еде и воде испытывают миллионы людей в мире, прежде всего на Африканском континенте.

Вторая группа потребностей – это потребности в безопасности. Маслоу расширяет смысл слова «безопасность», раскрывая его через выражения: потребность в защите; в стабильности; в свободе от страха, тревоги, хаоса; в структуре, порядке, законе, в социальных гарантиях. То есть это не только стремление быть уверенным в том, что тебя и твоих близких не убьют, не искалечат и не офабят, но и в торжестве справедливости, в ясности и размеренности жизни, в наличии общественной и государственной поддержки, в том, что самолеты не будут падать, а дома – гореть. Эта потребность, говорит Маслоу, особенно обостряется в периоды войн, смуты, стихийных бедствий, в целом же в цивилизованных странах потребность людей в безопасности удовлетворена.

Думается, что с того момента, когда писались тексты Маслоу, ситуация несколько изменилась. И дело не только в наличии «мирового терроризма», который устраивает взрывы в Англии и Италии, в Турции и России, а то и вовсе обрушивает самолеты на башни-близнецы Международного торгового центра в Нью-Йорке. В США велика преступность, в том числе подростковая, во всех развитых странах продолжает расти смертность на автодорогах, мир периодически потрясают какие-нибудь крупные техногенные и природные катастрофы, поэтому было бы прекраснодушным самообольщением говорить, что потребность в безопасности вполне удовлетворена.

Маслоу справедливо пишет, что потребность в безопасности может принимать невротический характер. В этом случае люди изо всех сил пытаются контролировать ситуацию даже тогда, когда это не нужно и невозможно. Они не умеют соотноситься с неопределенностью, стараясь полностью подчинить события собственной воле. Невроз выражается также в страхе перед новым – ксенофобии, когда все иное, непривычное выступает как враждебное. Стоит заметить, что современные электронные СМИ весьма способствуют возникновению «невроза безопасности», поскольку на телеэкране мир предстает как сплошная цепь преступлений и расследований, бандитских разборок и преступлений маньяков.

Третий вид потребностей – это потребности «в принадлежности и любви», или, не совсем по Маслоу, в позитивной коммуникации. Маслоу говорит о том, что люди нуждаются в круге общения, в том, чтобы идентифицировать себя с другими, им нужно иметь знакомых, друзей, любимых. Если они остаются в одиночестве, то чувствуют себя в изоляции. Им хочется быть принятыми и одобренными, переживать себя частью целого. Рост городов, разрушивший патриархальную общину во многом способствовал росту переживания одиночества, отчуждению людей друг от друга, поэтому потребность в принадлежности и любви не в полной мере удовлетворяется в современном обществе. Маслоу подчеркивает, что с этого уровня голод перестает быть парадигмой понимания потребности. Более высокие потребности не имеют локальной соматической основы, они сложны и тесно переплетаются одна с другой. Впрочем, авторы-психоаналитики считают, что парадигма голода применима и здесь. Так, у Э. Фромма и Э. Берна мы нередко встречаем представление об эмоциональном и сенсорном голоде, когда человеку нужны прикосновения и теплые слова другого человека не меньше, чем еда или вода.

Четвертая группа потребностей – это потребности в признании. Маслоу делит их на две группы: потребности в достижении и потребности в репутации и престиже. Потребность в достижении – это тяготение к самоутверждению: человек жаждет быть уверенным, независимым, свободным. Здесь возникают ассоциации с Ф. Ницше, который пишет о воли к мощи (власти) как глубочайшем природном стремлении человека. Комментируя Маслоу можно сказать, что тяготение к самоутверждению получает простор, начиная с Нового времени, именно буржуазная эпоха впервые в истории человечества создает условия для всеобщей конкурентности и пробуждает «достиженческие страсти». У современного человека, чья потребность в достижении не совсем реализована, возникает комплекс неполноценности, ему чуждо несуетное проживание жизни, свойственное примитивным народам, так же, как невыносима ленная эйфория лежебоки Обломова.

Вторая сторона рассматриваемой потребности – это потребность в репутации и престиже, т. е. собственно в признании. Человек желает статуса, внимания, славы, он хочет занимать достойное место среди других людей и быть знаменит, пусть даже «щироко известен в узких кругах». Э. Фромм сказал бы, что мы не только в индивидуальной, но и в социальной форме хотим «поглаживаний» от других. К тому же признание со стороны сообшества нередко прямо увязано с материальным благосостоянием и раскрытием спектра дальнейших возможностей. Добавим, что желание признания и престижа связано с таким чувством человека, как гордость. Гордость – это радость по поводу собственных достоинств, которые ценят люди. Однако гордость легко может переходить в гордыню, когда собственные достоинства абсолютизируются, а чужие – не замечаются. Гордыня, при которой, как правило, переоцениваются собственные позитивные качества, расцветает на избыточной жажде признания и при пренебрежении потребностями и интересами других людей.

