Нижегородский Институт Менеджмента и Бизнеса

Специальность **-** **Психология**

Дисциплина - **Философия**

### **Реферат**

Тема: **Проблема человека в философии.**

**Выполнила: студентка II курса**

**Новикова Т. Э.**

#### **Проверил: преподаватель**

**Cоболев В. И.**

Нижний Новгород

-1999-

## Содержание: стр.

I. Введение.

Человек как объект философского знания..................................................

II. Человек в зеркале философии.....................................................................

1. Антропологический ренессанс................................................................

2. Человек как проблема философии, её характер, границы....................

3. Философская антропология, её право на существование....................

4. Природа человека. Подходы, решения...................................................

5. Человек и общество..................................................................................

III. Вывод.

Вклад философии в проблеме изучения человека....................................

**I.Введение**.

**Человек как объект философского знания.**

Человек, взятый в отдельности, а также рассматриваемый в родовой и социальной совокупности, есть проблема. Именно поэтому, сколько людей, столько и проблем. Эта истина относится к числу вечных, чем не преминули воспользоваться разного рода диктатуры и мизантропы, исходившие из того, что раз нет человека, нет и связанных с его существованием проблем. И губили людей поодиночке и миллионами. А философы-гуманисты и романтики всех времён прославляли человека и человечность.

Тысячи лет человек выступает объектом научного и вне научного знания, литературы, всех видов искусства и человека в целом, оставаясь в своей природной и социальной субстанции и поныне своего рода Terra incognita. Прогресс сопровождается экспоненциальным расширением массива данных о человека, вновь и вновь требующих своего изучения и объяснения. Это особенность любой науки: решая одни проблемы, она одновременно их отрицает и “плодит” другие, раздвигает фронт и пределы исследований.

В человеке остаётся невероятно много скрытого, таинственного. Он – головокружительной сложности кроссворд, загадка из загадок. Его действия зачастую не поддаются рациональному истолкованию и адекватной оценке, по крайней мере, с помощью существующей теории и методологии. Сократовский призыв “Познай самого себя” в полной мере и не реализован, несмотря на все достижения философии (в том числе логики и этики), биологии, медицины, психологии и других наук. Есть учёные, полагающие, что проблема человека вообще неразрешима. Скорее прав был Ф. М. Достоевский: “Человек есть тайна. Её надо разгадать, и ежели будешь разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время...”

Так кто же он, человек? В чём его сущность? Действительно ли она непознаваема как “вещь в себе” (Кант) и универсальна как “мера всех вещей” (Протагор)? Что есть биологическая и социальная природа человека? Каковы его эволюционные истоки и жизненные силы, социальные идеалы и система ценностей? Где искать и как измерить подлинное богатство личности? Свободен ли человек от самого себя? Достижима ли гармония внутри человека и вне его?

Вопросов всегда больше, чем ответов. Проблематика философской антропологии актуализируется всем ходом развития современного человека и социоприродной среды его обитания.

1. **II. Человек в зеркале философии**.

**1.Антропологический ренессанс.**

В последние годы всё чаще говорят об антропологическом ренессансе, антропологическом буме как характерной черте времени, как одном из примечательных явлений современной философии.

Это, правда, совершенно не свидетельствует о том, что представления о человеке как о самом важном и интересном для самого человека появились только сейчас. У многих мыслителей, философов подобные идеи и раньше получали весьма отчётливое выражение: человек является ядром мысли, постигающей тайны бытия, исходным пунктом при истолковании любых философских проблем. Например, Протагор, М. Штирнер видели в человеке критерий истины, Л. Фейербах, И. Кант, М. Унамуно, С.Л. Франк – единственный, универсальный и высший предмет философии, последнюю цель всей человеческой мысли.

Теперь же, в новых условиях, значительно обостривших социально-гуманистические проблемы, к феномену человека, личности обращаются не просто заново, но с особым и постоянно растущим вниманием. “Песнь” о человеке, гимн человеку исполняются сегодня экзистенциалистами, персоналистами, “новыми философами”. Философско-антропологические сюжеты ясно просматриваются и в христианском учении о богочеловечестве, в аксиологии, герменевтике, в социальной экологии и многих других социальных течениях. Все они, так или иначе, стремятся проникнуть в тайну человека – “венца природы”, “чуда света”, “красы вселенной”, “символического”, “религиозного”, “политического” животного, существа “разумного”, “умелого”, “деятельного”, “играющего”, короче говоря, самого уникального из всех уникальных и мало разгаданных.

Сказанное не исключает того, что на фоне философского антропоцентризма, различных проявлений антрополятрии (возведения человека в предмет поклонения) имеются и другие воззрения на человека, в которых традиционные философские представления об уникальности человека, его близости к Богу обозначаются как какой-то миф или предрассудок. Особенно характерным в этом плане является взгляд Ф.Ницше, видевшего в человеке деградировавшее, биологически ущербное животное, “болезнь Земли”, правила жизнедеятельности которого срослись с законами страшного сна. Множественность образов человека, его безмерная сложность и неисчерпаемость обусловили значительные трудности в его философском ином постижении, в адекватно-истинном отражении.

**2. Человек как проблема философии, её характер, границы**.

В иерархии философских приоритетов, ценностей человек часто определяется как “центральная проблема”, как “более существенное и центральное, нежели любой другой философский вопрос”, как “центральная тема всей философии”, т.е. как то, что имеет самое видное, важное, первостепенное значение.

Можно ли принять такое определение места человека, данной проблемы в системе философского знания? По-видимому, скорее нет, чем да. Иначе, во-первых, имеется, как вполне обоснованно считают многие философы, другое определение основной, главной проблемы философии. Во-вторых, в названном подходе отсутствует сколько-нибудь ясное указание на специфичность философского постижения человека. Ведь, по сути, все другие формы человеческого знания – наука, религия, политико-правовые, этические, эстетические, экономические и иные учения, да и человеческая культура в целом – столь же прямо недвусмысленно связывают с человеком, ту же центральную проблему, считают её “своей”.

