

любовь. В отличие от «Я-Оно», мир «Я-Ты» – это мир действительного диалога, со-стоящих «в отношении» друг с другом составных частей данного мира.

Раскрывая значение этих двух миров, М.Бубер отмечает: «Если я пред-стою человеку как своему Ты и говорю ему основное слово Я-Ты, он не вещь среди вещей и не состоит из вещей.

Этот человек не Он или Она, он не ограничен другими Он и Она; он не есть некая точка в пространственно-временной сети мира, он не есть нечто наличное, познаваемое на опыте и поддающееся описанию, слабо связанный пучок поименованных свойств. Но он есть Ты, не имеющий соседства и связующих звеньев, и он заполняет все поднебесное пространство. Это не означает, что, кроме него, ничего другого не существует: но все остальное живет в его свете» [1, с.19]. Главным в системе диалога является осознание индивидуальности и уникальности «Ты». Можно сказать, что диалог – это высшая форма сосуществования общества.

Диалог предполагает взаимность. С точки зрения М.Бубера, взаимность чувств в диалоге порождает новое измерение – «Между», суть которого «реализуется не в том или в другом участнике и не в том реальном мире, в котором те пребывают наряду с вещами, но в самом буквальном смысле – между ними обоими, как в некоем доступном им измерении... В самые яркие моменты диалога, когда и в самом деле «бездна призывает бездну», со всей несомненностью обнаруживается, что стержень происходящего – не индивидуальное и не социальное, а нечто Третье. По ту сторону субъективного, по эту сторону объективного, на узкой кромке, где встречаются Я и Ты, лежит область Между» [1, с.231-232]. «Между» – это реальность, в которой непосредственно встречаются «Я» и «Ты». Необходимо подчеркнуть, что отношение, которое образует «Я-Ты», обязательно предполагает самостоятельность, уникальность каждой из составных частей. Однако суть Бога, мира и человека, с точки зрения диалогистики, познается лишь в их единстве, в сосуществовании и взаимоотношении.

Подводя итог, следует отметить, что диалогика в определенной степени решает проблему одиночества, тоски, заброшенности человека, которая является центральной для западноевропейских экзистенциалистов. Диалог направлен на реализацию социабельных потребностей человека. Включая в себя идею ответственности и любви, он дает человеку понимание ценности другого «Я». Именно диалогические отношения формируют личность и общество, главным содержанием жизни которых выступает гуманизм.

Источники и литература

1. Бубер М. Два образа веры: Пер. с нем. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
2. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры: Пер. с исп. – М.: Искусство, 1991. – 588 с.
3. Сумерки богов: Перевод. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с.

Кононенко Т.В.

ПРОБЛЕМА МАРГИНАЛЬНОЙ ЛИЧНОСТИ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

Наша статья представляет одну из структурных частей диссертационного исследования, посвященного проблеме маргинальной личности. Данное исследование обусловлено актуальностью проблемы своеволия, произвола в условиях развития современного общества. Современный человек расширяет границы своей свободы, позабыв об ответственности, о праве другого человека на самореализацию и свободу. Целью статьи является презентация и анализ ценностной системы маргинальной личности, ее аксиологического «Я».

Научная новизна, научно-практическое значение работы определяются спецификой философско-антропологического подхода, аксиологического анализа проблемы человека, личности, феноменолого-герменевтического метода, в рамках которых совершается наше исследование.

Среди последних публикаций в области философской антропологии и аксиологии мы выделяем работы Г.В.Гребенькова (аксиологический подход к проблеме человека), С.Б.Крымского (проблема человека, ценностей, смысла жизни), Ф.В.Лазарева (философские маргиналии), В.А.Малахова (вопросы этики), В.Г.Табачковского (философская антропология), Н.В.Хамитова (метаантропология).

С нашей точки зрения, необходимо разграничить понятия маргинала и маргинальной личности. Основой такого разграничения служит степень осознанности своего выбора, своего статуса. Как известно, маргинал – это человек, стоящий вне общества, определенной социальной группы, общественной морали в целом. По своей структуре маргинальная среда пестра, разнообразна. Разнообразны и причины попадания в данную среду. Как правило, здесь господствуют причины социально-экономического характера, сознательно-волевой же фактор практически отсутствует. В отличие от маргинала для маргинальной личности бунт, отсутствие единения с окружающим миром являются жизненной позицией, принципом жизни. Это – сознательный, свободный, ценностный выбор жизненного стиля.

