



**Семинар 8. Проблема человека в философии и науке.  
Философская антропология и педагогика**



# ФИЛОСОФИЯ

(дневное отделение)

*Кузнецов Виталий Владимирович*

## Семинар 8. Проблема человека в философии и науке.

### Философская антропология и педагогика

#### *Оглавление*

<b>1. Основные стратегии осмысления человека в классической и постклассической философии .....</b>	<b>2</b>
<b>2. Проблема социоантропогенеза в философии и науке.....</b>	<b>8</b>
Вячеслав Семенович Стёпин об антропологическом кризисе как одной из глобальных проблем современности.....	12
<b>3. Понятие личности. Социокультурные модусы человеческого бытия. Роль социализации и образования в становлении личности .....</b>	<b>18</b>
Герберт Маркузе о проблеме отчуждения в современном обществе.....	25
<b>4. Философская антропология как методология педагогической деятельности .....</b>	<b>28</b>
Эвальд Васильевич Ильенков о целях современного обучения и воспитания .....	28

\*\*\*    \*\*\*    \*\*\*

## **1. Основные стратегии осмысления человека в классической и постклассической философии**

### ***Вопросы:***

1. В чем отличие философского и научного подходов к человеку?
2. Каковы основные стратегии осмысления проблемы человека в философии?



В системе философских знаний антропологическая проблематика играет весьма значимую роль. Именно здесь совокупность онтологических, гносеологических и социально-философских построений того или иного мыслителя находит свое смысловое единство и мировоззренческое обоснование. «Антропологический поворот» в философии XX в., сделавший человека центральной темой философских исканий, одновременно обусловил и бурное развитие специальных научных знаний о человеке. Наука при этом существенно дополняет существующие философские концепции человека, однако никоим образом не отменяет их.

Своеобразие *научного подхода к человеку* определяется следующими моментами. Наука по возможности отвлекается от решения вопросов о смысле человеческого бытия, о приоритете тех или иных ценностных ориентации. Одновременно научный подход к определению человека всегда страдает некоторым редукционизмом. Любая наука акцентирует только один из возможных срезов человеческого существования, игнорируя несовпадающие с ним феномены или искусственно подгоняя их под заданные стандарты. При этом получается заведомо однобокая картина человека, подчас вступающая в противоречие с теоретическими построениями в других дисциплинах.

Функции философии здесь отнюдь не сводятся к осуществлению необходимого синтеза конкретно-научных знаний. Философия не только завершает, но и предваряет процесс научного творчества, формируя соответствующие концептуальные основания той или иной дисциплины о человеке. При этом задачи философии в каком-то плане более масштабны, нежели просто наработка идей для научного дискурса. Философия претендует на создание такой модели человека, в которой нашли бы свое отражение наиболее существенные и характерные черты личности, реализация которых конкретизировала

бы и смысложизненную проблематику, и механизмы генезиса и функционирования человеческого «Я».

Вместе с тем философское определение человека – задача весьма сложная и едва ли однозначно разрешимая. Единственный возможный путь философской реконструкции проблемы человека связан с описанием *мира* человеческого бытия, где «человек – это, по сути дела, все». Определяя человека, философия конкретизирует его как точку пересечения различных проекций бытия, вбирающего в себя одновременно природные, социальные и культурные характеристики, где, по словам М. Шелера, человек выступает одновременно как *микрокосм*, *микротеос* и *микросоциум*.

*Основные стратегии осмысления проблемы человека в философии.* Соответственно акцентам на природно-телесных, индивидуально-психологических или социокультурных аспектах понимания человека можно говорить о выделении следующих основных стратегий его интерпретации в философии: *натурализаторской*, *экзистенциально-персоналистской*, *рационалистической* и *социологизаторской*. Необходимо отметить, что данные стратегии в философии существуют лишь как тенденции, в то время как в творчестве отдельных мыслителей могут быть переплетены элементы различных подходов к проблеме.

Согласно *натурализаторской* концепции человек понимается как элемент природы, подчиненный ее законам и не имеющий в своих характеристиках ничего сверх того, что было бы невозможно в других природных образованиях. Человек здесь рассматривается по аналогии с животными и сам является не более чем животным. Вместе с тем оценка положения человека в природе в рамках натурализаторского подхода может значительно варьироваться. Если для его классических версий (Мандевиль, Ламетри, Дидро и др.) свойственно понимание человека как венца природы, ее наиболее совершенного и царственного начала, то, начиная с Ф. Ницше, природный статус человека радикально переосмыляется. В рамках «философии жизни»,

«философской антропологии», фрейдизма человек – это несостоявшееся животное, «еще не определившееся животное», отнюдь не венец, но, напротив, тупик природного развития. Он не столько продолжает, сколько искажает и уродует здоровые естественные тенденции, а его сила укоренена в изначальной природной слабости и неполноценности.

Как своеобразное движение в защиту человека стало развитие в XX в. философии экзистенциализма. *Экзистенциально-персоналистская* парадигма анализа человека (Н. Бердяев, М. Бубер, Ж.-П. Сартр, А. Камю и др.) понимает его как особое начало в мире, не сводимое к каким-либо внешним законам и качествам, но объяснимое лишь исходя из его индивидуального опыта и судьбы. Протестуя против возможности навязывания человеку общих стандартов и ценностей, вне зависимости от их природного или социального характера, теоретик экзистенциализма Ж.-П. Сартр писал, что у человека нет «природы». Его существование в мире – это всегда уникальный опыт свободы, посредством которой человек творит как внешний мир, так и самого себя.

Экзистенциализм сегодня выступает как одна из наиболее ярких и убедительных версий философии человека. Вместе с тем идея уникальности человека отнюдь не нова. Истоки ее восходят к христианской философии, впервые в истории провозгласившей принцип персонализма, который связан здесь с обоснованием значимости внутреннего духовного опыта и индивидуальной ответственности души за осуществленный ею свободный выбор. Ценность отдельной личности в христианском персонализме обуславливается ее непосредственной соотнесенностью с Абсолютной Личностью, Богом, «образом и подобием» которого она выступает. Божественное тем самым становится основанием для возвышения человеческого.