В самом деле, когда речь идёт, например, о науке, то в основном она выступает не иначе как человекознание. На это обращал внимание ещё К.Маркс, заявляя, что в тенденции, в будущем не только общественное, но и природно-научное знание ясно обозначается как единая наука о человеке. “Впоследствии, - писал он, - естественное знание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет одна наука”. Произойдёт это, считал он, с развитием промышленности, когда, став уже основой действительно человеческой жизни, естествознание из абстрактно-материального, “идеалистического” направления превратится в основу “человеческой науки”, обозначив тем самым закономерное существование одной, общей основы и для жизни, и для науки.

В более позднее время примерно ту же мысль развивал немецкий физик В.Гайзенберг: “Естествознание всегда предполагает наличие человека... В естествознании предметом исследования является не природа сама по себе, а природа как объект человеческих проблем...”.

Более определённо теснейшая связь науки с человеком, изучением его природы и условий жизни проявляется в таких науках, как биология, психология и особенно общественные дисциплины. Человек, таким образом, изучаемый, как сказал М.Маруа, директор Института жизни (Франция), “целой галактикой наук» неизбежно оказывается центром всей системы научного знания.

Ясно выраженный антропоцентризм характерен для литературы, искусства. М.Горький, как известно, называл художественную литературу человековедением. Многие эстетики, искусствоведы прямо связывают с человеком предмет искусства, отмечая, что этим предметом является именно человек или духовная жизнь человека в её интеллектуально-эмоциональной целостности, или человек с его многоразличными переживаниями и т.д. Утверждается даже, что искусство является “единственной “формой культуры, которая воссоздаёт биосоциальнокультурную полноту человеческого существования и “живёт по его законам”.

Человек и его антропологическая сущность занимают центральное положение в религии. Ведь, по сути, любая традиционная религия так или иначе, но всегда выступает как мифологическое (символическое) выражение сущности, назначения человека, смысла, идеала его земной жизни. Проблема бога в религии – это в итоге проблема человека, а религиозные символы и суждения – отражение различных видов человеческого опыта. Примерно такое же, центральное место, отведено человеку в политике и праве, весь арсенал мысли и действия которых имеет тенденцию концентрироваться на человеке. Отметим, что все существующие экономические теории также во многом глубоко антропоцентричны и антропогенны.

Всё это свидетельствует о том, что определять человека как центральную тему, проблему, ядро философии совсем не означает, что именно с этим связан собственно философский подход к человеку. Подобные определения служат общим местом, относятся ко многим и весьма различным формам знания и потому, естественно, не могут быть выражением особенного, специфического места человека в системе философского знания.

Не совсем удачным кажется и такое толкование философского смысла понимания человека, специфики философского подхода к человеку, который видится в комплексной, целостной характеристике последнего. Немало авторов, уподобляясь Л.Фейербаху, ставшему в центр философских размышлений целостного человека, утверждает, что человек – это “интегральная философская проблема”, что “философия всегда стремилась к постижению человека как целостности”.[[1]](#footnote-1) Говорится даже, что “существует лишь одна наука, предметом которой является человек в целом, - это философия. Остальные науки изучают отдельные части человеческого мира”.[[2]](#footnote-2) Философия, таким образом, представляется как интеграция всех знаний о человеке в системе единой и общей теории, охватывающей все возможные аспекты его существования.

Рассуждать подобным образом – это примерно то же самое, что относить к философии всё, чем занимается Институт человека РАН или Институт этнологии и антропологии РАН, призванные как раз к получению единого, целостного знания о человеке, или считать философской дисциплиной науковедение, дающее целостное знание о науке, её предмете, особенностях развития и применения. Названные и подобные им суждения устраняют, по существу, какие-либо определённые границы философского анализа человека, выводят вопрос за рамки назначения, компетенции философов.

Если и есть какая-либо “безграничная” дисциплина в изучении человека, то это, по всей видимости, антропология, взятая в её полном объёме. Сегодня в этот объём вместе с философской антропологией входят также историческая, религиозная (теологическая), социальная, политическая, природно-биологическая (естественнонаучная), экологическая, экономическая, культурологическая, психоаналитическая и некоторые другие её формы. Это прямо связано с многоликостью человека, его существованием в качестве человека “экономического” (производителя и потребителя), “психологического» (действующего исходя из мотивов, включая скрытые), “социологического” (носителя общественных ролей), “социального” (обращённого к другим людям), “религиозного” (связанного с культовыми действиями), “политического” (участвующего в делах государства, политики), “социально-культурного” (носителя норм, свойств, привычек, связанных с культурой и цивилизацией), “эстетического” (творящего самого себя, обладающего структурой эстетического типа), “природного” (основанного на наследственности), “теоретического” (стремящегося к объяснению, истине, к теоретизированию) и т.д.

Только такая многообразная и единая антропология, далеко не сводимая к её философской части, способная быть наукой о “человеке в целом”, дать о нём интегральное, целостное знание.

**3. О философской антропологии, её праве на существование и предметном поле.**

Философское учение о человеке, философское осознание человеком самого себя не являются, как отмечено, единственной антропологией, а только одной из многих. Имеет ли такая антропология (антропософия) право на отдельное существование, быть одной из относительно самостоятельных частей философского знания? Вопрос этот не праздный и решается он не всегда однозначно.

Есть, например, философы – К.Ясперс, Т.И.Ойзерман и другие, - которые дают на этот вопрос отрицательный ответ. Ясперс связывает невозможность любой философской антропологии с тем, что человек не является стабильным и потому о нём нельзя достичь чёткого знания, дать о нём окончательное суждение. Эта позиция, как видно, основывается на понимании философского знания как такого, которое, по мнению С.Л.Франка и многих других философов, предполагает осмысление “сверх-временно-общего”, т.е. вечного, непреходящего”. Если же человек постоянно изменяется, то что остаётся от понятий “природа” или “сущность человека”? (Э.Фромм).

