

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина»

На правах рукописи

СЫСОЛЯТИН Антон Андреевич

**СТРАХ В КОНТЕКСТЕ ПОНИМАНИЯ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА:
КЛАССИЧЕСКИЕ, НЕКЛАССИЧЕСКИЕ И ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКИЕ
ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

Специальность:

09.00.13 – философская антропология, философия культуры
(философские науки)

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:

Черепанова Екатерина Сергеевна,
доктор философских наук, профессор

Екатеринбург – 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава 1. Теоретические предпосылки исследования страха в философской антропологии	17
1.1 Специфика постановки проблемы страха в контексте философских интерпретаций природы человека.....	18
1.2 Проблема страха в рамках формирования классического и неклассического понимания природы человека.....	37
Глава 2. Страх в контексте представлений о природе человека в современной философии: позитивность страха и стратегии самосозидания	67
2.1 Фундаментальный страх и нормативное существование: экзистенциалистская интерпретация природы человека.....	68
2.2 Страх в стратегиях самосозидания: постнеклассическая философская критика интерпретаций природы человека.....	85
Заключение	114
Список литературы	118

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность диссертационного исследования

Современное общество ориентирует человека на необходимость прожить собственную жизнь максимально насыщенно, предлагая ему многочисленные варианты того, как его жизнь может быть устроена, чем наполнена и как проведена. Распорядиться таким социальным «рецептом» человек должен сознательно, заряжая себя на успешность собственной жизни, и в этом стремлении каждый видит себя защищенным, получая символическую поддержку своим личным амбициям, стремлениям и планам. Однако, подгоняемый к тому, чтобы реализоваться на фоне других, человек непрестанно и болезненно сталкивается с самим собой, не сознающим ни своих действительных возможностей, ни своих пределов.

Весь спектр переживаний и состояний, сопровождающих эту ситуацию, открывается человеку как его уникальность, которая не исчерпывается ни социальными стереотипами, ни представлениями о самом себе. Современный человек оказывается в ситуации растерянности, утраты основания собственной жизни и твердого представления о самом себе, существуя среди многочисленных угроз и опасностей (терроризм, эпидемии, международные конфликты, преступность, оккультные практики, неконтролируемый рост цен), которые общество производит, и от которых стремится защитить. Не только каждый в отдельности человек переживает угрозы по отношению к собственному существованию, но и человеческое сообщество в целом сталкивается с глобальным кризисом доверия. Свидетельствами этому являются нарастающая геополитическая напряженность, экономическая конкуренция за рынки и ресурсы, глобальные экологические проблемы и, может быть, главная опасность сегодняшнего дня – утрата ясного представления о роли человека, его природе, возможностях и ответственности в мире.

Несомненно, человек переживает угрозы, свойственные любому другому участнику внешних событий, в которые он вовлечен, и переживает их совместно с

другими, но его переживания составляют глубокое и емкое содержание его личности. И страх как раз является одним из таких переживаний, которые заставляют как отдельного человека, так и общество в целом обращать пристальное внимание на свою собственную историю (в самом широком смысле этого слова). Подобный опыт дает возможность выработать стойкость и сохранить целостность и единство перед трудностями и вызовами, которые неизбежно являются частью становления и существования в конфликтном, конкурентном мире.

Проблема страха открывает широкое поле для разнообразных научных исследований в области философской антропологии, этики, социальной философии, психологии, социологии, истории культуры и религии. Междисциплинарность и антропологическое содержание проблемы страха – залог ее научной актуальности. Гуманитарное знание, которое нацелено на то, чтобы понимать, а не только описывать, предмет своего исследования, неминуемо будет отталкиваться от его антропологического содержания. Однако, с учетом поставленных современной эпохе и ее философии «диагнозов», говорить однозначно о сущности такого неясного и сложного феномена, как человек, не представляется более возможным.

Современная философская антропология находится в таком положении, когда она, казалось бы, лишена своего предмета, поскольку ее основной вопрос (вопрос природы человека) утратил явный смысл, поэтому задачей современных исследований является не только поиск ответа на вопрос о природе человека, но и поиск наиболее перспективного способа постановки этого вопроса. При разнообразии взглядов на человека, которые существуют на сегодняшний день, его природа остается принципиально скрытой. Мы можем говорить о философской антропологии как о совокупности конкурирующих интерпретаций, каждая из которых является своеобразным «герменевтическим проектом», попыткой сформулировать основания для понимания человека из контекста обстоятельств его существования, соответствующих не столько исторической или культурной ситуации, сколько неким фундаментальным характеристикам самого

человеческого существования. Интерпретация становится способом обращения к «скрытой» природе человека, которая не может быть понята вне контекста обстоятельств, ее задающих, поэтому, когда мы говорим о человеке, мы, в первую очередь, рассматриваем такие контексты, в которых проявляется его природа.

Проблема страха становится естественным путем истолкования природы человека, поскольку страх в философском понимании всегда связан со способом взаимодействия человека с условиями его существования, и поэтому страх позволяет проблематизировать интерпретации природы человека и проверять их аутентичность. В этом отношении, проблема страха созвучна современной исследовательской стратегии, она заставляет переосмысливать, ставить под вопрос сущность человека в современности.

Степень научной разработанности проблемы

Проблема страха не является предметом исследования исключительно современной философии, хотя получила наибольшее развитие именно в рамках философии конца XIX – середины XX века. Эта проблема имеет значительную традицию исследования, начиная с античной философии, заканчивая современными междисциплинарными исследованиями.

Отправной точкой диссертационной работы является обращение к корпусу текстов, составляющих базу классической философской антропологии: А. Гелен, Х. Плеснер, М. Шелер, а также к целому кругу авторских исследований, в которых проблематизируется статус и задачи философской антропологии как дисциплины: П. Адо, К. А. Гельвеций, П. С. Гуревич, Э. Гуссерль, Ф. Дескола, В. Дильтей, И. Кант, Э. Кассирер, Б. В. Марков, П. Тейяр де Шарден, Е. Финк, Т. Флинн, М. Фуко, поскольку исследования природы человека составляют фундамент философских представлений о страхе. Философская антропология появилась как школа, вобравшая в себя широкий контекст новейших философских исследований человеческой природы, базой для которых стали представления о человеке в контексте формирования классической и неклассической философии.

Основой для рассмотрения позиции классической философии стали новоевропейские исследования природы человека и сущности страха в работах: Ф. Бэкона, Ф. М. Вольтера, К. А. Гельвеция, Т. Гоббса, П. А. Гольбаха, Р. Декарта, И. Канта, Ж. О. Ламетри, Дж. Локка, Н. Макиавелли, М. Монтеня, Ш.-Л. Монтескье, Б. Паскаля, Ж.-Ж. Руссо, Б. Спинозы, Д. Юма, а также работы, рассматривающие модернистское представление о человеке и специфику понимания страха в контексте классической философии: Т. Адорно, В.А. Андрусенко, В. Виндельбанд, Э. Геллнер, Д. Дюкло, М. К. Мамардашвили, Г. Маркузе, Е. Л. Петренко, К. Поппер, К. Робин, М. Фуко, Ф. Фукуяма, Ю. Хабермас, М. Хоркхаймер, О. Шпенглер, А. Шюц.

Реконструкция классической традиции понимания страха в контексте представления о природе человека потребовала также обращения к античной и средневековой философии, прежде всего, к текстам Августина, Аристотеля, Диогена Лаэртского, Платона, Эпикура, и к наиболее авторитетным и авторским исследованиям по античной и средневековой антропологии, этике и культуре: П. Адо, В. А. Андрусенко, А. С. Гагарин, А. А. Гусейнов, Ж. Делюмо, Э. Р. Доддс, Г. В. Драч, С. Жижек, В. Т. Звиревич, Ж. Ле Гофф, А. Ф. Лосев, А. Макинтайр, К. Тейлор, М. Фуко, Й. Хейзинга, Л. Шестов, Дж. Эннес.

Большей частью рационалистически ориентированные классические исследования человеческой природы фокусируются на приоритете разума в структуре человеческой природы, которая нуждается в том, чтобы ее совершенствовать путем освобождения человека от заблуждений и страстей (в числе которых рассматривается и страх), искажающих его природу в этическом, психофизическом и гражданском смыслах.

Неклассическое понимание природы человека формируется в широком контексте философского иррационализма. Ключевым моментом неклассических интерпретаций природы человека становится проблематизация страха в качестве специфического переживания, выражающего взаимодействие человека с пределами его существования. Г. В. Ф. Гегель уделяет внимание проблеме страха в известном отрывке из «Феноменологии духа», в котором рассматривается

престижная борьба Раба и Господина. Значимым аспектом рассмотрения сущности человека в гегелевской системе является проблема «границы». Понимание границы как формы диалектического взаимодействия качеств позволяет сформулировать представление о человеке как о негативном существе, нацеленном на преодоление собственной природы. В историческом аспекте граница характеризует ситуацию столкновения самосознаний в престижной борьбе, исходом которой становится уникальный опыт существования в продуктивном для формирования самосознания конфликтном отношении человека к его природе.

В качестве содержания автономного самосознания страх проблематизируется и С. Кьеркегором. Беспредметный характер человеческого страха (страх перед Ничто), на который обращает внимание С. Кьеркегор, дает возможность охарактеризовать человека в его предельной открытости и конфликте «промежуточного» существования. Для прояснения значимых аспектов рассмотрения проблемы страха в контексте человеческого существования в работах Г. В. Ф. Гегеля и С. Кьеркегора диссертация обращается к работам: А. А. Александрова, Ж. Батая, А. С. Богомолова, А. Веленса, В. Виндельбанда, П. Гардинера, И. А. Ильина, А. Кожева, О. Коли, К. Н. Любутина, В. Н. Новицкого, Д. В. Пивоварова, В. А. Погосяна, Б. Рассела, П. Сингера, Л. Шестова.

Проблема границы актуализируется также в рамках исследований экзистенциально-антропологических измерений страха в работах представителей философии жизни, экзистенциальной философии, а также в широком круге авторских исследований, посвященных экзистенциальной философии и психологии: Н. Аббаньяно, О. Ф. Больнов, Н. А. Бердяев, А. С. Богомолов, И. А. Бондаренко, М. Бубер, А. Веленс, Р. М. Габитова, А. С. Гагарин, П. П. Гайдено, К. М. Долгов, Т. Н. Захарова, А. Камю, Л. Е. Кандалинцева, Е. Коссак, С. А. Левицкий, М. К. Мамардашвили, Н. Н. Мерзлякова, Р. Мэй, Ф. Ницше, А. В. Перцев, Е. М. Полуяхтова, А. М. Руткевич, Ж.-П. Сартр,

С. Л. Скворцов, Г. М. Тавризян, М. Ганнер, П. Гиллих, М. Унамуно, В. Франкл, М. Хайдеггер, С. В. Чиркова, К. Ясперс.

Именно в контексте экзистенциальной философии страх начинает рассматриваться как перспективное и уникальное переживание, качественно отражающее взаимодействие человека с пределами его существования и потому способное выступить гарантом целостности человеческого «Я». М. Хайдеггер рассматривает страх в контексте направленности человека к смерти как способ переориентироваться с рассеянного обыденного состояния «серединности» на глубоко «собственное», подлинное существование.

Философия жизни, экзистенциализм, классический психоанализ и экзистенциальная психология открывают широкое поле для дискуссий вокруг глубокого кризисного состояния современного человека, утратившего надежные основания классического представления об открытости разуму природы вещей и его собственной природы. Современный антропологический кризис и значение страха в контексте представления о кризисном состоянии современного человека в своих работах рассматривали: Ф. Арьес, Ж. Батай, Дж. Батлер, З. Бауман, Ж. Бодрийар, Э. Гуссерль, Ж. Деррида, К. Дернер, Ф. Дескола, С. Жижек, Г. Зиммель, Г. Йонас, Ю. Кристева, М. Кундера, Э. Левинас, Ж.-Ф. Лиотар, Р. Д. Лэнг, Г. Маркузе, Г. Олпорт, В. Райх, Е. Н. Романова, Р. Рорти, Т. Сас, С. Л. Скворцов, П. Слотердаик, З. А. Сокулер, С. Л. Франк, В. Франкл, З. Фрейд, Э. Фромм, К. Хорни, Ж.-М. Шеффер, А. Шопенгауэр, О. Шпенглер, К. Г. Юнг, К. Ясперс.

Основой для рассмотрения проектов разрешения современного антропологического кризиса и исследования страха в контексте постнеклассической философии стали актуальные интерпретации природы человека в работах таких авторов, как: П. Адо, Ж. Батай, Ф. Гваттари, Ж. Делез, С. Жижек, Х. А. Марина, Р. Мурад, К. Робинсон, П. Слотердаик, С. Тобиас, Д. Тэйлор, Р. Филлион, М. Фуко, Б. Хофмайер. Авторы этих работ предлагают исследовать возможности и формы реализации независимого аутентичного существования в практиках «самосозидания» и сопротивления деструктивным для

человека дисциплинарным воздействиям, привлекая ресурс негативности человеческой природы для того, чтобы конвертировать присущее человеку беспокойство по поводу собственных границ в конкретные стратегии существования.

При всем разнообразии общегуманитарных, специальных, историко-философских исследований, посвященных проблеме страха в частности или рассматривающих в целом представления о природе человека, все же полноценного исследования страха как предмета философской антропологии на сегодняшний день не существует. По всей видимости, это связано с такой трудностью как неопределенность предмета исследования. Проблема страха в философском контексте долгое время принадлежала области философской психологии, то есть, была частью учений об устройстве и способностях души человека. На сегодняшний день эту часть предметной «нагрузки» берет на себя такая дисциплина как психология, со своим представлением о предмете страха, необходимой методологии и задачах исследования (во многом ориентированных на практические запросы к этой дисциплине).

С другой стороны, страх как философский предмет исследования, несомненно, отсылает к традиции философского экзистенциализма, сделавшего страх одним из специфических понятий собственной антропологии. Экзистенциализм, безусловно, самобытное и глубоко разработанное в исследовательской литературе философское направление, но, как любое направление или подход, имеет свои границы и свой предел актуальности как общечеловеческой, так и научной. На сегодняшний день философский предмет страха остается открытым вопросом, который необходимо разрешать в связи с актуальным философским контекстом представлений о человеке. Таким образом, философско-антропологическое содержание страха становится само по себе проблемой, которая требует адекватной постановки и поиска методологии.

Основная проблема исследования заключается в необходимости рассмотрения взаимосвязи представлений о сущности страха с философскими

интерпретациями природы человека для прояснения оснований современного философско-антропологического исследования страха.

Данная проблема может быть сформулирована в виде следующих вопросов: в чем заключается специфика постановки вопроса о сущности страха в рамках философско-антропологического исследования и какова роль понимания природы человека для определения оснований исследования страха? Являются ли «природа человека» и «страх» универсальными философскими понятиями или в различных интерпретациях происходят парадигмальные изменения, при которых их содержание становится принципиально отличным? В какой мере актуальные философские исследования ориентируются на классическое и неклассическое представления о природе человека и сущности страха при рассмотрении способов разрешения современного антропологического кризиса?

Цель диссертационной работы – исследовать с точки зрения философской антропологии страх в контексте классических, неклассических и постнеклассических философских интерпретаций природы человека.

Задачи диссертационного исследования:

1. Выявить теоретические предпосылки и специфику постановки проблемы страха как предмета философско-антропологического анализа, изучив ключевые исследовательские подходы к пониманию страха в контексте рассмотрения природы человека.

2. Исследовать философско-антропологические подходы к рассмотрению проблемы страха на материале формирования классических и неклассических философских представлений о природе человека.

3. Рассмотреть экзистенциалистское понимание природы человека в контексте современного антропологического кризиса, прояснив страх как фундаментальное переживание, ориентированное на естественные и проективные пределы человеческого существования.

4. Исследовать проблему страха в контексте постнеклассической философской критики интерпретаций природы человека, прояснив значение страха для актуальных стратегий самосозидания.

Методология и методы диссертационного исследования

Современное исследование проблемы страха может быть реализовано только с учетом ее междисциплинарного характера и необходимости уточнения специфического философско-антропологического предмета страха, что предполагает обращение к целому спектру формальных и содержательных методов (компаративистскому, типологическому, герменевтическому и др.) и осуществление в работе методологического синтеза.

Для рассмотрения страха в контексте представлений о природе человека теоретико-методологическое значение имело обращение к корпусу текстов классической философской антропологии (А. Гелен, Х. Плеснер, М. Шелер). Характерное для этой философской школы представление об эксцентрической позиции человека как существа, стремящегося превзойти пределы собственной биологической обусловленности, дает возможность рассмотреть традицию философского понимания человеческой природы с точки зрения прояснения способов взаимодействия человека с условиями его существования.

Герменевтический подход к реконструкции традиции философского понимания природы человека, предложенный М. Фуко в сборнике лекций «Герменевтика субъекта», открывает путь к исследованию различных способов экспликации такой эксцентрической человеческой позиции. Рассматривая и сопоставляя философские контексты, в которых формируется специфическое представление о природе человека (и сущности страха относительно этого представления), становится возможным двигаться к выявлению «общего ядра» понимания природы человека, проясняющего специфику философских представлений о страхе.

Актуальная для современной философской антропологии ситуация сосуществования конкурирующих интерпретаций дает возможность сформировать типологию представлений о природе человека в философском контексте, рассматривая классические, неклассические и постнеклассические интерпретации природы человека. В формировании типологии философского понимания природы человека диссертационное исследование опирается на

позиции Ж.-Ф. Лиотара, М. К. Мамардашвили, Б. В. Маркова, Т. Г. Румянцевой, М. Фуко, Ю. Хабермаса. Для реконструкции значения страха в контексте данных интерпретаций был использован метод сравнительно-исторического анализа.

Диссертационное исследование реализуется с учетом методологических положений экзистенциальной философии, поскольку страх рассматривается в контексте проблематизации пределов человеческого существования. Такой подход дает возможность исследовать проблему позитивности страха как переживания, направленного на выработку аутентичных способов взаимодействия человека с условиями его существования. Наряду с экзистенциалистским подходом используются положения философских оснований психоанализа, проясняющие аспекты страха в контексте проблемы нормальности, а также постструктуралистская традиция – для описания современного кризиса единства человека, поскольку одной из задач работы является исследование возможностей применения постнеклассического понимания страха для формулировки актуальных стратегий самосозидания.

Научная новизна работы заключается в следующем:

1. Предложена типология философско-антропологических интерпретаций природы человека (классические, неклассические и постнеклассические интерпретации) в связи с анализом проблемы страха, на основе рассмотрения которой показана преемственность исторически различных подходов и целостность «философской программы» осмысления природы человека, а также продемонстрирована актуальность классических и неклассических исследований человека для современной философской антропологии.

2. Осуществлен анализ страха в качестве одного из базовых переживаний, характеризующих человека в его «открытости», пограничном характере его существования, что позволяет говорить о страхе как об одном из ключевых понятий философской антропологии и исследовать специфику «позитивности» страха в различных философских контекстах его рассмотрения.

3. В связи с исследованием специфики современного антропологического кризиса показана связь экзистенциально-антропологического понимания страха с

предлагаемой современной философией программой «заботы о себе» как реабилитацией практического содержания философии.

4. На основе рассмотрения ряда современных философско-антропологических концепций «самосозидания» человека продемонстрирован потенциал философской антропологии как не только академической дисциплины, но и как части пространства человеческой культуры, в контексте которой осмысление природы человека тождественно вкладу в ее актуальное формирование, созидание.

5. Для реконструкции постнеклассической философской критики интерпретаций природы человека были привлечены англоязычные тексты, ранее не переведенные на русский язык, посвященные содержательному анализу стратегий «самосозидания» в широком философском контексте.

Теоретическая и практическая значимость диссертации

В диссертационной работе с целью получения результатов, обладающих научной новизной, применен методологический синтез, который демонстрирует эффективность взаимодействия различных философских подходов и методологий в современных философско-антропологических исследованиях.

Результаты диссертационного исследования могут стать основой для разработки и чтения общих и специальных курсов по философии, философской антропологии, истории философии и психологии, материалом для дисциплин широкого гуманитарного профиля, а также могут быть использованы при создании учебных и учебно-методических пособий по данной тематике.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Современная философская антропология находится в ситуации сосуществования и коммуникации различных философских интерпретаций природы человека, которые можно типологизировать как три глобальные установки (классическая, неклассическая и постнеклассическая), отражающие представление об эксцентричности человека как существа, находящегося в конфликтном отношении к собственной природе. Страх в этом контексте

рассматривается как феномен, проясняющий пограничный характер и специфику взаимодействия человека с условиями своего существования.

2. В рамках классического понимания человеческой природы, формирование которого связано с античной ориентацией на систематическое знание, трансформировавшейся в новоевропейской философии в образ человека как «рационального морального субъекта», страх рассматривается в качестве негативного аффекта, препятствующего адекватному разумной природе существованию человека. По этой причине страх как аффект нуждается в рациональном исследовании и устранении его негативных, избыточных последствий на психофизическом, гражданском и этическом уровнях.

3. В рамках неклассического представления о природе человека эксцентричность начинает рассматриваться исходя из специфических для человека переживаний взаимодействия с пределами его существования. Экзистенциализм сформировал понимание существования человека как «проекта», выражающего принципиальную «открытость» его природы, в контексте чего страх рассматривается в качестве позитивного эффекта, приобретающего фундаментальный для человека характер и переориентирующего его на прорыв к «собственности», подлинности существования.

4. Постнеклассическая антропологическая ситуация проблематизирует основания целостности человека, который среди дисциплинарных воздействий оказывается диссоциированным существом. Предложенные современными исследователями проекты «самосозидания» нацелены на то, чтобы использовать возможности постнеклассического понимания человека для обеспечения его аутентичного, целостного существования. В этом контексте реактуализируются и перерабатываются характерные для классической и экзистенциальной философии представления о страхе. Страх указывает на человека как на открытость, негативную по своей сути, но восприимчивую к воздействиям гарантирующих целостность его существования эффектов, поэтому специфическое беспокойство, выраженное в страхе, может стать условием самостоятельной, критической «работы» по возделыванию человеком собственной сущности.

Степень достоверности и апробация диссертации

Степень достоверности диссертационного исследования подтверждается тем, что в работе использованы источники и материалы, опубликованные в России и за рубежом, и тем, что результаты исследования были представлены и обсуждены в виде докладов на научно-практических конференциях и симпозиумах: Межрегиональная научно-практическая конференция «Актуальные проблемы историко-философской науки» (Москва, Екатеринбург, 2007 г.), Научная конференция «Философия и жизнь» в рамках «Дней петербургской философии» (Санкт-Петербург 2007, 2008 гг.), III Всероссийская научно-практическая конференция «Православие и русская культура: прошлое и современность» в рамках «Дней славянской письменности и культуры» (Тобольск, 2009 г.), V Российский философский конгресс (Новосибирск, 2009 г.), Межвузовская конференция «Национальное своеобразие в философии» (Москва, 2009 г.), Всероссийская научная конференция «Философия XX века о познании и его аксиологических аспектах» (Ульяновск, 2009 г.), Научная конференция «Позиции философии в современном обществе» (Екатеринбург, 2010 г.), Всероссийская научно-практическая конференция молодых ученых «Практические задачи философии: ретроспектива и перспектива» (Екатеринбург, 2011 г.), Международный научный симпозиум «Австрия как культурный центр Европы» (Екатеринбург 2008, 2011, 2014 гг.), Всероссийская научно-практическая конференция «Life Long Learning – Обучение в течение всей жизни» (Екатеринбург, 2009, 2012, 2015 гг.), Научно-практическая конференция «Философия в XXI веке: вызовы, ценности, перспективы» (Екатеринбург, 2015 г.)