Если экзистенциализм и персонализм акцентируют человека в уникальности его личностного опыта, то рационалистическая и

социологизаторская модели предпринимают попытку определить сущность человека через выделение в нем фундаментальных, типологически общих характеристик. Для *рационалистической* концепции (Платон, Аристотель, Декарт, Кант, Гегель и др.) сущностной особенностью человека становится наличие у него разума, сознания. В отличие от животных человек способен постигать глубинные связи и законы внешней действительности, планировать в соответствии с полученными знаниями свои действия, ориентироваться не только на наличную ситуацию, но и на сферу должного. Разум – это то начало, посредством которого наиболее радикально преодолевается естественно-природное в человеке.

В определенных постсоветских учебных пособиях, утверждается, что кредо *социологизаторской* модели наиболее емко выразил К. Маркс, сказав, что «сущность человека есть совокупность всех общественных отношений». При этом бесполезно говорить о раз и навсегда заданной природе человека. Человеческая природа формируется обществом и меняется вместе с изменением исторической ситуации.

Вместе с тем порой не раскрываются наиболее ценные и эвристические идеи классического марксизма — марксистской философской антропологии и ее связей с материалистическим пониманием истории, теории деятельности и др. В связи с этим академик В.С. Стёпин отметил следующее: «Маркс рассматривал материально-телесное бытие человека не только как функционирование и воспроизводство его биологической организации, но и как воспроизводство и развитие системы искусственных органов — предметов второй природы, которые опосредуют приспособление человека к естественной природной среде. Он образно называл эту систему предметов “неорганическим телом человека”. Трактуя в соответствии с традицией материальное бытие человека как жизнь тела (человек — часть природы), Маркс сразу же отмечает, что это тело не сводится к биологической

компоненте, а включает в себя еще и «неорганическое тело» в качестве второй составляющей человеческой телесности. И тогда в своем телесном, материальном бытии человек предстает как двухкомпонентная система. Ее существование предполагает обмен веществ между человеком и природной средой. Сам же этот обмен трактуется уже не только в качестве биологического процесса, но прежде всего в качестве процесса социального, обеспечивающего обновление и развитие “неорганического тела”, человека? — как процесс производства материальных благ. Так оформляется ключевая идея марксизма, согласно которой производство материальных благ и развитие средств производства (как основного компонента в системе искусственных органов человека) полагаются главными факторами человеческой истории» (Степин В.С. Цивилизация и культура. – СПб., 2011, с. 291–292).

Исторический метод марксистского подхода к человеку сегодня дополняется структуралистскими методами исследования, ориентированными на рассмотрение человека в качестве элемента тех или иных социальных структур. Человек здесь понимается как производная функция от обуславливающих его опыт социальных, политических и семантических факторов. Практически лишенный возможности индивидуального «Я» и свободы, человек в структурализме и постструктурализме задан лишь как точка пересечения различных дискурсивных практик культуры и общества.

Тем самым каждый из оговоренных подходов акцентирует лишь один возможный срез человеческого бытия, зачастую принося в жертву теоретической непротиворечивости многомерность личности. Реальная истина о человеке, судя по всему, должна реконструироваться, исходя из необходимой дополнительности этих подходов, поскольку человек — это одновременно природное, социальное и индивидуально-творческое начало.

## 2. Проблема социоантропогенеза в философии и науке

### **Вопросы:**

1. Почему проблема социоантропогенеза является в настоящее время одной из актуальнейших проблем современной социальной философии?
2. Как в современной социальной философии анализируется проблема социоантропогенеза?
3. Какие факторы обусловили возникновение человеческого общества?
4. Почему решение проблемы социоантропогенеза дает ключ к решению глобальных проблем современности?



Социоантропогенез (от лат. *societas* – общество, др.-греч. ἄνθρωπος/*antropos* – человек и γένεσις/*genesis*— происхождение) как процесс представляет собой взаимообусловленное развитие социума и человека и позволяет использовать данное понятие в качестве методологического инструментария для осмысления проблем современного общественного развития. Если до недавнего времени проблема социоантропогенеза представляла собой чисто научную проблему, то в наше время – время глубочайшего кризиса техногенного общества, когда впервые за тысячелетия своей истории человечество столкнулось с реальной угрозой своему существованию на планете Земля – эта проблема приобретает и другое значение.

Как известно, согласно последним антропологическим, археологическим и эволюционным исследованиям, еще 50 тысяч лет назад, когда в процессе эволюционного отбора появился *homo sapiens*, он был современником и в известной степени соперником других видов пралюдей, в частности неандертальца. При этом следует отметить, что и эти пралюди, также как и наши непосредственные предки, обладали *характерными чертами социальности, четко*

*отличающими их от стадных животных*: изготовлением и использованием орудий труда, зачатками мифологических представлений (об этом свидетельствуют захоронения неандертальцев) и даже элементами социальных надбиологических норм регулирования отношений внутри первобытного коллектива. По свидетельству археологов, пращеловек, потерявший тот или иной орган тела (руку или ногу), мог продолжать существовать достаточно длительное время, что говорит о взаимопомощи членов коллектива пралюдей. Тем не менее, *неандертальцы* ушли в небытие, превратились в ископаемые останки — предмет изучения современных ученых, а *кроманьонцы* (их современники и соперники) дали начало истории человечества, которое в наше время достигло вершин своего могущества на Земле.

Решение вопроса о гибели неандертальцев и торжества кроманьонцев может прояснить и наши собственные глобальные проблемы развития. Современному человечеству, несмотря на его всемогущество на Земле (а может быть и благодаря этому всемогуществу), грозит *возможность биологического исчезновения и превращения в ископаемые останки*, которая давно осуществилась в отношении *неандертальцев*.

