

не могут не ответить на эти коммуникации и, таким образом, сами общаются» [1, с. 43–44].

Наконец, с точки зрения функциональной специфики коммуникации, как отмечает Г. Бейтсон, коммуникация не только представляет информацию, но в то же время налагает обязательство на поведение. Эти две операции определяются им соответственно как «передающий» и «командный» аспекты любой коммуникации. Коммуникация не только представляет информацию, но в то же время налагает обязательство на поведение. Эти две операции определяются как «передающий» и «командный» аспекты любой коммуникации [4, с. 179].

Таким образом, в основе формирования коммуникативного пространства личности лежит объективный процесс коммуникации, неотъемлемой составляющей которого является присутствие Другого. Коммуникативное взаимодействие Я – Другой, развиваясь по двум основным направлениям: выявление границ «Я» и многовекторность отношений с Другим, несет в себе две основные функции: командную и передающую, соотношение которых является одним из важных показателей качества коммуникации.

Источники и литература

1. Birdwhistell, Ray L. Contribution of Linguistic – Kinesic Studies to the Understanding of Schizophrenia. In Alfred Auerback, Schizophrenia. An Integrated Approach. – New-York, 1959.
2. Ruesch Jurgen, Bateson Gregory. Communication: The Social Matrix of Psychiatry. – New York, 1951.
3. Вацлавик П., Бивин Д., Джексон Д. Прагматика человеческих коммуникаций: Изучение паттернов, патологий, парадоксов взаимодействия. – М., 2000.
4. Лакан Ж. Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. – М., 1999.

Суходуб Т.Д.

«НОВАЯ» РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК УСЛОВИЕ СТАНОВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ АНТРОПОЛОГИИ¹³

Введение: актуальность темы, постановка цели и задач исследования. Соединение в теме исследования понятий «рациональность» и «антропология» и соответственно – интерес к двум, традиционно важнейшим, направлениям философских изысканий, представляется *актуальным*. Рассмотрение проблемы человека сквозь призму такой основополагающей характеристики его культуры как рациональность только на первый взгляд выглядит вполне традиционной задачей. Необходимость осмысления *обновлённых* форм рациональности как результата изменения культурно-исторических *оснований* развития общества ставит перед исследователем по крайней мере две *задачи*. Одна из них нацелена на осмысление новых тенденций в развитии *культуры рациональности*, без которой уже не представляется возможным разрешить проблемные ситуации современного человека и человечества. Вторая же нацелена на исследование проблемы *неукоренённости культуры рационального мышления*, в частности, связанной с *коммуникативной* её составляющей, в бытие человека, что значительно затрудняет решение многих антропологических проблем.

Отсюда *целью* исследования является прояснение условий, способствующих переориентации культурного и цивилизационного развития современного человечества на восприимчивость к идеалам «новой» (коммуникативной) рациональности. Рождение новой традиции создаст, по нашему мнению, контекст становления и «новой» антропологии, сориентированной на *диалоговое* измерение бытия, культурную восприимчивость к Другому, инаковому.

Анализ исследований и публикаций. Философская литература, посвящённая проблемам рациональности и человека, весьма многочисленна и разнообразна. Что касается антропологической тематики, то по-прежнему востребованы подходы, заявленные в философских школах XX века – философской антропологии (М. Шелер, Х. Плеснер, Э. Кассирер), экзистенциализме (Н.А. Бердяев, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр), психоанализе (К. Юнг, Э. Фромм), религиозно-философской традиции (школа «русского религиозно-философского ренессанса», К. Барт, К. Ясперс, П. Тиллих и др.) [см.: 1]. Среди недавних публикаций, анализирующих антропологические воззрения и идеи, хотелось бы выделить работу В. Губина и Е. Некрасовой [2], в которой имеет место попытка не только целостно представить сформировавшиеся в результате «антропологического поворота» в философии XX века подходы (М. Бубер, Х. Ортега-и-Гассет, Ж. Делёз, М. Фуко и мн. др.), но и своеобразно, учитывая контексты современного человеческого бытия, переосмыслить такие основополагающие для личного самоопределения категории как творчество, труд, игра, вера, любовь, а также онтологически значимые характеристики человека, такие как непредопределённость, незаменимость, неповторимость и т.д., что в целом формирует *основание* бытия «живого человека». «Быть живым, – по мнению авторов, – это не данность, а заданность. Человек должен стараться, усиливать быть живым, то есть быть человеком в точном смысле этого слова» [2, 208], что означает оживлять «мёртвые слова, мёртвые жесты, мёртвые конвенции» [2, 217].