Основные положения исследования отражены в 12 **публикациях** автора общим объемом 5,8 п.л. Из них 3 статьи в реферируемых журналах, входящих в перечень ВАК: «Пограничная ситуация» как основание антропологического исследования страха // Известия Уральского Федерального университета. № 1 (100). Серия 3. Общественные науки. 2012. С. 121–129, Страх и признание: антропологические аспекты исследования «общества потребления» // Известия Уральского Федерального университета. № 2 (128). Серия 3. Общественные

науки. 2014. С. 49–55, Страх в пределах человеческого существования // Казанская наука. № 5. 2014. С. 87–91.

Структура работы соответствует поставленным задачам. Диссертация состоит из введения, двух глав, каждая из которых включает в себя по два параграфа, заключения и списка литературы. Объем работы составляет 137 страниц. В списке литературы 230 источников, в том числе 9 на иностранном языке.

Глава 1. Теоретические предпосылки исследования страха в философской антропологии

Проблема страха близка самим основаниям философствования, в которых заключено желание разрешить неясность присутствия человека в окружающем его мире, неопределенность его положения и происхождения. Такая неопределенность человеческой позиции служит фоном, на котором разворачивается как история всего человечества, так и история отдельного человека, глубоко и индивидуально переживаемая история его поисков и решений, в том числе, воплощенная в значительной традиции философской мысли. Тем не менее, даже в рамках философских исследований невозможно охватить полную картину таких исследовательских «историй», а, значит, необходимо достаточно строго подойти к определению границ и предмета исследования. Проблема страха в разных своих аспектах раскрывается во многих системах представлений о человеке, однако возможно говорить о нескольких преобладающих установках во взгляде на природу человека, которые дают основания для современного подхода к рассмотрению проблемы страха.

От античной этики до рационалистических исследований души в рамках новоевропейской философии преобладает представление о человеке познающем или знающем. М. Фуко в лекциях, собранных под заглавием «Герменевтика субъекта» определяет эту традицию как классическую (дельфийскую или картезианскую), опирающуюся на представление о познании вообще и познании себя самого как ключе к определению сущности человека¹. Человеческая природа в классическом представлении задана и раскрывается именно познающему ее, таким образом, исследование страха в этой традиции представляет собой исследование природы человека и ее рациональное регулирование в отношении страстей и поступков.

¹ См. об этом: Фуко М. Герменевтика субъекта : Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. С.14–20.

Кризис проекта модерна и интерес к нерациональной стороне человеческой природы дают основания для значительного круга неклассических и современных исследований. Уже антимодернистская традиция отходит от «культа разума» в любой его форме, классическому подходу к рассмотрению природы человека противостоит в широком смысле философский иррационализм, обращающийся к сферам воли (Ф. Ницше, А. Шопенгауэр), тела и бессознательного (З. Фрейд), экзистенции (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр). Однако противостояние антимодернизма модернизму условно, так как внерациональные сферы человеческой жизни рассматриваются так, что их энергия подпитывает энергию разума и включается в его работу, поэтому антимодернизм находится как бы в негативной зависимости от модернизма и оставляет проблему человека открытой для современной философской антропологии.

Классическая философская антропология возникает как дисциплина, стремящаяся учесть широкий спектр актуальных исследований природы человека в контексте формирования классической и неклассической философии. Корпус текстов классической философской антропологии дает представление об эксцентричности человека как существа, стремящегося превзойти пределы собственной биологической обусловленности. Проблема страха начинает рассматриваться в связи с представлением о пределах существования и специфической человеческой «позициональности» по отношению к ним.

1.1 Специфика постановки проблемы страха в контексте философских интерпретаций природы человека

Развитие науки и философии в XX веке привело к тому, что после временной реабилитации гуманитарного знания, выразившейся в его освобождении от позитивистских критериев научности и в последующих процессах гуманитаризации различных научных областей, внимание ученых плавно переместилось к знанию социальному, как более перспективному и практически значимому. В результате этих изменений современная философия

оказывается, с одной стороны, чем-то неотделимым от социологии и политологии, вследствие чего ни один исследователь в области философии не вправе обойти своим вниманием социальные, политические и экономические проблемы человеческого общества XX–XXI вв. С другой стороны, философия вынуждена вновь отыскивать и по крупицам собирать себя, свой предмет, категориальный аппарат и методы на «руинах», в которые превратилась интеллектуальная жизнь под ударами группы авторов, которых принято называть «постмодернистами».

Начиная с 60-х годов XX века, развитию человеческого общества было поставлено множество диагнозов: «конец истории», «смерть субъекта», «эпоха комментария», «текущая современность» и т.д. Все эти диагнозы являются оборотной стороной так называемого «постиндустриального» общества, философствование в котором превращается в череду осторожных вылазок за пределы собственной дисциплины, а философ из пророка или даже демиурга – в археолога, как это подметил это М. Фуко, или туриста, как характеризует современного человека З. Бауман.

Философская антропология оказывается в двусмысленной ситуации: будучи лишенной своего предмета, она вправе говорить о чем угодно, лишь бы это касалось человека и приносило практические результаты. В этой связи область научных интересов антропологии расширяется до невиданных размеров. В поле ее зрения могут попадать как повседневные сведения, так и строго научные разработки. Материалом для философской антропологии могут выступать литературные произведения, киноленты, современные психологические практики, а также информация о крайних, предельных способностях человека как представителя рода. Последняя может быть представлена в форме сводок спортивных рекордов, сведений о выдающихся достижениях или криминальной хроники. Все, что говорит нам о человеке вообще, что дает нам повод для далеко идущих выводов и позволяет говорить о перспективах человечества, может быть материалом для философской антропологии. В таком случае проблема заключается в «инструменте» философа-антрополога, которым он будет

обрабатывать выбранный материал. Если умело концептуализировать использованную информацию, то даже самые обыденные сведения могут претендовать на статус философско-антропологического знания.

Современная философская антропология в описанной ситуации сталкивается с проблемой идентификации себя как научной дисциплины. Прежде всего, проблемой является то, что словосочетание «философская антропология» имеет несколько сходных на первый взгляд, но существенно различающихся по содержанию значений, касающихся способа существования философской антропологии.

Во-первых, философская антропология – это философская школа, или программа, наряду с другими философскими школами XX века. Представителями этой школы являлись М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен. Отличительной чертой этой школы была новая, нетрадиционная постановка вопроса о том, что такое человек и каково его место в мире. Соответственно, философская антропология в этом значении исчерпывается взглядами и текстами упомянутых авторов, а также их последователей.

Во-вторых, философская антропология – это часть системы философских взглядов конкретного автора или школы, которая включает в себя взгляды на природу человека. Разумеется, мы имеем в виду тот период истории философии, когда создание философских систем было единственным способом развития философии. С наступлением так называемой эпохи постмодерна систематическому мышлению в философии пришел конец. Однако употребление словосочетания «философская антропология» не теряет своей актуальности, поскольку каждый мыслитель вправе иметь собственное видение человека внутри собственной системы взглядов. В данном истолковании философская антропология никак методологически не ограничена и имеет такие же перспективы, какие имеет человеческая способность самостоятельно мыслить и формулировать суждения.

Одной из наиболее влиятельных на сегодняшний день картин человеческой природы остается классическое представление, сформулированное философами

Просвещения. В западной литературе эпоха модерна обычно характеризуется как этап в развитии общества, охватывающий все Новое время (с конца XV в. до последней трети XX в.) и характеризующийся культом нового, возникшего в процессе самореализации разума. «Строго говоря, эпоху модерна породил не один, а множество проектов будущего — это Реформация, Контрреформация, барокко, Просвещение, идея эмансипации в немецкой философской классике и марксизме. Но сегодня философы (традиция идет от Франкфуртской школы) все чаще приравнивают проект модерна к идеалу воплощения в действительность достижений научного знания о природе, истории, человеке — к идеалу *ratio* эпохи Просвещения. Начиная с XVIII в. в европейской интеллектуальной культуре господствует логоцентристское убеждение, что значимость предмета определяется не его самобытностью, но лишь отношением к разуму, с точки зрения «разумности» его существования»².

В этой связи модернистское мышление рассматривается как мышление, которое в любой его форме ориентировано на деятельную рациональность. Это та рациональность, которая складывается в рамках субъект-объектных отношений, соответственно, и модернистское мышление всегда упорядочено и структурировано. Это мышление, которое предполагает веру в постоянный прогресс разума, человека, общества. Проблема модерности существует как ответ на идею бесконечности, неисчерпаемости и необходимости прогресса. Своего апогея достигает отождествление прогресса культуры, знания с прогрессом экономики, прогрессом хозяйственных связей и отношений; это приводит к их фактической идентификации. Концептуальным стержнем идеи модерна становятся универсалистское представление о законах истории (единых для всех стран и народов), детерминистское видение законов развития (как механизмов достижения цели и идеала, воплощающихся в промышленной цивилизации западного типа). Модернистское мышление формируется в индустриальном обществе, то есть в обществе, где отношения людей к вещам доминируют над их

² Петренко Е. Л. Ю. Хабермас размышляет о модерне // Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Издательство «Весь Мир», 2003. С. 397.

отношениями между собой, где взаимодействие между людьми носит формальный, функциональный характер.

Общественное сознание в таком обществе принципиально дифференцировано, его формы носят специализированный характер и образуют особые миры (научный, нравственный, религиозный, эстетический), отличные от жизненных миров индивидов. Эти миры являются абстрактными в противовес конкретным жизненным мирам индивидов. С целью легитимации такие абстрактные миры начинают функционировать в форме идеологий. Совокупность таких автономных идеологий и составляет суть того, что называют «проектом модерна». «Проект модерна, сформулированный в XVIII в. философами Просвещения, состоит в том, чтобы неуклонно развивать объективирующие науки, универсалистские основы морали и права и автономное искусство с сохранением их своеобразной природы, но одновременно и в том, чтобы высвободить накопившиеся таким образом когнитивные потенциалы из их высших эзотерических форм и использовать их для практики, то есть для разумной организации жизненных условий»³.

Антропологическая программа модерна предполагала существование особого человека, итоговая формула которого была выведена И. Кантом: «автономный рациональный моральный субъект». Каждый из указанных предикатов является завоеванием «эпохи разума». Антропология И. Канта – это антропология должного, то есть представление о том, каким человек должен быть. М. Фуко обращает внимание на то, что классические науки о человеке возникают как бы «в ловушке» методологии новоевропейского естествознания: «Если науки о человеке появились как продолжение наук о жизни, то это может быть потому, что они были скрыто биологизированными, но также и медикализированными: без сомнения, с помощью частого переноса, заимствования и метафоризации науки о человеке использовали концепции, сформированные биологами; но сам объект, на исследование которого они направлены (человек, его поведение, его индивидуальное и социальное

³ Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 45.

воплощение) реализуется в поле, разделенном по принципу нормы и патологии. Отсюда особенный характер наук о человеке, неспособных оторваться от негативности, где они появились, но связанных также и с позитивностью, которую они имплицитно включают как норму»⁴. Стараясь связать ценностные понятия сущего и должного с медицинскими категориями нормы и патологии, науки о человеке повлияли на формирование философской антропологии таким образом, что до конца XIX века она исходила из некой идеальной модели человека.

В противовес ей в модерности развивается антропология сущего, то есть знание о том, каков человек есть на самом деле. К философам, которые развивали антропологию сущего можно отнести тех, кого М. Фуко называл «основателями дискурсивности» – К. Маркса, Ф. Ницше и З. Фрейда. Каждый из этих философов открыл дискурс, который задает новое измерение человека. Знание о человеке также создает новую проблему, вытекающую из человеческой природы. Для антропологии сущего человеческая природа – это не долгожданный ответ на заветный вопрос, а скорее печальная истина о той сущности, которую невозможно скрыть.

В своих последних лекциях в Коллеж де Франс («Герменевтика субъекта») М. Фуко описывает историю западной философии в терминах двух традиций: Дельфийской и Сократической. «Назовем, «философией» форму мышления, которая задается вопросом о том, что дает субъекту доступ к истине, форму мышления, которая пытается очертить условия и пределы доступности истины субъекту»⁵. Дельфийская традиция может быть выражена изречением оракула: «Познай самого себя», сократическая представлена в виде философии как «заботы о себе». Обе традиции имеют свое начало в античности. Первая из них, дельфийская, привела к появлению так называемой академической философии, разделенной на дисциплины, представленной в виде систематического дискурса о природе человека и мира, и по сути являющейся одной из наук. Вторая,

⁴ Фуко М. Рождение клиники. М.: «Смысл», 1998. С. 70.

⁵ Фуко М. Герменевтика субъекта : Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. С. 27.

сократическая, традиция «заботы о себе» представляет собой философию как путь жизни, включающий духовные практики по преобразованию себя. Обе традиции исходят из этимологии термина «философия» и предлагают свои пути по достижению мудрости: в первом случае мудрость достигается приростом научного знания, созданием законченной логичной системы; во втором, достижение статуса «мудреца» предполагает особый род просветления, достижения гармонии с собой и миром, соответствия между собственной жизнью и философскими взглядами. Каждая из выделенных философских традиций имеет свое представление об истине и способ ее достижения. Истина для академической философии является результатом методологического изыскания. Средством достижения истины является правильно подобранный метод, чаще всего это логика, диалектика или эксперимент. Субъект должен вычеркнуть себя из процесса познания, поскольку научная истина объективна, в противовес неустойчивому предвзятому мнению. В конце концов, вопрос об истине сводится к вопросу об условиях всякого знания. Такая истина общедоступна и не имеет морального измерения: она бесполезна в этическом смысле и не нужно быть нравственным человеком, чтобы иметь к ней доступ.

Если в случае дельфийской традиции вопрос о достижении истины звучит как: «Какую цену я должен заплатить, чтобы получить доступ к истине?», то для сократической традиции этот вопрос может быть переформулирован следующим образом: «Какую работу я должен проделать над собой? Какую форму бытия я должен принять, чтобы достичь истины?»⁶ Если в первом случае речь идет о преобразовании действительности, то во втором – о преобразовании себя. Человек, для достижения истины, меняет свою собственную сущность. «Считается, что истина не дается субъекту простым актом познания, который обоснован и легитимен уже потому, что совершается так-то и так-то устроенным субъектом. Считается, что нужно, чтобы субъект менялся, преобразовывался, в известном смысле и в известной мере становился отличным от себя самого, чтобы

⁶ Flynn T. Philosophy as a way of life. Foucault and Hadot // Philosophy & Social Criticism. 2005. Vol. 31 (5–6). P. 613.

получить право на доступ к истине. Истина дается субъекту только ценой введения в игру самого существования субъекта»⁷. Истина, в данном случае, приобретает в большей мере моральное, нежели когнитивное значение. Достижение истины предполагает некую степень «одухотворенности», которая достигается использованием определенных практик, которые М. Фуко называет «практиками себя». Данные практики включают в себя: «медитации, контроль над аппетитом и желаниями, написание моральных максим для легкости запоминания, исследование сознания и ведение дневниковых записей» и т.д.⁸

По мнению М. Фуко, у сократической традиции понимания роли философии в жизни человека существует значительная история. Еще философские общины античной Греции и Рима представляли собой своего рода «духовенство» (этимологически связанное с «одухотворенностью» и «духовными практиками»), однако такое духовенство вырождается в эпоху христианского средневековья: «оно похоронило себя в монастырях», а этика заботы о себе превратилась в христианский аскетизм. Возникшее в древности «философское сообщество» распадается, и в Новое время философия как способ жить существует лишь в индивидуальной форме (Б. Паскаль, М. Монтень, С. Кьеркегор, Ф. Ницше).

Т. Флинн, считает, что так называемый крах проекта модерна предполагает крушение идеалов академической философии, что в свою очередь означает, что философия как способ жить снова станет актуальной. В своей статье «Философия как путь жизни» он исследует работы двух французских философов – М. Фуко и П. Адо. Оба автора говорят об актуальности философии как практики и анализируют жизнь и учения греческих мыслителей, склоняясь к тому, что античное понимание философии как духовной практики должно быть переосмыслено в наши дни. Современная философия переживает своеобразное «экзистенциалистское возрождение», формируя модель философии как способа

⁷ Фуко М. Герменевтика субъекта : Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. С. 28.

⁸ См.: Flynn T. Philosophy as a way of life. Foucault and Hadot // Philosophy & Social Criticism. 2005. Vol. 31 (5–6). P. 614.

жить. «Три наиболее важных особенности, подтверждающие эту точку зрения: во-первых, преобладание этики над метафизикой; во-вторых, акцент на упражнениях/техниках, которые стимулируют индивидуальный выбор; и, наконец, в-третьих, относительное пренебрежение, если не враждебность к систематической мысли»⁹. С. Кьеркегор и Ф. Ницше, которых традиционно считают предшественниками экзистенциальной философии, удовлетворяют этим критериям, и, вне всякого сомнения, являют собой примеры философии как стиля жизни. Яркими представителями «сократической традиции» в философии XX века являются Ж.-П. Сартр и сам М. Фуко.

Философия в качестве одной из гуманитарных наук вторгается в области других наук и неизбежно повторяет их и часто пытается подменить. В этом смысле у академической философии как таковой нет будущего, поскольку она не имеет ясно очерченной области исследования. Философия как путь жизни, терапия, жизненный выбор, забота о себе – философия в ее сократическом виде представляется перспективной формой существования философии в современности. «Античный мудрец был в такой же степени врачом, в какой и просветителем», поэтому задачей философии было – формировать личность, вносить гармонию между мыслями и поступками, между человеком и миром¹⁰. Философия в таком режиме существования сама становится практикой самоконституирования и конструирования окружающей человека действительности.

Если предполагать, что целью философской антропологии как научной дисциплины должен быть не только прирост знания, а достижение практической пользы, то нужно определить – способствует ли она «созданию» человека. Антропологическое учение, если оно ориентировано на должное в природе человека, содержит в себе практические задачи; когда учение распространяется, его «адепты» реализуют проект на практике. Такому пониманию учения соответствует античный тип философствования, когда теоретическая основа

⁹ Flynn T. Philosophy as a way of life. Foucault and Hadot // Philosophy & Social Criticism. 2005. Vol. 31 (5–6). P. 617.

¹⁰ Ibid, p. 619.

подкрепляется мощной практической программой. Философия, в этом смысле, не наука, а «способ жить»¹¹.

Опасностью идеи антропологических проектов является то, что, распространение учения или отдельной теоретической конструкции может быть названо «идеологией». Современное интеллектуальное сообщество очень чувствительно к идеологиям, и малейшая попытка идеологизации мышления воспринимается как «фашизм в области мысли»¹². В ответ на это можно возразить лишь то, что такая идеология призывает людей заниматься собой, «заботиться о себе». Несмотря на идеологичность, такой подход к антропологии представляет собой попытку современного решения вопроса о содержании и о будущем того, что представляет собой человек.

Вопрос, который остается актуальным и открытым для современной философской антропологии, тем более, важный, когда мы начинаем рассматривать философскую антропологию в качестве практической программы, – это вопрос коммуникации между различными представлениями о природе человека, будь то глобальные версии модернистского, неклассического и постнеклассического понимания природы человека, представления различных специальных дисциплин или авторские философские концепции. Проще говоря, нас интересует, идет ли речь в этих представлениях о совершенно разных «людях», один из которых не имел бы никаких оснований признать человеком другого, или есть нечто общее, что представляет собой человек, независимо от способа интерпретации, философского подхода или эпохи, к которой конкретное представление принадлежит. Все эти версии существуют одновременно в научном обращении и находятся в положении конкурирующих интерпретаций, поэтому необходимо прояснить момент их коммуникации.

Б. В. Марков отмечает специфический статус знания о человеке в современности: «Мы живем в постантропологическую эпоху, для которой

¹¹ См.: Адо П. Философия как способ жить. М.: Изд-во «Степной ветер»; СПб.: ИД «Коло», 2005.

¹² Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип : Капитализм и шизофрения. Екатеринбург : У-Фактория, 2007. С. 8.

характерен отказ от универсальной идеи человека. <...> Многочисленные попытки ответить на вопрос, что такое человек, приводят к своеобразному «метавопросу»: как мы говорим и спрашиваем о человеке. Ответ на него обнаруживает, что язык обладает некоторыми принудительными схемами, которые задают то, о чем можно и о чем нельзя спрашивать, определяют зоны исследования. Важную ориентирующую и организующую роль играет, прежде всего, понятийный аппарат. Является человек субстанцией или функцией, подчиняется он миру природы или миру свободы – все это имеет определяющее значение для дальнейших рассуждений»¹³. Итогом взаимодействия интерпретаций может стать понимание того, можно ли сформулировать «общее ядро» представлений о человеке, которое могло бы выступать актуальным философско-антропологическим контекстом.

Рассмотрение страха в среде конкурирующих представлений о природе человека дает возможность двигаться в этом направлении, поскольку страх как междисциплинарная проблема связывает актуальные контексты современной философской антропологии, проблематизируя природу человека от биологической ее составляющей до сферы повседневности. Человеческий страх является такой проблемой, которая преодолевает границы конкретных интерпретаций человека, и если общечеловеческая актуальность ее несомненна, то проблематизация страха в философско-антропологическом контексте требует прояснения предмета и границ исследования.

Основная сложность, возникающая тогда, когда мы хотим говорить с точки зрения философской антропологии о страхе, заключается в том, что ни физиологические механизмы, ни психологические особенности переживания страха, ни даже его культурные, социальные формы, ни интерпретации в философских источниках или произведениях искусства не являются предметом нашего рассмотрения. Нас интересует не какой-то конкретный страх или его переживание и осознание, а, если можно так сказать, «страх вообще» и его значение в контексте проблематизации человеческой природы. Подобно тому, как

¹³ Марков Б. В. Человек в постантропологической парадигме // Вече. 2010. № 21 (1). С. 5–6.

в диалоге Платона «Гиппий Большой» рассуждения приводят Сократа к мысли о том, что прекрасное как таковое отличается от чего-то прекрасного (когда Сократ опровергает утверждение софиста Гиппия о том, что женщина прекрасна, предлагая сравнить ее красоту с красотой богини)¹⁴, точно также и страх «как таковой» нам хотелось бы отличать от конкретных страхов. Нас не будет интересовать в контексте данного исследования разнообразие фобий, форм выражения страха в культуре, искусстве и религиозных системах, в том числе, нам хотелось бы выйти за пределы конкретных философских интерпретаций, в рамках которых возникают представления о различных «качествах» или «модусах» страха (таких как тревога, ужас, трепет, паника, боязнь и пр.), и постараться сформулировать «общее ядро» страха в отношении к пониманию природы человека.

Первое, что кажется очевидным, когда мы исследуем феномен страха – это то, что мы говорим именно о человеческом его аспекте. Это означает, что за пределами нашего интереса остаются животные или физиологические проявления страха, сами механизмы, по которым мы замечаем в живом, что оно претерпевает страх. Несомненно, этот же «животный» компонент входит в состав человеческого страха, но человеческий страх не исчерпывается им, он в чем-то его превосходит. Сопоставляя различные для человека и животного способы взаимодействия с условиями существования, мы замечаем, что человек проявляет себя не только как биологическое существо, но и иначе. Х. А. Марина замечает, что «при всем разнообразии страхи следуют единой схеме, у них общий сценарий. <...> То есть некий раздражитель воспринимается как угрожающий и опасный, вызывая неприятное чувство тревоги, беспокойства напряженности, а оно в свою очередь порождает желание: спастись, бежать. У животных страхи неизменно следуют одному сценарию, а вот у людей понятие раздражителя значительно сложнее и разнообразнее»¹⁵.