Т.И.Ойзерман подходит к вопросу иначе, полагая, что “критика Марксом философии Фейербаха есть критика философской антропологии вообще” и потому философское учение о человеке... не является философской антропологией, т.е. специфической философской концепцией человека”. Философская антропология, в т.ч. современная, носящая “идеалистический характер”, не имеет, - считает он, - действительного предмета исследования и поэтому не имеет права на существование ни наряду с историческим материализмом, ни внутри этого учения”.[[3]](#footnote-3)

Ещё один взгляд, и притом весьма распространённыё, состоит в то, что всякая философия, тем более социальная, так или иначе есть учение о человеке, об основных его качествах и потому нет необходимости выделять в ней особую составную часть – антропософию. Подобный взгляд связывается нередко с таким толкованием философии, при котором она в целом выступает как антропология. К такому толкованию причастны, как известно, И.Кант, Л.Фейербах, персоналисты, экзистенциалисты, их последователи. Первый из них считал, что всякая наука, особенно философия, должна быть наукой о человеке. Связывая всю “сферу философии” с вопросами: “Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться? Что такое человек?”, он отмечал, что “в сущности, всё это можно... свести к антропологии, ибо первых три вопроса относятся к последнему”.[[4]](#footnote-4) Та же, по существу, позиция и у экзистенциалиста Н.А.Бердяева, для философии которого был характерен антропоцентрический подход к проблемам. В подобных суждениях речь, как видно, ведётся не о какой-то особой философской антропологии, а об антропологической философии, что, понятно, не одно и то же.

Несмотря на имеющееся отрицательное отношение к философской антропологии, большая часть философов считает её существование вполне правомерным и обоснованным. В её поддержку выступили немецкие авторы, и прежде всего Макс Шелер, в работе которого, “Человек и история” (1926) впервые был использован термин “философская антропология”. В ней же было дано и его развёрнутое определение. Философская антропология трактуется в книге Шелера как “фундаментальная дисциплина о человеческой природе и её структуре; о связи человека со сферами природы (неорганической, с миром растений и животных) и с обоснованием всех вещей; о его метафизическом происхождении и о его физическом, психологическом и духовном начале в мире; о силе и энергиях, которые двигают его и которыми он движет, об основных тенденциях и законах его биологического, психологического, культурного, духовно-исторического и социального развития; о его существенных возможностях и реальностях”. В работе “Положение человека в космосе” (1928) он связывает философскую антропологию с задачей соединить конкретно-научное изучение различных сфер человеческого бытия с целостным, философским его постижением.

М.Шелер даёт слишком широкое толкование философской антропологии, включая в неё исторические, онтологические, гносеологические, духовно-культурные и другие аспекты философского знания, т.е. то, что присуще философии в целом. Недостатком его подхода является и то, что он одновременно с “расширением” философской трактовки человека существенно “сужает” её. В его понимании, тесно связанном с феноменологическим методом, с “этическим персонализмом”, человек оказывается не столько существом биологическим (хотя и принципиально отличным от животного) и тем более общественным (связанным с практическим отношением человека к природе и исторической реальности), сколько и прежде всего духовным, способным к “чистому созерцанию вещей”.

Многие другие разработчики антропософии, такие, как Х.Плеснер (“Ступени органического и человек”, 1928), А.Гелен (“Человек. Его природа и его положение в мире”, 1940), М.Ландман, осуществляя в основном органический, биоантропологический подходы к проблеме человека, приходили тем самым к значительному ограничению горизонта философского антропологического мышления. Они возвышали до уровня единственно определяющих, главных признаков человека биологические, психологические, религиозные, духовно-культурные и некоторые другие отдельные факторы. Так, у Плеснера человек изначально “приговорён” к вечному поиску и самосовершенствованию, у Гелена он биоантропологически предопределён к деятельной активности в различных формах культуры, т.е. к культуротворчеству.

В послевоенные годы (особенно в 60-70-е) экзистенциализм, прагматизм, глубинная психология, структурализм пытались теоретически осмыслить и истолковать новые, современные им знания о человеке и этим дать какое-то новое философское понимание человека, его природы. Однако это не особенно получилось, т.к. многие исследования, как и прежде, велись в основном в биоантропологическом, психологическом и духовно-культурном плане.

В отличие, а в значительной мере и в противоположность таким подходам философы-марксисты своё толкование человека связывали, как правило, с акцентом, упором на его социальную природу. Специальное философское учение о человеке выступало у них как обобщённое выражение прежде всего социальной и предметно-деятельной сущности человека, как конкретизация общефилософских положений материализма о роли человека в развитии общества, истории и познании. Подобная позиция привела некоторых авторов к определённым передержкам, выразившимся, например, в идее создания наряду с антропософией особой “социально-философской антропологии” и конструирования её “в качестве самостоятельной ветви философской культуры”.[[5]](#footnote-5) Такая идея кажется так же мало оправданной, как и выделение особой, относительно самостоятельной биофилософской или космофилософской антропологии. Выделять из философской антропологии социальный компонент – значит лишить её основного содержания, сделав её, по существу, безжизненной. Надо, видимо, делать различие между возможностью включения антропософии в систему социально-философского знания (что вполне приемлемо ввиду основной, ведущей роли социального фактора в философской антропологии) и отделением, отпочкованием от антропософии особой социально-философской антропологии.

К числу передержек можно отнести и то, что у ряда марксистов подчёркивание главенствующей роли социального фактора, общественных отношений нередко перерастает в чрезмерное внимание к данному фактору. Это не всегда способствует, а иногда и просто мешает философски цельному восприятию человека. Кроме того, и здесь, среди авторов данной ориентации немало таких, кто в понятие философской антропологии включает слишком много вопросов, необоснованно расширяя тем самым её предметное поле.

Существование различных подходов к философской антропологии показывает, что определение специфического содержания этой дисциплины – дело совсем не простое. Трудность состоит прежде всего в том, что человек как предмет исследования – явление универсальное, почти безграничное. Всё, чем занимается философия – онтология, гносеология, аксиология, логика, этика, эстетика и т.д. – всё это так или иначе связано с человеком, его природой, познавательными и практическими возможностями, с его ценностными ориентациями, предназначением, миропониманием, общественной целью. Следовательно, вся философия в итоге оказывается человекознанием, человековедением, “домом” человека. Не случайно И.Кант всю философию называл антропологией. Это же значительно позже утверждал и Х.П.Рикман: <В действительности философия всегда была “антропологией”, и если создавать особую философскую антропологию, то нужно “сравнить и скоординировать различные модели человека”, т.е. “создать определённую и цельную картину человека”>. Потому же пути предлагают идти и многие другие авторы, утверждая, что “философская антропология – это универсальная наука о человеке”, что задача философской антропологии состоит в достижении такого понимания человека как субъекта деятельности, общения и творчества, которое включает в себя “человека в мире науки” и характеристику самой науки как знания, деятельности и социального института; “человека в мире политики” и многостороннее раскрытие самой политики; связь человека с нравственностью, искусством, религией и цельные характеристики самих этих явлений и т.д.