Усилилось в последние годы и внимание к теме рациональности, рассматриваемой, прежде всего в контексте критического пересмотра классического её варианта, а также поиска эффективных моделей рациональности действия [3].

Особое внимание уделяется осмыслению новых концептуальных подходов к пониманию коммуникативной рациональности, намеченных в современной немецкой практической философии [4]. А представители этой традиции сориентированы уже в большей степени не на обоснование принципов коммуникативной ра-

¹³ Статья подготовлена в рамках украинско-российского проекта «Постнеклассическая методология: становление, развитие, принципы, перспективы» (Постановление Президиума НАН Украины № 67 от 6.04.2005 г. Проект № 14)

циональности, а на *практический* аспект применения её в сферах этической, политической, правовой, социальной [5]. Так, к примеру, Ю. Хабермас развивает свою теорию коммуникации в направлении «публичного употребления разума», т.е., его использования в прикладном политическом смысле. Отсюда в центре его внимания политический либерализм и «делиберативная политика», нормативные модели демократии, глобальный и внутригосударственный аспекты института прав человека. Г. Ионас сосредоточен на прояснении рациональных оснований прежде всего социально-этической деятельности человека, способного в качестве точки отсчёта выбирать и утопические конструкции. Именно в отказе от утопии как абстрактного шанса на гуманно-прогрессивное развитие видит философ возможность перехода к этике *ответственности*.

Основная часть. Особенность нынешнего положения человека в мире заключается в том, что определяется оно всё более слабеющей связью с *традицией*. Осмысление исторического пути человечества, интерес к опыту и идеалам человека прошлых эпох, устойчивым формам его мышления перестаёт быть *ценностью*, значимым началом личного самоопределения. Важнее становится видеть, определять себя в контексте повседневности, нынешнего сиюминутного образа мира, т.е. нести в себе «дух» непосредственно утекающего, рационально никак неопределённого и неопределяемого, времени. Как точно в связи с этой тенденцией подмечает современный итальянский философ Джанни Ваттимо, в нынешнюю эпоху «сам факт – быть современным – становится некоторой ценностью» [6, 7]. Такого рода обстоятельства тем более обостряют проблему поиска условий укоренения принципов «новой» рациональности в бытие, ибо диалоговая, коммуникативная её форма «выстрадана» опытом предшествующей, постклассической, культурной традицией, связь с которой современного человека всё более становится проблематичной. Анализ же постклассических философских традиций (как западно-, так и восточноевропейской) доказывает, как потребность времени, как выход из тупиков цивилизационных проблем, как единую тенденцию в развитии рациональной культуры мышления – нацеленность на диалог.

Многообразие постановок вопросов, увязывающих антропологические вопросы с темой рациональности, всё-таки не исчерпывают всех возможных аспектов темы. Кроме того, в большинстве исследований акцент делается или на теме рациональности или на теме человека и форм его бытия. Вопрос же об условиях сохранения рациональных начал человеческих действий, следовательно – культуры, цивилизации, духовности человека и их ценностной действительности, практической направленности на разрешение проблем человека и общества сохраняет свою актуальность и на сегодня. Определение путей «возвращения» рациональности в культурное бытие человека возможно, как представляется, путём «запределивания» проблемных ситуаций, представленных в философской мысли XX века. Иначе говоря, речь здесь идёт об обнаружении «пределов», т.е., тех границ деятельности человека, за которыми рациональность перестаёт быть действительным условием социокультурного бытия и «построения» общественных отношений, «выстраивания» межчеловеческих связей.

Впервые, пожалуй, о рациональности, как об «антропологической» проблеме, связанной с развитием цивилизации, поставил вопрос Макс Вебер в своей «Протестантской этике ...». И хотя идея «практического рационализма» не получает в этом исследовании развёрнутого пояснения, на мой взгляд, именно веберовская постановка вопроса заложила фундамент для «перевода» обсуждения этой темы в *практическую* плоскость. Социальный философ обращает внимание на тот факт, что «жизнь можно «рационализировать» с весьма разных точек зрения и в самых разных направлениях...» [7, с.95]. Ставя перед собой задачу весьма конкретную, а именно: показать, какой «дух» породил современную форму «рациональной» жизни и мышления, М. Вебер подчеркнул возможность «разных» типов рациональностей, вырабатываемых историей и, соответственно – исторически востребованных. Укоренение рациональности в культуре духа не может не оказать влияние на культуру деятельности. Отсюда, как утверждает М.Вебер: «Рационализм» – *историческое* (выделено – Т.С.) понятие, заключающее в себе целый мир противоположностей» [там же]. Какого рода эти противоположности и какие основания социальных действий они формируют можно предположить, беря во внимание разработанную философом типологизацию рациональности в работе «Хозяйство и общество»¹⁴.