¹⁴ Платон. Избранное. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. С. 254.

¹⁵ Марина Х. А. Анатомия страха. Трактат о храбрости. М.: Астрель : CORPUS, 2011. С. 24.

Исходя из этого, очевидно, что человеческий страх превосходит страх особи. Однако, остается вопрос о том, к чему в человеке он обращается, что заставляет нас бояться опасности, реальность которой обращена в прошлое (негативный пережитый опыт) или в будущее (как в том случае, когда мы тревожимся перед предстоящими нам знаковыми событиями, поступками, разговорами). Это не что иное, как вопрос предмета страха (того, что пугает), поскольку в отличие от животного страха, который всегда вызван присутствием внушающей опасности силы и проходит с ее исчезновением, человеческий страх может быть вызван предметом, не имеющим отношения к реальности настоящего времени.

Стремясь сформулировать то, что внушает нам беспокойство, глядя в прошлое или предполагая будущее, мы столкнемся с тем, что пользуемся для этого образами, запечатленными в нашей памяти, эмоциями, нашими представлениями, и даже всего этого будет недостаточно, чтобы исчерпать источник нашего страха полностью. Кажется, что он не относится ни к какой вещи или факту нашей жизни отдельно, а касается всего существования целиком. Когда мы испытываем страх, все наши чувства и привычки меняются, мы начинаем видеть и предполагать за предметами, событиями, поступками того, что не видели в них раньше. Страх отнимает у нас способность адекватно смотреть на вещи, мы теряем контакт с тем, что называем реальным положением дел. «Ситуация выходит из-под контроля, и вступает в действие один из сценариев: бежать, бороться, замереть, покориться»¹⁶.

В экзистенциалистской традиции принято называть страх, обращенный к конкретной опасности или предмету «боязнью» или «нормальным страхом». Существует множество опасностей, с которыми сталкивается человек и как биологическое существо, и как существо общественное, но страх не исчерпывается этими опасностями и возникающими вслед за ними боязнями, поскольку они многочисленны и у каждого до известной степени свои. Мы же замечаем в человеческом страхе что-то превышающее все конкретные и

¹⁶ Марина Х. А. Анатомия страха. Трактат о храбрости. М.: Астрель : CORPUS, 2011. С. 45.

предполагаемые опасения. Он не может быть исчерпан совокупностью негативных ожиданий, а находится всегда как бы «в поисках» своего предмета. С. Кьеркегор называл такой психологический механизм «софизмом страха»¹⁷.

Источник страха находится не только не в животной природе человека, но и не в событиях его жизни, не в его мыслях, чувствах и желаниях. Если мы продолжим исследовать аналогию с животным страхом, мы заметим, что любая из угроз вызывает страх, поскольку превосходит субъект (размерами, силой и прочим). Предмет страха потому страшен, что он может нанести вред, угрожать жизни и целостности, в случае живого существа, или также ожиданиям, чувствам, взглядам и собственности, в случае человека, а противостоять ему не хватает собственных сил. «Все, что лишает уверенности, все, что отнимает возможность контролировать ситуацию, вызывает страх»¹⁸. Таким образом, определение предмета страха связано с нахождением того, что превосходит в силе воздействия силу существа, которое его переживает, и продолжение этой аналогии возможно и в случае исследования человека. Теми угрозами, которые превосходят человека, выступают события его внешнего и внутреннего существования, в столкновении с которыми человек не имеет собственного ресурса для их преодоления.

Один из основателей классической философской антропологии Х. Плеснер определял специфику положения человека как «эксцентрического» существа, понимая под этим особый способ, которым человек взаимодействует с условиями своего существования. В отличие от животного, заточенного в пределы своих инстинктов, человек обладает возможностью покинуть точку зрения существа, связанного биологической стороной его существования, его телом, и рассматривать как бы в качестве стороннего наблюдателя сценарий своей внутренней жизни. В этом отношении, сущность человека представляется открытой, но и искусственной, человек проживает в «пограничной реальности»

¹⁷ Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 142.

¹⁸ Марина Х. А. Анатомия страха. Трактат о храбрости. М.: Астрель : CORPUS, 2011. С. 77.

между социальными (человеческими) и биологическими (дочеловеческими) фундаментальными структурами¹⁹.

Существуя в подобном «разрыве», человек не приобретает в отличие от животных специфической приспособленности к условиям своего существования. Этот факт позволил А. Гелену говорить о том, что с биологической точки зрения человека необходимо описывать как «недостаточное существо», которое по отношению к собственному существованию погружено в проживание своей неполноценности²⁰. Именно эта сторона существования, в конце концов, является решающей силой для формирования специфики человеческого существования как существования, направленного на «прорыв» сквозь недостатки специализации его биологической природы.

Та двойственность, которую отмечал Б. Паскаль, называя человека «мыслящим тростником», соединяющим в себе величие разума и ничтожность биологической беспомощности, становится характерной чертой «промежуточности» человека. Ф. Ницше, указывая на пограничный характер человеческой жизни, сравнивал его с «переходом», который должен завершиться прорывом из стесненной биологическим содержанием человеческой жизни в свободное сверхчеловеческое состояние. Это трансцендирующее стремление составляет содержание человеческой жизни и формирует человека как существо, активно действующее в преодолении этой «ничтожествующей» стороны своей природы.

Х. Плеснер уделяет особенное внимание проблеме границы в вопросе различения живого и неживого, говоря о том, что кроме пространственного смысла границы (отделения внешнего от внутреннего) в живом присутствует аспект перехода между внутренним и внешним. Граница не отделяет вещь от внешнего мира, но, напротив, связывает с ним, устанавливает регламент взаимодействия внутреннего и внешнего. Тело выступает такой границей живого

¹⁹ Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 136.

²⁰ Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 175.

существа, через тело совершается переход от «выявляемого внешнего к невыявляемому внутреннему»²¹, оно находится как бы в дистанции от самого себя. Это свойство Х. Плеснер определяет как «позициональность»: «Позициональность – это положенность тела в нем самом, характеризующаяся двойным трансцендированием тела: за свои пределы (снаружи себя) и вовнутрь себя (в себе самом); эквиваленты этого двойного движения – бытие за своими пределами и вхождение в себя, обособление от себя и отнесенность к себе. Все эти свойства тела укоренены в основном модусе живого как бытия-в-себе, соотносящегося с собой и противопоставленного себе»²².

А. Гелен, критически настроенный по отношению к схеме последовательных ступеней развития человека, полагал, что его природу нельзя оценивать как стадильно развивающуюся от состояния неполноценного животного к совершенному человеческому состоянию. Специфический проективный характер человека, особенность его «пограничной реальности» проявляется на любой стадии, начиная со ступеней органического бытия. Не столько биологические особенности (например, прямохождение) и специальные навыки (такие как, владение огнем и способность создавать и управлять орудиями труда), и даже не факт человеческого сознания создают уникальность его положения. Скорее, речь идет об особенной комбинации способностей к движению и восприятию, которые в своей совокупности создают открытость, пластичность взаимодействия человека и мира посредством его тела.

Примером такого взаимодействия являются компенсаторные механизмы биологической несостоятельности, такие как общество, культура или история. Эти области существования (традиционно понимаемые как «области духа» или «символическая реальность») выносят человека за пределы его биологической обусловленности и дают возможность существовать, как бы вынося за скобки действительность его биологической связанности. М. Шелер отмечает этот момент следующим образом: «Только человек – поскольку он личность – может

²¹ Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 115.

²² Там же, с. 127.

возвыситься над собой как живым существом и, исходя из одного центра как бы по ту сторону пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания все, в том числе и себя самого»²³.

Идея эксцентрической сущности человека позволяет яснее сформулировать отличие человеческого страха от животного. Ограниченность собственных ресурсов, их принципиальная исчерпываемость является непреодолимой для живого существа. Столкновение со своими собственными границами губительно для животного, поэтому наилучшим способом взаимодействия с ними является избегание. Как отмечает Х. А. Марина, человек при столкновении с границами своего существования ведёт себя иначе, границы выступают по отношению к нему не столько ограничениями, сколько задают перспективу существования. В противоположность изолированному в своих границах животному человек стремится осуществить переход к принципиально иному существованию, а это означает, что в ситуации предельного существования человек открывает перспективу возможного самопреодоления через обращение к отличным от него образам бытия. «При моем прикосновении жуку только и остается, что прикинуться мертвым. Однако люди не желают мириться с подобной неизбежностью. Человек хочет быть выше страха. По словам Аристотеля, только безумие или полное бесчувствие способны полностью освободить нас от страха, однако мы все же стремимся действовать наперекор ему»²⁴.

Эксцентричность является одним из возможных способов экспликации специфического положения человека, которая возникла благодаря противоречиям, оформившим основные установки в исследовании человека. Рассматривая человека как существо, обращенное к собственным пределам, классическая философская антропология говорит о позициональности человека, который всегда находится в специфическом отношении к окружающему его миру посредством собственного тела. Подобной специфической чертой человека является трансцендирование, стремление действовать экспансивно по отношению

²³ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 60.

²⁴ Марина Х. А. Анатомия страха. Трактат о храбрости. М.: Астрель : CORPUS, 2011. С. 287.

к пределам собственного существования, превосходя то, чем человек является. В том числе, и по отношению к собственной биологической природе человек находится в эксцентрической позиции, будучи одновременно погружен, но не исчерпан собственной физиологией (выходя в социальные, исторические, духовные, культурные формы существования).

Подобно тому, как понимание природы человека не ограничивается совокупностью представлений специальных дисциплин и авторских концепций, формируя проблемное поле для философской антропологии вообще, понимание страха в философии не исчерпывается контекстами, в которых рассматривается эта проблема (психология и физиология, религия, история искусства и культуры, авторские философские воззрения и пр.) Помимо физиологической основы страха, свойственной всему живому, можно выделить также и основу человеческого страха, укорененную в «общем ядре» его существования, а, именно, в специфическом опыте взаимодействия с условиями существования. «В числе многих определений человека может быть определение его как существа, испытывающего страх. <...> Страх связан с опасным, угрожаемым положением жизни в мире. И чем совершеннее, чем индивидуализированнее жизнь, тем более она угрожаема, тем большим опасностям она подвержена»²⁵.

Экзистенциальная традиция, в рамках которой страх проблематизируется как специфический предмет рассмотрения, являющийся «ключом» для понимания человеческой природы, формирует представление о «модусах» страха (достаточно вспомнить представление об онтологическом характере страха в понятии «изначального ужаса» у М. Хайдеггера или понимание «тревоги» как беспредметного страха, обращенного к предполагаемому будущему, характерное для экзистенциальной психологии). Речь, разумеется, идет не о разновидностях того, что представляет собой страх (по предмету опасения или характеру реакции на конкретные обстоятельства существования), а о различных формах проявления некоторой «общей природы», заключенной в человеческом страхе, обращение к

²⁵ Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков : «Фолио», 2003. С. 388–389.

которой и может прояснить содержание феномена человеческого страха. Именно экзистенциализм, находящийся еще как бы в негативной зависимости от классической метафизики, и потому нацеленный на обнаружение «единой природы», стоящей за ее проявлениями (пусть даже в случае страха – эту «природу» необходимо будет определить как Ничто), дает возможность для понимания страха вне контекста конкретных философских интерпретаций.

По этой причине для нашего исследования не будет иметь решающего значения исчерпывающее прояснение содержания каждого отдельного «модуса» страха (в экзистенциальном понимании или понимании, характерном для религиозной философии, разделяющей «низший» и «высший» человеческие страхи, относительно того, какие «природы» вступают во взаимодействие при его обнаружении), а необходимо будет уделить внимание определению специфики страха в связи с различными интерпретациями природы человека. Помещая страх в философский контекст представлений о человеке, мы получим не сущностно различные виды страхов, свойственные античному человеку или человеку модерна, относящиеся к определенной философской традиции или к различным предметам опасений, а сможем также выделить внутри страха «базовую структуру», которая в различных философских интерпретациях природы человека будет прояснять и очерчивать пределы его существования и специфику взаимодействия с ними.

Это характерно не только для классических и неклассических версий понимания человека, но приобретает также свою специфику при рассмотрении современных (постнеклассических) представлений о человеке. Страх выражает пограничный, «промежуточный» характер человека и всегда является последствием опыта взаимодействия с различными пределами и границами, формирующими человека, поэтому именно в изменении представлений о специфике эксцентричности человека можно искать основания для исследования страха в контексте понимания природы человека.

1.2 Проблема страха в рамках формирования классического и неклассического понимания природы человека

Представление о природе человека, возникшее в античности и ставшее основой для классического новоевропейского понимания сущности человека, включало в себя идею познавательного и нравственного совершенствования. Возникновение греческой науки сочеталось с идеалами мудрости, и одновременная реализация этих двух во многом противоречащих друг другу античных антропологических проектов («мудрец» и «философ-исследователь») привела к формированию особенного статуса знания. Связанное с такими категориями как благо, истина и свобода, знание становится ведущей ценностью греческой цивилизации и залогом прогресса, который оправдывал саму идею завершенности культурного мира. По выражению Ж.-Ф. Лиотара, знание своеобразно легитимировало себя в этом обращении к этическим категориям, греческая наука коренилась на устойчивом «мифе» о принципиальной связанности знания и блага²⁶.

В названии первой главы своей книги «Открытое общество и его враги» К. Поппер использует выражение «чары Платона» для описания политической установки, которую наследуют из античности новоевропейские политические проекты. По аналогии с этой установкой можно назвать «чарами Сократа» схожее отношение к статусу знания, под действием которого пребывала европейская история мысли до XX века. В рамках этических представлений Сократа знание добродетели и будет являться самой добродетелью. В отличие от специальных профессиональных навыков, идеалом и целью познания является мудрость, в которой знание сливается с нравственностью, становясь тем способом, которым можно достичь добродетели. «Калокагатия» в представлении Сократа как единство двух совершенств, нравственного и физического, формирует представление о человеке как о том, кто не только знает о нравственном идеале,

²⁶ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Ин-т эксперим. социологии ; СПб.: «Алетейя», 1998. С. 34.

но и способен следовать ему. Познание воспринимается как необходимый путь для достижения любого рода совершенства²⁷.

Л. Шестов в работе «Власть ключей» показывает, как одна случайность сформировала европейскую философию и задала вектор развития всей европейской цивилизации. Эта случайность, определившая метафизическую направленность европейских исследований, заключается в том, что одним из авторитетных источников греческой мысли является единственный сохранившийся отрывок представителя милетской школы натурфилософии Анаксимандра, рассказывающий об «апейроне» как о беспредельном первоначале мира²⁸. Разумеется, метафизическая ориентация европейской философии не могла не найти отражение в представлении о человеке, его положении и возможностях. «Бесконечное пространство – это идеал, который вновь и вновь отыскивала западная душа в окружающем ее мире. <...> Она желала увидеть его непосредственно воплощенным в этом мире»²⁹.

Следуя за Л. Шестовым и К. Поппером, можно предположить в качестве еще одного греческого «мифа», под «чарами» которого пребывает вся западная философия, тезис Парменида о тождестве бытия и мышления. Парменид говорил об онтологическом характере знания, что означает, что предметом мышления может быть лишь то, что существует в действительности. Парменид настаивал на том, что наши ощущения не способны давать истинное знание, а формируют лишь разрозненные и многочисленные мнения, которые суть не более, чем высказывания о том, что лишь кажется, но не существует с необходимостью в действительности. Тот мир, который дан нам в ощущениях, не может быть признан истинным. Так античная система взглядов не только ставит вопрос о приоритете разума над ощущениями в вопросах истины, но и ставит под сомнение реальность очевидного.

²⁷ Звиревич В. Т. Античная антропология : от героя-полубога до «человечного человека». Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2011. С. 210–211.

²⁸ Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). М.: АСТ, 2007. С. 165.

²⁹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1. М.: Мысль, 1993. С. 219.

Традиция «радикального сомнения» приведет к тому, что истина становится для философии метафизической категорией. С одной стороны, это будет означать, что истина находится за пределами области чувственного опыта об окружающей действительности, с другой стороны, истина не принадлежит индивидуальному опыту существования отдельного человека и не связана с самой практикой ее постижения. М. Фуко обращает внимание именно на этот факт, когда говорит, что западная философия сформировалась на основе дельфийского принципа «познай самого себя»³⁰. Такая скрытая от действительного мира истина предполагает настроенность на ее поиски путем отрешения от мира ощущений в область рациональной интуиции, придавая сакральный статус сфере познания, ориентированной на рациональное исследование пределов мира и пределов человеческих способностей его постижения. Сам высокий статус знания, а с ним и представление об исключительности человека как познающего существа сформируют антропологическую установку, характерную для значительной традиции европейской философии.

Вокруг понятия «человек» уже в античности существовало поле напряженности, образованное конкурирующими позициями, возникающими не одновременно, но сохраняющими своё противостояние во всё время своего существования. Можно выделить такие ключевые позиции как: традиционная греческая религия, классическая трагедия, натурфилософия и различные философские школы и системы взглядов (Платон, Аристотель, эпикурейцы, стоики). Силу противостояния этих позиций можно представить, если всерьёз принять сведения об уничтожении Платоном копий трудов Демокрита и оценить не как уникальные, а как наиболее заметные из череды многих, судебные процессы V века в Афинах над Протагором, Анаксагором и Сократом (всех троих обвиняли в нечестии). «Во всех этих случаях обвинения увенчались успехом: Анаксагор был изгнан; Диагору (а также, видимо, Протагору) пришлось спасаться бегством; Сократ, который мог бы сделать то же самое или хотя бы попросить

³⁰ См. об этом: Фуко М. Герменевтика субъекта : Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. С.14–20.

вместо казни изгнание, предпочел остаться и выпить яд. Все это были известные личности. Сколько же могло пострадать за свои взгляды менее именитых людей, нам неизвестно. Но и имеющихся сведений более чем достаточно для доказательства того, что великое время греческого Просвещения было, как и в наше время, эпохой судебных гонений, когда происходило изгнание ученых, преследование инакомыслия и даже (если верить преданию о Протагоре) сжигание книг»³¹.

Непримиримость борьбы между конкурирующими позициями, но при этом длившееся сосуществование, могут быть объяснены тем, что все они коренятся в одной и той же идее, являющейся ключевой античной категорией: это борьба или состязание в совершенстве. Все позиции ставят человека на место участника «соревнования», которому некой изначальной «причиной» задан сам порядок его существования. Вне этой состязательности человек не существует: он нуждается в участии, чтобы быть, и, если человек стремится к тому, чтобы быть человеком, он не может не стремиться быть совершенным в той форме, которая ему определена. Степень «человечности» его бытия определяется степенью совершенства, мастерства участия в соревновании. Такая состязательность, как бы за саму человеческую природу, иллюстрирует мысль Платона о том, что философская (то есть, познающая) душа подвержена наибольшим опасностям, поскольку «при чужом и недостаточном питании самая совершенная природа становится хуже, чем посредственная»³².

За собственную человеческую природу необходимо непрестанно состязаться, именно поэтому, несмотря на разнообразие палитры взглядов на природу человека, для античных авторов она имеет некое общее устройство: она космична, и две ее основные черты – это устроенность и завершенность. Для совершенной человеческой жизни необходимо мастерство в ее проживании, непрестанное движение к совершенной форме, будь то совершенствование в области познания такое, как «повивальное искусство» Сократа, или идеал

³¹ Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000. С. 274–275.

³² Платон. Сочинения в четырех томах. Т.3. Ч.1. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та ; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 320–321.

социальной и политической организации такой, как проект «Государства» Платона. Кроме того, человек для античного мира – это, прежде всего, гражданин, вписанный в полис, защищенный его культурой как «космосом», тотально организованным миропорядком, а, значит, для понимания страха в контексте его природы будет характерно обращение к двум видам угроз, перед которыми пребывает античный человек.

С одной стороны, страх будет выражать опасность покинуть заданные человеком и задающие человека культурные пределы. Не случайно исток философствования принято находить в удивлении. Удивление античного человека тесно связано с чувством страха перед неизвестностью, страхом перед пределами известного культурного мира. Как отмечает А. С. Гагарин, «страх принадлежит за-предельному, он приходит, угрожает из-за предела, из-за границы телесного. Сам предел (граница) не отделяет, а собирает топику, ибо предел и порядок есть принципы организации космоса, ведь именно граница, предел, как принадлежащий бытию, о-бытийствует протяженность. Можно зафиксировать выявленное в античной ментальности, пугающее самих греков стремление (как неосознанную необходимость и экзистенциальную потребность) выйти за-, воспарить над-, проникнуть вовне и заглянуть извне»³³.

С другой стороны, страх будет рассматриваться как свойство или содержание человеческого поступка, выражая совершенство или несовершенство гражданской жизни человека. В качестве примера, эту сторону страха иллюстрирует представление о трусости и чрезмерной отваге как недостатках в отношении к срединной добродетели гражданского мужества в этической системе Аристотеля. Страх, в то же самое время, как элемент античной этики может выражать положительный импульс к решительным поступкам, деятельной гражданской жизни: «Мужество обнаруживается в страхах и дерзаниях,

³³ Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия : одиночество, страх, смерть (От античности до Нового времени). Историко-философский аспект / Автореф. дисс. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург, 2002. С. 20.

соразмерных человеку»³⁴. Именно соразмерность природы человека и его поступков и будет определять качество человеческой жизни.

Представление о добродетели как о срединном состоянии между пороками недостатка и избытка предложено Аристотелем в качестве своеобразного регуляторного механизма «очеловечивания» человека через приведение его к срединному (совершенному) состоянию. Инструментом такого рода устройства выступает «моральный разум», способный примирять индивидуальные аффекты в человеке сообразно его гражданскому долгу. Бесстрашие для Аристотеля синонимично безумию, он говорит о разумном страхе как о необходимом этическом компоненте добродетели: «мужественный непременно боится, но стоит твердо, а если человек тверд, не испытывая страха, его не назовешь мужественным»³⁵. Поэтому страх сам по себе не имеет этического наполнения, для Аристотеля страх получает свое содержание только относительно той формы, которую он принимает в частном гражданском поступке.

Другая известная этическая модель, предложенная Эпикуром, строится на идеях безмятежности и наслаждения, при этом, речь снова не идет о каких-то специфических переживаниях – принцип регуляции страстей имеет также четко очерченную социальную направленность. «Нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно; и нельзя жить разумно, хорошо и праведно, не живя сладко. У кого чего-нибудь недостает, чтобы жить разумно, хорошо и праведно, тот не может жить сладко»³⁶. Идея «атараксии» ориентирована на достижения индивидуального предела эгоизма в наслаждении, предела в значении включенности человека в гражданский мир посредством минимума необходимых разумных социальных норм, ограничивающих человеческую враждебность.

Развитие представления о разумном и ориентированном на гражданскую жизнь регулировании страстей мы можем проследить и в новоевропейской философской традиции. Программа «восстановления наук» освобождает

³⁴ Аристотель. Этика. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. С. 317.

³⁵ Там же, с. 318.

³⁶ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2009. С. 426–427.