Пятая группа потребностей – это потребности в самоактуализации. Маслоу причисляет к ним потребности в деятельности, труде, творчестве, а также всех видах активности, через которые человек может выразить и развить себя: быть хорошим родителем, добиваться спортивных успехов, заниматься музыкой, писать стихи. Очевидно, что удовлетворение этих потребностей не является принудительно-обязательным, не выступает доминирующим и не составляет главного условия выживания. Но их удовлетворение дает не просто кратковременное облегчение как то бывает с более низкими потребностями, а обеспечивает человеку практически не ограниченную во времени сложную гамму позитивных переживаний: от умиротворения и счастья до экстаза (впрочем, такие же переживания дают коммуникативные и «достиженческие» потребности).

Потребности в самоактуализации Маслоу полагает наиболее «высокими», потому что, с его точки зрения, они активизируются последними, когда в основном удовлетворены все остальные, более насущные. Потребность в самоактуалнзации вырастает на почве свободы от необходимости заботиться о хлебе насущном, безопасности и месте в жизни, для их удовлетворения нужно больше культурных и социетальных условий, нужны материальное благосостояние обшества, демократия и возможность выбирать свой путь. Впрочем, сам Маслоу признает, что в реальности это не всегда бывает так; зов высших потребностей порой оказываются не менее, а более властным, чем низших. Как не вспомнить о нищих художниках, философах и ученых, которые развивали свои идеи, писали книги и делали изобретения, несмотря на то, что многие их потребности были отнюдь не удовлетворены!

И тем не менее, для обычного человечества голос самоактуализации звучит прежде всего тогда, когда другие заботы не давят и не гнетут его. Может быть, именно поэтому самоактуализированных личностей мало. В своих работах Маслоу описывает черты такой личности, которые он установил путем анализа литературы о крупных фигурах науки и искусства, а также проведения опросов среди знакомых ему людей (прежде всего интеллектуалов). Маслоу установил при этом, что самоактуализированный человек эффективно воспринимает реальность, у него нет страха перед новым, а, напротив, есть к нему интерес, он обладает свежим взглядом на вещи. Ему свойственно принятие себя вместе со своими слабостями, естественность искренность. Он спонтанен, прост и чужд позерства. Такая личность захвачена миром, любимыми занятиями и мало обеспокоена личными проблемами, ей свойственны независимость, воля и активность. В то же время человек подобного типа нуждается в уединении, он избирателен в общении, но демократичен.

И, наконец, самоактуализированная личность нередко испытывает близкие к мистическим переживания, испытывает «пиковые состояния», позволяющие глубоко переживать свое единство с миром. Самоактуализирующийся человек – это поистине здоровый человек, основные потребности которого удовлетворены, и теперь он занимается своим развитием. Отметим для справедливоеги, что представление о «выполнении себя» у Маслоу имеет исключительно позитивный смысл. Он не имеет в виду, что нужно актуализировать в себе свойства тирана или вора.

К основным базовым потребностям примыкают еще две, которые обладают чрезвычайно высокой значимостью. Это когнитивные и эстетические потребности. По Маслоу когнитивные потребности (в познании и понимании) имеют в своем основании отнюдь не тревогу и страх, вызванные дефицитом информации, а любопытство. Любопытство, производное от ориентировочного рефлекса, толкает нас к пониманию и истолкованию того, с чем мы встречаемся. Оно влечет нас к непознанному и непонятному С самого младенчества удовлетворение этой потребности несет человеку огромное удовольствие, и, напротив, от скуки и однообразия можно заболеть депрессией. В мире всегда находились люди, интерес которых к познанию был столь велик, что ради истины они готовы рисковать самой жизнью. Об эстетических потребностях, говорит Маслоу, мы знаем мало, но некоторые люди буквально заболевают в безобразной среде. Можно добавить, что о важности эстетических потребностей свидетельствует бытовое художественное творчество, которое есть практически у всех народов планеты.

Завершая разговор о потребностях, следует сказать, что, по мнению Маслоу, – и с этим мнением нельзя не согласиться – каждый поведенческий акт имеет множественную мотивацию, ни одна потребность практически никогда не бывает единственным мотивом. Так, еда не только насыщает человека, но может удовлетворять потребность в принадлежности (совместная трапеза – это всегда ритуал, при котором сотрапезник считается другом), а самоактуализация через спортивные занятия одновременно удовлетворяет потребность в движении и потребность в признании.