Прежде всего, следует отметить, что, с точки зрения концепции глобального эволюционизма, и возникновение жизни на Земле, и биологическая эволюция, и, наконец, возникновение человека и общества являются *не случайностью* функционирования и эволюции Вселенной, а *закономерностью*, связанной с *самоорганизацией сложных, неравновесных и открытых систем*.

Концепция закономерности появления человека и общества в результате эволюции жизни на Земле является в настоящее время общепринятой научной концепцией, которую разделяют даже представители религиозной философии (например, С.Н. Трубецкой и П. Тейяр де Шарден).

<...> В различных философских и научных работах, наряду с четким признанием биологической эволюции как первопричины

возникновения человечества, присутствует также и важная мысль о том, что *сознание* человека носит социальный характер. Сама *рефлексия*, которую П. Тейяр де Шарден рассматривал как фундаментальное отличие человека от животного, могла возникнуть только на основе социокультурного взаимодействия членов первобытного коллектива, когда член этого коллектива мог взглянуть на себя со стороны, с точки зрения другого соплеменника. Без рефлексии невозможно не только самосовершенствование индивида, но и само существование общества, поскольку первоначально рефлексия означала интериоризацию (от *фр. int rieurisation* — переход извне внутрь и лат. *interior* — внутренний; — формирование внутренних структур человеческой психики посредством усвоения внешней социальной деятельности) норм надбиологической организации жизни первобытного общества каждым человеческим индивидом. А на основе этой интериоризации осуществлялся контроль за собственным поведением, как бы с точки зрения первобытной общины в целом.

В работах современных историков, антропологов и философов по проблеме социоантропогенеза присутствует мысль о коэволюции биологического развития пралюдей с их социальным и культурным развитием. Биологическая эволюция дает лишь возможность превращения стада пралюдей в человеческое сообщество, а прачеловеческой особи в социально-культурное существо — человека. Превратится ли эта возможность в действительность целиком зависит уже от социокультурной деятельности человеческого сообщества.

<...> Таким образом..., возникновение человека и его социокультурная эволюция связаны:

1) с *изготовлением и применением орудий труда*, которые первоначально представляли собой своеобразное продолжение органов тела человека (дубина, каменный нож, копье, лук и стрелы и др.). Хотя высшие животные спонтанно применяют те или иные приспособления для охоты и добывания пищи, но только человек

изготавливает и использует целую систему орудий труда. Эта система с социокультурным развитием человеческого сообщества усложняется и постепенно превращается во «вторую природу», которую человек ставит между собой и своим естественным окружением;

2) с *ограничением* действия биологических инстинктов, прежде всего, инстинктов самосохранения и продолжения рода, с подчинением этих инстинктов надбиологическим нормам (в виде табу — запретов), необходимых для существования общества как целого. При этом данные нормы распространяются на всех членов первобытного коллектива без исключения. Нарушения данных норм ведут к санкциям по отношению к индивиду со стороны социального целого. Одной из причин исчезновения неандертальцев как раз и является, по мнению многих антропологов, неспособность этого вида пралюдей подчинить половые инстинкты индивидов социальным нормам и регуляторам. К ограничениям биологических инстинктов относится также запрет на убийство сородичей, поддержание жизни каждого индивида первобытного коллектива вне зависимости от его физических возможностей;

3) с *созданием системы различных техник* (биотехники, психотехники и др.), превращающих психику и биомоторику индивида в психику и биомоторику поведения человека как социального существа. Например, длительные ритуальные действия, пляски и т.д. первобытных племен нацелены на то, чтобы подчинить тело и психику разуму коллективного действия. Подавление зоологического индивидуализма и эгоизма обуславливается и наличием так называемого первобытного коммунизма, когда все средства производства находятся в собственности первобытного рода;

4) с доминированием *передачи информации* об окружающей среде, о системе поведения через социальную наследственность. Этим объясняется и *появление языка* в широком смысле слова как совокупности символических систем.

Таким образом, возникновение общества и соответственно

социального индивида определяется прежде всего обузданием, подавлением зоологического индивидуализма и эгоизма, подчинением биологической активности индивида нормам и требованиям социального целого. Без такого подавления и подчинения общество как целое не может существовать. Об этом свидетельствует опять-таки пример неандертальцев, не сумевших подчинить свои биологические инстинкты требованиям социального целого и сошедших с дороги социокультурного развития.

Возвращаясь к вопросу о том, что может дать решение проблемы социоантропогенеза для современного обществознания, следует отметить, что поскольку современное человечество через процесс глобализации стремительно превращается в единое мировое сообщество, то социальный эгоизм отдельных этносов, государств, экономических и военных союзов, разными путями добивающихся для себя экономических, социальных и иных привилегий при растущей мощи человечества в целом, может при определенных обстоятельствах повернуть эту мощь против самого человечества точно также, как орудия труда первобытного человека-неандертальца превратились в орудия убийства себе подобных. Поэтому чтобы избежать судьбы пралюдей, современное человечество должно подавить социальный эгоизм военно-экономических союзов, этносов, социальных групп и отдельных индивидов, подчинив их главной задаче — выживанию и процветанию человечества на Земле.

### **Вячеслав Семенович Стёпин об антропологическом кризисе как одной из глобальных проблем современности**

#### ***Вопросы:***

1. В чем заключаются глобальные проблемы современности?
2. Что понимает В.С. Стёпин под антропологическим кризисом?
3. Что представляет собой угроза человеческой телесности?

#### 4. Каковы перспективы развития человечества?



Среди многочисленных глобальных проблем, порожденных техногенной цивилизацией и поставивших под угрозу само существование человечества, можно выделить три главных.

Первая из них — это проблема выживания в условиях непрерывного совершенствования оружия массового уничтожения. В ядерный век человечество оказалось на пороге возможного самоуничтожения, и этот печальный итог был «побочным эффектом» научно-технического прогресса, открывающего все новые возможности развития военной техники.

Второй, пожалуй, самой острой проблемой современности, становится нарастание экологического кризиса в глобальных масштабах. Два аспекта человеческого существования как части природы и как деятельного существа, преобразующего природу, приходят в конфликтное столкновение.