философию Нового времени от парменидовских «чар» недоверия к реальности, основным критерием истинности провозглашая очевидность и допуская возможность при помощи правильного исследовательского метода получить истинное знание. Достижимость истины предполагает возможность повторения пути к ней, поэтому и идея эксперимента, и рациональное доказательство выстроены так, чтобы быть принципиально доступными для воспроизведения. Не случайно наука становится значительным общественным явлением, поскольку стратегия приближения к истине, которую она провозглашает в качестве основания собственной методологии, дает понять, что каждый человек имеет все способности для того, чтобы претендовать на получение истинного знания. Именно на этих основаниях и формулируется проект модерна как проект общества, прозрачного для разума, регулирующегося разумными предписаниями и законами. Для проекта модерна характерно представление о том, что развитие науки будет способствовать неуклонному совершенствованию общества, воспитательную функцию в котором будет выполнять знание³⁷.

Идея Просвещения об облагораживающем человеческую природу воздействии знания своеобразно продолжает концепцию «калокагатии». Новоевропейский конструкт «рационального морального субъекта» представляет человека как образованного, свободного и нравственного гражданина. Природа человека, доминантой которой является вложенная в него разумная структура, должна реализоваться, по мнению идеологов проекта модерна, в такую антропологическую ситуацию, когда каждый человек с его изначально чистым сознанием, в конце концов, станет этим субъектом.

Знание в процессе такой трансформации приобретает самостоятельную ценность независимо от его этического содержания, поскольку играет роль инструмента, содействующего превращению человека в абстрактного субъекта, нравственность которого является вторичной относительно его рациональной организации. Человек становится этичен не в силу того, что он имеет отношение к таким ценностям, как истина, благо или красота, а в силу того, что базовой частью

³⁷ Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 5.

его природы является познающий разум, а нравственность выступает вторичным продуктом этой познавательной активности человека. В паре «добродетель и знание», о сопряженности которых говорил Сократ, новоевропейская философия отдает безусловный приоритет знанию (и это особенно становится очевидным, если обратить внимание на характер правил «временной морали» Р. Декарта).

Необходимо также понимать, что изменение во взглядах на положение человека в новоевропейской философии после периода господства христианской метафизики складывается на основе скептического отношения к авторитетам и институтам, представляющим божественное в земном мире, на основе отказа этим институтам в организации гражданского мира. Центральная позиция человека Возрождения оправдывается необходимостью устройства земного порядка его непосредственными участниками, которые перестают быть пассивными элементами пространства божественной необходимости. «Уже начиная с Возрождения для пояснения постижимого строения предметов природы пользуются чаще всего образом «артефакта» — искусственного произведения рук и ума человека, выступающего в качестве модели для понимания действия природы, продукты которой уподобляются продукту искусства. <...> Более того, широкое распространение получила идея, согласно которой, мир продуктов человеческих рук и ума, по сути дела, есть единственный познаваемый мир, что до конца постижимым для нас может быть лишь то, что мы сами делаем и последовательно разворачиваем в непрерывном поле этого делания»³⁸.

Земной мир для авторов Возрождения открывается как поле возможностей для человека, единственной позицией которого может быть активное его освоение и устройство. Наследуя античный принцип «состязания в совершенстве», такое деятельное участие человека в преобразовании мира должно совершаться сообразно человеческому масштабу, в согласии с его природой, прояснение которой становится целью новоевропейских исследований. Н. Макиавелли отстаивает активную позицию человека, когда говорит о взаимоотношении

³⁸ Мамардашвили М. К. Классическая и современная буржуазная философия Ч. 1 // Вопросы философии. 1970. № 12. С. 27

человека с судьбой: «В заключение я скажу, что судьба изменчива, а человек упрямо отстаивает свой образ действий, так что, пока между ними единство, человек продолжает процветать, а когда приходит несогласие, его процветание заканчивается. И все же я считаю, что напор лучше, чем осмотрительность»³⁹.

Сообразно требованиям активности человека оформляются области исследований: область познания, связанная с изучением природного мира, согласующаяся с ней доминанта эстетического в мировосприятии человека Возрождения, а также социальные и этические проекты в ответ на требование самостоятельной организации гражданских законов «мира земного». Причем, все эти области исследований, в конечном счете, объединяются в антропологическую программу, поскольку речь идет об исследовании мира соразмерного человеку, организованного как сугубо человеческий мир. Это мир, познаваемый при помощи «метода», опирающегося на рациональные способности человека, и мир социальный, существующий в виде разумного «гражданского договора».

Для философии Нового времени, и философии Просвещения в особенности, природа человека представляется соединением механического тела (идея французских просветителей о «человеке-машине») и сознания как совокупности естественных (врожденных или воспитанных) рациональных способностей. Проект модерна рассматривает человека как «чистый лист», поэтому общество таких людей может быть воспитано в духе рациональных и моральных идеалов, исключаящих при должном отношении к воспитанию влияние страстей (естественных «аффектов» Р. Декарта, Б. Спинозы) и заблуждений («идолов» Ф. Бэкона) на становление и развитие «души» человека. Совершенствование человеческой природы в этом направлении безгранично, поскольку «задатки», вложенные природой в человека, сами по себе безоценочны и требуют только правильного возделывания. Сама идея «общественного договора» также состоит в своеобразной «реабилитации» природы человека, искаженной страстями и заблуждениями, которая упорядочивается посредством разума, примиряющего

³⁹ Макиавелли Н. Государь. Минск : ООО «Харвест», 2004. С. 117.

вражду и страхи, тем самым, создавая легитимные социальные формы выражения природных страстей⁴⁰.

Собственно страх рассматривается Р. Декартом в контексте идеи дуализма человеческой природы. Согласно этой идее, человеческие страсти обусловлены, как телесной физиологией, так и психической деятельностью души. «Всякое действие души заключается в том, что она, желая чего-нибудь, тем самым заставляет маленькую железу, с которой она тесно связана, двигаться так, как это необходимо для того, чтобы вызвать действие, соответствующее этому желанию»⁴¹. Страсть как выражение естественной реакции на внешние обстоятельства, к которым равным образом подготавливаются тело и душа, укоренена в природной необходимости, но только в том случае, если степень реакции соответствует внешним обстоятельствам (идея, своего рода, рефлекторной нормы для психофизической организации человека).

В противном случае, страсть приобретает болезненный характер крайности, которая выходит из-под контроля, заставляя полагать саму себя как объективную внешнюю силу, превосходящую силы человека. Именно такая картина наиболее характерна для страха, настраивающего на неожиданное наступление какой-либо случайности, имеющей внешнюю силу, объективно превосходящую внутреннюю силу человека, по поводу чего душа испытывает страдания. Борьба со страхом возможна как изучение предмета и механизма действия страха (как естественной части человеческой природы), результатом которого будет преодоление страха в осмысленном действии, в котором дисбаланс между переживанием души и реакцией тела будет снят.

Страх рассматривается как один из базовых аффектов, которые скорее препятствуют естественному развитию личности, и должны быть устранены – рациональной реконструкцией аффекта. «Человек свободный, то есть живущий единственно по предписанию разума, не руководствуется страхом смерти, но стремится к добру непосредственно, то есть, стремится действовать, жить,

⁴⁰ Андрусенко В. А. Социальный страх (опыт философского анализа). Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 33.

⁴¹ Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Сочинения : В 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 500.

сохранять свое существование на основании преследования собственной пользы»⁴². Свобода от страсти будет заключаться в познании соответствующего ей аффекта как необходимой части человеческой души, что снимет негативное влияние аффекта на человека. Это и будет «познанной необходимостью» аффекта, ведущей к освобождению, о котором говорит Б. Спиноза.

Классический представитель французского Просвещения П. Гольбах предлагает находить причину возникновения страха, порождающего религиозность, как в самом опыте пережитых человеком страданий, так и в невежестве и слабости человека, которые делают его неспособным примириться с их необходимостью и естественностью для собственной жизни. В этом отношении для П. Гольбаха достаточно разума и исследованного при его помощи частного опыта переживаний, чтобы побеждать собственные страхи. В то же время, социальные институты, созданные для легитимного переживания страстей, зачастую заняты поддержанием собственного влияния, для чего эти же страсти в обществе постоянно порождаются, чем только усиливается иллюзия силы этих страстей и слабости перед ними человека. Примером таких «социальных акций» являются церемонии похорон, горестные песнопения, требование всеобщей печали и скорби, ритуальные даты. К. А. Гельвеций добавит в этот ряд и, казалось бы, противоположные по замыслу увеселительные заведения, в частности, театр, которые также призваны отвлекать сознание человека от исследования собственной природы, делая его поверхностным, а потому уязвимым перед страданиями частной жизни⁴³.

Т. Гоббс предлагает идею о различении природного и общественного в страхе, «страха перед силой невидимых духов и страха перед силой людей»⁴⁴. Для примирения страхов первого рода общество предлагает институт религии, которая становится легитимным способом их выражения и снятия. Так политическая необходимость в страхе рождает институт «светской религии»,

⁴² Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Сочинения : В 2-х т. Т. 1. СПб.: Наука, 2006. С. 440–441.

⁴³ Андрусенко В. А. Социальный страх (опыт философского анализа). Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 35–36.

⁴⁴ Гоббс Т. Сочинения : В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 86.

который крепок постольку, поскольку страх первого рода значительно превышает страх второй, а такая социальная сила как религия способна наиболее эффективно принуждать человека к гражданской ответственности.

В этом отношении, Т. Гоббс как раз говорит о первостепенной обязанности государства – «внушить людям страх в отношении определенных предметов и научить их реагировать на страх лишь тогда, когда они имеют на это право»⁴⁵. Из сотрудничества государства, общества и индивида вырастает не просто культивирование страха, понимаемый так политический страх следует рассматривать не столько «нисходящим процессом», навязыванием политической воли, сколько неким соглашением «между страстями и интеллектом на всех уровнях общества и политики»⁴⁶. Страх выступает как необходимая часть социальной, политической и религиозной систем. Он является одним из инструментов контроля над человеческими поступками, принуждая к исполнению «общественного договора», сохранению стабильности в обществе, защите естественных прав человека (жизнь, собственность, свобода). Религия и государство играют роль структур, которые производят необходимый, «нормальный» страх для эффективного исполнения условий «договора» всеми членами общества.

Если рассматривать общество со стороны индивида как нечто подавляющее, то его нормы – это инструменты контроля и подчинения, но одновременно и границы, которые общество не может преступить в своем отношении к индивиду. Если рассматривать индивида с точки зрения общества как потенциально опасного, то такие нормы – это границы «разрушительной свободы» человека. Страх перед этой свободой, а точнее, перед ее последствиями, если обратиться к теории «общественного договора» Т. Гоббса, и привел к образованию государства как независимой от индивидуальных свобод формы ограничения и защиты интересов каждого отдельного гражданина.

⁴⁵ Робин К. Страх. История политической идеи. М.: Прогресс-традиция ; Издательский дом «Территория будущего», 2007. С. 85.

⁴⁶ Там же, с. 49.

К. Робин, анализируя фундаментальные формы страха в политике, представленные, в том числе, исследовательскими позициями Т. Гоббса (программный политический страх, основанный на естественном страхе) и Ш.-Л. Монтескье (страх перед общественным террором), обращает внимание на внутренний характер политического страха, который в любой из его форм балансирует на границе между регламентирующим (то есть, созидающим) и репрессивным (то есть, подавляющим) аспектами его действия. Речь идет как бы о двух «видах» страха, и оба эти «вида» связывают внутреннее переживание и внешние условия существования человека.

Первый страх (который можно назвать репрессивным, проявляющимся в форме гражданской тревоги) связан с угрозами конфликта или насилия, по сути, переживания социального мира, как небезопасного и ненадежного места, в котором «личность, вне зависимости от ее физических предрасположенностей и ограничений, оказывается открытой для внешней манипуляции, контроля и разрушения»⁴⁷. Второй тип страха, который М. Монтень называл «страхом перед страхом», может иметь продуктивные социальные последствия для личности, поскольку побуждает ее к активности, «более чем перспектива обладания благами собственности и свободы»⁴⁸. Так Ш.-Л. Монтескье, полемизируя с представлением Т. Гоббса о догосударственном состоянии людей как состоянии «войны всех против всех», связывает с переживанием такого рода страха мирное сосуществование людей в их естественном состоянии, поскольку именно узнавание взаимного, встречного страха в другом человеке становится основой для последующего общения между людьми и гражданского сосуществования.

В каждом из приведенных примеров речь идет о том, что природа человека приводится к определенным формам, которые выступают гарантом снятия силы страсти, человек избавляется от страсти в соответствующем его природе способе ее проживания. Отсюда мы можем сделать вывод, что смысл новейших европейских этических исследований заключается в постижении человеком собственной

⁴⁷ Робин К. Страх. История политической идеи. М.: Прогресс-традиция ; Издательский дом «Территория будущего», 2007. С. 87.

⁴⁸ Там же.

природы как особого положения по отношению к миру психофизическому и социальному. В обществе с модернистским мышлением (Г. Маркузе говорил об этом мышлении как о мышлении «одномерном») этические идеалы оказываются подчиненными идеалам функциональности⁴⁹. Идея одновременной обусловленности человека природой, культурой и социумом предполагает его позиционирование по отношению к различным пределам, которые могут находиться в противоречии друг с другом. Наличие в человеке этих начал обязывает его быть вписанным в границы, проведенные природой, культурой и обществом.

Таким образом, природа человека для теоретиков Просвещения была предопределена изначально, и их цель заключалась в том, чтобы дать понять, что трансцендентные реальному человеку законы и нормы, являются родственными его «человеческой» натуре и глубоко укорененными в ней. Другими словами, природа человека изначально имеет этическое содержание, выражающееся в его социальной полезности. «Цель воспитания состоит в том, чтобы нормы, в конечном счете, остались единственными формами, в которых действует по законам природы механизм психической жизни. <...> Вершиной интеллектуального развития человека было бы состояние, при котором он вообще не мог бы мыслить вразрез с законами»⁵⁰. Отсюда и заложенное в новоевропейской идее «общественного договора» особое отношение к человеку как носителю присущих его природе качеств, на основании которых формулируется идея неотчуждаемости от него права и свободы их проявления и реализации.

«Общественный договор» выступает гарантом того, что «должное» мне как человеку и гражданину будет предоставлено обществом. Более того, распорядиться этим должным входит в зону индивидуальной ответственности, так что каждый человек существует в обществе как «индивидуальный проект» со всей присущей ему автономией. Именно в этой автономии и заключается

⁴⁹ См.: Маркузе Г. Одномерный человек. М.: АСТ, 2009.

⁵⁰ Виндельбанд В. Нормы и законы природы // Виндельбанд В. Избранное : Дух и история. М.: Юрист, 1995. С. 207.

конфликт социального и индивидуального, позволяющий говорить об обществе модерна как об обществе, в котором человек становится человеком только тогда, когда способен адекватно осмыслить и реализовать свои естественные права и потребности⁵¹.

Однако, поскольку целесообразному человеку общества модерна, погруженному в заботы своей практической гражданской жизни, в конце концов, не остается смысла углубляться в изучение собственной природы, постольку нормативные социальные формы, в которых может осуществиться человеческая жизнь, сами делают антропологическую программу Просвещения бессмысленной. «Атомизированные агенты социально-экономической жизни связаны между собой и с общественным целым через свой индивидуальный, «разумный», «рационально понятый» частный интерес и способность суждения как таковую. В этом обществе отсутствуют и развитые общественные применения знания, отсутствует какая-либо система социальной его организации вокруг тех или иных практических целей. Производство знания остается в этом смысле на периферии реального жизненного процесса, практикуется обществом скорее в качестве роскоши»⁵².

«Идея Сократа» о совершенствовании человеческой природы посредством знания, господствовавшая в новоевропейской философии и ставшая основанием классического представления об открытости разуму природы человека, переживает глубокий кризис. Знание как базовый ресурс современности не предполагает обязательной этической нагрузки и никак не связано с идеалом мудрости. Принципиальная бессубъектность знания, приводит к тому, что теряется связь знания с практикой его освоения, которая и формировала образ человека, будь это античный образ мудреца, или новоевропейский образ автономного рационального морального субъекта. Точно также и страх перестает быть проблемой природы человека, а становится лишь негативным аспектом

⁵¹ Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. С. 45–48.

⁵² Мамардашвили М. К. Классическая и современная буржуазная философия Ч. 1 // Вопросы философии. 1970. № 12. С. 34

человеческой повседневности. По аналогии с суевериями («идолами») в области знания, страх также рассматривается с психологической точки зрения в качестве недостатка информированности человека о самом себе, своих способностях и возможностях.

Разве что фигура Б. Паскаля выпадает из этого ряда как переходная фигура, поскольку он покидает сугубо рациональные представления о сущности человека, характерные для большей части новоевропейских исследований, и описывает положение человека и его познавательные способности в иносказательных категориях: «бездна», «парадокс», «интуиция сердца».

Б. Паскаль в афоризмах, собранных под заглавием «Мысли», впервые формулирует идею непреодолимой противоречивости человеческого положения. Страх является для Б. Паскаля, как и для Р. Декарта, внутренней формой конфликта тела и души, тем не менее, страх не обязательно предметен (то есть, даже физиологически обусловлен). Начало всякой страсти заключается в рефлексии души над самой собой, таким образом, основание страха заключено в осознании бесосновности души, которое в свою очередь уже и порождает психологический механизм опредмечивания страха. «Главная беда человека – в его неспособности к спокойному существованию. <...> Но потом, когда я глубже вник в это людское свойство, порождающее столько бед, мне захотелось докопаться до причины, лежащей в его основе, и такая причина действительно обнаружилась, и очень серьезная, ибо состоит она в изначальной бедственности нашего положения, в хрупкости, смертности и такой горестной ничтожности человека, что стоит нам вдуматься в это – и уже ничто не сможет нас утешить»⁵³.

Внешняя гражданская форма примирения со страхом выступает вторичной по отношению к самой сути человеческого страха. Излечение от страха как от страсти, в конечном итоге, становится безуспешным, поскольку организует гражданский мир как безопасный для человека и устойчивый, не давая никакого разрешения самому противоречию души, осознающей свое наличное состояние «ничтожества» и «величия» одновременно. В этом отношении, Б. Паскаля можно

⁵³ Паскаль Б. Мысли. СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 73.

считать философом, который в рамках классической традиции показал бессосновность ее претензий на «излечение от страстей», поскольку внес доминанту наличного человеческого состояния и его переживания в понимание природы человека, которое не исчерпывается рациональными категориями необходимости и долженствования.

В обзорной статье «Заметки о понятии страха в современной философии» А. де Веленс обращает внимание на то, что проблема страха относительно представлений о природе человека в философской традиции начинает рассматриваться неклассически в связи с «изменением самой онтологии чувства», оформляющейся в философской системе Г. В. Ф. Гегеля и ее критике (в отношении понимания сущности страха это, прежде всего, критика С. Кьеркегора)⁵⁴. Основанием для подобного изменения (как раз в русле идей, высказанных Б. Паскалем) становится смена взгляда на статус переживаний человека, которые перестают рассматриваться как внутренние реакции, отражающие события внешнего существования человека, а становятся самим способом, которым человек утверждает самого себя в единстве и целостности по отношению к условиям существования. Чувство становится внутренним способом проживать ориентированное на собственные границы и пределы существование.

Понятие «границы» становится основанием для определения человека в философской системе Г. В. Ф. Гегеля, отражая противоречивый, конфликтный характер его формирования в процессе диалектического развития духа. «Человек бесконечно внутренне богат и разнообразен, но в мире он может реализоваться не как человек вообще, а как конкретная личность. Чтобы войти в мир, необходимо ограничить себя, сузить себя до конкретной, но четкой определенности, способной реализоваться в мире. <...> Слово «определяться» фиксировано в своей двойственной значимости: во-первых, конкретизировать себя, во-вторых, ставить себе предел»⁵⁵. Специфику пограничной природы человека Г. В. Ф. Гегель

⁵⁴ Веленс А. Заметки о понятии страха в современной философии // Феномен человека : Антология. М.: Высшая школа, 1993. С. 297.

⁵⁵ Александров А. А. Проблема человека в философии Гегеля. Екатеринбург, 2004. С. 183–184.

иллюстрирует в «логической» и «исторической» формах столкновения качеств (самосознаний).

В логической форме качество постольку определено, поскольку обладает границами и находится во взаимодействии посредством границ с другими качествами. Как отмечает Д. В. Пивоваров: «Граница – начало и конец всякого определенного бытия; межа, отделяющая нечто от иного; место прямого соприкосновения, единения и взаимопроникновения смежно сосуществующих предметов»⁵⁶. Понятие «границы» дает представление о двух принципиальных позициях, которые реализуются в человеческом существовании и отражают специфику раскрытия и утверждения самосознания.

С одной стороны, граница является выражением единства самосознания. Пределы, которые ей установлены, выражают существование в его позитивном аспекте, в виде того, чем является конкретное качество как определенное существование. «Граница – это опосредствование, через которое нечто и иное и есть и не есть. <...> Нечто имеет свое наличное бытие вне (или, как это также представляют себе, внутри) своей границы; точно так же и иное, так как оно есть нечто, находится вне ее. Она середина между ними, в которой они прекращаются. Они имеют свое наличное бытие по ту сторону друг друга и их границы; граница как небытие каждого из них есть иное обоих»⁵⁷.

С другой стороны, граница заключает в себе экспансивный или негативный характер, выражая направленность на нечто иное как пространство, которое потенциально может быть превращено в свое через включение его в собственные пределы. Такое стремление, качественно присущее границе, Г. В. Ф. Гегель определяет как беспокойство. «Другое определение – беспокойство, присущее всякому нечто и состоящее в том, что в своей границе, в которой оно имманентно, нечто есть противоречие, заставляющее его выходить за свои пределы. Так, диалектика самой точки – это стать линией; диалектика линии – стать плоскостью, диалектика плоскости – стать целокупным пространством. <...> Что

⁵⁶ Пивоваров Д. В. Основные категории онтологии. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2006. С. 98.

⁵⁷ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Издательство «Наука», 2002. С. 109

точка, линия, поверхность сами по себе, противореча себе, суть начала, которые сами отталкиваются от себя, и что точка, следовательно, из себя самой, через свое понятие, переходит в линию, движется в себе и заставляет возникнуть линию и т. д., – это заключено в понятии границы, имманентной данному нечто»⁵⁸. Это беспокойство естественно для существования качества, которое никак не может заявить о себе иначе, чем претендуя на нечто иное, находящееся за собственными пределами как пространство собственного стремления (желания).

В исторической перспективе подобная двойственность выражается в диалектике взаимоотношений Господина и Раба как двух различных типов самосознания. В отношении человеческого существования мы можем говорить о стремлении претендовать на победу в престижной борьбе самосознаний, но такая претензия с точки зрения Г. В. Ф. Гегеля выражает характерный для человека конфликт, его желание перестать быть чем-то определенным, во что бы то ни стало стать иным. Х. А. Марина интерпретирует такую двойственность пограничного существования как его особенный драматизм: «У человека поиски счастья носят драматический характер, так как он раздираем двумя противоречивыми стремлениями: к благополучию и к преодолению. Нам хочется уюта, но одновременно хочется совершить нечто, достойное гордости и восхищения. <...> Иначе говоря, нам хочется бежать от страха и одновременно бросить ему вызов»⁵⁹.

С точки зрения Г. В. Ф. Гегеля, человеческое существование в отличие от существования животного предельно негативно по своему содержанию. Природное желание, свойственное животному, исчерпывается стремлением сохранить собственное существование, «жизнь для живого существа является высшей ценностью»⁶⁰. Желание становится человеческим в том случае, когда оно превышает это стремление. Выражением этого превосходства является стремление любой ценой одержать верх в престижном противостоянии с другими самосознаниями. Для человеческого существования признание становится

⁵⁸ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Издательство «Наука», 2002. С. 110–111.