Поэтому нельзя в философии отвести особое место для человека, его специального философского анализа без значительной доли условности. Чтобы это сделать, нужно, видимо, исходить из каких-то более или менее ясных критериев, оснований – практических и теоретических.

Если говорить о практической обусловленности философской антропологии, её актуальности и необходимости, то её следует связывать прежде всего с большой активизацией личности в современной истории, с растущим превращением её социально-культурного развития в основной критерий, показатель прогрессивности общества.

Теоретическое же основание для выделения философской антропологии следует видеть, во-первых, в актуальной потребности философского обобщения результатов, полученных многими частными антропологиями. Во-вторых, несомненное значение имеют здесь и те разработки проблемы, которые постоянно, в течение веков велись в истории философии и всё более подводили к необходимости создания особого философского знания о человеке.

В результате, если учесть и историю вопроса, и основания, и предпосылки появления антропософии, а также подходы и тенденции, проявившиеся в её понимании, можно достаточно определённо выразить специфику и область “ограниченной ответственности” философии человека. Последние состоят не в том, чтобы всесторонне, целостно изучать человека, все его качества и возможности, а в том, чтобы ответить на вопрос: что составляет природу, сущность человека, каковы его наиболее общие характеристики именно в данном плане и как с этим связаны свобода и смысл человеческого существования.

Ответ на этот вопрос должен, по всей видимости, исходить из анализа той характерной, типической связи, которая существует между человеком, с одной стороны, и обществом, природой, космосом – с другой. Раскрывая наиболее общее и существенное в отношениях “я и природа”, “я и государство”, “я и мы”, “я и космос”, “я и я” (в смысле самопознания), философская антропология тем самым должна дать всеобщее знание о природе человека: его понимании как личности, как биологического вида, разумнодеятельного существа, части мироздания, субъекта истории.

Решая эти вопросы, философская антропология определяет себя не только как самостоятельную область философского знания, но и как особое философское направление, связанное с широкими систематическими исследованиями различных аспектов проблемы, а также – через её отправные, исходные положения – как специфический метод миропостижения.

Как же конкретно решается вопрос о природе и сущности человека у представителей различных современных школ и направлений?

**4. Природа человека. Подходы, решения.**

Сложность вопроса породила большой разброс мнений, может быть, больший, чем традиционные, вечные вопросы “О природе вещей” или “О природе богов”.

Одни авторы исходят из признания постоянной, вечной природы человека, предопределённой его принадлежностью к определённому природно-биологическому виду, другие – сводят её к конкретно-историческим общественным отношениям, третьи – отрицают изначальную данность этой природы и видят её в том, что каждый отдельный индивид сам формирует её в процессе своего существования. Есть также природно-социальные, информационные и другие подходы.

Так, в представлении Л.Фейербаха, “высшая, абсолютная” сущность человека состоит в разуме (мышлении), чувстве (сердце) и воле, т.е. она предопределена заранее, до рождения человека его биологической природой и потому является навечно данной, неизменной. По К.Марксу, сущность человека выражается в совокупности тех общественных отношений, в которые он вступает в своей предметной деятельности, т.е. в том, что также дано до рождения каждого данного человека. В отличие от Фейербаха, Маркс полагал, что эта сущность находится не внутри, а вне отдельного индивида, является не постоянной природно-данной, а социально-исторической, которая “модифицируется в каждую исторически данную эпоху”.[[6]](#footnote-6)

У экзистенциалиста Ж.П.Сартра сущность человека неразрывно связана со свободой выбора, она не “природна” или “божественна”, заранее не предопределена, а выступает как результат индивидуальной жизни человека. Существование индивидов, их жизненный процесс необходимо при этом предшествует их сущности. Такой взгляд, правда, разделяется не всеми экзистенциалистами. А.Камю, например, считает, что не существование предшествует сущности, а, наоборот, сущность – существованию. Сущность человека, по Камю, присутствует как необходимое начало в любом становящемся существовании, она служит условием самой его возможности и в нём постоянно себя проявляет (в виде начал, требований справедливости, свободы, других моральных ценностей).

Другой близкий к экзистенциализму философ, Мерло-Понти, также отвергал сартровское самоконституирование, утверждая, что “Я” и мир взаимно конституируют друг друга.

Многие друзие суждения о природе человека так или иначе конкретизируют или дополняют названные идеалистические или материалистические подходы к проблеме. Так, у Р.Декарта сущность человека выражается в его способности мыслить. В представлении Д.Юма, человеческая природа, будучи предметом “моральной философии”, определяется тем, что человек есть существо разумное, общественное и деятельное. По И.Канту, сущность человека состоит в его духовности. У И.-Г.Фихте и Г.Гегеля эта сущность равнозначна самопознанию. С точки зрения немецкого философа и писателя Ф.Шлегеля, сущность человека составляет свобода. У А.Шопенгауэра она тождественна воле. По Б.А.Бакунину, “сущность и естество» человека состоят в его творческой энергии и непобедимой внутренней силе, а развитие человеческой сущности общества – в развитии свободы всех людей, составляющих общество. По мнению австрийского психолога В.Франкла, создателя логотерапии, сущность человеческого существования составляет ответственность перед жизнью. На взгляд Ф.Ницше, а в значительной мере и А.Шопенгауэра, она заключена целиком и полностью в естественных процессах его биологической, физиологической и психической жизни, подчиняющейся нуждам, влечениям, потребностям и воле инстинктов, которые по своей природе не постыдны и не злы, которые и укрощаются цивилизацией.

Эта последняя позиция во многом созвучна натуралистическим и позитивистским взглядам О.Конта, Г.Спенсера, Д.С.Милля, Ч.Дарвина, Ж.Б.Ламарка, с точки зрения которых сущность человека состоит не в том, что он обладает разумом, а в том, что он принадлежит природе, что его дух, разум – это только новая ступень в развитии высших психических способностей животных, его качество как высокоразвитого животного.