Так, называя социальными действиями человека только такие, которые по предполагаемому действующим человеком смыслу, соотносятся с действиями других людей, т.е., несут явно выраженный коммуникативный смысл, независимо от того, ориентированы ли эти действия «на прошедшее, настоящее или ожидаемое в будущем поведение других» [8, с. 625], М. Вебер выделяет четыре вида социальных действий: аффективные (прежде всего – эмоциональные), традиционные (т.е., основанные на традиции), целе-рациональные и ценностно-рациональные. Последние два вида социальных действий непосредственно отражают культуру рационального мышления и практики, а, следовательно, имеют, помимо своих позитивных и негативных *смысловых* аспектов применения, ещё и *исторические*. Историчность самого понятия рациональности, подчеркнутая Вебером, задаёт т.о. контекст зависимости цивилизационного развития конкретного общества от общего уровня культуры рационального мышления и исторически выработанного и *укоренённого* в систему социальных отношений типа рациональности.

Охарактеризуем выделенные Вебером типы рациональности, а также отметим проблемные ситуации соответствующих им видов социального действия.

Определение рациональности, основанное на целе-рациональном виде социального действия, связано с ожиданием четко предполагаемого («просчитанного», можно сказать) «поведения» предметов и людей. «Ожидания» эти рассматриваются в *качестве* условий для достижения активным субъектом «своей рационально поставленной и продуманной цели» [8, с. 628]. Рациональность, обнаруживающая себя в социальных

¹⁴ Ссылки даются по опубликованной части первой главы данной работы.

действиях как ценностно-рациональное начало, характеризуется поведением, основанным, по словам Вебера, «на вере в безусловную – эстетическую, религиозную или любую другую – *самодовлеющую* ценность определённого поведения как такового» [там же], вне зависимости от того, насколько эти ценности способны обеспечить *успех* социальному действию. Ценностно-рациональное действие имеет по определению *иное*, непрагматическое, измерение, смысл которого – «не в достижении какой-либо внешней цели», а в том, чтобы действовать, следуя «своим убеждениям о долге, достоинстве, красоте, религиозных предначертаниях, благочестии или важности «предмета» любого рода» [8, с. 628,629]. Именно поэтому, согласно философу, ценностно-рациональные действия всегда подпадают под императивы «заповедей», ценностных «требований», личностно осознаваемых смыслов и убеждений. Ценностно-рациональное измерение бытия создаёт, т.о., *деонтологический культурный пласт*, представленный в социальных действиях людей как выполнение долга индивидом. Причём, как утверждает мыслитель, чем безусловнее ценность, осознаваемая в качестве практического ориентира бытия, тем меньше человек принимает во внимание *последствия* своих ценностно направленных действий. В качестве «начал» практической деятельности в этом случае выступают не выверяемые никаким «расчетом» возможные выгоды и «присчетом» успеха такие ценности как «чистота убеждения, красота, абсолютное добро, абсолютное выполнение своего долга» [8, с. 630].

Целе-рациональный и ценностно-рациональный виды действия при всей своей смысловой антиномичности взаимосвязаны *социальным* (в силу ориентации на «поведение других», если иметь ввиду понимание *социальности* М. Вебером) характером проявления и утверждения. Взаимодействие и практическая взаимозависимость их выявляет себя принципиальной разновекторностью проявления. Так, «с целе-рациональной точки зрения ценностная рациональность всегда иррациональна. И тем иррациональное, чем больше она абсолютизирует ценность, на которую ориентируется поведение ...» [8, 630].