**Лекция 10. Тело и телесность в контексте философской рефлексии (Занятие 2).**

1. *Существование и тело в концепции В.Розанова.*

В начале XX века проблему отношения тела и духа поставил В.В. Розанов (1856-1919) в своей «метафизике пола». Розанов предпринял попытку показать, что творческая природа человека заложена не столько в духе, сколько в теле, что «касание иным мирам» происходит прежде всего не через разум, не через усилия духа, но через тело, через пол. Пол у Розанова не физиологическое, а телесно-духовное образование. Путь к открытию метафизической природы человека гораздо более явственен, непосредственен, результаты, которых мы достигаем на этом пути, не оставляют, согласно Розанову, никаких сомнений в нашем тесном родстве с трансцендентным. В. В. Розанов независимо от еще только начинавшего развиваться фрейдизма, задолго до постструктуралистов, поставивших проблему тела как проблему сугубо философскую, попытался разрешить ее, опираясь на свое оригинальное понимание и интерпретацию истории культуры.

Пол по Розанову – самое изначальное основание человека, человек есть только трансформация, модификация пола – и своего, и универсального. Даже когда мы что-нибудь делаем или думаем, занимаемся чисто духовной работой, это тоже половое, но так запутанное и преображенное, что его невозможно узнать. Пол – это начинающаяся ночь в самой организации человека. Ясное и сухое анатомическое расчленение, понимание индивида теряет здесь свою ясность, сухость, свою рациональность. Здесь все становится трансцендентно, все как-то переливается в значительности своей за край только анатомических терминов. Это – второе, темное лицо в человеке, ноуменальное лицо. Это л и ц о в силу своей ноуменальности является источником жизни, но оно обычно так густо застлано от наших глаз туманом, что его никогда не удается рассмотреть. Точно так же, как нельзя рассмотреть, нельзя увидеть Бога, поскольку пол и есть проявление божественного в нас. Это второе, едва просвечивающее в темноте лицо – потустороннее, не от мира сего. Через него происходит касание мирам иным. Пол вовсе не есть тело, тело клубится около него и из него, как временный фантом, в котором пол скрыт как неумирающий «по-ту-светный» ноумен этого тела. Пол, согласно Розанову, выходит за границы естественности, он вне-естественен и сверхъ-естественен, тут, в поле, прорывается природа, видимый физический и физиологический порядок вещей. Здесь раскрывается бездна, пропасть, ибо пол – это образ того света, единственно в этой точке выглядывающий в наш свет. Мы страшимся назвать этот образ словами и страшимся смотреть на него, кроме моментов, когда «взглядываем», и тогда в мире появляется «новый человек».

«В ярком свете этого озарения оживает память души, память того, откуда она, оживает в ней "искра Божия", теплящаяся и освещающая стихии этого света». Если мы и являемся людьми, способными к трансцендированию, к творчеству, если мы и несем в себе божью искру, то только потому, что в нас укоренено это трансцендентное, потустороннее начало – пол. Пол для Розанова – странное мистико-физиологическое явление, где поровну есть и земное, и небесное, куда равно спешат и наука, и поэзия, и священник – каждый здесь находит свою пищу, свою тему. И однако нет области менее познаваемой, едва-едва осветимой в своей глубине. Сюда входят миры и отсюда выходят миры, здесь находится утро нашего Я с бессмертной душой, хочется снова и снова заглядывать в этот колодец, сруб которого беден и прост, а воронка уходит до центра Земли. Для такого мистического, глубокого проникновения в природу пола нужен разрыв с понятием функции и органа, разрыв с физиологией, ибо на этой почве невозможно ни таинство, ни религия. Пол есть та свеча, о свете которой сказано, что «тьма его никогда не объемлет» – тьма греха, похоти, вожделения, скверны.

Пол – это ноуменальный план человека, все мы рождаемся из пола, приходим из ноуменального мира. Мы становимся драгоценными полусветными существами друг для друга. И поэтому образ Божий в нас – не красивая аллегория, а точный факт. Пол же укоренен в любом человеке, любой сталкивается с тайной пола, и эта тайна живет в каждом человеке. Она наиболее соответствует его самовыражению, которое можно обозначить одной фразой: «не видь меня» или «не знай меня». Пол есть наиболее умопостигаемая вещь. Эта тайна всегда явственная, но от этого она не перестает быть тайной, и м ы очень часто в течение жизни с ней сталкиваемся. Самым ярким проявлением этой тайны является младенец, только что родившийся человек, эта «выявленная мысль Божия». Рождение – святой акт, ибо сам Бог «родился», через э т о став в родство и подобие человеку. Поэтому чадозачатие есть трансцендентно-мистический акт, в этом акте, по Розанову, нельзя не видеть еще и сейчас продолжающегося миротворения, ибо мир в точности еще творится, вновь созидается в каждом вновь зачинаемом живом существе. Тело человека творится земными стихиями, физическими и химическими элементами, но «завитый живой душой огонек в них» точно упал с неба, словно вовсе и не принадлежит земле. Именно поэтому люди становятся друг для друга драгоценными, потусторонними существами, именно поэтому в них возникает и любовь, и совесть, и честь.