Многие марксисты считают, что “сущность человека выражается в деятельности, но не сводится к ней”. Это во многом согласуется с позицией Ф.Энгельса, определявшего человека в основном через труд, творческую, преобразующую деятельность, т.е. сущность человека связывалась им со способностью трудиться, производить, создавать, быть, как говорил Б.Франклин в XVIII в., Homo faber, “человеком изготовляющим” орудия. Другие авторы, как бы суммируя подходы К.Маркса и Ф.Энгельса, утверждают, что сущность человека состоит в деятельности и общественных отношениях, взятых не в отдельности, а в их единстве, т.е. говорят о “социально-деятельной” природе человека, определяя его и как продукт общества и как его творца, созидателя.

Как видно, не все марксисты полностью разделяют взгляд Маркса на сущность человека как совокупность общественных отношений или, лучше сказать, не считают такое определение исчерпывающим. При этом нельзя не отметить, что и сам Маркс не всегда им ограничивался. Он говорил также о “человеческой природе вообще”, о человеческой сущности как о чём-то заранее данном, утверждая, например, что будущее коммунистическое общество преодолеет отчуждение подлинной человеческой сущности от человека и явится присвоением этой сущности человеком и для человека. Ту же мысль он не раз проводил и позднее, говоря о необходимости того, чтобы человек построил мир “истинно по-человечески, согласно требованиям своей природы”, проявлял себя как “неиспорченный человек”. В третьем томе “Капитала” он пишет о неотчуждённом труде в условиях, которые наиболее соответствуют человеческой природе и достойны её.

Это свидетельствует о том, что в различных своих произведениях Маркс, с одной стороны, пытался подойти к сущности человека с конкретно-исторической, социально данной стороны (это предполагает, что сущность каждого человека может меняться в зависимости от условий), особо не выделяя при этом значения практически-деятельного фактора, а с другой – стремился как-то выразить постоянство природы человека (связывая её с общественными отношениями вообще, с “истинной” человечностью или с чем-то другим, заранее данным).

Кроме отмеченных выше, следует ещё сказать и о таких подходах к сущности человека, которые не предполагают её раскрытия через “различные формы человеческого существования” или отдельные свойства, как добро или зло. Такая позиция характерна для Э.Фромма. Сущность человека определяется им как “противоречие, коренящееся в самих условиях человеческого существования” и проявляющееся в дихотомии человека и мира, обладания и бытия, экзистенциального и исторического, уникального и всеобщего. Конфликт, утверждает Фромм, “сам по себе есть сущность”. Вместе с этим, правда, отмечается, что противоречие, конфликт требуют своего разрешения, и его можно достичь, когда человек путём всё большего овладения искусством любви превратился во всецело человеческое существо и окажется “в полном единстве с миром”, чем и “будет достигнута конечная цель”.

Подходы к сущности человека, как видно, весьма различны и часто противоречивы: одни авторы идут к ней от природы, другие от общества, одни считают её вечной (находящейся, как говорил Ф.-В.Шеллинг, вне всякого времени и всякой причинной связи), другие—изменчивой, одни – заранее данной и от века всему предшествующей, другие – приобретаемой и т.д.

Наличие таких подходов определяет вывод о понимании природы человека, если и не в духе Фромма, то во всяком случае как явления противоречивого, как единства противоположностей. Ещё С.Кьеркегор говорил, что человек есть синтез бесконечного и конечного, временного и вечного, свободы и необходимости. Примерно то же отмечал и Н.Бердяев: личность не существует без изменения и в то же время её нет и без неизменного. “Личность есть неизменное в изменениях”.[[7]](#footnote-7)

Если к этому вопросу подойти более полно и конкретно, то сущность человека можно связать с его двойственностью, с единством таких противоположностей, как социальное и природное, социальное и индивидуальное, субъективное и объективное, постоянное и переменное, абстрактное и конкретное, всеобщее и уникальное (единичное), земное и космическое, экзистенциальное и историческое. Эти противоречия, хотя и не тождественны сущности человека, находятся, согласно диалектике, в ней самой. Их выявление необходимо для постижения истины, ибо, как говорил Гегель, противоречие есть критерий истины, а его отсутствие – критерий заблуждения.

Учитывая всё сказанное, опираясь на требования диалектико-материалистического метода, сущность человека можно выразить так. Человек в своём наиболее общем виде – это общественное (точнее, социализированное) животное, социобиопсихическое существо. В данном определении, включающем противоречивое единство социального и природного, ударение делается не на природный (как это было у Л.Фейербаха, О.Канта, Ч.Дарвина, А.Шопенгауэра, Ф.Ницше и др.), а на общественный компонент (как это было у многих философов от Аристотеля до Маркса и его последователей), на обусловленность человека обществом. Однако к сущности человека можно подойти и по-другому, определив её более конкретно: человек есть существо, наделённое обществом и природой такими качествами, которые необходимы для свободной, творческой деятельности и имеют определённый конкретно-исторический характер. В тенденции, в эзотерическом плане названная деятельность всё более соединяется с такими сущностными чертами, свойствами человека, как мудрость, справедливость, нравственная ответственность, красота, любовь. Причём любовь связывается здесь с первейшей и острейшей потребностью человека в утверждении своего существования в его неповторимой индивидуальности, в свободном волеизъявлении и в то же время как утверждение существования неповторимости другого и необходимости познания его сущности.

Суммируя всё сказанное о сущности человека, можно было бы дать такое определение. Человек – это социализированное природное существо, способное к активной творческой, созидательной деятельности, имеющей конкретно-исторические общественные формы и связанной с динамикой всё большего утверждения справедливого, прекрасного, любви.

**5. Человек и общество**.

Важнейший вопрос, связанный с природой человека, - это, несомненно, вопрос о взаимоотношении человека и общества. С давних пор многими мыслителями он решался в тесной связи с более общей проблемой определения места человека в мире. Развивались мнения о том, что человек не просто часть космоса, он занимает в ней особое, центральное место.