Сравнивая возможности и последствия «действия» этих типов рациональности можем вслед за Вебером отметить проблемные ситуации, с ними связанные. Во-первых, при целе-рациональном действии, ориентированном на согласование цели, средств, результатов деятельности усилий, возможны, как предполагает философ, и «побочные» результаты, прежде всего, отражающие всю возможную *сложность* отношений *целей* друг к другу [см.: 8, 629]. Цели задаются разными людьми, благодаря чему устанавливается своеобразная «иерархия» потребностей, которые в этом типе действия «по возможности удовлетворялись в установленном порядке (принцип «предельной полезности») [там же]. Разновекторность целевых устремлений вполне может создавать конфликты в процессах целереализации. В крайних своих проявлениях «рационализация» поведения может идти в «направлении сознательной ценностной рационализации или – негативно – вытеснять не только обычаи, но и аффективное поведение и, наконец, двигаться в направлении чисто целерационального, отвергающего ценностную рациональность поведения» [8, 635]. Как видим, процесс «адаптации к констелляции интересов», который философ считает вполне естественным в исторической смене традиции следования обычаям, и, тем не менее, его волнует возможность социального ослабления ценностно-рационального действия. Усиление такого компонента «рационализации» поведения как целе-рациональность не может не привести к состоянию нестабильности и конфликтности общества.

Во многих значениях оказываются идентичными целе- и ценностно-рациональности выделенные М. Вебером при характеристике экономической активности типы – «формальной» и «сущностной» рациональности. Первая, хотя и касается экономического расчета, определяемого мерой технически возможного для хозяйства, несёт в себе (как и целе-рациональное действие) идею количественно определяемых условий для достижения поставленной цели. Основанием для сопоставления ценностно-рационального действия с «сущностной» рациональностью служит ориентированность экономического действия на определённые ценностные постулаты. Проблемность ситуации (и на сегодня осознаваемая как актуальная задача) заключается в невыявленности *условий* ценностно ориентированного социального действия. Констатация возможности подобного рода рациональности не открывает путей к её укоренению в общественном бытии.

Таким образом, веберовская постановка вопроса о типах рациональности открыла своеобразную дискуссию в философии XX века о перспективах и возможностях рациональной составляющей культуры.

Особое слово в этом отношении сказано современной практической (коммуникативной) философией (К.–О. Апель, Ю. Хабермас, О. Хёффе, М. Ридель и др.). Разнообразие позиций представителей этого направления тем не менее связано *общностью* значимых для сохранения рациональности как ценности и ценностной рациональности *установок*. Веберовский признак социального действия – соотношение с действиями других людей – обретает тут статус основополагающей характеристики социальной реальности. Действительно, интересубъективность складывается именно на основе взаимоотношения людей, взаимодействия «Я» и «Другого», что демонстрирует, с одной стороны, перманентное *плюральное* состояние общества (невольно напрашивается параллель с веберовской идеей констелляции интересов), а, с другой, экзистенциально-ценностное напряжение в диалоге (который должен вести к консенсусным решениям) складывающейся общественной жизни. Возможность согласованного принятия определённых ценностей не может не выдвигать требование ориентации социальных действий на трансцендентальное начало, служащее началом согласования ценностных установок и условием укоренения в диалоге согласованных ценностей в жизненном мире человека. Отсюда рождается установка на трансцендентальную методологию, связанную с долженствованием, тем самым – выходом за границы наличного бытия. Интересубъективный консенсус возможен лишь при одном условии – именно поэтому К.–О. Апель вводит понятие «трансцендентальной» (идеальной) коммуникации», рассматривая его как регулятивную идею в кантовском смысле. Согласно философу, «объективность бытия должна всегда дополняться коммуникативным измерением. ... логос постава необходимо дополнить логосом коммуникативной общности» [9, с. 17–18].

В современной немецкой традиции философия приближается к политике. Причиной этого, я бы сказала, есть не столь востребованность философии со стороны политики, сколь внутреннее метафизическое самосознание связи философии как рационального мышления «с претензией на значимость» (К.–О. Апель), сто сферой принятия практических (политических) решений. Рождается практическая философия как этика, как философия права и политики. И в этом «новом» своём статусе вновь натывается на неукоренённость коммуникативной рациональности в социально–политическое бытие. Неслучайно отсюда Ю. Хабермас видит решающий вопрос современности в том, «сможет ли в гражданских обществах и у политической общественности ... сложиться самосознание необходимости космополитической солидарности» [10, с. 231] как принципа сотрудничества, сориентированного на учёт взаимных интересов. Сложиться же солидарное самосознание человечества может, по мнению философа, прежде всего не на основе политических элит, а «найдя опору в предварительно реформированной ценностной ориентации их населения» [10, с. 232–233].

Продолжая по сути размышлять над этой же темой *сложности* переориентации человеческого самосознания, современный американский социолог Иммануэль Валлерстайн ставит предельно острый для современных обществ вопрос об «исчезающих основаниях рациональности», видя причину этого в общем пессимистическом настрое в отношении модернистского мировоззрения. Тем не менее, мыслитель уверен, что все действия современного человека должны диктоваться «самодостаточной рациональностью», призывая задуматься над тем, против чего действительно направлены голоса, требующие освобождения от диктата рациональности – *какой* рациональности – не удовлетворяют ли их конкретные культурные императивы или культура как таковая, традиционная *нормативность* которой в принципе невозможна вне рациональной составляющей.