⁵⁹ Марина Х. А. Анатомия страха. Трактат о храбрости. М.: Астрель : CORPUS, 2011. С. 291.

⁶⁰ Кожев А. Введение в философию Гегеля. СПб.: Наука, 2003. С. 6.

неотъемлемой частью жизни настолько, что его ценность превышает ценность самой жизни, и человек становится единственным существом, которое будет готово пожертвовать жизнью для достижения признания, именно поэтому Г. В. Ф. Гегель отмечает, что «сущностью самосознания является вождление (желание)»⁶¹.

В отличие от естественного желания животного человеческое желание направлено не на вещь, способную его полностью удовлетворить, а на другое самосознание, на встречное желание. «Человеческое существо может состояться только в том случае, если сталкиваются, по крайней мере, два таких желания. И, поскольку каждое из этих двух существ, одержимых подобным желанием, готово идти до конца в своем стремлении его удовлетворить, то есть готово рисковать своей жизнью, а значит, готово ставить под угрозу жизнь другого, чтобы заставить его «признать» себя, чтобы навязать ему себя как высшую ценность, постольку их встреча может быть только борьбой не на жизнь, а на смерть»⁶².

Состояться победа в этой престижной борьбе может лишь тогда, когда желание одной из сторон противоборства становится абсолютной ценностью для другой стороны. «Самосознание достоверно знает себя только благодаря снятию другого, которое проявляется для него как самостоятельная жизнь»⁶³. В этой позиции прослеживается уверенность в том, что опыт противостояния исчерпывающе выражает человеческую сущность, проявленную в качестве желания, но для осуществления победы в противоборстве престижного характера оба соперника должны выйти из него, сохранив собственные жизни, поскольку залогом признания является направленное по отношению к желанию одного желание другого. «Чтобы человеческая реальность могла состояться как «признанная» реальность, оба противника должны выйти из борьбы живыми. А это возможно только при условии, что в борьбе они поведут себя по-разному.

⁶¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Академический Проект, 2008. С. 160.

⁶² Кожев А. Введение в философию Гегеля. СПб.: Наука, 2003. С. 7.

⁶³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Академический Проект, 2008. С. 162.

Один должен отказаться от своего желания и удовлетворить желание другого: он должен признать другого, сам оставаясь не признан»⁶⁴.

Так в гегелевской системе формируются две позиции самосознания: самостоятельная (позиция Господина) и зависимая (позиция Раба). Нет никакой необходимости для Господина физически устранять своего соперника. Для того, чтобы одержать верх в этом престижном противоборстве, необходимо «диалектически снять», нейтрализовать соперника в той мере, в которой он является оппонентом противостояния, то есть, в качестве автономного желания.

Раб продолжает существовать в качестве природного желания, сохраняя свое животное начало, в то время как Господин в факте признания приобретает опосредованное отношение к природному миру, покидая его исключительные пределы. Положение, которое занимает Раб, не только становится опосредующим элементом между миром природного желания и человеческим миром Господина, но и приобретает абсолютно уникальное для своей позиции отчужденного (негативного) существования переживание мира как страха. Страх (если, в первую очередь, рассматривать страх абсолютного поражения, тотальной утраты, то есть смерти) не рассматривается Г. В. Ф. Гегелем как сугубо психологическая характеристика, а выступает в качестве онтологического феномена, выражая позицию существования человека⁶⁵.

Господство направлено исключительно на вещный (позитивный) мир, удовлетворяющий желания, и поэтому Господин не имеет опыта негативного существования и присущего ему страха, который приобретает в своей позиции Раб. «Господин победил Раба и думает, что извлечет из победы абсолютное признание самого себя как Господина, так как он одержал свою победу благодаря презрению к смерти. Сознание Раба испытало страх не по поводу той или иной вещи, в течение того или иного времени, оно испытывало страх по поводу всей

⁶⁴ Кожев А. Введение в философию Гегеля. СПб.: Наука, 2003. С. 10.

⁶⁵ Александров А. А. Проблема человека в философии Гегеля. Екатеринбург : Изд-во Уральского гос. университета, 2004. С. 146.

его сущности в целом, потому что оно пережило страх смерти, который является абсолютным Господином»⁶⁶.

Ограниченность позиции господства видится Г. В. Ф. Гегелем не только в отсутствии опыта негативного существования, но еще и в том, что, несмотря на превосходство в престижном противостоянии, Господин достигает формальной, но не содержательной победы. В противостоящем ему самосознании Господин не признает равного себе, поэтому признание, которое он получает от Раба, нельзя рассматривать как полноценное признание. «По окончании борьбы, сделавшей его Господином, он не стал тем, кем хотел стать, вступая в эту борьбу: человеком, который признан другим человеком. Итак, если человек может быть удовлетворен только признанием, то человек, ведущий себя как Господин, не будет удовлетворен никогда»⁶⁷.

Гегелевская концепция страха предполагает возможность выхода из этого тупика, которая коренится внутри рабского самосознания. Раб приобретает исключительный опыт переживания тотальной неудовлетворенности собственного желания, отречения от себя под страхом смерти. «Вынужденное самоотречение является началом внутренней свободы»⁶⁸. Раб сохраняет открытость по отношению к опыту переживания мира, тогда как позиция господства полностью исчерпывается эмпирическими условиями мира, преобразованного Рабом в процессе труда.

Интерпретируя взаимоотношения Господина и Раба, А. Кожев обращает внимание на решающую роль труда, который освобождает рабское сознание, в то время как переживание страха, наполняющее содержанием самосознание Раба, становится условием осмысления «серьезности» человеческого существования. «История человека – это история его труда, а труд будет историческим, общественным, человеческим только при том условии, что трудящийся трудится

⁶⁶ Веленс А. Заметки о понятии страха в современной философии // Феномен человека : Антология. М.: Высшая школа, 1993. С. 301.

⁶⁷ Кожев А. Введение в философию Гегель. СПб.: Наука, 2003. С. 19.

⁶⁸ Александров А. А. Проблема человека в философии Гегеля. Екатеринбург : Изд-во Уральского гос. университета, 2004. С. 147.

вопреки инстинкту или «непосредственной выгоде», трудится на другого, и труд его подневольный, потому что трудится он под страхом смерти»⁶⁹.

Без сомнения, труд сам по себе не может кардинально изменить для Раба его позицию. В преобразовании непосредственного природного мира в мир человеческий, в котором проживает Господин, Раб принимает участие помимо собственного желания. Исполняя в подневольном труде желание Господина, Раб занимает негативную позицию существования и получает опыт отчуждения от собственной природы и укорененных в ней желаний. «Если сознание формируется, не испытав первого абсолютного страха, то оно – только тщеславный собственный смысл; ибо его форма или негативность не есть негативность в себе, и его формирование не может поэтому сообщить ему сознание себя как сущности. Если оно испытало не абсолютный страх, а только некоторый испуг, то негативная сущность осталась для него чем-то внешним, его субстанция не прониклась ею насквозь. Так как не вся полнота его естественного сознания была поколеблена, то оно в себе – принадлежит еще определенному бытию; собственный смысл есть своеобразие, свобода, которая остается еще внутри рабства»⁷⁰.

Таким образом, участвуя в труде подневольно и производя для Господина опосредованный своим трудом человеческий мир, Раб в опыте отчуждения получает возможность «образовать» также и себя самого как самостоятельное самосознание, источником которого становится переживание вынужденного под страхом смерти отречения от собственной природы, а страх становится предельным выражением опыта негативного существования.

А. Кожев в своей интерпретации содержания отчужденного труда Раба отдельно обращает внимание на продуктивный аспект контакта со страхом для формирования человеческого самосознания: «Такой и только такой труд освобождает, то есть очеловечивает человека (Раба). С одной стороны, этим трудом создается реальный и объективный, но не природный Мир, Мир

⁶⁹ Кожев А. Введение в философию Гегеля. СПб.: Наука, 2003. С. 20.

⁷⁰ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Академический Проект, 2008. С. 162.

культурный, исторический, человеческий. И только в таком Море человек живет жизнью, которая по сути своей отличается от жизни животного в лоне Природы. С другой стороны, труд избавляет Раба от страха, который привязывал его к наличной Природе и к его собственной врожденной природе животного. Труд под страхом смерти, труд на Господина освобождает Раба от страха, который делал его Рабом»⁷¹.

Несмотря на то, что страх в исторической перспективе выступает свидетельством поражения, но сам опыт, который приносит его переживание, дает неоспоримое историческое преимущество отчужденному самосознанию, поэтому «истина самостоятельного сознания есть рабское сознание. Правда, это последнее проявляется на первых порах вне себя и не как истина самосознания. Но подобно тому, как господство показало, что его сущность есть обратное тому, чем оно хочет быть, так, пожалуй, и рабство в своем осуществлении становится скорее противоположностью тому, что оно есть непосредственно; оно как оттесненное обратно в себя сознание уйдет в себя и обратится к истинной самостоятельности»⁷². Благодаря опыту негативного существования, такое самосознание может покидать несвободный мир господства, опосредованный, и потому связанный, произведенными в процессе труда вещами, на которые направлены его желания, и для гегелевской системы этот факт будет являться неоспоримым свидетельством возрастающей свободы.

Человек в своем самосознании в системе Г. В. Ф. Гегеля становится своеобразным «соучастником» духа, который воплощается в истории мира и истории познания. Система стремится к совершенному знанию (истине), а соответственно и к совершенной реальности: исторической, эстетической, этической. Независимые сознания людей могут быть связаны между собой только по той причине, что разделяют общий для них разум; становлению индивидуальности человека всегда противостоит это препятствие, которое решается исключительно на уровне универсальной по своему существу природы

⁷¹ Кожев А. Введение в философию Гегеля. СПб.: Наука, 2004. С. 21–22.

⁷² Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Академический Проект, 2008. С. 161.

интеллекта. На начальном этапе формирования самосознания – это бессознательный разум, существующий в форме религии, затем он превращается в самосознающий разум, приобретающий форму философского знания. Можно сказать, что Г. В. Ф. Гегель видит путь к определению человека как мыслящего существа через возрастание его свободы, связанной с осознанием универсальной природы интеллекта.

С. Кьеркегор подвергает критике такое стремление гегелевской системы свести жизнь и сознание человека к объективному процессу диалектического развития духа. Он настаивает на том, что истина является истиной только в том случае, если она переживается человеком как «страстная истина», заинтересованное самим своим существованием знание. Страстность отношения к собственному существованию продиктована тем, что человек всегда мыслит себя в перспективе завершения своей жизни и обретения ее качественного содержания. «Выбор сам по себе является решающим для содержания личности; благодаря выбору она погружается в то, что было избрано. <...> На мгновение может показаться, будто то, из чего выбирают, лежит вне выбирающего, и тот не стоит к избираемому ни в каком отношении, то есть может оставаться безразличным к этому избираемому. Это мгновение размышления, но, подобно платоновскому мгновению, его, по сути, как бы и нет вовсе, – и уж тем более его нет в том абстрактном смысле, в каком ты бы хотел его удерживать; и чем дольше на это мгновение смотришь, тем меньшим оно оказывается. То, что должно быть избранно, стоит в глубочайшем отношении к выбирающему, коль скоро речь идет о выборе, затрагивающем жизненные вопросы, индивиду ведь приходится одновременно еще и жить»⁷³.

Для описания человеческого существования С. Кьеркегор выбирает термин: «inter-esse» – быть или существовать внутри. Иными словами, существование связано с внутренней позицией, которую занимает человек, и таких позиций или «стадий существования» он выделяет три: эстетическая, этическая и религиозная,

⁷³ Кьеркегор С. Равновесие между эстетическим и этическим в развитии личности // Или-или. Фрагмент из жизни : в 2 ч. СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии : Амфора. ТИД Амфора, 2011. С. 638–639.

каждая из них создает особенный способ переживания окружающего мира и взаимодействия с ним.

Эстетическая стадия – это стадия переживания мира как совокупности впечатлений и настроений. Этическая – это стадия самореализации, воплощения внутренних идеалов и целей человека в своем существовании. Религиозная стадия – это «парадоксальная» стадия существования, в которой содержанием жизни становится не что-то собственное (желание, цель, настроение), а внутренне переживаемая внешняя истина (божественная истина). В формировании индивидуального самосознания не существует «идеального порядка продвижения, показывающего тот путь, который каждый существующий должен пройти, чтобы достигнуть своего завершения в религиозности. <...> Каждая стадия выражает внутреннюю организацию факторов, составляющих ее, а способ, которым существование соотносится с самим собой, по-прежнему соответствует специфической «сфере», в которой оно выражает то, чем является в самом себе с точки зрения своей структуры и своего нынешнего предрасположения»⁷⁴.

Эти стадии не иллюстрируют последовательный процесс развития самосознания человека, однако каждая из них по своему подготавливает религиозное мироотношение. Существование «эстетического» человека с его рассеянным на внешние впечатления мирозерцанием, не имеющим центра в его собственной личности, способствуют постижению человеком его действительного положения как положения временного существа, переживающего по этому поводу страх, отчаяние и тоску, которые с этих пор становятся содержанием его самосознания. «Этический» человек подготавливает себе к тому, чтобы осуществить собственную свободу через выбор себя не в то или иное отношение к окружающим событиям, а совершить абсолютный выбор себя как существа, находящегося в перспективе неминуемой смерти, при этом, в отношении к божественному источнику собственного существования. Именно содержание этих двух стадий существования дает почву для парадоксального «скачка» веры, качественно перестраивающего человеческое существование в

⁷⁴ Коли О. Кьеркегор. М.: Астрель ; АСТ, 2009. С. 135–136.

религиозную позицию абсолютного отношения к божественному, превышающего абсолютность даже этического выбора. «Вера – это как раз такой парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего. <...> Вера – это такой парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолютному»⁷⁵.

С. Кьеркегор пробует дать феноменологическое описание положения человека, и для этого рассматривает «состояние конфликта самосознания на контрастирующем фоне состояния невинности»⁷⁶. Самосознание рассматривается от его становления (невинности) до той «развилки» существования, когда человеку необходимо определить, воплотить себя в выборе одной из «позиций» существования. Страх соотносится с переживанием своего существования как самой возможности совершать выбор автономно, поэтому у С. Кьеркегора страх приобретает тотальный характер, он всегда связан с переживанием незавершенности положения человека. «Отсюда следует первый и основной парадокс: человек действительно является самим собой, только выбирая самого себя, и он может быть самим собой, только выбирая себя против Бога. <...> Небытие того, чем человек был, негация, которую он должен совершить для утверждения самого себя, бесконечная возможность, которая открывается перед ним, создают круговорот, и человеком овладевает страх, что он неминуемо будет повергнут в грех, то есть в выбор самого себя»⁷⁷.

Автономия как позиция для религиозного самосознания означает противопоставленность человека абсолютному источнику существования, и поскольку страх относится к автономной возможности выбирать как таковой, его предметом выступает Ничто. «Стать свободным от самого себя дух не может; постичь себя самого он также не может, пока он имеет себя вне себя самого; человек не может и погрузиться в растительное состояние, ибо он определен как дух. <...> Тут невинность достигает своей вершины. Она есть неведение, однако

⁷⁵ Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 54.

⁷⁶ Мэй Р. Проблема тревоги. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 64.

⁷⁷ Веленс А. Заметки о понятии страха в современной философии // Феномен человека : Антология. М.: Высшая школа, 1993. С. 297, 304.

это не какая-то там животная грубость, но неведение, которое определено как дух; однако, при этом, оно есть страх, поскольку ее неведение относится к Ничто; общая действительность знания отражается в страхе как ужасное Ничто неведения»⁷⁸. В данном случае, Ничто не является небытием, поскольку невозможно страшиться того, что не существует вовсе, предметом страха как раз выступает то, что может осуществиться, но такая возможность сама по себе совершенно не конкретна, поэтому для существования она является в виде Ничто.

Философская система Г.В.Ф. Гегеля и ее критика в отношении понимания природы человека и значения страха в контексте формирования самосознания открывает перспективу неклассическим интерпретациям, служащим ответом на вызов открытости и негативности человеческой природы. Человек начинает рассматриваться исходя из переживания специфических «позиций» существования, выражающих не только осмысление и понимание, но и более широкий спектр взаимодействия с окружающей действительностью. Если в случае классического представления о человеке речь идет о возделывании собственной природы с привлечением разумных способностей, то неклассическая точка зрения говорит об отсутствии исключительности такого рода отношения между человеком и миром.

Человек не просто незавершен в собственной природе, он находится в «промежуточном» положении в значении того, что он в своем наличном состоянии не обладает определенной сущностью. Все, на что он может претендовать – это позиция существования в виде комплекса взаимодействий с собственными пределами. По этой причине, возделывающей роли разума, который мог бы восполнить недостатки устройства человека на уровне его познавательных способностей, нравственных ценностей, гражданских отношений, будет принципиально недостаточно для формирования человека как определенного единства. Этот вызов и становится основой для неклассических интерпретаций природы человека, в которых страх проблематизируется в качестве переживания, приобретающего фундаментальный характер, поскольку

⁷⁸ Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 145.

отсылает к опыту взаимодействия с границами, формирующими существование человека.

Подводя итоги первой главы, можно отметить следующее.

Современная философская антропология находится в ситуации одновременного сосуществования и коммуникации различных философских представлений о природе человека, которые можно типологизировать как глобальные установки (классические, неклассические и постнеклассические интерпретации), отражающие представление об эксцентрической позиции человека по отношению к его природе.

Проблематизация страха в контексте понимания человеческой природы дает представление о позициональности человека как существа, взаимодействующего с внешним и внутренним мирами как пределами собственного существования. Страх является выражением этой «промежуточной» позиции человека, поскольку переживание страха связано с опытом взаимодействия с формирующими человека границами. Именно поэтому в специфике человеческой эксцентричности можно искать основания для исследования страха в контексте философских представлений о природе человека.

Классическое представление о природе человека, отражающее общую рациональную установку философии модерна по отношению к пониманию человеческой природы, рассматривает человека как познающее существо, ориентированное на внешний и внутренний миры и устанавливающее «режимы» взаимодействия с ними посредством разума. Страх внутри классического понимания человеческой природы рассматривается как негативный аффект, препятствующий адекватному собственной разумной природе существованию человека, поэтому страх нуждается в рациональном исследовании и искоренении в психофизическом, гражданском и этическом смыслах.

Формирование неклассических версий понимания природы человека связано с изменением взгляда на человеческую эксцентричность, основание которой видится не в универсальной природе интеллекта, а в специфике

«переживаний» человека и в опыте взаимодействия с пределами его существования. Страх для неклассического понимания природы человека приобретает статус переживания, характеризующего формирование и содержание автономного самосознания в его единстве и целостности, и выражает конфликтный, негативный характер человеческой природы.

Глава 2. Страх в контексте представлений о природе человека в современной философии: позитивность страха и стратегии самосозидания

С начала XX века многие философы и психологи высказывали схожую мысль о том, что общество, в котором мы живем, является больным. Симптомы болезни, как и диагнозы, предлагались самые различные, однако все сходятся во мнении, что современное общество порождает невротиков, ненормальных, и само, по сути, является «ненормальным». По мнению одних, условия жизни в меняющемся обществе порождают различные формы невроза, по мнению других, сами принципы функционирования современного общества родственны безумию. Р. Д. Лэнг, ставя диагноз современному обществу, считал, что главная его проблема заключается в том, что поведение в нем отчуждено от переживания, и в сознании каждого человека происходит раскол между внутренним и внешним миром⁷⁹.

В этих условиях возникает поле напряженности вокруг проблемы человека, утратившего надежные основания классического представления об открытости разуму его природы. Для исследования современного «диссоциированного» человека становится необходимым отыскать основания, вокруг которых выстроены взаимодействия и эффекты, формирующие человека. Очевидной становится необходимость сформулировать стратегии существования, которые обеспечили бы единство разрозненных представлений о человеческой природе и в которых могли бы быть воссоединены переживания и поступки, погруженного во внешние по отношению к нему дисциплинарные воздействия и нормы человека.

Одним из аспектов рассмотрения современных подходов к пониманию природы человека является прояснение значения страха как переживания, выражающего позитивный эффект взаимодействия человека с условиями его существования. То внутреннее беспокойство за целостность и границы своего «Я», которое выражает страх, становится необходимым человеческим

⁷⁹ Лэнг Р. Д. Политика переживания // Лэнг Р. Д. Расколотое "Я". Анти-психиатрия. М.: Изд. центр «Академия»; СПб.: Белый кролик, 1995. С. 285.

потенциалом, который может быть конвертирован в сознательные стратегии по возделыванию человеком собственной сущности.

2.1 Фундаментальный страх и нормативное существование: экзистенциалистская интерпретация природы человека

Сформировавшаяся на рубеже XIX–XX века как дисциплина, отвечающая за поддержание душевного здоровья, психология выразила сложившееся в модернистском обществе функциональное отношение человека к собственной жизни. Стало очевидно, что отказ от сферы глубинных переживаний, объявленных «негативными», формирует человека ущербного, обеспокоенного лишь своей приспособленностью к общественной жизни. В работе «Здоровее общество» Э. Фромм вводит понятие «патология нормальности», что означает всеобщую уверенность в собственной нормальности в «больном обществе»⁸⁰. Каждый человек боится того, что он – ненормальный, и поэтому ищет различные критерии для утверждения обратного, беспрестанно доказывая себе и другим, что он нормален, при этом, клеймит любые формы отклонения, которые ему непонятны.

Э. Фромм подчеркивает, что патологический характер современного человека выражается именно в его массовизации за счет страха перед самим собой как уникальным существом. Отсутствие четких и ясных рамок вызывает у современного человека потребность в искусственном их создании, он продуцирует собственные стандарты, проводит границы, упорядочивая, нормализуя мир по-своему. Однако необходимость вписывания себя в какой-либо из существующих контекстов приобретает для него характер экзистенциальной потребности, при этом, статус «нормального» должен подтверждаться окружающими, каждый из которых тоже испытывает подобную потребность. В результате формируется постоянное беспокойство и неуверенность в собственной

⁸⁰ Фромм Э. Здоровое общество // Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе. М.: АСТ : Транзиткнига, 2005. С. 78.

нормальности, но не потому, что сам человек – ненормальный, а потому что отсутствует адекватный «контекст» для этого.

К. Хорни называла невротика «пасынком нашей культуры», поскольку проблемы, порождающие невроз, по ее мнению, обусловлены как раз способом, которым существуют люди в современном обществе. Прагматически ориентированное общество вытесняет область переживаний человека на второй план в структуре его душевного мира, первенство отдается конкретным стимулам и желаниям, которые могут быть квалифицированы как социально полезные или уместные.⁸¹ «Забвение» сферы переживаний порождает ситуацию, когда индивид боится не соответствовать общественным стандартам. Представления о норме как о функциональной пригодности порождают «идеологию нормальности» в сфере повседневности, а норма становится средством укрепления общественного контроля над личностью.

Однако именно «нормальный человек» постоянно испытывает неудобства по поводу собственной адекватности общественным стандартам и резко акцентирует границу между нормальным и ненормальным, поэтому способность к пониманию в нем притупляется. Сложность его положения усугубляется тем, что норма – это лишь условно сконструированные рамки, поэтому такой человек наделяет свойством абсолютного то, что является относительным. К. Г. Юнг замечал по этому поводу: «Вряд ли удастся обрисовать проблему души современного человека, не упомянув о его стремлении к спокойствию в состоянии беспокойства, о желании обрести уверенность в состоянии неуверенности»⁸².