Такой всемирно-космический подход к человеку отчётливо проявился, в частности, в русской философии серебряного века. Так, по мнению В.С.Соловьёва, человек “содержит в себе”всеединство или безусловную полноту бытия, включая космогонические процессы. Н.А.Бердяев, который определял “человека по своей идее” как микрокосм, как малую Вселенную и видел в субъективной и персоналистской деятельности единственную и подлинную реальность, вводил “внутрь себя весь мир”, выступавший у него как “большой человек”, “макроантропос”. “Человек, - утверждал он, - микрокосм и заключает в себе всё”.[[8]](#footnote-8) Следуя по тому же пути, П.А.Флоренский рассматривал человека как такой “сокращённый мир”, который содержит в себе все составляющие его стихии. В отличие от большого мира, микрокосма, выступающего как “большой человек”, каждый единичный человек есть “малый мир, микрокосм”, существо столь же сложное и бесконечное, как и сам большой мир. Более конкретно, структурно-аналитически к трактовке человека подходил Л.П.Карсавин. Он раскрывал мир как иерархический ряд включённых друг в друга личностей, представляя тем самым личность как исходную и центральную категорию для понимания мира, всего его содержания, а собственно людей – как “одну из индивидуализаций” Земли, Солнца и его системы. “Над” человеком, по Карсавину, находится Бог, Вечность, “Всё”, “под” ним – природа, временность, уносящая всё в “ничто”. Подразделяя личность на индивидуальную и симфоническую (“соборную”), он особо выделяет в рамках последней социальную личность как единение индивидуальных личностей, их различных типов. Сами же социальные личности, имеющие своё основное задание, основную функцию, подразделяются у него на “периодические” (учебное общество и т.п.) и “постоянные” (семья, народ, нации, человечество и т.д.). Последние относятся к ряду “высших личностей”, высших “я”. “Эти высшие “Я”... сливаются с моим “Я” до неразличимости, так что иногда я говорю и действую как Я – мир, Я – человечество, иногда как Я – мой – народ, Я – моя – семья, иногда как Я – индивидуум... Моё “Я” может быть многоединством”.[[9]](#footnote-9) Примерно ту же идею проводил Н.О.Лосский. При этом он опирался на “предустановленную гармонию” Г.-В.Лейбница и его концепцию монад как первоначал всего бытия. По Лейбницу, всякая монада с особой индивидуальной точки зрения представляет собой весь мир и потому является “живым зеркалом Вселенной”, микрокосмом. Взятые вместе, монады могут быть расположены в ряд по ступеням совершенства, вплоть до высочайшей и наиболее совершенной из них, Бога. Следуя за Лейбницем, у которого весь мир состоит из монад как действительных или потенциальных личностей, Н.О.Лосский также утверждал: “... весь мир состоит из личностей, действительных или потенциальных”. При этом “нация и вообще всякое общество есть личность более высокого развития, чем человек, и пользующаяся входящими в её состав людьми как своими органами”.[[10]](#footnote-10)

Подобные суждения высказывались также немецким философом и писателем XVIIIв. Новалисом (человек – микрокосм), Г.Гейне (каждый человек – мир, всемирная история, существующая в человеке в течение его жизни), А.Бергсоном (человек равен Вселенной) и многими другими. Человек в этих концепциях рассматривается, с одной стороны, как существо, ограниченно включённое во весь существующий мир как необходимая и равновеликая сторона в системе “мир – человек”, а нередко и то, что олицетворяет, суммарно выражает содержимое мира. С другой стороны, человеческие потенции, энергия пассионарных и антипассионарных движущих сил – страстей, потребностей, интересов представляется в них как нечто исходящее из Природы и обусловленное Космосом, т.е. имеющее вселенское происхождение. Такой подход к человеку, к раскрытию его сущности имеет, несомненно, большое значение, тем более теперь, когда активно утверждается идея о наступлении поры “нового нелокального планетарно-космического понимания человека”. При таком подходе совершенно естественным должно быть превращение самосознания человека в самый важный предмет познания, ибо через него открывается действенный путь для познания всей Вселенной.

Данный подход, таким образом, не только констатирует диалектическую связь между антропологией или, употребляя аналогию из астрофизики, пониманием человека как чёрной (включающей всё в себя) и белой (исходящей в бесконечность) дыры, но и утверждает то, что цельная философская антропология не может строиться без космологии, и наоборот. Отдавая должное “космическому” познанию человека, его значению и перспективности, нельзя тем не менее не видеть, что в системе общих связей человека и мира наиболее существенными являются те из них, которые выражаются во взаимосвязи человека и общества. Поэтому не случайно именно этим связям, имеющим, в отличие от бездонных и безмерных космочеловеческих связей, более зримые, историко-конкретные, уделяется наибольшее внимание при определении сущности человека. Характер таких связей многие философы определяли по-разному, иногда высказывая противоположные взгляды.

Целый ряд философов прямо и решительно отстаивая позицию, утверждающую первичность общества и производность от него индивида, человека. Среди них были Сократ, Платон, Аристотель, Ж.Ж.Руссо, И.Кант, Г.Гегель, К.Маркс, Г.Спенсер, С.Франк и др. Так, Аристотель говорил: “Человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не в силу случайных обстоятельств живёт вне государства, - либо недоразвитое существо, либо сверхчеловек”.[[11]](#footnote-11) В более позднее время ту же позицию выражал С.Л.Франк. Как и Аристотель, он утверждал, что индивид “в подлинном и самом глубоком смысле” производен от общества, “человек по самому своему существу немыслим иначе, как в качестве члена общества”, ибо “всё единичное ... живёт только в целом”, питается его силами и потому постижение всего частного, индивидуального “в своей полноте и жизненности” может состояться только “на фоне целого”.

Немало других учёных отстаивали противоположный взгляд, где индивидуальность превалирует над социальностью. Среди них: софисты, Эпикур, П.Гассенди, Т.Гоббс, классики политической экономии, Ф.Ницше, Н.А.Бердяев, А.Тойнби и др. Так, Н.А.Бердяев, выступая против “совершенно ложной”, “безответственной теории социальной среды”, решительно настаивал на “примате личности перед обществом”, на том, что “социальная среда есть создание человека”, а не наоборот. Вся “внешняя общественность”: нация, государство, семья, соц. Коллектив и т.д. объявлялись им “вторичным, второстепенным, даже призрачным по сравнению с неповторимой индивидуальной судьбой “человеческой личности”. Примерно так же рассуждал А.Тойнби: “Личности, а не общества создают человеческую историю”.