Наиболее значимым исследованием проблемы маргинальной личности в западной философии XX века является «Бунтующий человек» А.Камю. В более раннем философском эссе «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде» А.Камю констатирует: «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное – имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями – второстепенно» [1, с.24]. Такое видение основного вопроса фи-

лософии обусловлено тем, что самоубийство выступает обратной стороной проблемы смысла жизни. Человек, который утверждает актуальность суицида, тем самым решает для себя проблему целесообразности, смысла жизни. В «Бунтующем человеке» французский философ пишет: «Во времена отрицания бесполезно поставить перед собой вопрос о самоубийстве. Во времена идеологий необходимо разобраться, каково твое отношение к убийству... Тридцать лет тому назад, прежде чем решиться на убийство, люди отрицали многое, отрицали даже самое себя посредством самоубийства. Бог плутует в игре, а вместе с ним и все смертные, включая меня самого, следовательно, не лучше ли мне умереть: самоубийство было проблемой. Сегодня идеология отрицает только чужих, объявляя их нечестными игроками. И каждое утро украшенные медалями душегубы вламываются в камеры-одиночки: проблемой стало убийство» [1, с.121]. Таким образом, согласно А.Камю, существует две основные философские проблемы: самоубийство и убийство другого человека.

Анализируя это положение, отметим, что по сути лишь одна проблема – убийство – является актуальной для французского философа. Убийство и самоубийство – это «две стороны одной и той же медали». Самоубийство и еще в большей степени убийство позволяет человеку ощутить себя Богом. Убивая себя, человек тем самым решает проблему целесообразности жизни, не оглядываясь на авторитеты, не боясь ответственности. Человек не может ни запланировать свое рождение, ни скорректировать его, но он может определить, точнее, назначить дату, место и форму своей смерти. Здесь – явная претензия на статус Бога, то есть на Абсолют возможностей, силы и воли. Убивая другого, человек решает проблему целесообразности его жизни, становясь для другого авторитетом, Богом, поскольку решается главная проблема человеческого бытия – проблема жизни и смерти. Убивая себя, другого, человек экспериментирует со свободой, определяет и нарушает границы своей свободы. Абсолютизация смерти, убийство выступают закономерным итогом развития маргинальной личности.

Исследуя психику человека, в частности представителей маргинальной среды, немецко-американский философ, психолог Э.Фромм констатирует факт присутствия в ней деструктивных тенденций. Развивая далее эту тему, Э.Фромм предлагает по-новому рассмотреть понятие некрофилии. Речь идет об «укорененной в характере страсти», о «некрофильском характере». Ученый разграничивает понятия некрофилии и некрофильского характера. В первом случае имеет место как сексуальное, так и асексуальное влечение к мертвому телу. По поводу второго случая Э.Фромм пишет: «Некрофилия в характерологическом смысле может быть описана как *страстное влечение ко всему мертвому, разлагающемуся, гниющему, нездоровому. Это страсть делать живое неживым, разрушать во имя одного лишь разрушения. Это повышенный интерес ко всему чисто механическому. Это стремление расчленять живые структуры*» [2, с.10]. Иными словами, некрофилия в характерологическом смысле – это стремление разрушать и самого себя, и окружающий мир.

Э.Фромм представляет свое видение проблемы соотношения жизни и смерти. Основанием для этого служит позиция З.Фрейда. Как известно, основатель психоанализа выводит понятие двух равнозначных импульсов, тенденций: инстинкта жизни и инстинкта смерти. Варьируя эту тему, Э.Фромм вводит понятия биофилии и некрофилии. Немецко-американский мыслитель отмечает: «Биофилия – это страстная любовь к жизни и ко всему живому. Это стремление поддерживать рост и развитие независимо от того, идет ли речь о развитии личности, растения, идеи или социальной группы. Биофил как тип личности предпочитает конструктивную деятельность охранительной. Он стремится скорее кем-то быть, чем что-то иметь. У него есть воображение, и он любит искать новое, а не подтверждать старое. Он ценит в жизни неожиданность больше, чем надежность. Он видит целое прежде частей, структуры предпочитает совокупностям. Он стремится воздействовать любовью, разумом и примером, но не силой, не разъединением, не администрированием и не манипулированием людьми как вещами. Поскольку он находит радость в жизни, во всех ее проявлениях, он не принадлежит к числу страстных потребителей искусственных «развлечений» в модных упаковках» [2, с.43]. Противовесом данной позиции, естественно, выступает некрофилия.