Старая парадигма, будто природа — бесконечный резервуар ресурсов для человеческой деятельности, оказалась неверной. Человек сформировался в рамках биосферы — особой системы, возникшей в ходе космической эволюции. Она представляет собой не просто окружающую среду, которую можно рассматривать как поле для преобразующей деятельности человека, а выступает единым целостным организмом, в который включено человечество в качестве специфической подсистемы. Деятельность человека вносит постоянные изменения в динамику биосферы и на современном этапе развития техногенной цивилизации масштабы человеческой экспансии в природу таковы, что они начинают разрушать биосферу как целостную экосистему. Грозящая экологическая катастрофа требует выработки принципиально новых стратегий научно-технического и социального развития человечества, стратегий деятельности, обеспечивающей коэволюцию человека и природы.

И наконец, еще одна — третья по счету (но не по значению!) проблема — это проблема сохранения человеческой личности,

человека как биосоциальной структуры в условиях растущих и всесторонних процессов отчуждения. Эту глобальную проблему иногда обозначают как современный антропологический кризис. Человек, усложняя свой мир, все чаще вызывает к жизни такие силы, которые он уже не контролирует и которые становятся чуждыми его природе. Чем больше он преобразует мир, тем в большей мере он порождает непредвиденные социальные факторы, которые начинают формировать структуры, радикально меняющие человеческую жизнь и очевидно ухудшающие ее. Еще в 60-е годы философ *Г. Маркузе* констатировал в качестве одного из последствий современного техногенного развития появление «одномерного человека» как продукта массовой культуры. Современная индустриальная культура действительно создает широкие возможности для манипуляций сознанием, при которых человек теряет способность рационально осмысливать бытие. При этом и манипулируемые и сами манипуляторы становятся заложниками массовой культуры, превращаясь в персонажи гигантского кукольного театра, спектакли которого разыгрывают с человеком им же порожденные фантомы.

Ускоренное развитие техногенной цивилизации делает весьма сложной проблему социализации и формирования личности. Постоянно меняющийся мир обрывает многие корни, традиции, заставляя человека одновременно жить в разных традициях, в разных культурах, приспосабливаться к разным, постоянно обновляющимся обстоятельствам. Связи человека делаются спорадическими, они, с одной стороны, стягивают всех индивидов в единое человечество, а с другой — изолируют, атомизируют людей.

Современная техника позволяет общаться с людьми различных континентов. Можно по телефону побеседовать с коллегами из США, затем, включив телевизор, узнать, что делается далеко на юге Африки, но при этом не знать соседей по лестничной клетке, живя подолгу рядом с ними.

Проблема сохранения личности приобретает в современном мире еще одно, совершенно новое измерение. Впервые в истории

человечества возникает реальная опасность разрушения той биогенетической основы, которая является предпосылкой индивидуального бытия человека и формирования его как личности, основы, с которой в процессе социализации соединяются разнообразные программы социального поведения и ценностные ориентации, хранящиеся и вырабатываемые в культуре.

Речь идет об угрозе существования человеческой телесности, которая является результатом миллионов лет биоэволюции и которую начинает активно деформировать современный техногенный мир. Этот мир требует включения человека во все возрастающее многообразие социальных структур, что сопряжено с гигантскими нагрузками на психику, стрессами, разрушающими его здоровье. Обвал информации, стрессовые нагрузки, канцерогены, засорение окружающей среды, накопление вредных мутаций — все это проблемы сегодняшней действительности, ее повседневные реалии.

Цивилизация значительно продлила срок человеческой жизни, развила медицину, позволяющую лечить многие болезни, но вместе с тем она устранила действие естественного отбора, который на заре становления человечества вычеркивал носителей генетических ошибок из цепи сменяющихся поколений. С ростом мутагенных факторов в современных условиях биологического воспроизводства человека возникает опасность резкого ухудшения генофонда человечества.

Выход иногда видят в перспективах генной инженерии. Но здесь нас подстерегают новые опасности. Если дать возможность вмешиваться в генетический код человека, изменять его, то этот путь ведет не только к позитивным результатам лечения ряда наследственных болезней, но и открывает опасные перспективы перестройки самих основ человеческой телесности. Возникает соблазн «планомерного» генетического совершенствования созданного природой «антропологического материала», приспособлявая его ко все новым социальным нагрузкам. Об этом сегодня пишут уже не только в фантастической литературе.

Подобную перспективу всерьез обсуждают биологи, философы и футурологи. Несомненно, что достижения научно-технического прогресса дадут в руки человечества могучие средства, позволяющие воздействовать на глубинные генетические структуры, управляющие воспроизводством человеческого тела. Но получив в свое распоряжение подобные средства, человечество обретет нечто, равнозначное атомной энергии по возможным последствиям. При современном уровне нравственного развития всегда найдутся «экспериментаторы» и добровольцы для экспериментов, которые могут сделать лозунг совершенствования биологической природы человека реалиями политической борьбы и амбициозных устремлений. Перспективы генетической перестройки человеческой телесности сопрягаются с не менее опасными перспективами манипуляций над психикой человека, путем воздействия на его мозг. Современные исследования мозга обнаруживают структуры, воздействия на которые могут порождать галлюцинации, вызывать отчетливые картины прошлого, которые переживаются как настоящие, изменять эмоциональные состояния человека и т.п. И уже появились добровольцы, применяющие на практике методику многих экспериментов в этой области: вживляют, например, в мозг десятки электродов, которые позволяют слабым электрическим раздражением вызывать необычные психические состояния, устранять сонливость, получать ощущения бодрости и т.п.