Нельзя сказать, что названные взгляды были лишь простым следствием различных философских систем и концепций. Они порождались часто самой общественно-исторической практикой, особенностями её различных этапов. В человеческой истории можно выделить ряд кардинальных поворотов во взаимоотношении “социальность – индивидуальность”. Так, на первом этапе человеческой истории, когда человек и общество только выходят из природно-животного царства, социальность и индивидуальность, связанные с появлением и закреплением особых психических, соматических, ролевых, функциональных и других качеств людей, утверждаются во многом параллельно и одновременно. На следующем этапе происходит всё больше поглощение индивидуальности социальностью. В период между стадной организацией древнего человека и появлением традиционного, античного и затем средневекового общества происходил заметный рост зависимости человека от общества. В античности, например, личность являлась продолжением полиса, касты, семьи, клана. Она почти совсем не могла тогда жизнедействовать в режиме автономного, обособленного индивида.

В дальнейшем, в эпоху Нового времени, связанного с Ренессансом, гуманизмом XIV – XVвв., с бурным ростом промышленности, появлением капиталистических отношений, обозначилась тенденция отделения личности от социума, всё большей автономизации индивидуальности, превращения человека, личности в центр общественных и политических движений. В этот период, связанный, в частности, с антропологической философией Л.Фейербаха, а также с другими подобными концепциями, многие мыслители выдвигали идеал разносторонней, всесильной личности, идею высокой индивидуализации человека. В новейшее время, В эпоху высокого развития общественных отношений ясно просматриваются две разноплановые тенденции: с одной стороны (и это отмечал ещё К.Маркс) – точка зрения обособленного одиночки, идея высокой ценности личности, с другой – особое развитие получает тенденция нового подчинения индивидуальности социальному: идея автономного субъекта оказывается под прессом идей солидарности, товарищеского, группового, участия (подобного, например, японскому “группизму” или китайской коллективности) в практических и политических общественных делах. Эта вторая тенденция прямо связывается с теми особенностями XX в., которые выражаются в острейших внутренних и глобальных проблемах. Они всё более требуют от людей и общества высокой коллективной ответственности перед Природой, Историей, Будущим, объединения сил, единства действий.

Различные вариации взаимосвязи человека и общества, нашедшие выражение в философских теориях и в непосредственной общественно-политической практике, реальной истории, хотя и свидетельствуют об отсутствии единого, однозначного подхода к данному вопросу, однако никак не отрицают того ясно отражённого во многих научно-исторических исследованиях факта, что сами эти вариации, различные подходы обусловливаются в итоге конкретно-историческими особенностями общества, характером господствующих в нём общественных отношений. Они, следовательно, не являются самоданными, не имеющими какого-то исходного основания, и потому сами по себе не отрицают существования вполне определённого принципиального соотношения между человеком и обществом.

Представляется, что это соотношение, характер связи между человеком и обществом можно выразить в итоге в виде своеобразного закона соответствия названных сторон, который внутренне согласуется с общей природой человека. Это – закон соответствия жизни, деятельности человека характеру и степени развития общества. Характер общества предстаёт здесь как система особых, исторически конкретных социально-экономических отношений, а степень развития – как мера овладения людьми условиями своего общественного существования, как уровень гуманизации общественных отношений.

Тезис о решающей зависимости индивида, личности от общества, выраженный в данном законе, находится в тесной связи с той характерной особенностью всяких систем, природных и социальных, в соответствии с которой свойства частей определяются свойствами целого. В то же время важно отметить, что данный тезис, с одной стороны, не предполагает, что какая-либо одна сторона предшествует другой, а с другой – вовсе не исключается возможность значительного воздействия стороны зависимой, производной на определяющую, т.е. личности – на общество. Об этой взаимозависимости писал В.Франкл: “Значимость индивидуальности, смысл и ценность человеческой личности всегда связаны с обществом, в котором она существует”. Поэтому именно в мире “скорее, чем внутри человека” можно найти “истинный смысл жизни”. Но, в свою очередь и мир, человеческое сообщество, оставаясь необходимыми для личности, чтобы “иметь смысл, не могут обойтись без отдельных личностей”.[[12]](#footnote-12)

Не трудно заметить, что данный подход к характеру взаимной связи человека и общества явно не согласуется с модными ныне попытками ставить права и свободы каждой отдельной личности превыше всего, выделять проблему индивидуальности как коренную в философской концепции человека. Сказанное прямо противостоит суждениям о необходимости “вернуться” к “идее определяющей роли человека в отношении человека и общества”, которую отстаивал Гоббс и его последователи. Авторы таких суждений настаивают на том, что человек, конкретные люди выступают “в качестве ведущего начала во взаимосвязи с обществом”, в роли решающей, “определяющей субстанции в этой связи” и что “определяющая роль человека в обществе абсолютна ... на любом уровне человеческого бытия”.[[13]](#footnote-13) Соответственно меняется и представление об общественной природе человека. Последний оказывается лишь постольку “общественен”, поскольку “выявляет своё неповторимо индивидуальное, личностное, творческое начало”, а вовсе не потому, что органично включён в систему каких-то устойчивых, необходимых связей с другими людьми и в своей развитой индивидуальности так или иначе выражает социально всеобщее, силу коллектива, “ансамбля” индивидов.

“Новые” мысли сопровождаются, правда, некоторыми противоположными суждениями, например, такими: в диалектике человека и общества “в конкретно-социальном, конкретно-историческом плане” “исходной точкой является не человек ..., а общество”; социальные программы содержательно “детерминируют человеческую жизнь”. Однако тут же в итоге всё это по сути перечёркивается “центральным выводом”: “общество целиком и полностью суть творение человека”, “именно и только человек” – “всегда и везде” – “самая глубокая субстанция общества”.[[14]](#footnote-14)

Для обоснования такого вывода даётся ссылка на раннего Маркса, который противопоставляется позднему. Говорится, что вначале Маркс видел сущность общества, его отношений в человеке, утверждая, что “человек всегда остаётся сущностью всех этих социальных образований”.[[15]](#footnote-15) И в этом он будто был прав. Потом же встал на другую, ошибочную позицию, определяя сущность человека общественными отношениями и, растворяя его в последних, делал “бессмысленным его изучение как человека”. Этим Маркс выразил позицию, “идеально” соответствовавшую политическому режиму социализма и “подпитывавшуюся им”.