Через пол, считал Розанов, связь с Богом тесней и непосредственней, чем через разум, пол – это окно в другой мир, половая любовь, зачатие – это продолжение творения мира Богом. Только из пола и вытекает истинная религия. Нужно пролить религию в самый пол. Нужно внести ощущение высокого и чистого в самый пульс своего бытия, кажущуюся животную его часть – и тогда человек «высветится» изнутри, религия брызнет из нашей крови, и теперешний религиозный номинализм будет сокрушен. Бог не просто любовь. Бог для Розанова – это чувственная любовь, это благословение «тонкому и нежному аромату, которым благоухает мир "Божий", "сад" Божий, – этому нектару цветов его, "тычинок" и "пестиков", откуда, если рассмотреть внимательно, течет всякая поэзия, растет гений, теплится молитва и, наконец, из вечности и в вечность льется бытие мира».

1. *Феноменальное тело М.Мерло-Понти.*

Современная аналитическая антропология опирается на солидный багаж изучения человека, который был создан трудами феноменологов, экзистенциалистов, фрейдистов, постфрейдистов, постструктуралистов. Связь тела с душой и духом здесь уже не интуитивная гипотеза, а несомненный факт, подлежащий дальнейшему глубокому и детальному анализу. И только на основании этого анализа философская антропология может получить, по мнению современных мыслителей, устойчивый фундамент своего дальнейшего развития.

Телесное существование, считал М. Мерло-Понти, которое протекает во мне без моего участия, есть только набросок подлинного присутствия в мире. Оно создает лишь возможность этого присутствия, устанавливает наше первое соглашение с миром. Тело выражает существование в т ом же смысле, в каком слово выражает мысль. Ни тело, ни существование не могут считаться оригиналом человеческого бытия, так как одно предполагает другое: тело есть существование застывшее и обобщенное, а существование есть непрерывное воплощение. Существования нет без тела, оно непосредственно зависит от тела даже на уровне его анатомической структуры. Можно было бы возразить, что организация нашего тела несущественна, что можно представить человека без рук, без ног, без головы, без пола, размножающегося черенками. Но это возможно только в случае, если мы руки, ноги, половые органы абстрактно, как куски материи, а самого человека – лишь как абстрактное понятие. Но если взять человека в целостности его опыта, то человек без рук или половой системы также непонятен, как человек без мышления. Наше тело является зеркалом нашего бытия. Тело есть нечто не ставшее, а становящееся, оно л и ш ь усмиряется устойчивыми конструкциями органов. Орган тела находится вне нас и в то же время является неким телесным ответвлением нашего Я, нашей проекцией на мир. Вот почему тело представляется очагом различных органопроекций. Тело создает себе орган и наделяет его «полезной» функцией. Мы не имеем отдельных органов для зрения, хотя говорим, что видим глазами. Глаз – это орган, и как орган он совершенно искусственен с самого начала. Глаз, как и любой орган, – продукт феноменального тела, его образ, так же как само тело является лишь образом, проекцией нашего представления о теле, а не телом, как оно есть в некоей первичной данности. Таким образом, тело не ограничено органами, не сводимо к организму, феноменальное тело является в одинаковой степени и телом, и душой. Это единство тела и души в философской антропологии называется плотью. Плоть – это одухотворенное тело.

Наше столетие, писал М. Мерло-Понти в работе «Человек и противостоящее ему», стерло границу, разделяющую «тело» и «дух», и человеческая жизнь в ее целостности воспринимается теперь как явление духовно-телесное, даже в самых плотских своих проявлениях причастное к межличностным связям. XX век восстановил и углубил познание «плоти», т.е. одушевленного тела. И здесь, по мнению Мерло-Понти, важная роль принадлежит психоанализу, который принес новое понимание тела. Так, произведения 3. Фрейда переосмысливают старое понятие инстинкта. Сексуального инстинкта у человека нет, и ребенок осваивает сексуальное поведение, считающееся нормальным, только в итоге сложного индивидуального развития. «Нормальная любовь» не является чем-то изначально заданным и неизменным. Связь ребенка и родителей не принадлежит к разряду инстинктивных. Это, по Фрейду, духовная связь. Ни один вид человеческого поведения не является простым результатом какого-нибудь телесного механизма. Фрейд, полагал Мерло-Понти, пытается не столько свести суперструктуры к инстинктивным инфраструктурам, сколько показать, что в человеческой жизни нет места «инфернальному» и «низкому». Фрейд не столько объясняет поведение взрослых унаследованной с детства фатальностью, сколько обнаруживает в детстве неразвившуюся взрослую жизнь. Он не столько объясняет психическое через телесное, сколько показывает «психологическое» тела, его секретную или латентную логику. Из фрейдовского психоанализа можно сделать следующий вывод: нельзя говорить о сексе в той мере, в какой это совокупность органов и функций, и о теле, в какой это масса вещества, как о какой-нибудь конечной причине. «Ни одного из разработанных философией понятий – причины, следствия, цели, материи, формы – недостаточно для осмысления отношений между телом и целостной жизнью, его соединения с личностной жизнью и связи личностной жизни с ним. Тело загадочно: это, без сомнения, часть мира, но, странным образом, это и сосредоточие желания сблизиться с другим, добраться до него в его теле, таком же одушевленном и одушевляющем, таком же естественном образе духа. В психологии дух наполняет тело, как и наоборот, тело проникает в душу».