Сравнивая точки зрения З.Фрейда и Э.Фромма, следует отметить существенное различие. У З.Фрейда обе тенденции равнозначны и биологически заданы. Согласно Э.Фромму, некрофилия не является «биологически нормальным» импульсом. Это неестественное для человека, психопатологическое явление. Немецко-американский мыслитель подчеркивает, что некрофилия возникает как результат ненормального развития, как «психическое уродство». Для нас является символическим вывод, который делает Э.Фромм: «*Деструктивность не параллельна, но альтернативна биофилии. Любовь к жизни или любовь к смерти – это основополагающая альтернатива, стоящая перед каждым человеком. Некрофилия дает свои победы там, где увяла биофилия. Способность быть биофилом дана человеку природой, но психологически он имеет возможность ступить на путь некрофилии как альтернативного решения*» [2, с.43-44]. Таким образом, деструктивность, некрофилия как одно из ее проявлений являются модальностью экзистенциального выбора самого человека.

«Полных», или «чистых», биофилов и некрофилов чрезвычайно мало. Подавляющее большинство людей сочетает в себе обе тенденции. Стало быть, четкой границы между биофилами и некрофилами не существует. Напротив, имеет место масса биофило-некрофильных и некрофило-биофильных комбинаций. В этих условиях актуальной является проблема разграничения биофилов и некрофилов, их процентного соотношения.

В работе «Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии» Э.Фромм пишет: «Однако разрушительные действия не всегда являются проявлением разрушительного, некрофильского характера ... Несомнен-

но, всякий, кто санкционирует разрушение, демонстрирует этим, что сердце его ожесточилось. Тем не менее есть мотивы и обстоятельства, заставляющие генералов и политических деятелей, которых никак не назовешь некрофилами, отдавать приказы, чреватые сильнейшими разрушениями. В данном исследовании нас интересует в первую очередь не *поведение*, но *характер*. Иначе говоря, вопрос не в том, было ли разрушительным поведение Гитлера, а в том, был ли он изначально движим страстью к разрушению, являющейся чертой его *характера*» [2, с.74]. Думается, что для маргинальной личности некрофилия является именно чертой характера. Речь идет об экзистенциально-ценностном выборе Смерти, о ценности Смерти. С нашей точки зрения, также как и Жизнь, Смерть – это аксиологическая категория, одна из наиболее важных составных частей аксиологического «Я». Развивая эту линию, можно сказать, что существует две категории людей: те, которые служат идее Жизни, биофилии, и те, кто несет в себе разрушение, Смерть. Подчеркнем, что речь идет именно о служении, о сознательном, целенаправленном выборе своей жизненной позиции, своего «Я». Оценивая личность Адольфа Гитлера, Э.Фромм отмечает: «Гитлер был игрок. Он играл жизнями всех немцев, играл и своей собственной жизнью. Когда все было потеряно и он проиграл, у него не было особых причин сожалеть о случившемся. Он получил то, к чему всегда стремился: власть и удовлетворение своей ненависти и своей любви к разрушению. *Этого* удовлетворения поражение у него не отнимало. Маньяк и разрушитель не проиграл» [2, с.109].

Согласно А.Камю, существуют преступления, внушенные страстью, и преступления, продиктованные бесстрастной логикой. Французского философа интересует вторая разновидность. Работа «Бунтующий человек» – это исследование, осмысление «логического преступления». Именно оно становится характерным для современной эпохи. Современный преступник, как отмечает А.Камю, прибегает к помощи философской доктрины, он обосновывает свое преступление. Современный мир – это мир идеологий, столкновения, борьбы мировоззренческих, философских идей, установок, доктрин. В этих условиях преступление становится нормой, законом, поскольку оно обоснованно и логично. Сегодня преступление выступает как ценность. «В былые наивные времена, – пишет А.Камю, – когда тиран ради вящей славы сметал с лица земли целые города, когда прикованный к победной колеснице невольник брел по чужим праздничным улицам, когда пленника бросали на съедение хищникам, чтобы потешить толпу, тогда перед фактом столь простодушных злодейств совесть могла оставаться спокойной, а мысль – ясной. Но законы для рабов, осененные знаменем свободы, массовые уничтожения людей, оправдываемые любовью к человеку или тягой к сверхчеловеческому, – такие явления в определенном смысле просто обезоруживают моральный суд» [1, с.120]. Здесь необходимо отметить еще один момент. Из приведенного суждения А.Камю следует, что существует не только проблема преступления, его обоснованности, логичности, но и проблема реакции на преступление. «Необходимо разобраться, – фиксирует философ, – способна ли невинность предпринять усилия, препятствующие убийству... Мы ничего не сумеем сделать, если не будем знать, имеем ли право убивать ближнего или давать свое согласие на его убийство» [1, с.121].