Возвращение в общество культуры рациональности Им. Валлерстайн видит на пути обновления обществоведения. Обращая внимание на типологизацию рациональности М. Вебера, он формулирует задачу обществоведов предельно ясно: «вернуть понятие сущностной рациональности в центр наших научных дискуссий» [11, с. 209]. По его мнению, именно «мистицизм» формальной рациональности породил как социальный пессимизм и мировоззрение нигилизма, так и крайнюю критику и неприятие рационализма как ценности. Однако имея в виду тот факт, что только рациональное поведение индивида ведёт «к конечной [ценностно обусловленной] цели» [11, с. 210], обществоведение, по мнению Валлерстайна, должно быть ориентировано на приращение человеческого разума в решении проблем и тем самым способствовать раскрытию человеческого потенциала. Именно таким образом, то есть, определяя исторические альтернативы, выявляя человеческие основания совместимости разных сфер общественного бытия, прежде всего – политики и морали, интеллектуалы-обществоведы вносят свой вклад в построение новой системы рациональной культуры.

Выводы. Таким образом, компаративистский анализ теоретических подходов к проблеме рациональности в XX в. выявил в качестве ведущей тенденции – нацеленность на *коммуникативное* измерение общественного бытия. Концептуализация философии диалога, культивирование восприимчивости к инаковому, утверждение себя не за счет другого, а в согласовании с позицией Другого укрепляют «новую» рациональность как антропологическую ценность. Потребность современной цивилизации в диалоге как способе разрешения антропологических, в том числе и глобального порядка, проблем, преодоления цивилизационных расколов, социокультурных разногласий вызывает развитие именно коммуникативного типа рациональности. Постклассические (коммуникативные) стратегии создают т.о. основание современной практической философии.

Главной проблемой на этом пути остаётся неукоренённость культуры рационально–коммуникативного мышления в бытие. Для Украины это составляет особо острую проблему, так как доминирует вариант модернистской (классической) рациональности, не признающей коммуникативного (диалогового) начала в качестве основополагающего измерения социальной реальности, а, следовательно – и культуры. Ориентация на модернистский тип рациональности ведёт к утверждению жесткого идеологического диктата в сфере духовного бытия.

Источники и литература

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.; Тиллих П. Избранное: Теология культуры. Пер. с англ. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.; Проблема человека в западной философии: Переводы /Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.; Фромм Э. Человек для себя. – Мн.: «Харвест», 2003. – 352 с. и др.
2. Губин В., Некрасова Е. Философская антропология: Учебное пособие для вузов. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 240 с.
3. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.; Попович М.В. Рациональність і виміри людського буття. – К.: Сфера, 1997. – 290 с.; Рациональность на перепутье. В двух кн. Кн. 1. /Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: РОССПЭН, 1999. – 368 с.; Рациональность на перепутье. В двух кн. Кн. 2. /Отв. ред. П.П. Гайденко. – М.: РОССПЭН, 1999. – 464 с.; Сёрль Дж. Рациональность в действии. Пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. – М.: Прогресс–Традиция, 2004. – 336 с. и др.
4. Апель К.–О. Трансформация философии. Пер. с нем. /Перевод В. Куренной, Б. Скуратов. – М.: «Логос», 2001. – 344 с.; Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.; Сотниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – 176 с.
5. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Пер. з нім. – К.: Лібра, 2001. – 400 с.; Хабермас Ю. Политические работы /Сост. А.В. Денежкина; пер. с нем. Б.М. Скуратова. – М.: Праксис, 2005. – 368 с.; Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с.

6. Ваттимо Джанни. Прозрачное общество. Пер. с ит. /Перевод, послесловие Дм. Новикова. – М.: «Логос», 2002. – 128 с.
7. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с. – С. 61–272.
8. Вебер М. Основные социологические понятия // Там же. – С. 602–643.
9. Апель К.-О. Киевские лекции. – К.: «Стилос», – 52 с.
10. Хабермас Ю. Учиться на опыте катастроф? Диагностический взгляд на «краткий» XX век // Хабермас Ю. Политические работы /Сост. А.В. Денежкина; пер. с нем. Б.М. Скуратова. – М.: Праксис, 2005. – 368 с. – С. 209–233.
11. Валлерстайн Им. Конец знакомого мира: Социология XXI века /Пер. с англ. под ред. В.И. Иноземцева. – М.: Логос, 2004. – 368 с.