Фрейд, по мнению Мерло-Понти, ввел понятие бессознательного, чтобы описать взаимопроникновение анонимной жизни тела и официальной жизни личности. Ибо телесное существование протекает в человеке без его участия и есть лишь набросок его подлинного присутствия в мире. Тело лишь выражает существование, экзистенцию человека. Но ни тело, ни экзистенция не могут, по мнению Мерло-Понти, считаться оригиналом человеческого бытия. Одно предполагает другое: тело – существование застывшее и обособленное, а существование – непрерывное воплощение. «Без сомнения следует признать, что целомудрие, желание, любовь вообще имеют метафизическое значение. Их невозможно понять, если трактовать человека как машину, управляемую природными законами или инстинктами. Они причастны лишь человеку, понятому как сознание и свобода».

Человек не может быть только телом, ни на одну секунду не может превратиться в вещь, ему все время недостает полноты существования в качестве вещи, он постоянно примеривается к миру, что-то в нем намечает, от чего-то отказывается, он все время помнит прошлое и нацеливается на будущее. Человек никогда не совпадает с тем, что он есть – в данном случае – с собственным телом, с собственным постоянством и устойчивостью состояния. Как тело я более или менее определенен, но как существование я трансцендентен самому себе, поскольку не совпадаю до конца ни с одной воплощенной формой.

 Тело загадочно: это, без сомнения, часть мира, но, странным образом, это и сосредоточие желания сблизиться с другим, добраться до него в его теле, таком же одушевленном и одушевляющем, таком же естественном образе духа. В психологии дух наполняет тело, как и наоборот, тело проникает в душу. Стало быть, тело не является объектом. На том же основании осознание тела не является мышлением, т. е. я не могу его разложить и сложить заново, чтобы сформировать ясную его идею. Его единство всегда неявно и запутанно. Оно всегда сексуальность и в то же время свобода, оно коренится в природе в тот самый момент, когда преображается культурой. Тело, по выражению Мерло-Понти, есть предварительный набросок целостного бытия человека. Если тело не объект, то речь идет не просто о физическом теле, теле как мясе, как организме, как наборе биологических, физиологических, химических структур. Мы обладаем телом, когда мы трансцендируем за рамки естественного тела, удерживающего нас в рамках реального пространства и времени, в рамках эмпирических каузальностей.

Тело, которое связывает нас с миром, открывает для нас мир, – это феноменальное тело. Феноменальным является тело, которое создает вокруг себя определенную «среду», где его «части» притерлись друг к другу динамически, а его рецепторы настроились таким образом, чтобы, объединив свои усилия, сделать возможным восприятие объекта. Феноменальное тело – это то, что сообщает миру бытие, и обладать телом означает для живущего сращиваться с определенной средой, сливаться воедино с определенными проектами и непрерывно в них углубляться. Такое тело, разумеется, существует только за счет метафорического усиления, мы обладаем таким телом в той мере, в какой наши чувства, воображение, память могут расцветить, обогатить, одухотворить мир.

Мы можем упорядочить и придать смысл окружающему миру, можем его увидеть или услышать, можем им любоваться и восхищаться тем больше, чем меньше мы сами являемся физическим телом, чем больше мы можем преодолеть его, выйти за его пределы. «Нашедший опору в дологическом единстве телесной организации перцептивный синтез не владеет тайной объекта, как и не знает секрета собственного тела, и именно поэтому воспринимаемый объект выглядит как трансцендентальный, именно поэтому кажется, что синтез происходит в самом объекте, в мире, а не в той метафизической точке, каковой является мыслящий субъект.