К.Маркс не был, конечно, святым и в его взглядах имелись известные недостатки, неточности, и среди них нечто подобное было и в определении сущности человека. Однако как раньше, так и теперь его принципиальная позиция, выраженная не ранним, а поздним, зрелым Марксом, остаётся наиболее обоснованной и объективно-правдивой.

Человек, индивид – не изолированная духовная единица, а существо, прежде всего, социальное, и он не может раскрыть, проявить себя вне связи с другими существами. Как говорил Г.Шпет, “если “я” захочет найти самого себя и назвать своё имя ... ему не обойтись без обращения на “ты” и без признания “мы”.[[16]](#footnote-16)

“Абсолютный приоритет” человека в его отношениях с обществом столь же мало соответствует истине, как, скажем, превращение результата труда индивидов в товары вне и помимо определённых общественных отношений, т.е. тому, что свойства этих товаров сами формируют общественные отношения, а не наоборот. Первичность общества, его формирующее воздействие на человека настолько глубоки и существенны, что “человек, - как это своеобразно подчёркивал Э.Ренан, - принадлежит своему веку и своей расе даже тогда, когда борется против своего века и своей расы”.[[17]](#footnote-17)

Таким образом, если говорить о реальной диалектике человека и общества, то она, с одной стороны, предполагает существенные различия сторон, их роли в данной системе. Она поэтому не может выражаться в таком тождестве, при котором “общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое или сосредоточенное общество”. С другой стороны, эта диалектика совсем не исключает такое единство сторон, при котором одна сторона предполагает другую.

Исходя из такой диалектики, следует подходить к решению вопроса о том, что в системе “человек – общество” является первой, высшей ценностью. Однозначный ответ, который часто даётся, здесь вряд ли возможен. Он, скорее, должен быть разным в зависимости от точки отсчёта. Представляется, что для индивида, личности, учитывая решающую обусловленность их жизни обществом, такой высшей ценностью, наибольшим положительным значением должно обладать само общество, его благо, прогресс, мощь, созидательные потенции. Иначе в конечном счёте действовать в интересах общества или, как говорил П.Я.Чаадаев, “жить для других значит жить для себя”. И с этой стороны прав был Д.Кеннеди, когда, обращаясь к населению страны, говорил, что американцам надо спрашивать прежде всего не о том, что государство может дать каждому человеку, а о том, что каждый из них может дать государству.

Если же подойти к вопросу со стороны общества, то в итоге высшей ценностью для него должен быть, несомненно, человек, его интересы, свобода, благо. Именно за такое общество в человеческой истории идёт постоянная борьба многих групп, классов, народных движений, партий, выдающихся, героических личностей. Именно в этом направлении большинство людей стремятся совершенствовать общество, его структуры, органы, институты. При данном подходе к человеку и обществу, когда в качестве высшей ценности утверждается: общество – для человека и человек – для общества, не только снимается взаимоисключающее однозначное противопоставление сторон, но и предполагается такое их развитие, при котором в итоге, в перспективе эти стороны будут всё больше сближаться, становясь вполне гуманистичными, совершенными, бесконфликтными.

**III. Вывод.**

Проанализировав сущность человека, сравнив мнения мыслителей всех времён, я пришла к выводу, что философская антропология, как и другие антропологические дисциплины, никогда, по всей видимости, не приведут к окончательному, исчерпывающему раскрытию того, что есть человек, к разгадке его тайны.

Однако не менее ясно и то, что каждый новый успех в решении задачи, обогащение знания о природе человека, её социальной, физической и духовной слагаемых будет усиливать наше желание быть Человеком, активно содействовать созданию условий, наиболее достойных имени Человека, его сокровенного содержания.

Философия человека – важнейшая составная часть складывающейся единой науки, целостного знания, представленного многочисленными специальными науками. Каждая из них с разных сторон подходит к человеку, занимая в комплексном человековедении свою “нишу”. Философское учение о человеке выступает для частных наук, изучающих его, в качестве общей теории и методологии. Сама философия человека, естественно, включена в единую философскую науку – общую теорию обществоведения и природоведения.

Философия вносит неоценимый вклад в изучение человека, его сущностных характеристик, бытия и сознания.

Используемая литература.

1. Философия. Программа курса и методологические рекомендации для студентов гуманитарных факультетов. М., 1996.
2. Мир философии: книга для чтения.(в 2-х ч.) 1991.
3. Журнал “Свободная мысль”. №5 1998. Статья “Познание человека: комплексный подход”.Борзенков В., Фролов И.
4. Социально-политический журнал. №2,3. 1998. Статья “Человек как объект философского знания”. Миголатьев А.А.
5. Журнал “Вестник Московского Университета”. №2,3. 1998. Статья “Человек в зеркале философии”. Рачков П.А.

1. Булычёв И.И. “Человек как интегральная философская проблема”. М. 1991. [↑](#footnote-ref-1)
2. Злобин Г.С. “Вопросы философии”. 1988г.№2. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ойзерман Т.И. Послесловие. //Ярошевский Тадеуш. Размышления о практике. М. 1976 г. [↑](#footnote-ref-3)
4. Кант И. Логика.// Трактаты и письма. М., 1980 г. [↑](#footnote-ref-4)
5. Барулин В.С. Социальная философия. Ч.2. М., 1933 г. [↑](#footnote-ref-5)
6. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.23. [↑](#footnote-ref-6)
7. Бердяев Н. Самопознание. М., 1990 г. [↑](#footnote-ref-7)
8. Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990 г. [↑](#footnote-ref-8)
9. Карсавин Л.П. О бессмертии души.//Русские философы. М., 1993 г. [↑](#footnote-ref-9)
10. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992 г. [↑](#footnote-ref-10)
11. Аристотель. Политика.//Соч. в 4 т., Т.4., М., 1984 г. [↑](#footnote-ref-11)
12. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1979 г. [↑](#footnote-ref-12)
13. Барулин В.С. Социальная философия. Ч.2. М., 1993 г. [↑](#footnote-ref-13)
14. Там же. [↑](#footnote-ref-14)
15. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.1. [↑](#footnote-ref-15)
16. Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994 г. [↑](#footnote-ref-16)
17. Энциклопедия мысли. Харьков, 1995 г. [↑](#footnote-ref-17)