Усиливающиеся психические нагрузки, с которыми все больше сталкивается человек в современном техногенном мире, способствуют накоплению отрицательных эмоций и часто стимулируют применение искусственных средств снятия напряжения. В этих условиях возникают опасности распространения как традиционных (транквилизаторы, наркотики), так и новых средств манипуляции психикой. Вообще вмешательство в человеческую телесность и особенно попытки целенаправленного изменения сферы эмоций и генетических оснований человека, даже при самом жестком контроле и слабых изменениях, могут привести к непредсказуемым

последствиям. Нельзя упускать из виду что человеческая культура глубинно связана с человеческой телесностью и первичным эмоциональным строем, который ею продиктован. Предположим, что известному персонажу из антиутопии Оруэлла «1984» удалось бы реализовать мрачный план генетического изменения чувства половой любви. Для людей, у которых исчезла бы эта сфера эмоций, уже не имеют смысла ни Байрон, ни Шекспир, ни Пушкин, для них выпадут целые пласты человеческой культуры. Биологические предпосылки — это не просто нейтральный фон социального бытия, это почва, на которой выростала человеческая культура и вне которой невозможна была бы человеческая духовность.

Все это — проблемы выживания человечества, которые породила техногенная цивилизация. Современные глобальные кризисы ставят под сомнение тип прогресса, реализованный в предшествующем техногенном развитии.

По-видимому, на рубеже двух тысячелетий по христианскому летосчислению, человечество должно осуществить радикальный поворот к каким-то новым формам цивилизационного прогресса.

Некоторые философы и футурологи сравнивают современные процессы с изменениями, которые пережило человечество при переходе от каменного к железному веку. Эта точка зрения имеет глубокие основания, если учесть, что решения глобальных проблем предполагают коренную трансформацию ранее принятых стратегий человеческой жизнедеятельности. Любой новый тип цивилизационного развития требует выработки новых ценностей, новых мировоззренческих ориентиров. Необходим пересмотр прежнего отношения к природе, идеалов господства, ориентированных на силовое преобразование природного и социального мира, необходима выработка новых идеалов человеческой деятельности, нового понимания перспектив человека.

*Стёпин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 30–34.*

### **3. Понятие личности. Социокультурные модусы человеческого бытия. Роль социализации и образования в становлении личности**

#### ***Вопросы:***

1. В чем состоит смысловое содержание понятий «индивид», «индивидуальность» и «личность»?
2. Что собой представляют основные социокультурные модусы человеческого бытия?
3. Какова роль социализации и образования в становлении личности?



Для человека как индивидуального феномена философия использует множество выражений, отсылающих друг к другу и друг друга замещающих. Более или менее фиксированным смыслом, на наш взгляд, обладают три термина: индивид, индивидуальность и личность.

Термин «индивид» употребляется прежде всего для обозначения всякого отдельно взятого представителя человеческого рода. Философия XIX в. часто пользовалась в этих же целях предельно абстрактным выражением «единичный», встречающимся и в современной литературе. В обоих случаях не предполагается различие в человеке «природного» и «общественного», «внешнего» и «внутреннего», тела и духа.

В социальной философии словом «индивид» издавна обозначался единичный представитель какой-либо группы (исторически определенного сообщества, общины, корпорации).

Уникальность реальной жизни и деятельности отдельного человека в это понятие не входит. Индивид экземплярен. Это не просто «один», а всегда «один из». Различия людей как индивидов – это, во-первых, различия между самими общественными

группами, к которым они принадлежат, а во-вторых, различия в том, насколько полно типические признаки одной и той же группы выражены в разных ее представителях. С помощью понятия «индивид» подчеркивается исходная зависимость каждого отдельного человека от социальных условий, в которых совершалось его личностное формирование (от объективного социального положения, характера включения в общественное производство, от решающего для его группы общего интереса и т.д.).

С момента кризиса просветительских идей, начавшегося где-то в первой трети XIX века, европейская философия достаточно едино в признании того, что человеческого индивида нельзя трактовать в качестве изолированной и замкнутой монады (*от греч. monados – единица*), для которой действительные общественные отношения суть лишь «внешние обстоятельства» жизни, лишь наличная «среда обитания». Во всякий момент, когда человек уже может осознать себя, он существует в качестве продукта социальных отношений. Эпоха, в которую человек родился и сформировался, уровень культуры, которого достиг его народ, способ жизнедеятельности, отличающий социальную группу, к которой он принадлежит, – все это накладывает печать на индивидуальное поведение, определяя первоначальные (чаще всего неосознаваемые) установки и воздействуя на осознанные мотивы поступков. Человеку приходится не просто «считаться» с условиями и возможностями существующего общества, он должен еще понять, что обязан последнему многими качествами, которые поначалу могут казаться ему самостоятельным приобретением.

*Индивидуальность и личность.* Характеристика индивида как продукта общественных отношений вовсе не означает, однако, будто исходные условия индивидуального существования (например, характер воспитания, семейное и социальное

окружение) раз и навсегда предопределяют последующее поведение людей. Полагать, что этническая, вероисповедная, классовая или, скажем, профессиональная принадлежность человека фатальным образом обрекает его на определенные поступки, означало бы вступить на путь вульгаризации – и притом опасной вульгаризации – всего новейшего европейского философского наследия.

Несводимость человека к его социально-групповому положению, независимость поведения от первоначально обусловивших его факторов, способность быть ответственным за свой персональный облик – все это фиксируется уже не с помощью понятия индивида, а с помощью близких и взаимосвязанных понятий индивидуальности и личности.

Человек – продукт и субъект общественных отношений. Если понятие индивида нацелено на первое из этих определений, то понятия индивидуальности и личности ставят во главу угла «самоустройство», благодаря которому данный конкретный человек в полной мере может стать активным субъектом общественной жизни.

Смысловая близость терминов «индивидуальность» и «личность» приводит к тому, что они нередко употребляются как однозначные, замещают друг друга. Вместе с тем (и это главное) понятия индивидуальности и личности фиксируют разные аспекты человеческого самоустройства.