Закономерен вопрос: является ли человеческая жизнь целесообразной и ценной? В «Мифе о Сизифе. Эссе об абсурде» А.Камю констатирует бессмысленность, абсурдность человеческого бытия. С точки зрения философа, абсурд рождается в столкновении человека и мира: «Сквозь тысячелетия восходит к нам первобытная враждебность мира» [1, с.30]. Человек и мир – различны по своей природе. Человек – рационален, мир же – иррационален. А.Камю определяет сущность абсурда как «противостояние», «непрерывную борьбу». В этих условиях рождается тип «абсурдного героя», носителя новой системы ценностей. «Абсурдный герой» живет настоящим, цель и смысл его жизни – самоисчерпание в сегодняшнем дне. Отказавшись от веры в Бога, в Высшую Справедливость, от надежды на позитивные изменения в будущем, уничтожив таким образом иллюзии, он культивирует свободу. Парадокс ситуации состоит в том, что, с одной стороны, «абсурдный герой» осознает относительность своей свободы, то, что реально он не свободен, с другой стороны, это осознание становится основанием действительной свободы.

Проблема абсурда, бессмысленности человеческой жизни является центральной и для работы «Бунтующий человек», поскольку абсурд порождает бунт: «Я кричу о том, что ни во что не верю и что все бессмысленно, но я не могу сомневаться в собственном крике и должен верить хотя бы в собственный протест. Первая и единственная очевидность, которая дается мне таким образом в опыте абсурда, это бунт» [1, с.125-126]. «Бунтующий человек» – это «человек, говорящий «нет». А.Камю отмечает: «Нет» может, например, означать: «слишком долго я терпел», «до сих пор – так уж и быть, но дальше хватит», «вы заходите слишком далеко» и еще: «есть предел, переступить который я вам не позволю». Вообще говоря, это «нет» утверждает существование границы. Эта же идея предела обнаруживается в чувстве бунтаря, что другой «слишком много на себя берет», простирает свои права дальше границы, за которой лежит область суверенных прав, ставящих преграду всякому на них посягательству» [1, с.127]. В бунте проявляется и утверждается собственно человеческое, личностное начало. Как замечает философ, здесь «скрытым образом вступает в игру ценностное суждение...» [1, с.127]. Действительно, бунт – это заявка человека, личности на определенный социальный статус, в основе которой находится осознание себя как ценности, того, что заслуживает внимания, признания и уважения. «Бунтующий человек» требует к себе уважения, но «в той мере, в какой он отождествляет себя с естественным человеческим сообществом» [1, с.129]. Речь идет о человеческом достоинстве, о ценности человека как такового. Бунтуя во имя своего «Я», человек тем самым бунтует во имя другого человека, всех людей, человека и человечества в целом. Французский мыслитель выводит новую формулу: «Я бунтую, следовательно, мы существуем».

С точки зрения А. Камю, существует две разновидности бунта: метафизический и исторический бунт. «Метафизический бунт – это восстание человека против своего удела и против всего мироздания. Этот бунт метафизичен, поскольку оспаривает конечные цели человека и вселенной... метафизический бунтарь протестует против удела, уготованного ему как представителю рода человеческого... метафизический бунтарь заявляет, что он обделен и обманут самим мирозданием» [1, с.135]. Французский философ выделяет две важнейшие проблемы человеческой жизни, определяет их как «проблемы взбунтовавшихся» – зло и смерть. Зло, по мнению А. Камю, является причиной разрозненности людей, страдания, отчаяния. Зло лишает человеческий род единства, как следствие, гармонии и счастья. Смертная природа обрекает человека на незавершенность всех устремлений, планов, в итоге на обесмысливание жизни. Реализацией метафизического бунта, переходом от стадии собственно бунта к революции выступает исторический бунт. Как указывает А. Камю, любой бунт предполагает движение от индивидуального опыта к идее. В свою очередь революция начинается с идеи, означает включение идеи в исторический опыт.