Это особенно явственно выступает в образе «тела-канона». Мы можем обладать своим телом при условии, что оно будет соотнесено в образах внутреннего переживания с идеальным телом Другого, телом-каноном. Отношение к себе как к телу появляется из отношения заимствования тела Другого. Тело-канон – идеальная норма, т.е. оно представляет собой совокупность норм поведения, следуя которым мы различаем правильные и неправильные использования человеческого тела, канон указывает, что можно и что нельзя, что является нездоровым проявлением, а что пристойным и желательным, что является преступным и воплощает зло, а что выражает собой доброе, чистое, необходимое. Наличие такого тела-канона мы видим в античной Греции, где античная статуя во всей своей роскошной телесности, сплошная структура и выразительная плоскость, лишенная какой-либо нетелесной подоплеки, без остатка исчерпывает для античного взгляда то, что называлось действительностью, античная Вселенная – хорошо упорядоченное множество всех близких и вполне обозримых вещей замыкается телесным небосводом. Стоики считали телами даже свойства и отношения вещей. Государство – также тело, являющееся совокупностью всех тел граждан; право знает только телесные лица и телесные поступки. И, наконец, свое наиболее яркое выражение это чувство находит в каменном теле античного храма. «Аполлоническая душа, евклидовская, точечная, ощущала эмпирическое, зримое тело совершенным выражением своего способа существования... Душа для подлинного эллина была, в конце концов, формой его тела... Единственное, на что аполлонический человек и его искусство смеют притязать для самих себя, есть просто апофеоз телесного явления в буквальном смысле, ритмическая соразмерность телосложения и гармоническое развитие мускулатуры».

Совсем другой телесный канон появляется в Новое время. Здесь тело, как писал М. Фуко, погружается в область политического. Отношения власти держат его мертвой хваткой. Они захватывают тело, клеймят, муштруют, пытают, принуждают к труду, заставляют участвовать в церемониях, производить знаки. Появляется «политическое тело» как совокупность материальных элементов и техник, служащих оружием, средствами передачи, каналами коммуникации и точками опоры для отношения власти и знания, которые захватывают и подчиняют человеческие тела, превращая их в объекты познания. Произошло открытие тела как объекта и мишени власти. Не составляет труда найти признаки пристального внимания к телу, которое подвергается манипуляциям, формированию, муштре, которое повинуется, реагирует, становится ловким и набирает силу. Человеческое тело вступает в механизмы власти, которые тщательно обрабатывают его, разрушают его порядок и собирают заново. Рождается «политическая анатомия», являющаяся одновременно «механикой власти». «В любом обществе тело зажато в тисках власти, налагающей на него принуждение, запреты и обязательства. Тем не менее в упомянутых техниках есть и новое. Прежде всего масштаб контроля: не рассматривать тело в массе, в общих чертах... а прорабатывать его в деталях, подвергать его тонкому принуждению, обеспечивать его захват на уровне самой механики – движений, жестов, положений, быстроты». Появляется то, что можно назвать «дисциплинарным телом», «управляемым», «подчиненным и послушным» телом.

Этот канон дисциплинированного, послушного тела сознательно или бессознательно разделяется всеми, он постоянно культивируется спортом, искусством, культурой в целом. Каждый проходит длительную обработку через школу, армию, производство, чтобы в конце концов стать таким послушным телом. И каким бы неповторимым и оригинальным ни ощущал себя человек, как бы он ни боролся с попытками ограничить его самобытность и индивидуальную свободу, в той или иной степени он как тело все равно вовлечен в механизмы власти.

Таким образом, человек и мир существуют только относительно друг друга, и это отношение является принципом их бытия. Без человека и его тела не было бы никакой ориентации, потому что все ориентации были бы эквивалентны. Таким образом, мое бытие-в-мире посредством того факта, что оно реализует мир, – указывает на себя как на бытие-в-средине-мира посредством мира, который оно реализует, и это не может быть по-другому, так как мое бытие не имеет другого способа входить в контакт с миром, кроме как быть в мире. Было бы невозможным реализовать мир, в котором я не был бы и который был бы чистым объектом обозревающего созерцания. Напротив, необходимо, чтобы я потерялся в мире, чтобы мир существовал. Но существовал как коррелят возможностей, которыми я являюсь, и появлялся в момент моего возникновения как огромный эскиз всех моих возможных действий. Мир дан объективно, потому что в этом и заключается его объективность.

Итак, феноменальное тело – это метафора биологического тела. Метафора в том смысле, что феноменального тела нет как совокупности реальных связей, определенной объективной структуры, оно трансцендентно всему реальному, и в то же время оно существует объективно, делает возможными наши ориентации в мире, наше соответствие реальным вещам вокруг. Наличие феноменального тела (или «плоти») делает нас живыми, способными строить вокруг себя мир, жить в этом мире, наслаждаться его красотой и гармонией, удивляться его хрупкости и преходящести. «Если верно то, что обладаю осознанием моего тела с точки зрения мира, что тело, будучи в центре мира, является незримой точкой, к которой обращены лики всех объектов, то столь же верно и то, что мое тело – это ось мира: я знаю, что у объектов много сторон, так как я мог бы обойти их кругом, в этом смысле я обладаю осознанием мира при посредстве моего тела». Тело обладает абсолютным постоянством, служащим фоном относительному постоянству всегда готовых исчезнуть объектов. Только тело удерживает объекты в сосуществовании с собой и привносит в них биение своей жизни, только оно устанавливает силовые линии, обустраивает перспективы, организует мир в соответствии с проектами данного момента, выстраивает систему значений.