Суть этого различия схватывает уже обычный язык. Мы склонны сопрягать слово «индивидуальность» с такими эпитетами, как «яркая» и «оригинальная». О личности же нам хочется сказать «сильная», «энергичная», «независимая». В индивидуальности мы отмечаем ее самобытность, в личности скорее самостоятельность, или, как писал психолог С.Л. Рубинштейн, «человек есть индивидуальность в силу наличия у него особенных, единичных,

неповторимых свойств... человек есть личность, поскольку у него есть свое лицо» и поскольку даже в самых трудных жизненных испытаниях он этого лица не теряет.

Итак, *понятие индивидуальности* акцентирует внимание на том особенном, специфическом, своеобразном, что отличает данного конкретного человека от других людей. Оно может рассматриваться как антитеза по отношению к понятию среднетипичного. С представлением о развитой индивидуальности связывается наличие многообразных социальных качеств, сообщающих человеку подлинную неповторимость.

Чтобы сделать это утверждение более понятным, обратимся к такому наглядному примеру социальных качеств человека, как способности. Уметь многое, *не быть профессионально ограниченным*, соединять в своем занятии различные дарования и *обладать способностью в случае необходимости быстро овладевать другими видами деятельности* – таково, пожалуй, наиболее емкое выражение *индивидуальной развитости*. Не случайно в течение более двух веков философы и историки, поясняя, что они разумеют под индивидуальностью, указывают на выдающихся деятелей эпохи Возрождения (понятие индивидуальности можно назвать ренессансным по своему происхождению и духу).

Если понятие индивидуальности подводит деятельность человека под меру своеобразия и неповторимости, многосторонности и гармоничности, естественности и непринужденности, то *понятие личности* акцентирует в ней *сознательно-волевое начало*. Индивид тем больше заслуживает права называться личностью, чем яснее осознает мотивы своего поведения и чем строже его контролирует, подчиняя единой жизненной стратегии.

Слово «личность» (от лат. *persona*) первоначально

обозначало маску, которую надевал актер в античном театре (ср. русское «личина»). Затем оно стало означать самого актера и его роль (персонаж). У римлян слово «persona» употреблялось не иначе как с указанием определенной социальной функции, роли, амплуа (личность отца, личность царя, судьи, обвинителя и т.д.). Превратившись в термин, в общее выражение, слово «личность» существенно изменило свой смысл и даже стало выражать нечто обратное тому, что разумели под ним в древности. Личность – это человек, который не играет выбранную им роль, ни в каком смысле не является «лицедеем». Социальная роль (скажем, роль врача, исследователя, художника, учителя, отца) принимается им абсолютно всерьез; он возлагает ее на себя как миссию, как крест – свободно, но с готовностью нести всю полноту связанной с этой ролью *ответственности*.

Понятие личности имеет смысл лишь в системе общественного взаимопризнания, лишь там, где можно говорить о социальной роли и совокупности ролей. При этом, однако, оно предполагает не своеобразие и многообразие последних, а прежде всего *специфическое понимание индивидом своей роли*, внутреннее отношение к ней, свободное и заинтересованное (или наоборот – вынужденное и формальное) ее исполнение.

Быть личностью трудно. И это относится не только к великим, выдающимся личностям, возложившим на себя бремя ответственности за масштабные и важные дела, за значительное политическое или интеллектуальное движение; это относится ко всякой личности, к личности вообще. Ведь даже самая скромная роль, если она выбрана всерьез, предъявляет человеку целый комплекс обязанностей.

*Личностное бытие – это непрекращающееся усилие*. Его нет там, где индивид отказывается идти на риск выбора, пытается уклониться от *объективной оценки своих поступков* и от

беспощадного анализа внутренних мотивов.

В реальной системе общественных отношений уклонение от самостоятельного решения и ответственности равносильно признанию своей личностной неразвитости и согласию на подопечное существование. За дефицит сознательно-волевого начала людям нередко приходится расплачиваться бедствиями как в индивидуальной, так и в общественной жизни.

\*\*\*

Основные функциональные модусы человеческого бытия в обществе и культуре – это деятельность и коммуникация. *Деятельность* – это способность человека к активному, целенаправленному преобразованию объективной действительности и самого себя. Ядром деятельностного отношения к действительности выступает *труд*, который является важнейшим фактором формирования человека и человечества.

Структура трудовой деятельности, описанная К. Марксом, включает следующие компоненты: субъект и объект деятельности, ее цель, средства, предмет и продукт. Типология деятельности обычно выстраивается в соответствии с выделенными структурными элементами. Виды деятельности:

– по объекту: материально-предметная (труд) и духовная (творчество);

– по субъекту: индивидуальная, коллективная;

– по средствам: физический труд (ручной или механизированный), умственная деятельность.

Для описания исторических особенностей человеческого существования особое значение имеют средства деятельности (Маркс К.: «Одна эпоха отличается от другой не столько тем, что производят, сколько тем, как производят»). Именно в них преимущественно фокусируется технический уровень эпохи, который, в свою очередь, определяет конкретный стиль жизни и тип личности.

*Коммуникация (общение)* – это процесс обмена информацией,

предполагающий активную взаимосвязь двух или более субъектов взаимодействия. Если деятельность описывает способ отношения человека к объективированной действительности, то коммуникация характеризует сферу межличностных, субъект-субъектных отношений. В структуре коммуникативного акта выделяют наличие двух как минимум субъектов взаимодействия, обсуждаемую ситуацию как тему или предмет коммуникации, ее цели, сообщения-тексты и средства их трансляции.

\*\*\*

*Социализация* представляет собой процесс приобщения человека к определенной социальной среде, овладения им необходимыми навыками и знаниями. Она предполагает две встречные тенденции: от общества, транслирующего определенный социально значимый опыт посредством специальных механизмов и институтов, и от самого индивида, готового воспринять и ассимилировать этот опыт. Соответственно выделяют функции социализации: обеспечение преемственности поколений и целостности исторического развития; формирование личности в совокупности ее социально значимых и индивидуально-психических характеристик.