Различными исследователями предлагались «списки» признаков нормальности, акцентирующие внимание на то, как они могут быть сформулированы исходя из самого социального контекста: З. Фрейд обращает внимание на то, что здоровый человек должен быть способен любить и работать, А. Маслоу выбирает в качестве критериев эффективное восприятие реальности, философский юмор, спонтанность, беспристрастность, принятие себя и других и

⁸¹ Хорни К. Невротическая личность нашего времени. М.: Академический Проект, 2006. С. 205.

⁸² Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. М.: Академический Проект, 2007. С. 281.

т.д. Однако такие перечни характеристик помимо того, что остаются спорными, являются еще и невыполнимыми, а описанные в них признаки – неизмеряемыми с той точностью и ясностью, которую предполагают их авторы, поэтому удовлетворительного жизненного «рецепта» не существует, «ботинок, который впору одному, жмет ногу другому»⁸³. По словам Э. Фромма, мы имеем дело с социально заданной ущербностью, поскольку современное общество не дает удовлетворительного решения проблемы человеческого существования.

К. Г. Юнг считал, что потрясения внешнего мира тесно взаимосвязаны с потрясениями человеческого сознания. «Все становится относительным, а потому и сомнительным. В то время как сознание робко и с подозрением разглядывает этот мир, в котором оно раскалывается от мирных договоров и дружественных соглашений, от демократии и диктатуры, от капитализма и большевизма, душа стремится разобраться в суматохе сомнений и неопределенностей»⁸⁴. Сам факт того, что душа «стала проблемой в наше время», является, по его мнению, свидетельством глубокого кризиса современного человека.

Появившаяся в конце XIX века психология не только породила множество заболеваний, хотя бы потому, что стала возможна их идентификация, но также она была ответом на глубинную, внутреннюю потребность западной культуры. Помимо того, что М. Фуко описал как «тотальную психиатризацию», когда каждый может быть объявлен психически нездоровым, ненормальным, возросла также частота собственно психических заболеваний (неврозов и психозов). Э. Фромм считает это симптомом «больного общества», когда индивидуальные патологии распространяются на миллионы людей. Как интерпретирует этот факт Ю. Кристева, «сосредоточенный только на себе, современный человек нарциссичен, может быть, несчастен, но без угрызений совести. Его страдания ограничиваются телесными – человек соматизируется (бессонница, страхи, психотические приступы, депрессии)»⁸⁵. Приспособившийся к общественному

⁸³ Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. М.: Академический Проект, 2007. С. 66.

⁸⁴ Там же, с. 275.

⁸⁵ Кристева Ю. Душа и образ // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск : Водолей, 1998. С. 257.

порядку, но не добившийся свободы и подлинного самовыражения, человек становится глубоко ущербным.

Таким образом, «нормальный человек» – это своеобразный собирательный мыслительный конструкт, характеризующийся отсутствием отклонений и, следовательно, пригодный для жизни в обществе. Данный конструкт не обладает позитивной характеристикой с точки зрения универсальных этических ценностей, но он обладает ценностью, поскольку является выражением общественного мнения по поводу ненормальных: «Все они были признаны чуждыми обществу, изгнавшему их, и не способными соблюдать нормы социальной жизни»⁸⁶. Объединяющей чертой ненормальности в контексте модернистского общества было неразумие – преступление против разума, по принципам которого выстраивалась жизнь общества и государства. Причем, страх перед ненормальностью был вызван не собственными характеристиками ненормального (его неразумностью), а скорее той самой нежелательностью для общества, которая и делает ненормального таковым.

В «Истории безумия» М. Фуко предлагает рассмотреть формирование представления о ненормальности как об отчуждении человека от собственной природы. «Вскрывая истину о человеке, молчаливую, но всегда угрожающе присутствующую в тайниках каждого человеческого существа, оно направляет взгляд на внутренний мир дурных инстинктов каждого, а не только подверженного безумию человека». С одной стороны, поведение ненормального человека несовместимо с моральными требованиями и общественными нормами, с другой стороны, оно является «проявлением темной глубины, присутствующей в каждом человеке»⁸⁷.

Еще с самой древности существуют представления о том, что одержимость, ненормальность – то, что классическая эпоха сделала предметом изоляции и назвала психическими болезнями – являются признаками особых способностей, особой силы, некоего дара, который носит сверхъестественное происхождение. В

⁸⁶ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 95.

⁸⁷ Там же.

первобытности одержимость шамана считалась проявлением его магических способностей. Также и в Античной Греции почитание оракулов было связано с тем, что они были способны как бы покидать пределы этого мира и пророчествовать в состоянии экстаза. В средневековой культуре «городской дурак» и юродивый занимают особое место: будучи маргиналами по своему социальному положению, они, тем не менее, окружены ореолом святости.

В XIX веке, в век позитивизма, итальянский профессор Ч. Ломброзо поставил вопрос о природе гениальности и обнаружил несомненное сходство между гением в порыве творчества и умалишенным в припадке безумия⁸⁸. Возможность творчества связана со способностью человека выходить за свои пределы, и так называемая «ненормальность» порой является выражением этого «предельного опыта» существования. Ф. Ницше принадлежит высказывание, которое метафорически, но четко схватывает суть «пограничного существования» человека: «Говорю вам, человек должен иметь хаос внутри себя, чтобы иметь возможность произвести на свет танцующую звезду»⁸⁹.

Вполне возможно, что, стремясь к нормальности, человек лишает себя каких-то важных способностей. Ненормальность как бы вновь открывает человека в осознании и переживании им «пропасти», которую он носит внутри собственной природы. В тот момент, когда им утрачены идеальные представления о «человеческом», когда его мировоззрение лишено твердых оснований и утрачена уверенность в самой возможности нормального устройства мира, человек обращается к «ресурсам», которые он скрывал от себя для поддержания нормального существования, для согласования его внутреннего порядка с порядком внешним, в который он погружен. К. Ясперс, отмечает, что необходимым усилием «здоровый человек оберегает себя от этих возможностей»⁹⁰.

⁸⁸ См. об этом: Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство. СПб.: Азбука, 2015.

⁸⁹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра : Книга для всех и ни для кого. М.: АСТ : АСТ МОСКВА, 2009. С. 11.

⁹⁰ Ясперс К. Собрание сочинений по психопатологии : В 2-х т. Т. 2. М.: Академия ; СПб.: Белый кролик, 1996. С. 112.

«Нормальный человек» – это человек, успешно приспособившийся к жизни в обществе. Однако, как отмечает Г. Олпорт, «мы обнаруживаем сосуществование стандартов двух разных видов: статистических и этических, первые характеризуют среднее или обычное, вторые – желательное или ценное»⁹¹. Приспособление может требовать тех способностей, которые выходят за пределы среднестатистических, и в то же время приспособление может быть рамками для творческой личности, поэтому нормальный может быть в некотором роде «больным», если это необходимо для успешной социализации, а во всех отношениях «здоровый» человек может оказаться неприспособленным. Ж. Ипполит замечал, что «сумасшедший дом есть приют для тех, кто не может больше жить в бесчеловечной среде»⁹².

«Нормальное» должно включать в себя возможности выхода за пределы стереотипных действий, мыслей, поступков. К. Г. Юнг считает, что так называемая «нормальность» должна быть своего рода низшей планкой, служащей для приспособления: «Эффект, которого я добиваюсь, заключается в возникновении такого душевного состояния, в котором мой пациент начинает экспериментировать со своей сущностью, – состояния текучести, изменчивости и становления, где нет ничего раз и навсегда заданного и безнадежно окаменевшего»⁹³.

Удачный способ приспособиться к требованиям общества может быть желанной целью для того, кто испытывает серьезные трудности в том, чтобы выстроить взаимоотношения с окружающим его миром. К. Г. Юнг замечает по этому поводу, что «нормальный человек – идеальная цель для неудачников, для всех тех, кто находится ниже общего уровня приспособленности. Однако для людей, которые способны на большее, чем средний человек, для людей, которым совсем нетрудно добиться успеха, добиться более чем скромных достижений, для них идея или моральное принуждение ничем не отличаться от «нормальных»

⁹¹ Олпорт Г. Становление личности : Избранные труды. М.: Смысл, 2002. С. 35.

⁹² Цит. по: Сокулер З. А. Структура субъективности, рисунки на песке и волны времени // Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 9.

⁹³ Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. М.: Академический Проект, 2007. С. 72.

людей является, по сути, прокрустовым ложем, непереносимой смертной скукой, бесплодным, безнадежным адом»⁹⁴. Так или иначе, оказывается, что стремление к отлаженному функционированию без сбоев – так называемой «нормальной жизни» – приводит к отказу от переживаний, которые обеспечивают полноту и целостность человеческого существования.

Позиционирование себя относительно мира в целом или какой-то из его частей предполагает вписывание человека в окружающий его мир, которое достигается путем создания в нем искусственных границ. Эти границы характеризуют мир с точки зрения его повседневного восприятия живущими в нем людьми, при этом, представление о какой-либо границе предполагает определенный способ переживания и поведения. Наличие границ – это свидетельство присутствия субъекта в мире. Утверждение об определенности чего-либо свидетельствует о косвенном подтверждении существования этого явления или объекта с точки зрения субъекта: объект «признан» существующим, он был воспринят и некоторым образом понят, вокруг него было создано поле отношений, внутри которого и было сформировано суждение о том, вписывается ли данный объект в представления субъекта о нем или нет. В каком-то смысле, определение границ – это признание этого мира и существующего в нем порядка, его узаконивание на уровне человеческого мышления, а значит, создание его заново, превращение из «мира-в-себе» в «мир-для-субъекта».

«Нормальность» человеческого мира, в таком случае, становится онтологической характеристикой, она выражает, словами М. Хайдеггера, «разомкнутость сущего в возможности понимания»⁹⁵. Только помещенный в границы объект, который понят, который приемлем как таковой, может «иметь смысл», то есть, может быть «нормальным». Это характеризует одновременно и способность человека понимать мир, но и приспособленность мира к человеку, а именно то, насколько мир позволяет человеку «понять» себя.

⁹⁴ Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. М.: Академический Проект, 2007. С. 23.

⁹⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 152.

Экзистенциализм как философский подход стал в целом ответом на кризис классического представления о человеческой природе, выразившийся в формализации отношения к человеку. Базовым принципом проекта модерна являлось опосредование, вынесение мыслящего субъекта за пределы бытия, которое мыслится. Неразделенность существования на существующего и то, что составляет предмет его существования, выражается в хайдеггеровском определении «бытия-в-мире», основанием которого является переживание, качественно определяющее положение (настроенность по отношению к существованию) человека. Понятое как переживание, существование не может быть исчерпывающе описано посредством разума, приближение к нему достигается как раз в понимании, в процесс которого человек должен быть вовлечен целиком. С. Кьеркегор в критике гегелевской системы формирует представление о «заинтересованном существовании», истина для которого становится не предметом его интеллектуальной увлеченности, а переживается как определяющее основание жизни человека.

П. Тиллих рассматривает экзистенциальную философию «как участие человека, его целостности, в акте познания»⁹⁶. В его понимании, истина не существует как что-то объективное, независимое от человеческого существования, а реализуется по тем законам, которые утверждает сам человек собственными поступками и мыслями. Несмотря на пропасть между объективной и субъективной реальностью, человек живет «внутри» смыслов, внутри того, что имеет логическую, эстетическую, этическую и религиозную значимость. Его субъективность «насыщена объективностью», такой характер человеческого существования подразумевает тот факт, что «все мы тесно связаны с объективным миром, и потому не можем удовлетвориться объективной истиной, предполагающей наличие незаинтересованного наблюдателя»⁹⁷.

Экзистенциализм рассматривает человека не только нерационально, но и вынося за скобки его существования животную, биологическую природу как

⁹⁶ Тиллих П. Избранное : Теология культуры. М.: «Юристъ», 1995. С. 32.

⁹⁷ Там же, с. 33.

независимое сущностное основание человеческой жизни. В этом смысле, экзистенциалистский взгляд на природу человека противостоит не только классическому модернистскому взгляду, но и вступает в дискуссию с пониманием человека в рамках классической философской антропологии. Общим моментом становится представление о позициональности существования человека, помещенности в определенное положение по отношению к тому, что является предметом и условиями его существования. Но, если для классической философской антропологии позициональность определяется исходя из естественных биологических пределов существования, то для экзистенциализма «позиция» становится выражением внутреннего проективного характера существования, принципиально небиологизированного.

К. Ясперс подчеркивает этот момент в определении экзистенциального подхода к вопросу природы человека: «Экзистенциальная философия сразу же погибла бы, если бы она считала, что обладает знанием того, что есть человек. Она вновь бы стала исследованием человеческой и животной жизни в ее типах, стала бы антропологией, психологией, социологией. Смысл ее сохраняется только в том случае, если она в своей предметности остается безосновной»⁹⁸. Естественные пределы выражают лишь обстоятельства существования, в то время как предметом его становится то, как этим существованием человек предполагает распорядиться.

В эссе «Экзистенциализм – это гуманизм» Ж.-П. Сартр определяет положение человека как «проект»: «если невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой, то все же существует некая общность условий человеческого существования»⁹⁹. Поскольку предметом существования выступает не биологическая природа, то оно всегда обращено к Ничто, самой возможности или свободе сделать содержанием существования что бы то ни было. В этом отношении, и последний естественный предел, с которым сталкивается существование, то есть, смерть, представляется не прекращением

⁹⁸ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 388.

⁹⁹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 323.

биологической жизни, а таким пределом, который подводит черту под индивидуальным «проектом» существования. Таким образом, позиции, которые проживает человек в своем существовании – это позиции по отношению к своему существованию как Ничто (или изначально «пустому» проекту, ориентированному в будущее).

Обращенность экзистенциального существования к смерти помещает человека во временности, но не в смысле безличной космической механики протекающих моментов. Время наполнено содержанием существования, с одной стороны, определяя его как предельное, направленное по отношению к смерти, с другой стороны, делая его пространством разворачивания индивидуальных переживаний, устремленных вперед, направленных на собственное будущее. В любом случае, позициональность существования говорит об опосредованности человеческой жизни с двух сторон: со стороны естественных пределов, которые создают фактические обстоятельства существования, и со стороны «вклада» человека в качество собственного существования, то есть, занятой им «позиции».

Не случайно, категория «существования» в экзистенциализме изначально включает этическое содержание и описывается в терминах подлинности и неподлинности. Экзистенциализм, при этом, настроен критически к так называемому «нормальному существованию», поскольку такую позицию следует отнести к модусу неподлинного. «Середина есть экзистенциальная черта людей. Для людей речь в их бытии идет, по сути, о ней. Поэтому они держатся фактической усредненности того, что подобает, что считается значимым, а что нет, за чем признается успех, чему в нем отказывают. Эта срединность, намечая то, что можно и должно сметь, следит за всяким выбивающимся исключением. Забота срединности обнажает опять же сущностную тенденцию присутствия, которую мы именуем уравнением всех бытийных возможностей»¹⁰⁰.

Неподлинное существование предполагает анонимность, обусловленность, безличность, которую М. Хайдеггер обозначил понятием «das Man». Люди (das Man) существуют способом «несамостояния и несобственности». «Нормальное

¹⁰⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 127.

существование» – это безличное, отчужденное существование, еще и в том смысле, что это существование, проживаемое в диссонансе переживаний и поступков. Подлинное существование предполагает, что «человек ответственен за то, что он есть», «осужден быть свободным»¹⁰¹. Вопрос о том, какой способ существования считать нормальным – для экзистенциализма это вопрос выбора самого способа или «позиции» существования. Если я ответствен за свое существование и эта ответственность «распространяется на все человечество», то мой способ существования и будет «нормой» для всех¹⁰².

С этой точки зрения, можно сказать, что программный тезис экзистенциализма: «существование предшествует сущности» означает также, что эта сущность должна быть обретена в преодолении некоторого общего для принципов существования человека положения. «Серединность» как склонность к подчинению пределам или нормам, представляет собой «бытийственную черту человека», согласно М. Хайдеггеру, поэтому небытие человека – это не смерть или отсутствие, а существование, соответствующее растворённости в массе, в «нормальном» мире, это особый способ жизни, в котором пребывает большинство людей¹⁰³. Решиться подлинно «быть» человек может лишь, будучи настроенным на прорыв к «собственной» сущности, поэтому для описания структуры экзистенции М. Хайдеггер прибегает к рассмотрению ряда модусов: страх, забота, вина, решимость, – которые задаются осознанием конечности существования человека и выражают способы соприкосновения с Ничто в приближении или попытке избегания такой предельно личной возможности «собственного» существования.

В феноменологическом ключе М. Хайдеггер рассматривает переживание предстоящей смерти как факт, конституирующий человеческое сознание, задающий не только структуру мышления, но и определяющий конкретное содержание существования человека и его деятельности в противоположность к

¹⁰¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 324.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 128.

анонимному, «серединному» существованию человека в обществе. Вынося феномен смерти за пределы как метафизического, так и медиализированного понимания, М. Хайдеггер рассматривает человеческое существование в его субъективности как существование, направленное к смерти, «бытие-к-смерти». Смерть выступает, в данном случае, позитивной характеристикой, поскольку сам факт первоначального знания о смерти делает существование человека глубоко личным, открытым себе в «изначальном» страхе перед такой личной возможностью.

Именно на идее переживания существования как «собственного» базируется понятие «пограничной ситуации» у К. Ясперса, выражающее такую радикальную позицию существования, в которой человек лишается возможности избежать контакта с содержанием самого себя. «Ситуация, ставшая осознанной, вызывает к определенному поведению. Благодаря ей не происходит автоматически неизбежного; она указывает возможности и границы возможностей: то, что в ней происходит, зависит также от того, кто в ней находится, и от того, как он ее познает. Само постижение ситуации уже изменяет ситуацию, поскольку оно апеллирует к возможному действию и поведению. Увидеть ситуацию – означает начать господствовать над ней, а обратить на нее пристальный взор – уже борьба воли за бытие»¹⁰⁴.

В противоположность объективной ограниченности вещи, существование человека связано с преодолением пределов, но в тоже время каждый момент теперь оно может быть описано совокупностью обстоятельств, в которые погружено (и до известной степени исчерпано ими). Причем, существует принципиальное различие между независимой совокупностью обстоятельств существования, в которые человек погружен, и положением как субъективно насыщенным существованием: «Отсюда определяется то особенное положение, в котором человек находится. Оно всегда уже содержит в себе определенный порядок мира, в котором любая отдельная составная часть занимает свое определенное место в зависимости от характера связей с человеком. Положение

¹⁰⁴ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 301.

характеризует этот совокупный порядок, причем так, что оно затрагивает человека в самом его нутре и требует от него совершенно определенной реакции»¹⁰⁵.

Представление о ситуативности существования выносит человека за пределы биологической обусловленности. То, что экзистенциализм называет «заброшенностью», отрицает укорененность человека не только в животной природе, но и в действительных исторических и социальных условиях, подчеркивая субъективный характер его позиции. Выразить качественное содержание «положения» можно в тотальной вовлеченности человека в ситуацию, требующую от него вклада, который не может оставить границы его позиции неизменными. Ситуации в совокупности с человеческой настроенностью на них становятся предметом существования человека, который занимает позицию сопротивления и, тем самым, «находит себя в напряжении пограничных ситуаций, совершенно неустрашимых в существовании, которые становятся для него открытыми в решительности самобытия», так что «смыслом этого пути становится трансцендентность»¹⁰⁶.

Человек, согласно Ж.-П. Сартру, «обречен быть свободным», это также подчеркивает тот факт, что позиция человека никогда не связана исключительно с обстоятельствами, человек всегда настроен на прорыв; такая трансцендирующая ориентированность существования направлена против любой объективации в пространство, где возможна реализация экзистенции как «собственного» существования. В этом субъективно насыщенном существовании человек помещает себя не только в определенную позицию по отношению к внешним обстоятельствам его жизни, но и проявляет позицию его внутреннего мира, в качестве «настроения» (настроенности на отношение), связывающего внутреннее и внешнее в человеке в виде различных «модусов» существования: «страха», «заботы» или «решимости».

¹⁰⁵ Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма : Философия существования. СПб.: Лань, 1999. С. 91–92.

¹⁰⁶ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 379.

Ситуативность существования показывает не только спонтанность внешних обстоятельств, как это понимается в повседневном мышлении, а выражает фактическую позициональность человека, конфликтно переживающего предстоящие ему обстоятельства. Ситуация подчеркивает абсурдный разрыв между объективными обстоятельствами существованиями и субъективными стремлениями человека, в конфликте которых рождается эта «настроенность» как совокупность фундаментальных человеческих переживаний. «Существование человека – не круговорот, просто повторяющийся в поколениях, и не ясное, открывающее себя существование. Человек прорывается через пассивность вновь возникающих тождественных кругов, и от его активности зависит продолжение движения к незнакомой цели. Поэтому человек расщеплен в глубине своей сущности. Как бы он ни мыслил себя, мысля, он противостоит самому себе и всему остальному. Все вещи он видит в противоречиях»¹⁰⁷.

Противоборство, в котором находится частное существование по отношению к окружающему его безличному миру иницировано, с одной стороны, абсурдной разорванностью между бессмысленным, по своей сути, миром и сознанием, притязающим на осмысленность (как это подчеркивает А. Камю в определении «абсурдности» отношения человека и мира). С другой стороны, противоборство всегда вызвано осознанием неминуемой смерти в качестве решающего предела. Так предельное существование всегда выражает отношение к смерти, поэтому позициональность человека всегда несет в себе негативный характер, задавая глубину человеческого существования через отрицание: «Что же представляет собой бунтующий человек? Это человек, говорящий «нет». <...> Вообще говоря, это «нет» утверждает существование границы. Вместе с упомянутой границей он утверждает все то, что неясно чувствует в самом себе и хочет сбросить»¹⁰⁸.

Ф. Ницше описывает человека как «переход и гибель», вкладывая в это, вслед за А. Шопенгауэром, значение предрасположенности к страданию и

¹⁰⁷ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 379.

¹⁰⁸ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 25.

умиранию всего мира, движимого иррациональной волей. В «Философии свободы» Н. А. Бердяев характеризует такое положение как болезненность существования: «Болезнь эта прежде всего выразилась в том, что все стало временным, то есть исчезающим и возникающим; все стало пространственным и отчужденным в своих частях, тесным и далеким, требующим того же времени для схватывания бытия; стало материальным, подчиненным необходимости, бытие стало бессмысленно логичным»¹⁰⁹. И, если позиция Н. А. Бердяева выражает пессимистическую установку, то Ф. Ницше провозглашает принцип «amor fati» («любовь к року»), страстного абсурдного существования, подчеркивая, что абсурд является лишь условием, в то время как эта негативная по своему характеру страстность становится самим содержанием существования.

А. Камю, развивая мысль о человеческой позиции как о позиции «бунта», исходит из того, что экспансивное стремление выражает само содержание существования: стремление покинуть границы определенности и утвердить себя в этом акте преодоления. Обратное действие для него сравнимо с перманентным самоубийством, словно бы отказ от жизни стал самым принципом существования, которое при этом фактически не было прервано. Человек для него – «единственное существо, которое отказывается быть тем, что оно есть»¹¹⁰, и, в этом отношении, его существование действительно становится проектом, направленным в будущее, в котором только смерть имеет возможность подвести черту тому, чем он был.