Тело – посредник между мною и миром, способ обладания миром, возможность выходить за пределы мира. Тело как посредник присуще только человеческому способу существования, это не объективное тело, которым обладает и животное, это плоть, т.е. тело одухотворенное. Это особенно ярко проявляется в навыках. Трость слепого, писал Мерло-Понти, перестала быть объектом для него, она уже не воспринимается им, ее кончик превратился в чувствительную зону, она дополняет осязание и расширяет поле его действия, она стала аналогом взгляда. Длина трости не играет особой роли в обследовании объектов и не является чем-то опосредующим: слепой скорее узнает о ней через расположение объектов, чем о положении объектов через неё. Места пространства не определяются в качестве объективных позиций по отношению к объективной позиции нашего тела, они очерчивают вокруг нас изменчивую линию границ наших намерений и жестов. Привыкнуть к шляпе, автомобилю или трости – значит обустроиться в них или, наоборот, привлечь их к участию в объемности собственного тела. Навык выражает нашу способность расширять наше бытие в мире или изменять наше существование, дополняясь новыми орудиями.

Тело может ограничиваться жестами, необходимыми для поддержания жизни, и в соответствии с этим располагать вокруг нас биологический мир, но оно может и обыгрывать эти жесты, переходя от прямого смысла к фигуральному, выявляя новые значения, которые не могут быть достигнуты с помощью естественных возможностей тела. Создавая новые значения, оно создает вокруг себя культурный мир. Следовательно, сказать, что я вошел в мир, «пришел в мир», или что есть мир, или что я имею тело, – это одно и то же. Тело является тем странным объектом, который использует свои собственные части в качестве общей символики мира и благодаря которой, соответственно, мы можем «вторгаться» в этот мир, «понимать» его и находить ему значения.

*3. Проблемы тела в психоанализе З.Фрейда и К.-Г.Юнга.*

Юнг полагал, что в человеческом организме нет резких переходов между телом и сознанием, телом и душой. «Различение тела и разума, – писал Юнг, – это искусственная дихотомия, дискриминация, которая, несомненно, в большей степени основывается на своеобразии познающего интеллекта, чем на природе вещей. В действительности же взаимное проникновение телесных и психических признаков столь глубоко, что по свойствам тела мы не только можем сделать далеко идущие выводы о качествах психического, но и по психической специфике мы можем судить о соответствующих телесных формах».

Юнг описывал основные характеристики психики, архетипы, которые невозможно отнести однозначно к телесному или душевному началу, например, Анима, Персона, Тень. Это архетипы коллективного бессознательного, которые управляют нашей психикой, определяют сознание, поведение, культуру в целом. Это м и ф ы и одновременно стандарты, упорядочивающие работу нашей психики, символы нашей души и символы окружающего нас мира. Эти архетипы существовали с незапамятных времен и на протяжении всей человеческой истории сопровождали человека.

Но то коллективное бессознательное, каким мы знаем его сегодня, считал ранее Юнг, вообще никогда не было психологическим. До христианских мифов и ритуалов существовали античные мистерии, а они восходят к седой древности неолита. «У человечества никогда не было недостатка в могущественных образах, которые были магической защитной стеной против жуткой жизненности, таящейся в глубинах души. Бессознательные ф о р м ы всегда получали выражение в защитных и целительных образах и тем самым выносились в лежащее за пределами души космическое пространство».

Например, Анима – это бессознательное женское начало в психике мужчины и мужское (Анимус) в психике женщины. Обычно «Анимой» называют душу, т. е. нечто божественное и бессмертное. Но это очень позднее культурное понимание. Анима – это природный архетип. Она сводит воедино все проявления бессознательного, примитивных духов, историю языка и религии. Она есть основа настроений, реакций, импульсов, всего того, что психически спонтанно. Она живет из самой себя и делает нас живущими. Это жизнь под или в глубине сознания, которую сознание не может интегрировать в себя, наоборот, само сознание возникает из этой жизни. Для сына в первые годы жизни Анима сливается со всесильной матерью, что затем накладывает отпечаток на всю его судьбу. Эта сентиментальная связь сохраняется на протяжении всей жизни и либо препятствует человеку, либо дает ему мужество для самых смелых деяний. Античному человеку Анима являлась или как богиня, или как ведьма. Средневековый человек заменил богиню церковью. Анима предстает то как демоническое начало, то как ангел света. Обычно мужчине вменяется в обязанность в максимальной степени вытеснять из себя женские черты, но, будучи вытесненными, они скапливаются в бессознательном и во многом предопределяют поступки мужчины, тот идеал женщины, который он ищет, и т. д. Все относящееся к Аниме, считал Юнг, безусловно значимо, опасно, табуировано, магично. Желая жизни, Анима желает и добра, и зла. Проникновение в ее природу и благотворно, и устрашающе.