Выделяют первичную и вторичную социализацию. Первичная завершается получением профессионального образования и началом трудовой деятельности. Вторичная определяет последующие сценарии человеческой жизни (профессиональные, семейные, возрастные и т. д.). Осуществление социализации может протекать как стихийно (например, в группах сверстников), так и целенаправленно, посредством тех или иных социальных институтов. К основным институтам социализации относятся: семья, традиция, образование и СМИ. Особую роль здесь играет семья как исходная социальная группа, в миниатюре воспроизводящая общество в целом.

Некоторая ситуативность и стихийность социализации в рамках семьи корректируется посредством такого специального института, как образование. В широком смысле образование – это социально-исторический механизм целенаправленной, системной трансляции знаний от поколения к поколению. Фактически именно образование регулирует процесс перехода от ребенка к взрослому, а его целью является формирование не только необходимого уровня знаний, но и соответствующей системы мировоззрения.

\*\*\*

### **Герберт Маркүзе о проблеме отчуждения в современном обществе**

#### ***Вопросы:***

1. В чем заключается иррациональность современного «рыночного общества»?
2. Как это общество контролирует жизнь и деятельность человека?
3. Как происходит разрушение личности в позднекапиталистическом обществе?

Немецкий и американский философ, социолог и культуролог, представитель Франкфуртской школы **Герберт Маркүзе (1898–1979)** говорит о крайней степени отчуждения в современном обществе. Называть это прогрессом — все равно, что согласиться, что рабы становятся свободными, когда удается заставить их полюбить свои цепи. Но парадоксальность положения в том, что, по мнению автора «Одномерного человека», отчужденность вошла в жизнь современного человека незаметно, и он не ощущает ее присутствия...



Мы молча принимаем необходимость мирного производства средств разрушения, доведенного до совершенства расточительного потребления, воспитания и образования, готовящего к защите того, что деформирует как самих защитников, так и то, что

они защищают. Если мы попытаемся связать причины этой опасности с тем способом, которым общество организовано и организует своих членов, то поймем, что развитое индустриальное общество растет и совершенствуется лишь постольку, поскольку оно поддерживает эту опасность. <...> При таких обстоятельствах наши средства массовой информации не испытывают особых трудностей в том, чтобы выдавать частные интересы за интересы всех разумных людей. Таким образом, политические потребности общества превращаются в индивидуальные потребности и устремления, а удовлетворение последних, в свою очередь, служит развитию бизнеса и общественному благополучию. Целое (общество как таковое) представляется воплощением самого Разума. Тем не менее именно как целое это общество *иррационально*. Его производительность разрушительна для свободного развития человеческих потребностей и способностей, его мирное существование держится на постоянной угрозе войны, а его рост зависит от подавления реальных возможностей умиротворения борьбы за существование – индивидуальной, национальной и международной. Эта репрессия, которая существенно отличается от имевшей место на предшествующих, более низких ступенях развития общества, сегодня действует не с позиции природной и технической незрелости, но скорее с позиции силы. Никогда прежде общество не располагало таким богатством интеллектуальных и материальных ресурсов и, соответственно, не знало господства общества над индивидом в таком объеме. Отличие современного общества в том, что оно усмиряет центробежные силы скорее с помощью техники, чем Террора, опираясь одновременно на сокрушительную эффективность и повышающийся жизненный уровень. <...>

Мы сталкиваемся с одним из самых угнетающих аспектов развитой индустриальной цивилизации: рациональным характером его иррациональности. Его продуктивность, его способность совершенствоваться и все шире распространять удобства, превращать в потребность неумеренное потребление, конструктивно использовать

дух разрушения, то, в какой степени цивилизация трансформирует объективный мир в продолжение человеческого сознания и тела, — все это ставит под сомнение само понятие отчуждения. Люди узнают себя в окружающих их предметах потребления, прирастают душой к автомобилю, стереосистеме, бытовой технике, обстановке квартиры. Сам механизм, привязывающий индивида к обществу, изменился, и общественный контроль теперь коренится в новых потребностях, производимых обществом. Преобладающие формы общественного контроля технологичны в новом смысле. Разумеется, в рамках современного периода истории техническая структура и эффективность продуктивного и деструктивного аппарата играли важнейшую роль в подчинении народных масс установившемуся разделению труда. Кроме того, такая интеграция всегда сопровождалась более явными формами принуждения: недостаточность средств существования, карманное правосудие, полиция и вооруженные силы — все это имеет место и сейчас. Но в современный период технологические формы контроля предстают как воплощения самого Разума, направленные на благо всех социальных групп и удовлетворение всеобщих интересов, так что всякое противостояние кажется иррациональным, а всякое противодействие немислимым. <...> Интеллектуальный и эмоциональный отказ «следовать вместе со всеми» предстает как свидетельство невроза и бессилия. <...> В современную эпоху технологическая реальность вторгается в личное пространство и сводит его на нет. Массовое производство и распределение претендуют на всего индивида, а индустриальная психология уже давно вышла за пределы завода. <...> В результате мы наблюдаем не приспособление, но мимесис: непосредственную идентификацию индивида со своим сообществом и через это последнее с обществом как целым. <...> Под влиянием прогресса Разум превращается в покорность фактам жизни. Эффективность системы притупляет способность индивида распознавать заряженность фактов репрессивной силой целого. И если индивиды обнаруживают, что их жизнь формируется

окружающими их вещами, то они принимают закон <...> своего общества.

Понятие отчуждения делается сомнительным, когда индивиды отождествляют себя со способом бытия, им навязываемым, и в нём находят пути своего развития и удовлетворения. И это отождествление — не иллюзия, а действительность, которая, однако ведёт к новым ступеням отчуждения. Последнее становится всецело объективным, и отчужденный субъект поглощается формой отчужденного бытия.

Маркузе Г. *Одномерный человек*. М., 1994. С. 12–15.