Однако, если для М. Хайдеггера знание о смерти является источником подлинного существования (наполненного глубоко личным содержанием), то для представителей французского экзистенциализма (Ж.-П. Сартра, А. Камю) такое знание лишает существование всякого смысла, делает существование разумного существа абсурдным. Человек, не обладающий «сущностью до существования», самым фактом смерти лишается единственного, что имеет (единственно

¹⁰⁹ Бердяев Н. А. Философия свободы. М.: АСТ, 2005. С. 167.

¹¹⁰ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 24.

«собственного»), поэтому, очевидно, что естественной позицией существования в перспективе предстоящей смерти выступает не страх, а сопротивление или бунт.

Прорыв через стесненное обстоятельствами существование всегда направлен по отношению к Ничто, самой возможности распорядиться жизнью, поэтому содержанием его становится собственно форма «бунтующего существования», которую предлагает А. Камю. Однако «бунт» не содержит в себе программу «реформирования» обстоятельств (как в историческом бунте содержится программа изменения условий существования народа, класса или нации), бунт становится средством качественного наполнения позиции человека. Он как бы «расчищает место» для необъективированного существования, одним из вариантов которого становится пространство «экзистенциальной коммуникации», пространство в котором могут встретиться и быть понятыми друг другом два разобщенных существования.

Коммуникация как максимально непредметная ориентация существования (формой которой может выступать художественное творчество) может состояться только в виде совместного противостояния объективированному миру, и поскольку мир «сильнее» сознания противоборствующего ему, коммуникация постоянно находится в опасности. Подтверждая это, А. Камю видит «абсурд» не как логическую ошибку, а как фактическую и качественную несводимость сознания к объективному миру, что приводит к ожидаемому поражению в попытке «сизифова существования».

К. Ясперс говорит о неснимаемом противоречии коммуникации и объективного мира, которое обнаруживает трагический характер человеческой жизни. Однако такая содержательная глубина экзистенции не присваивается непосредственно. Опыт свободы и связанный с ним страх необходимо сохранить как основу экзистенциального существования. Тем самым, существование не в качестве данности является субъективным проектом, а напротив существование приобретает личное содержание только в опыте пограничных ситуаций. «Хотя человек и способен уклониться от пограничной ситуации, сбежав в суету повседневного естественного существования, однако если он пристально в нее

всмотрится, тогда в этой ясности и может реализоваться подлинное существование»¹¹¹.

Проблема подлинности, поставленная экзистенциальной философией, строится на идее опыта переживания пределов, которые формируют существование человека. Будучи фундаментально ограниченным, конечным существом, человек позиционирует себя в опыте переживания границ и норм, с которыми сталкивается. Человек как направленное в сторону смерти существование находит себя в положении предельной открытости, «обреченности на свободу». Все, что становится совершенным выбором, задает границы существования, однако за самим выбором стоит только возможность его совершить, то есть, Ничто сущее или свобода, как определяет содержание этой ситуации Ж.-П. Сартр.

В контексте представления о подлинности Э. Фромм проясняет оппозицию «иметь» и «быть» как принципиально отличных форм существования. Обладающее существование стремится связать себя приобретением, заполняющим разрыв абсурдности, стоящий за страхом смерти. Обладание дает «операциональный» смысл тому, кто обладает, так он способен получить определение собственной жизни. В то же время, обладание дает предмет для беспокойства, поэтому страх из области беспредметного переживания опасности (тревоги) переходит в область конкретного опасения (боязни) за приобретение и сохранение предметов обладания (независимо от того, статусы это, вещи или знания). «Большинству людей очень трудно справиться с обладательной направленностью своей личности; каждая попытка подобного рода наполняет их глубоким страхом: им кажется, что они утратили всякую безопасность»¹¹².

М. Хайдеггер замечает, что человека необходимо рассматривать в качестве «единственной катастрофы посреди сущего», указывая и на тот факт, что сама сущность современного человека, пребывающая в забвении, исчезающая, растворенная в массе, становится «катастрофой», предметом непрестанного

¹¹¹ Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма : Философия существования. СПб.: Лань, 1999. С. 99–100.

¹¹² Фромм Э. Иметь или быть? М.: ООО «Издательство АСТ», 2014. С. 139.

беспокойства¹¹³. Не случайно, в представлении экзистенциальных философов именно страх выступает истоком подлинного существования, поскольку именно в опыте фундаментального для человека беспокойства его существование впервые получает фактическое «собственное» содержание.

В опыте страха не может быть сомнения в том, кто именно является носителем этого переживания: не тело, сознание или предметы обладания подвергаются угрозе, а все существование целиком. Страх как состояние не вызван присутствием какой-то конкретной угрозы, напротив, угрозы существованию как таковой нет (предметом страха является Ничто), однако «опасность», которую он демонстрирует, заключается в осознании того, что существование выстраивается как проживание череды ни на чем определенно не основанных позиций под неизбежной угрозой смерти. Страх выступает как негативное переживание в том смысле, что он отрицает в человеке все то, что он мог полагать как основания собственной жизни. Именно в этом отрицательном опыте человек получает возможность рассмотреть себя как внутренне присущую его существованию целостность, не детерминированную вещными приобретениями, занятыми статусами или реализуемыми ролями в «нормальном» мире. В качестве фундаментального переживания страх нацелен на то, чтобы продемонстрировать бессосновность вещного (в том числе, биологически или социально детерминированного) существования, при этом открыть принципиальную позитивность «собственного», аутентичного существования.

2.2 Страх в стратегиях самосозидания: постнеклассическая философская критика интерпретаций природы человека

Фундаментальная разница классического и неклассического понимания страха заключается в том, что, модернистская философия оценивает его как принципиально негативный аффект, являющийся преградой реализации

¹¹³ См.: Жижек С. Сегодняшняя идеология // Жижек С. Кукла и карлик : христианство между ересью и бунтом. М.: Издательство «Европа», 2009. С. 272.

человеческой природы. Для версий неклассического понимания страха он несет в себе возможность фундаментальной позитивности. Экзистенциальный подход видит в страхе возможность выйти к пределам человеческого существования, в столкновении с которыми формируется переживание «Я» как целостности.

Несмотря на принципиальную негативность (в гегелевском значении) страха, он выступает «созидательным ядром» человеческой сущности. Если экзистенциализм не говорит о сущности до существования, то страх является тем основанием, на котором формируется существование человека как «проект», то есть, как реализация свободы через сознательный выбор позиций собственного существования. Если же человек «обречен» находиться в позиции, то проективный характер существования как сознательный выбор такой позиции – единственное, что позволяет проживать конкретное существование как подлинное.

Таким образом, страх несет в себе фундаментальную позитивность, возможность выхода за пределы нормативности, возможность участия в формировании особого переживания существования, связанного с целостностью и подлинностью. Несмотря на то, что Г. В. Ф. Гегель описывал страх как негативное переживание, связанное с отчуждением человека от своей сущности (переживание, характеризующее самосознание в его отступлении, поражении в престижной борьбе), все же в этой негативности скрыты потенциальные возможности столкновения и взаимодействия с границами собственного существования, что и приводит к возможности формирования автономного самосознания. В этом заключается особый интерес неклассической философии к феномену страха, и, во многом, в этом заключается ее созидательная программа потому антимодернистская, что она, с одной стороны, отказывает разуму быть основанием этой фундаментальной позитивности, что было характерно для классической философской позиции по отношению к природе человека, но, с другой стороны, эта программа остается в традиции поиска в специфических человеческих переживаниях фундаментального основания для развития и становления независимого целостного самосознания.

Так для неклассической философии (и наиболее ярко это проявляется в экзистенциализме) страх становится основанием автономии «Я». Однако автономия, о которой идет речь в экзистенциализме, – это до сих пор позиция «слабая»; автономия направлена к источнику собственного существования, она нуждается в основании, иначе она грозит лишиться своего качества («подлинности» или «собственности» существования). Если экзистенциализм обращает внимание на то, что у человека нет сущности до существования, то это необходимо понимать так, что существование направлено в сторону обретения сущности, а значит само по себе, до сущности, оно как бы является несовершенной автономией, только стремящейся реализоваться в своей полноте. У С. Кьеркегора человек находится еще и потому в «промежуточном» положении, что он не может избежать «источника» существования – божественного, а потому автономия как черта самосознания всегда связана с позицией греха, выражающей неполноту или несовершенство автономии.

Страх потому становится предметом самосознания, что автономное сознание всегда негативно, не только лишено своего основания (поскольку автономия есть противоречие по отношению к источнику существования), но и потому еще, что стремится преодолеть неполноту, отрицает конкретное существование. Это и есть экзистенциальная ситуация самосознания, когда целостность «Я» не гарантирована, является «проектом», то есть, целью и смыслом стремлений, определяющих человеческую жизнь, так что человеческое существование потенциально несет в себе возможность фундаментальной позитивности.

Для постнеклассического понимания человека ситуация в корне меняется. Если в классической философии понятие природы было очевидным, то для современной философии проблемой становятся как природа вообще, так и отношения между человеком и природой. Так Ф. Дескола констатирует несостоятельность не только традиционного противопоставления природы культуре, но и разделения человека и природы. По его мнению, необходимо

исходить из представлений о «текучести» личности и окружающего ее мира¹¹⁴. Человек не должен преобразовывать мир и себя самого, его задача – уметь погружаться в его стихию, динамику. Р. Рорти называл эту позицию «иронической», в противовес «метафизической» позиции модернистского мышления. «Метафизика, понятая как поиск теорий, схватывающих действительную сущность, пытается придать смысл утверждению, что люди – это что-то большее, чем лишенная центра сеть убеждений и желаний»¹¹⁵. По мнению «ироника», есть лишь меняющиеся конечные словари, языки описания, в которых за терминами не стоит никаких устойчивых сущностей.

Представители постнеклассической философии отстаивают абсолютную автономию элементов в мире, ставя их в привилегированное положение сингулярности. Общество, с этой точки зрения, описывается как принципиально фрагментированное, которое распадается на качественно несравнимые между собой элементы. Различные культурные группы и на обыденном уровне, и на уровне специализированных форм сознания конституируют различные образы мира, которые подхватываются и распространяются средствами массовой информации. Их можно назвать интерпретациями реальности, а мир – это фон, контекст, горизонт многочисленных «игр воображения». Поскольку в современном обществе нет объективного, независимого от различных меньшинств мира, опыт этого мира – это не производство объективных знаний, а конструирование неких символических систем, в которых человек желает реализовать собственную автономию.

В идею «смерти субъекта», выросшую из ницшеанского представления о человеке как надприродном, но промежуточном, переходном состоянии, как раз вложено желание преодолеть субъекта, природа которого выстроена вокруг интеллекта, сознания или духа. Понятие децентрации предполагает стремление рассматривать человека как множественное образование, в котором нет такого

¹¹⁴ Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 49–50.

¹¹⁵ Рорти Р. Случайность. Ирония. Солидарность. М.: Русское феноменологическое о-во, 1996. С. 123.

центра, который бы задавал иерархию образующих его частей. «Обычно полагают, что М. Фуко зачеркивает проект антропологии, ибо считает человека ансамблем структур, которые делают его возможным»¹¹⁶. М. Фуко обращает внимание на наличие не имеющей единого источника дискурсивной власти, которая создает из стереотипов, кодов, идеологий, мод многослойного человека, вовлеченного в них и исчерпанного ими. Метод «археологии», направленный на исследование и снятие опосредованных дискурсивной властью слоев человеческой сущности, позволяет сосредоточить внимание на том, что выходит за пределы таких общезначимых абстрактных образований как сознание, воля, дух, и может быть ключом к собственно «человеческому» в человеке.

В исследовании оснований аутентичности человека Ж. Батай продолжает гегелевскую традицию описания человека как негативности, добавляя к этому, что человеческая негативность становится праздною, «безработной»¹¹⁷. Человеку попросту нечего преодолевать в собственной природе, также и нет того абсолюта или той совершенной позиции, к которой необходимо привести собственное существование. Автономия становится очевидной позицией существования, определение которого в качестве негативности или позитивности не более чем указание на конкретные «конфигурации», равные между собой различные формы существования. Таким способом описанная ситуация автономии, отличается от кьеркегоровской тем, что грех никак не может быть совершен, нет того основания, относительно которого автономия бы проявляла собственную «слабость», несовершенство.

Согласно Ж. Батаю, человек выстроен вокруг двух базовых переживаний, отличающих его существование от непосредственности животного существования. Человек опосредован переживанием смерти, страхом, который он испытывает в столкновении с ней. «Человек является вещью не оттого, как это может показаться, что он испытывает чувство страха. Не будь он индивидом

¹¹⁶ Марков Б. В. Человек в условиях современности. СПб.: Филологический факультет СПбГУ ; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2013. С. 139.

¹¹⁷ Тимофеева О. Введение в эротическую философию Ж. Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 80.

(вещью), он не был бы подвержен чувству страха, ведь преимущественно то, что он является индивидуумом, и служит основанием для его опасений. Чувству страха он подвержен уже в силу того, что отвечает требованиям, предъявляемым к вещи, уже оттого, что мир вещей выдвинул длительность его самого в качестве основного условия его значимости, его сущности»¹¹⁸. Этот страх, поскольку он не может быть впечатлением опыта собственного умирания, направлен на умирание, которое человек видит в окружающем его мире, и поэтому распространяется на различные объекты прямо или косвенно указывающие на умирание (животные во всех аспектах их жизни, акты физиологии, смерть других людей и пр.)

При всем этом, человеческому существу по отношению к смерти и всему, что с ней связано, помимо страха свойственно отвращение, на основе которого в человеческих сообществах возникает культура запретов (норм), и собственное тело также становится объектом отрицания для человека. Отрицая животную оставляющую своей природы в культуре запретов, человек действует как негативное существо, сохраняя, при этом, амбивалетное отношение к предметам своего отрицания (смерти, телесности, насилию), реализуя желание преступать установленные запреты. «Неразрывная связь эроса и танатоса проявляется в двойственности человеческого отношения к смерти. С одной стороны, он испытывает страх и отторжение, а с другой – некое влечение, которое придает желанию деструктивный характер»¹¹⁹.

В этом заключается своеобразный антропологический парадокс, на который обращает внимание Ж. Батай: человеческому существу нечего преодолевать в своей природе, однако сама его суть заключается в том, чтобы продолжать беспредметное отрицание, которое в итоге провоцирует не созидание, а трату. Для человека труд выступает началом, преодолевающим природу, отрицающим ее в процессе создания вещного мира, и тем самым он избавляет человека от страха, однако человек в труде занят лишь производством вещей для их

¹¹⁸ Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. Мн.: Современный литератор, 2000. С. 53.

¹¹⁹ Тимофеева О. Введение в эротическую философию Ж. Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 80.

последующей траты, только лишь выражая этим собственную негативность, создавая вещи для «всеобщего разрушения вещей»¹²⁰.

Ж. Делез и Ф. Гваттари предлагают рассматривать человека как «желающую машину», механика которой задана «властными инструментами» (реклама, политика, психоаналитическая практика и проч.) Отрицающее собственную физиологию человеческое существо стремится вывести себя из ограниченности телом, воссоздавая его лишенным предписаний пола, возраста и других атрибутов как своеобразное пустоеместилище желания, «тело без органов». Тело выступает уже не биологической механикой, как рассматривали его новоевропейские философы, тело становится инструментом желания, встроенным в процесс производства и потребления товаров, мнений, смыслов. «Тело без органов – это желание, это то и посредством чего мы желаем. <...> Желание никогда не является безотчетной недифференцированной энергией, скорее, оно само – результат хорошо разработанного монтажа»¹²¹.

Человек в фактичности своих желаний встроен в разнообразные способы распространения моделей идентификации, ценностной ориентации и, в целом, форм существования, через укорененность в конкретной социальной нише. Элементы корпоративной культуры, реклама, СМИ, бренды как элементы потребления выглядят как подобные центры собирания ценностей и смыслов в обесцененном пространстве. Каждый из этих центров поддерживается негласным принципом присвоения определенности через принадлежность к нему. Обозначать свою принадлежность таким формам существования, как носителям ценностных и смысложизненных ориентаций, означает сформировать себя как признанную определенность, утрата которой приравнивается к выпадению за пределы всего социального универсума: ненормальность (по отношению к разуму и здоровью), преступность (по отношению к социальным институтам и нормам), извращение (по отношению к телу и сексуальности).

¹²⁰ Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. Мн.: Современный литератор, 2000. С. 106.

¹²¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато : Капитализм и шизофрения. Екатеринбург : У-Фактория ; М.: Астрель, 2010. С. 274, 352.

Гегелевская диалектика борьбы Раба и Господина, переносится как бы внутрь индивидуального самосознания, расщепленного, имеющего шизофренический характер. Действие внутренней фигуры «Господина» заключается в постоянном напоминании о возможности собственной неопределенности, социального небытия как отсутствия признания. Действие фигуры «Раба» заключается в стремлении в ответ на эту угрозу, отказываясь от глубоко «собственной» активности взаимодействия с окружающим миром, как бы уступая самостоятельность собственной «природы», находить для себя безопасность и целостность в потреблении вещей и смыслов. «Страх, мы можем догадаться, что это такое. Мы всегда боимся проиграть. Безопасность, поддерживающая нас великая молярная организация, древовидные разветвления, за которые мы цепляемся, бинарные машины, дающие нам определенный статус, резонансы, куда мы входим, господствующая над нами система сверхкодирования – мы хотим всего этого»¹²².

Опыт пограничных состояний, различные впечатления и аффекты (страх, одиночество, агрессия, беспечность) симулируется системой социальных продуктов и пространств (кинматограф, торговые центры и парки развлечений, туристические и пешеходные маршруты и пр.), из которой теперь нет иного выхода, поскольку любой такой выход – есть выход в бессмысленность. Однако и предполагаемая подлинность пространств потребления оказывается, по мнению Ж. Бодрийера, растиражированной симуляцией, отсылающей нас к недоступному, но «единственно возможному» образу жизни, к «пространствам далеких европейских и американских городов, где он якобы реализуем. <...> Строя автостраду, супермаркет, супергород, вы автоматически превращаете все, что их окружает, в пустыню, в отбросы»¹²³.

К. Леви-Строс в работе «Печальные тропики» выделял две стратегии, с помощью которых человеческое общество обращалось с чужеродными ему элементами: антропофагия и антропоэмия. Первая заключается в поглощении

¹²² Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато : Капитализм и шизофрения. Екатеринбург : У-Фактория ; М.: Астрель, 2010. С. 373.

¹²³ Бодрийер Ж. Город и ненависть // Логос. 1997. № 9. С. 107.

иного, усвоении его, превращении его в привычное, свое. Вторая предполагает отторжение иного, изгнание его за пределы доступного мира¹²⁴. «Эмическая» стратегия, или стратегия изгнания, заключается в том, что пространство, не служащее функциональным обеспечением пространства потребления, отрицается, становится тусклым лишенным смысла фоном, бесполезным нагромождением хлама. Современное общество «конца истории и географии», общество «смерти субъекта» не предполагает наличия подлинной реальности или истины какого-либо рода, и тем сильнее оказывается тяга к иллюзорной реальности, тем больше хочется верить обещаниям этого текучего, обманчивого общества.

Порождая утрату основания экспансии, современное общество делает людей неспособными адекватно переживать пограничные состояния, не прибегая к готовым социальным сценариям. Если в определении экзистенциального страха речь шла об обретении содержания собственного существования при столкновении с непреодолимыми для человеческой жизни пределами, то в отношении страха внутри пространства потребления необходимо говорить о страхе утраты себя вне механизмов производства и усвоения смыслов, поскольку нет никаких других способов сохранить сколько-нибудь ощутимую целостность собственного «Я». Страх разворачивает механизм, который, перефразируя высказывание С. Кьеркегора, можно назвать «софизмом» желания. Поскольку угрозы существованию как целостности «Я» принципиально неустранимы, легко формируется привязанность как базовый аспект человеческого существования.

Привязанность к продуцированным смыслам становится источником постоянного желания. Возникает ситуация одержимости соединяющим «Я» извне смыслом, который дает культура потребления. Именно в пространстве потребления человек не чувствует себя чужаком. «Места потребления предлагают почти совершенное равновесие между свободой и безопасностью»¹²⁵. Однако, предлагая спасительное тождество, пространства потребления уничтожают различия. Пространства становятся инструментом влияния: они маркируются,

¹²⁴ Леви-Строс К. Печальные тропики. М.: Мысль, 1984. С. 49.

¹²⁵ Бауман З. Текучая современность. СПб.: ИД «Питер», 2008. С. 108.

организуются как совокупности мест и направленных потоков, формирующих «Я» в фактичности его желаний, страхов и интересов. «Чем более жесткой будет сегментарность, тем более она успокаивает нас. Вот то, чем является страх»¹²⁶.

Страх, бывший для экзистенциализма источником, вокруг которого строилось переживание «Я» как целостности, в данном случае, перестает быть фундаментальной позицией самосознания, а становится лишь формой его выражения. И это как раз является проявлением того «расщепленного сознания», о котором говорит Р. Д. Лэнг¹²⁷, переживания и поступки не только теряют устойчивую внутреннюю связь, но и переживание само по себе перестает говорить что-либо о субъекте, кроме как то, что он является носителем или конфигурацией этого переживания.

Именно на этом основании можно говорить о невротическом складе современного человека, утратившего внутреннюю целостность, и об эффективности практик потребления, потому что подобная форма существования может быть «приобретена», заимствована, навязана. Страх становится лишь некой «выжимкой» из всей совокупности опасений «нормального» человека, которая означает лишь легко схватываемые склонности (к зависимости, обеспокоенности собственной безопасностью и безопасностью окружающих пространств). Такого рода склонности характеризуют картину тех, кого Ф. Ницше называл «Последними Людьми». «Они еще трудятся, ибо труд – развлечение. Но они заботятся, чтобы развлечение не утомляло их. <...> Все умны и знают все, что было; так что можно смеяться без конца. Они еще ссорятся, но скоро мирятся – иначе это расстраивало бы желудок. У них есть свое удовольствие для дня и свое удовольствие для ночи; но здоровье – выше всего»¹²⁸.

В содержании фразы, которую говорит о страхе Ж. Делез, «страх нас успокаивает», заложен еще один очень важный аспект: страх выражает наше

¹²⁶ Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато : Капитализм и шизофрения. Екатеринбург : У-Фактория ; М.: Астрель, 2010. С. 374.

¹²⁷ Лэнг Р. Д. Политика переживания // Лэнг Р. Д. Расколотовое "Я". Анти-психиатрия. М.: Изд. центр «Академия»; СПб.: Белый кролик, 1995. С. 285.

¹²⁸ Ницше Ф. Так говорил Заратустра : Книга для всех и ни для кого. М.: АСТ : АСТ МОСКВА, 2009. С. 12–13.

внутреннее стремление к упорядоченности, которая представляется нам безопасной. Мы желаем не истинности или уникальности, а любой упорядоченности. С этой точки зрения, невозможно отрицать эффекта, который производит страх, но точно также его нельзя сравнить с тем преодолением негативности, о котором шла речь в экзистенциализме. Человек остается негативным существом, негативность которого не снимается диалектически, а, приобретая позитивные следствия (в виде формирования упорядоченной конфигурации), остается в сущности своей по-прежнему той же негативностью.