Персона – это маска, которую человек бессознательно надевает на себя, чтобы производить впечатление на других и скрывать свою истинную природу. Этот архетип также имеет длительную, обусловленную природным бытием человека историю: человек должен был в страхе перед демонами скрывать свое лицо, свое имя, свой характер, чтобы не стать игрушкой в руках внешних сил. В наше время человек строит внешнюю искусственную личность, чтобы оправдать то поведение, которого от него ожидают. Но часто происходит так, что человек сливается со своей маской, со своей социальной ролью, маска как бы прикипает к его лицу, и он уже не в силах ее снять. Человек рад бы показать, что он добрый и милый, но не может, и с каменным строгим лицом изрекает что-нибудь важное и значительное. У человека возникает то, что Андрей Платонов называл «мордой лица».

Еще один структурный элемент психики – архетип «Тень». Тень – это все мерзкое, грязное, неприятное, что живет внутри нас и что мы прячем где-то глубоко в себе. Тень – это древнейший психоприродный архетип, корни которого теряются во тьме животного или полуживотного существования человека. Мало кто может посмотреть честно и объективно на себя, обычно мы все нехорошее, что есть в нас, проецируем на других, на внешний мир. Если человек в состоянии увидеть собственную Тень, то это уже крупный шаг вперед в самопознании. Устранить Тень с п о м о щ ью доказательств или рассуждений невозможно, да и не бывает человека без Тени, это необходимая составная часть его психики. Но Тень – это не только мое личное бессознательное. В нашем сознании мы господа над самими собой. Но стоит нам шагнуть сквозь дверь Тени, и мы обнаруживаем, что мы сами являемся игрушкой в чьих-то руках. Возникает даже повод для паники, пробуждаются опасные сомнения относительно веры в превосходство сознания. Темное море бессознательного может прорваться, все затопить, и погаснет свет сознания. «С древнейших времен наиболее рассудительные люди понимали, что любого рода внешние исторические условия – лишь повод для действительно грозных опасностей, а именно социально-политических безумий, которые не представляют каузально необходимых следствий внешних условий, но в главном были порождены бессознательным».

Удивительным сплавом тела и души является так называемое экстрасенсорное восприятие, природа которого до сих пор остается загадочной и неуловимой для рационального научного описания. Экстрасенсы проявляют поистине «чудесные» способности управления собственным телом, проникновения в чужую личность, в видении прошлого и будущего. Экстрасенсорные способности, по-видимому, присущи в какой-то степени всем, но у некоторых людей достигают весьма значительного развития. Если понимать «экстрасенсорность» как сверхчувствительность, присущую также и животным, то многие факты, такие, как «кожное» видение, интуитивные прозрения относительно судьбы человека, телепатические способности, явно выходят за рамки только чувственности, предполагая и специфическое душевное и духовное развитие.

1. *Тело в постмодернистских и синергетических концепциях.*

**Лекция 11. Экзистенциальное измерение человеческого бытия (Занятие 1).**

1. Проблемы смысла жизни.
2. Проблемы человеческого «я».
3. Проблемы жизненного пути и судьбы.

**Лекция 12. Экзистенциальное измерение человеческого бытия (Занятие 2).**

1. Проблемы общения и одиночества.

2. Проблемы экзистенциальных состояний.

**Лекция 13. Философия сознания (Занятие 1).**

1. Телесная идентификация личности и проблема сознания.
2. Проблема генезиса сознания.
3. Структура сознания.

**Лекция 14. Философия сознания (Занятие 2).**

1. Творческая природа и социокультурная размерность сознания.
2. Отношение между ментальностью и телом в аналитической философии**.**

3. Номинализм и реализм в отечественных дискуссиях

**Лекция 15. Человек в системе социальных отношений (Занятие 1).**

1. Процесс социализации личности: основные механизмы и институты.

2. Особенности современной социокультурной среды как фактора социализации: индустрия СМИ и компьютерных технологий.

3. Образование как социальный институт, система знаний и субъект-субъектное взаимодействие.

4. Деятельность как сущностная характеристика человека. Понятие и структура деятельности. Типы деятельности.

**Лекция 16. Человек в системе социальных отношений (Занятие 2).**

1. Категория поведения в современном гуманитарном знании. Бихевиористские, психоаналитические и социально-психологические концепции поведения.

2. Идея автора в истории философии и культуры.

3. «Коммуникативный поворот» в современной философии: от парадигмы деятельности к философии коммуникации.

4. Виртуализация «Я» в современном информационном пространстве. Проблемы и перспективы виртуальной коммуникации.