На наш взгляд, здесь имеют место два противоречия. Первое. Исторический бунт, революция является следствием метафизического бунта. Это положение логично. С другой стороны, революция, отмечает А. Камю, уничтожает ценность бунта, поскольку она санкционирует убийство. Философ принципиально разграничивает бунт и убийство. Если метафизический бунт направлен на уничтожение старых принципов, ценностных установок, то исторический бунт, революция предполагает уничтожение и принципов, и людей. Революция претендует на абсолютное отрицание, на тотальное уничтожение. Итогом этой претензии выступает профанация первоначальной идеи. «Каждый революционер, – пишет А. Камю, – в конечном счете становится либо угнетателем, либо еретиком. В той чисто исторической вселенной, которую избрали себе бунт и революция, они оказываются перед одинаковой дилеммой: либо полицейский участок, либо сумасшедший дом» [1, с.312]. Таким образом, бунт отрицает, уничтожает и своего носителя, и самого себя. Второе противоречие. Целью бунта является свобода. Однако, с точки зрения французского философа, свобода должна быть относительной. То есть, человек бунтует во имя относительности. Предельная, абсолютная свобода есть вседозволенность. Фактически это свобода убивать. Зафиксируем еще раз: А. Камю выступает противником абсолютизации свободы. «Во имя совсем иной ценности, – пишет философ, – бунтарь утверждает невозможность тотальной свободы, в то же время требуя для себя свободы относительной, необходимой для того, чтобы осознать эту невозможность» [1, с.340].

В итоге выделим ряд положений. Продолжая традиции западноевропейской философии XIX века, западные философы XX века исследуют проблему сущности человека, линию взаимоотношений отдельно взятого человека, личности и общества в целом. Западная философия XX века, в первую очередь западноевропейский экзистенциализм, в контексте данных исследований акцентирует проблемы отчуждения и маргинальности. Возникает парадокс. С одной стороны, западные мыслители XX века демонстрируют негативное отношение к социуму. Фактически они выводят типаж маргинальной личности, носителя ценностной системы, в основе которой находятся одиночество, бунт и свобода. С другой стороны, ведут речь о необходимости соединения человека с обществом, со всем сущим. В частности, А. Камю утверждает «единственную» ценность – «всеобъемлющую сопричастность». Таким образом, человек в западной философии XX века действительно, как говорит А. Камю, «разрывается» двумя тенденциями: жадной соединения и осознанием его невозможности. «Абсурдный», «бунтующий» человек поглощается абсурдом, бунтом, будучи не в состоянии его изжить.

Источники и литература

1. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
2. Фромм Э. Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии / Пер. с англ. – М.: Высш. шк., 1992. – 143 с.

Кузьмин Н.Н.

КОГНИТИВНЫЙ ПОВОРОТ В ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ

Анализируя изменения, происходившие в гуманитарном знании второй половины XX в., нельзя не остановиться на формировании во многих гуманитарных науках особых исследовательских направлений, суть которых - в привлечении в качестве основного объяснительного фактора представлений, идей, верований, знаний действующих субъектов. Актуальность изучения данной проблемы, на наш взгляд состоит в том, что именно когнитивный подход является наиболее научно-корректной основой антропологизации социальных, политических, культурологических, исторических исследований. Наиболее яркое выражение когнитивного поворота это когнитивная психология. Но разрешение основной задачи настоящего исследования, – комплексного анализа когнитивного поворота в гуманитарных науках, - мы начнем не с психологии, а с базиса знаний о человеке – с философии.

Несмотря на центральное место, которое издавна занимает в ней изучение субъективной реальности, до XX в. внимание философов фокусировалось главным образом на проблемах адекватности познания, взаимоотношения рациональной и эмоциональной сторон психики, изучении структуры познавательной деятельности. Классическая теория познания (Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк, Д. Беркли, И. Кант, И. Г. Фихте) магистральной линией выбрала абстрагирование от конкретных содержаний познавательной деятельности, сконцентрировавшись на ее формах. Можно выделить две общие черты, характеризующие изу-