#### **4. Философская антропология как методология педагогической деятельности**

Эвальд Васильевич Ильенков в статье «Знание и мышление» полагает исходным приоритетом при формулировке *целей современного обучения и воспитания* формирование свободной и ответственной *личности*, способной конструктивно работать в проблемных ситуациях, сочетающей профессиональную компетентность с гражданской ответственностью, обладающей должным мировоззренческим кругозором и нравственным сознанием. Передача подрастающему поколению накопленного опыта культуры — рамочное условие любой *системы воспитания и образования* — должна осуществляться и строиться таким образом, чтобы обязательно способствовать решению именно этой задачи. Интеллектуальное развитие органически должно, тем самым, сочетаться с нравственным развитием личности.

#### **Эвальд Васильевич Ильенков о целях современного обучения и воспитания**

##### **Вопросы:**

1. Почему слова «знать» и «мыслить», с точки зрения автора,

являются синонимами?

2. Каковы распространенные заблуждения относительно знания?
3. В чем проявляется догматизм, а в чем – скепсис?
3. Почему «учить мыслить» означает учить диалектике? Что такое диалектика, с точки зрения автора?



С некоторых пор в педагогической литературе стал популярным лозунг, согласно которому школа должна учить мыслить... Лозунг резонный. Но он сразу же ставит педагогику перед вопросом: что это значит — «мыслить»? Что такое «мышление»? <...>

Не трудно уразуметь, что усвоение предусмотренного программами материала отнюдь не совпадает автоматически с воспитанием способности «самостоятельно мыслить». Точнее – просто мыслить, ибо мыслить можно только «самостоятельно». Однако понять разницу между тем и другим – значит сделать лишь первый шаг в верном направлении. Второй, куда более важный и куда более трудный шаг, состоит в том, чтобы эту разницу преодолеть, т. е. перестать рассматривать «усвоение знаний» и «воспитание ума» как две разные задачи. «Разные – это значит, что каждая из них может и должна решаться порознь, независимо от другой, и, соответственно, «разными» средствами и методами. Это-то как раз и невозможно по самой природе вещей, по природе знания и мышления, и вся проблема заключается в том, чтобы построить процесс усвоения знаний так, чтобы он одновременно был процессом воспитания ума, способности мыслить.

Да, но разве мы не сталкиваемся <...> с людьми, которые «знают», а «творчески (самостоятельно) мыслить» не умеют? В таких случаях правильнее было бы сказать, что действительного знания тут нет и в помине, а есть что-то другое, лишь по недоразумению именуемое «знанием». Ведь нельзя «знать» вообще — можно знать только что-то определенное, а знать предмет — значит уметь **самостоятельно** обращаться с ним и разбираться в нем. Но «мышление» и есть не что иное, как способность («умение»)

обходиться с предметом умно, т. е. в соответствии с собственной природой. Мышление и есть реально функционирующее знание. <...>

Эта парадоксальная ситуация возникает там, где предмета в действительности не знают, а знают нечто иное. Что? Фразы о нем. Слова, термины, формулы, знаки, символы и их устойчивые, отложившиеся в науке сочетания, усвоенные (заученные) вместо знания предмета, — как особый, над и вне действительности существующий предмет, как особый объект, как особый мир идеальных, абстрактных, призрачных «предметов». <...> И когда такое иллюзорное, чисто формально усвоенное «знание» стараются связать с жизнью, с реальностью, то ничего хорошего ни для знания, ни для жизни получиться, собственно, не может. <...> «Мышление» поэтому и понимается и исследуется сторонниками этого взгляда прежде всего в его словесном обнаружении, как «языковое мышление». Естественно, сама способность мыслить отождествляется со способностью оперировать со словами, со знаками, с символикой всякого рода, — с умением соединять и разделять эти знаки по известным «правилам» и производить акты «исчисления высказываний». «Правилам» этих действий придается статус и название «законов мышления».

Нетрудно понять, что действительную способность мыслить, осознавать существо дела, положение вещей в реальной жизни, в объективной реальности, на основе этой концепции воспитать мудрено. Вместо способности мыслить..., тут активно воспитывается в лучшем случае **изошренная лингвистическая ловкость**, ориентирующаяся вовсе не на объективное положение вещей, не на объективную истину, а на успех, на полезность, на согласие окружающих, на соображения «простоты и изящества» знаковых конструкций. <...> Надо сказать, что обрисованное понимание мышления поддерживается в современном мире влиятельными течениями в философии Запада, неопозитивизмом и экзистенциализмом, и оказывает сильнейшее влияние и на науку, и на сферу образования.

<...> *Учить мыслить* — значит прежде всего учить диалектике.

<...> Могут сказать: не задаемся ли мы утопической задачей, мечтая обучить школьника тому, что далеко не все профессора могут понять и усвоить? Не опасно ли демонстрировать перед неокрепшим умом «противоречия», заключенные в вещах и в их словесном выражении (в языке науки)? Не приведет ли это к скепсису, к недоверию к науке? Не вернее и не безопаснее ли действовать по старинке, то есть преподавать ученику одни лишь твердо установленные истины, проверенные и перепроверенные формулы знания?

Безопаснее? Пожалуй. Но тогда не нужно задаваться целью учить мыслить. Тогда надо лишь загружать голову школьника, как контейнер, учебным материалом и больше ни о чем не заботиться. Такова альтернатива, и третьего тут не дано. В этом, между прочим, как раз и заключается диалектическая проблема современного образования – соединить, наконец, процесс овладения прочными основами современной науки с процессом воспитания ума, способности мыслить, самостоятельно эти основы развивать, приводить в соответствие с новыми данными, с изменяющимися условиями реальной жизни, – с окружающим нас (диалектически изменяющимся) миром.

Да, это очень трудная задача — соединить указанные противоположности, процесс усвоения готового знания и процесс развития способности добывать это знание самому, а не усваивать готовое. Но она вполне разрешима. При одном условии. Если школьнику <...> показывать... – как любая, ныне «готовая» истина рождалась в качестве ответа на трудную проблему, выставлявшую перед людьми из гущи живой жизни, из ее противоречий.

*Ильенков, Э.В. Знание и мышление // Ильенков, Э.В. Школа должна учить мыслить. – М., 2002. – С. 85–89.*