Тимофеева Н.В.

Номо sexual: К ПРОБЛЕМЕ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ XX ВЕКА

XX век создаёт новую систему духовных и моральных ценностей, которая оказывается во многом отличной от предшествующей эпохи. Перед лицом научно-технического прогресса и развития научного знания многие традиционные моральные ценности представляются девальвированными и устаревшими. В известной мере это коснулось и такой области, как любовь. Философия любви, которая так привлекала идеализм и романтизм XIX века, начинает казаться многим старомодной. Не случайно тема любви стала замещаться модно звучащей темой секса, а философия любви – психологией сексуальности.

Американский социолог Питирим Сорокин, исследовавший последствия социальной революции в Америке, утверждает, что в XX веке на место «*homo sapiens*» приходит «*homo sexual*». По словам Сорокина, сегодня «любой аспект нашей жизни» связан с сексуальной одержимостью. Начиная от колыбели и до самой могилы, эта одержимость подвергает бомбардировке каждый аспект нашего жизненного пространства, почти каждый шаг нашей деятельности, мысли и чувства. Мы полностью погружены во всё поднимающийся поток секса, который заполняет каждый отдел нашей социальной жизни и культуры. Пока мы ищем противоядия против этих либидозных сил, нас всё больше завоевывает постоянное давление этой гигантской армии вездесущих сексуальных символов» [5, с.54].

Секс становится предметом исследований для многих направлений западной науки, в особенности психоанализа.

Фрейд порой пользовался понятием «любовь», но предметом его исследований была сексуальность человека. В трактовке Фрейда сексуальность носит бессознательный характер. Она совершенно не зависит от объекта желания и имеет исключительно внутренние, импульсивные мотивы в самой личности. Это и определяет трактовку Фрейдом любви как одного из проявлений сексуальности. Любовь у Фрейда иррациональна, основана на иллюзиях, в ней совершенно отсутствует всякий выбор. Именно поэтому многие формы любви основаны на иллюзии, связанной с переоценкой самого себя, с элементами нарциссизма.

В жизни и деятельности человека Фрейд обнаруживал борьбу двух противоположных начал: принципа удовольствия Эроса и чувства вины и желания смерти Танатоса. Эти два первичных инстинкта – любви и смерти, Эроса и Танатоса – определяют собой всю структуру человеческой психики, а в более широком смысле всю человеческую культуру.

Признавая Эрос первичным жизненным проектом, Фрейд отказывал ему в каком-либо духовном содержании и, по сути дела, сводил любовь к биологическим процессам.

Одной из важнейших проблем культуры XX века является отношение любви и насилия, двух сил, которые противостоят друг другу в социальной и культурной жизни современной эпохи. Мы постоянно убеждаемся, что антиномия любви и насилия составляет одну из актуальных проблем современности.

Как известно, проповедником насилия в любви был граф Франсуа де Сад, по имени которого возник и сам термин «садизм», получивший широкое распространение как обозначение идеологии жестокости, насилия и наслаждения чужими страданиями.

Иное решение проблемы отношения любви и жестокости предлагает философия экзистенциализма. Она получает подробное освещение в работах французского философа Жана Поля Сартра. Для Сартра философия любви – постоянная тема, он возвращается к ней вновь и вновь во многих своих работах, связывая её с главной проблемой экзистенциалистской философии – проблемой свободы. По словам Сартра, каждая личность достигает самопознания только через своё отношение к другому человеку, и поэтому сфера непосредственных эмоциональных проявлений, таких как стыд, ревность, любовь, приобретает важное экзистенциальное значение. Согласно Сартру, в любви никогда нельзя достичь абсолютного равенства. Равновесие в любви невозможно, оно всегда неустойчиво и неосуществимо.

У Сартра природа любви иллюзорна. Для него объект любви принципиально неважен, он является всего лишь стимулом, а отнюдь не причиной. Чаще всего это плод фантазии и воображения. В этом Сартр солидарен с Фрейдом.

Однако в его работах появляется новый аспект в понимании любви, связанный с противопоставлением двух типов сексуальных влечений: любви и садомазохизма. Этот аспект позволяет ему по-новому взглянуть на проблему секса и насилия. Для Фрейда эта связь была органической, вытекающей из единства двух первичных инстинктов – эроса и инстинкта саморазрушения. Сартр выдвигает иное решение проблемы.