Страх направляет нас к упорядоченности, но не только не удерживает ее, чтобы мы могли говорить о «Я» как о подлинном существовании, но и не отдает предпочтение никакой конкретно упорядоченности – именно на этом и строится процесс потребления, обнажая внутреннюю «пустоту» желаний. Вовлеченный в конструирующие его влияния и сведенный к фактичности желающего тела, человек теряет эмоциональную и экзистенциальную глубину, свойственную «существованию в мире», поэтому для постклассической философии центральным становится вопрос сопротивляемости человека, а также вопросы границ и качества автономии, на которую он может претендовать.

С чем мы сталкиваемся, если не видим за человеком некой целостности, которая бы связывала и упорядочивала его изнутри, и которую мы могли бы назвать его сущностью или природой. Мы находим человека идеологизированным, исчерпанным внешними влияниями, некоторым образом заданным и упорядоченным субъектом различных отношений во всем широком спектре от политики до сексуальности (подобно марксовому определению человека как «совокупности общественных отношений»). Поступки человека продиктованы не содержанием его внутренней позиции, а являются формальным следствием отношений и воздействий, в которые он погружен. Разумеется, человек способен выносить суждения по поводу способа своего существования и даже сформулировать для себя представления о ценностях, вытекающих из условий его жизни, однако эта формальная позиция будет равным счетом тем, что П. Слотердаик называет «современным цинизмом». «Они сознают, что делают,

но, тем не менее, делают это, поскольку действовать так им подсказывают положения вещей и инстинкт самосохранения на ближайшую перспективу»¹²⁹.

В смене этих равных между собой конфигураций существования «Я» диссоциирует, распадается, именно это и заставляет вернуться к вопросу обеспечения существования. М. Фуко говорит о необходимости занимать позицию сопротивления, заботиться теперь уже «неэкзистенциальными средствами» о собственной целостности, аутентичности. В качестве установки независимого от производящейся субъективности существования Ж. Делез и Ф. Гваттари предлагают существование децентрированного, расколотого существа – «шизо». В подобном акте децентрации нужно видеть не отклонение или заболевание, а такую ситуацию, когда целостность человеческой природы перестает быть принадлежащей субъекту. К примеру, его тело (также как и предписывающие его механизмы) становится внешним по отношению к человеку, и общество в качестве анонимных, не имеющих локализации дискурсов, перестает иметь возможность задавать ему знаки и коды.

Если внутри неклассической позиции речь шла о беспредметном страхе, который вскрывает сущность человека внутри его существования, через столкновение с Ничто заставляет заботиться о его границах, созидая в них «Я» как целостность, то в постнеклассической позиции страх становится также и бессубъектным, это и означает утрату связи с целостностью «Я». Существование выступает ни чем иным как лишь формой существующего. Очевидно, что, если есть «Я», то «Я» себя утверждает и отстаивает, но, если мы рассматриваем страх бессубъектным, то это будет означать, что «Я» никак не обеспечивает себя, не оберегает собственную целостность и аутентичность. Так может осуществляться то, что С. Жижек называет «открытыми идеологиями», а М. Фуко описывает как действие «дисциплинарной власти». Если «Я» не отстаивает собственную целостность, а значит, не имеет фундаментальных принципов взаимодействия с окружающим миром, то любая готовая конфигурация может быть получена извне,

¹²⁹ Слотердаик П. Критика цинического разума. Екатеринбург : У-Фактория ; М.: АСТ МОСКВА, 2009. С. 33.

потреблена, и она не должна иметь устойчивой связи с внутренними переживаниями.

С. Жижек, говоря о современных идеологиях, подчеркивает тот факт, что теперь лидеру для обеспечения собственной власти не нужно прибегать к оправданию собственного превосходства «высшими порядками» установления власти (например, божественностью королевской власти). Современный лидер не обращается к «забвению», он не пытается скрыть отсутствия объективных оснований своего превосходства, что ничуть не дискредитирует и не разрушает саму власть¹³⁰. Очевидно, что в этом случае речь уже не идет о сугубо политической власти. Власть нельзя свести только к возможности проводить собственную волю внутри данных общественных отношений, поскольку власть зачастую не имеет ни субъекта, ни, соответственно, воли, которую можно было бы навязывать вопреки сопротивлению.

М. Фуко отмечает, что власть выступает скорее как механизм организации разрозненных элементов в единое и упорядоченное целое. Общество является наиболее ярким примером такого целого. Проблема заключается в том, что любая организация носит принудительный характер и основывается на отношениях подавления и подчинения. «Власть функционирует как совокупность микроскопических и анонимных структур, определяющих мысли и представления человека, интегрирующих его анархические спонтанные переживания и желания в коллективное тело государства. <...> Человек определяется у М. Фуко не как субъект, то есть господин, а как марионетка власти: человек, о котором говорят и к освобождению которого призывают с самого начала, выступает результатом угнетения, которое гораздо древнее, чем он сам»¹³¹.

Образ власти складывается из описания ее функционирования. Власть может выступать в рамках оппозиции «государство – граждане», тогда эта власть является публичной, открытой и осуществляется из единого центра. Она

¹³⁰ Жижек С. Кукла и карлик : христианство между ересью и бунтом. М.: Издательство «Европа», 2009. С. 296.

¹³¹ Марков Б. В. Человек в условиях современности. СПб.: Филологический факультет СПбГУ ; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2013. С. 140.

оказывает воздействие на большие массы людей, располагаясь вне этих масс. Эта власть, образно говоря, находится на свету, а подчиненных держит в тени. Подчиненные могут воздействовать на нее, сопротивляться ей вплоть до свержения, но это всегда приводит к установлению новой власти над большинством из них. Свержение власти не приводит к уничтожению оппозиции «государство – граждане», поэтому общественные противоречия принципиально неразрешимы.

Власть может действовать иначе. Она может проникать во все «поры» общества, и тогда она выступает как многообразие микровласти. В этом случае нельзя выделить подчиняющих и подчиненных и нельзя найти центр, в котором концентрируется власть. Она внедряется в каждого индивида. Власть остается «в тени», но при этом высвечивает, делает публичным каждого человека. На такую власть практически невозможно воздействовать, поскольку она находится внутри нас. Это власть над нашими телами, привычками, поступками и мыслями. Она выражена в форме безличных стратегий воздействия. Эта власть не удерживается, не завоевывается, не передается и не уступается, такую власть М. Фуко называет «дисциплинарной властью». С ней можно встретиться в тюрьме, в больнице, в школе, и даже в семье, – все это институты по контролю и воспитанию, а следовательно, по осуществлению дисциплинарной власти. «Науки о человеке и дисциплинарные технологии создали и продолжают поддерживать определенный тип личности. Эта личность – послушное продуктивное тело, которое соответствует общественным нормам и таким образом способствует осуществлению (функционированию) социальных систем»¹³².

Позиция М. Фуко чувствительна к тому, в какой степени функции, составляющие природу человеческого существа, институционально и дискурсивно детерминированы. «М. Фуко учит нас быть подозрительными к институтам, которые нами управляют. Мы всегда должны остерегаться того, что наши собственные институциональные установления поощряют подъем новых

¹³² Mourad R. After Foucault. A new form of right // Philosophy & Social Criticism. 2003. Vol. 29 (4). P. 455.

деструктивных сил, враждебных нашей возможности быть свободными»¹³³. Принципами построения такой позиции существования могут быть: критический анализ действительности и постоянная бдительность по отношению к внешним дискурсивным влияниям. Эти принципы, прежде всего, представляют собой правила поведения на индивидуальном уровне. М. Фуко обращается к такой форме дисциплинарной власти как стратегии построения человеком собственной жизни. Это единственный вид дисциплинарной власти, который он оценивает позитивно, в режиме этой власти индивид может обрести свободу. Это переход от «Я» как продукта власти к «Я» – творцу, личность перестает быть только лишь пассивным продуктом внешней системы принуждения, но активно участвует в формировании себя самой.

Очевидно, что эту ситуацию необходимо охарактеризовать, как властный конфликт, поскольку в рамках властного отношения определяются не столько структурные элементы обмена «ресурсами», сколько сами субъекты социального целого, и они именно через власть получают возможность стать такими элементами. Власть проявляет себя наиболее явным и привычным образом как пространство организации социального, как «распределитель» ролей, но существеннее её первоначальное проявление – как «автора» самих этих ролей. За пределами власти не оказывается не только организации, но и вообще каких-либо элементов, которые могли бы быть организованы. Граница социального и индивидуального становится основной проблемой, оформляющей властный конфликт, и именно это позволяет впервые говорить о «самосозидании» как стратегии, следуя которой бывший когда-то элементом становится теперь «собой».

Автономный рациональный субъект эпохи модерна имел право на жизнь, свободу и собственность. Эти права охранялись законом и смысл противопоставления «индивид – общество» или «гражданин – государство» заключался в том, чтобы эти права не были нарушены. Дисциплинарная власть

¹³³ Tobias S. Foucault on Freedom and Capabilities // *Theory, Culture & Society*. 2005. Vol. 22 (4). P. 66–67.

создала новый тип личности – послушного, функционального, общественно полезного субъекта. Для такой личности традиционные права теряют свой смысл, поскольку она не может ими воспользоваться. Эта личность лишь формально свободна. В действительности, она лишь объект, над которым и посредством которого осуществляется дисциплинарная власть. «Модернистская идея автономной, творческой и стяжательской личности, которая исторически связана с идеей суверенного права, находится в соответствии с социальным подавлением и даже способствует ему. Человеческое тело как материальное воплощение индивидуальной автономии это объект, над которым и посредством которого осуществляется власть (и разыгрывается доминирование). Если смотреть на это реально, идеология суверенитета это анахронизм, который, по меньшей мере, не соответствует критике, сомнению и преодолению социального подавления, и который, в худшем случае, поддерживает это подавление»¹³⁴.

В такой ситуации обращаться к нормам права в том виде, в каком они существуют бесполезно. Вместо этого необходимо предложить форму, которая свободна от принятой традиции права и потому является «антидисциплинарной» по сути. Такое право обеспечивает потребность человека не быть послушным, «нормальным» индивидом, винтиком в общественной машине, то есть, тем типом личности, который диктует дисциплинарная власть. Это право не препятствует достигать желаемых объектов и выражать собственные мысли, скорее, оно регулирует отношения между индивидом и социальным контекстом, средой (в широком смысле этого слова). Оно связано с защитой индивида и созданием «среды благожелательности», а не выражает индивидуальную автономию с предоставлением человеку привилегии действовать самостоятельно.

Эффекты дисциплинарной власти не могут быть преодолены путем расширения индивидуальных свобод. «Размытость, разнородность и динамическая природа дисциплинарной власти требует соответствующей формы права, которая обращена к враждебным внешним (окружающим) эффектам

¹³⁴ Mourad R. After Foucault. A new form of right // Philosophy & Social Criticism. 2003. Vol. 29 (4). P. 456.

дисциплинарной власти. Это значит, что оно (право) должно защитить индивида от вреда без необходимости отождествлять враждебные эффекты с намерениями конкретных индивидов и социальных групп. Традиционные права индивида, которые были созданы в контексте суверенной власти и защищены законом, не могут противостоять этому состоянию окружающей среды. Традиционные права были созданы как реакция на суверенную власть, осуществляемую в устойчивой социальной среде, где значение и природа социальных ролей не подвержены множественным меняющимся интерпретациям»¹³⁵.

Традиционные права личности – это права действовать и добывать материальные ресурсы, однако они не защищают людей от существующих социальных условий. Р. Мурад считает, что необходимо вести дискуссию в терминах права на защиту, которое представляет собой «начало языка реальности, природы и тела, находящиеся по ту сторону языка власти, как суверенной, так и дисциплинарной. Это право позволит преодолеть разрушительные эффекты власти, которые она оказывает на благополучие формально «свободных» людей»¹³⁶.

По этой причине, в корректировке нуждается само представление о человеке, как о существе, способном выбирать и достигать избранного. Для того чтобы свобода имела смысл, необходима реализация определенных минимальных условий, поэтому человек, прежде всего, это существо, которое «способно и нуждается». Человек представляет собой хрупкую сущность, уязвимую для социальных условий, поэтому существует некий минимальный «порог возможностей», который позволяет человеку ощущать себя человеком и включает в себя ряд доступных и необходимых элементов: «кров, пища, избегание боли, познавательный интерес и практический здравый смысл, членство в сообществе, чувство юмора и отдых»¹³⁷.

¹³⁵ Mourad R. After Foucault. A new form of right // *Philosophy & Social Criticism*. 2003. Vol. 29 (4). P. 470.

¹³⁶ Ibid, p. 472.

¹³⁷ Tobias S. Foucault on Freedom and Capabilities // *Theory, Culture & Society*. 2005. Vol. 22 (4). P. 70.

Концепция власти М. Фуко порождает совершенно новые интерпретации понятия автономии и свободы. Поскольку реально существует не только политическая власть, то можно говорить не только о политической свободе, которая зачастую оказывается формальным правом на свободу, но об актуальной свободе личности в условиях тотального институционального и дискурсивного детерминизма. Реальная свобода означает свободу от враждебных эффектов дисциплинарной власти и удовлетворение элементарных потребностей человеческого существа. «Провозглашенная Фуко «смерть человека» была ни чем иным как отрицанием гуманистической установки, основанной на вере в то, что человек способен ограничить власть разумностью или моральностью. Напротив, власть делает человека таким, каким ей нужно. Политическая антропология М. Фуко озабочена не конструкцией или легитимацией «хороших» демократических институтов, а установлением диагноза болезни общества»¹³⁸.

В связи с этим изменяется смысл понятия «сопротивление», которое в отличие от экзистенциального бунта, противостоящего абсурдности существования человека, означает лишь общее желание увеличить свою свободу решений и действий и выражается в «организованном стремлении жить в условиях экономического, физиологического и психологического благополучия»¹³⁹. Свобода личности рассматривается не как экзистенциальный проект существования, а как свобода выбора, основанная на эгоизме в качестве мотивации экономического и политического поведения. Такая свобода не является фундаментальной позицией существования, кроме того, она не может быть передана или навязана никому, а достижение ее осуществляется согласно лозунгу: «каждый сам за себя». Причем, подобная позиция не является выражением конкуренции или борьбы за свободу, что характерно для ее либерального понимания, а, скорее, является выражением автономии и характерной для независимого существования человека благожелательности.

¹³⁸ Марков Б.В. Человек в условиях современности. СПб.: Филологический факультет СПбГУ ; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2013. С. 139.

¹³⁹ Tobias S. Foucault on Freedom and Capabilities // Theory, Culture & Society. 2005. Vol. 22 (4). P. 71.

Как отмечает Р. Рорти, быть моральным не обязательно в силу какого-либо метафизического авторитета или фундаментальной позиции, поскольку человеческая солидарность может существовать сама по себе, вне каких-то общих понятий, идеалов и авторитетов. «Наше желание быть доброжелательными либеральный метафизик хочет подпереть аргументом, который влек бы за собой самопереописание, высвечивающее общую человеческую сущность, сущность, которая была бы чем-то большим, чем наша общая способность страдать от унижения. Ироник хотел бы лишь возможностей быть доброжелательным, уклоняться от унижения других, расширяться через переописание. Он считает признание общей чувствительности к унижению единственно необходимой скрепляющей социальной силой»¹⁴⁰. Поэтому, если расширять список первичных потребностей, необходимо включить в него право не быть детерминированным подобным образом, не быть объектом влияния власти, а быть творческим деятельным субъектом.

Этический поворот контексте постнеклассической философии – это переход от «Я» как продукта власти к «Я» – творцу. «Личность не является более пассивным продуктом внешней системы принуждения, но активным деятелем формирования себя самой»¹⁴¹. Исследуя античные стратегии построения человеком собственной жизни, М. Фуко обнаруживает, что мораль в античном обществе функционирует не как репрессивная функция власти, но как терапия, как искусство жить. Такая мораль не претендует на универсальность, она не утверждает социальный конформизм. Эта мораль связана с использованием удовольствий. На основании анализа античного (римского и греческого) общества, М. Фуко формулирует этику «заботы о себе». Такая этика находится в тесном контакте с эстетикой, отсюда утверждение о том, что этика – это «эстетика

¹⁴⁰ Рорти Р. Случайность. Ирония. Солидарность. М.: Русское феноменологическое о-во, 1996. С. 126.

¹⁴¹ Hofmeyr B. The Power Not to Be (What We Are) : The Politics and Ethics of Self-creation in Foucault // Journal of Moral Philosophy. 2006. Vol. 3 (2). P. 216

существования», и содержание ее выражает часто цитируемый призыв: «сделать свою жизнь произведением искусства»¹⁴².

Если можно говорить об «экзистенциальной ревизии» современного понимания человека, то именно в такой попытке реанимировать возможность «заинтересованного» существования, о котором говорил С. Кьеркегор, правда, уже в его постнеклассическом состоянии. Именно по этой причине возникает заинтересованность страхом, который указывает нам на человека как на открытость, негативную по своей сути, но восприимчивую к воздействиям позитивных, гарантирующих целостность человека эффектов.

В современном обществе стратегия «заботы о себе» позволяет человеку стать свободным, поскольку он создает себя заново. Такое самосозидание представляет собой род творческого сопротивления дисциплинарной власти. Но это не борьба против нее, а попытка выйти за ее рамки, не быть субъектом, то есть подчиненным. «Забота о себе» принимает форму отказа от себя, выражая тем самым негативный характер человеческого существования, и становится попыткой не быть тем, что мы есть, вернее, чем мы стали в процессе институционального и дискурсивного воздействия. Создать себя заново означает отбросить внешнее влияние, отказаться от ложной личности, адаптированной к существующему обществу и встроенной в функционирование социального механизма. Необходимо научиться мыслить иначе, чем положено, чем предопределено существующей картиной мира, наукой и идеологией.

Как отмечает М. Фуко, научиться «быть иначе», функционировать вразрез с социальными нормами означает – не грубо нарушать их, но находиться как бы «по ту сторону» этих норм. Нужно перестать быть субъектом в привычном смысле этого слова и стать им заново. Для этого необходимо освободиться от влияния четырех определяющих дискурсов: власти, знания, сексуальности, и, наконец, труда и капитала. Каждый из них формирует одну из сторон нашей субъективности: человек как гражданин государства и член общества; человек как

¹⁴² См.: Фуко М. Герменевтика субъекта : Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. С. 14–20.

разумное существо, стремящееся к познанию и совершенствованию; человек как желающий субъект и объект сексуального желания со стороны других; человек как трудящийся субъект, экономически заинтересованный в результатах собственного труда. Отношение к самому себе должно быть независимым от влияния этих четырех «образов», таким образом можно стать свободным от власти, знания, сексуальности и капитала. Не существует подлинного «Я», тем более, не следует искать его в идентичностях, навязываемых обществом. «Я» – это всегда продукт индивидуального выбора, выбора собственных нравственных критериев. Таким образом, идея субъекта разрушается и вновь возрождается.

В «Истории сексуальности» М. Фуко описывает такую человеческую стратегию термином «эстетика существования», а в более позднем эссе «Дружба как путь жизни» соответственно понятием – «жизненный путь». И тот, и другой термин выражают упомянутые выше практики по формированию и изменению себя. Но разница между ними в том, что «эстетика существования» носит интимный, глубоко личный характер, а «путь жизни» связан с публичной деятельностью, поэтому она доказывает, что «практики себя» носят все же публичный характер. Эти практики предполагают новые способы мыслить и действовать внутри заданного социального, политического и исторического контекста. Это означает изменение такого контекста вокруг себя, а, следовательно, создание сообщества, которое мыслит и действует иначе. «Дружба предполагает изменение отношения к себе и другому, личное отношение, предполагающее творческое сотрудничество в изменении себя и своего окружения»¹⁴³. Д. Тэйлор характеризует такую стратегию как «критический образ жизни».

Критический образ жизни не является изобретением самого М. Фуко. Традиция критического мышления восходит к И. Канту. Кантовская классическая этика предполагает своим субъектом автономную рациональную личность, которая является нравственной в силу своего знания нравственного закона и

¹⁴³ Taylor D. Practicing politics with Foucault and Kant. Toward a critical life // Philosophy & Social Criticism. 2003. Vol. 29 (3). P. 264.

уважения к нему. Кантовский субъект является свободным, поскольку он не зависит от общественных установлений и предписаний, а руководствуется лишь собственным разумом. «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла послужить принципом для всеобщего законодательства» – так формулируется категорический императив. М. Фуко указывает на то, что свобода И. Канта – это свобода подчиняться и быть поработленным, потому что попытка быть примером всего человечества, по его мнению, неизбежно оборачивается следованием правилам морали, установленным в существующем обществе.

Однако общим моментом в этике И. Канта и М. Фуко является призыв, а точнее моральный долг каждого человека, работать над собой (то есть, осуществлять «практики себя»), а также пропаганда критического образа мысли и жизни. М. Фуко лишь переосмысляет понятия долга, ответственности, автономии и публичности в соответствии с условиями современного ему общества, а именно, существованием дисциплинарной власти и кризисом рациональности модерна. В современном обществе «критический образ жизни – это риск, который стоит того, чтобы поставить на кон», поскольку он обещает «самую главную либеральную ценность – свободу»¹⁴⁴.

Помимо повседневных практик стратегии построения образа жизни включают в себя так называемый «предельный опыт», то есть опыт выхода за рамки обычного человеческого существования – десубъективации. Такой опыт может быть представлен в форме страха, наслаждения, безумия или самоубийства. К. Робинсон, исследуя опыт предельности в творчестве М. Фуко, приходит к выводу о существовании связи между его жизнью и философией и характеризует опыт подобной «практической антропологии» как негативный по своей сути, как «искусство не быть собой»¹⁴⁵. Искусство, потому что не быть такими, какими нас определяет общество, власть, наука, история – не быть моральным, не быть гражданином, не быть христианином – требует мастерства.

¹⁴⁴ Taylor D. Practicing politics with Foucault and Kant. Toward a critical life // *Philosophy & Social Criticism*. 2003. Vol. 29 (3). P. 273.

¹⁴⁵ Robinson K. The Passion and the Pleasure. Foucault's Art of Not Being Oneself // *Theory, Culture & Society*. 2003. Vol. 20 (2). P. 136.

Не быть оказывается сложнее, чем быть, поэтому для критического образа жизни принципиальное значение приобретает опыт предельности.

Главным понятием этики как искусства жить у М. Фуко является страсть. «Состояние, которое овладевает тобой без причины, без повода. Никто не знает, откуда оно появляется и к чему стремится». Страсть лишает человека его «Я», это состояние, в котором личность растворяется. «В состоянии страсти человек не просто слепнет. Он перестает быть собой»¹⁴⁶. Опыт страсти позволяет рассматривать собственную жизнь как произведение искусства, пожертвовать ее безличному началу. Страсть позволяет ощутить «биение жизни» именно из-за своей близости к смерти, к небытию. Человек без личности руководствуется жизненным порывом, чистой страстью, он управляет только волей к жизни, а не моралью, властью или знанием.

Частными примерами десубъективации, когда безличное начало овладевает человеком, могут быть также галлюцинаторный и наркотический опыт, садомазохистские практики, а также самоубийство. М. Фуко продолжает традицию, восходящую к высказыванию Платона: «философия есть упражнение в умирании». Именно смертность человека и страх перед смертью позволяет превратить жизнь в произведение искусства. Но поскольку человек – существо хрупкое и случайное, финальный акт он должен осуществить самостоятельно. Самоубийство должно быть тщательно подготовлено и оформлено: декорации, аранжировка, детали, ингредиенты. Миг самоубийства должен стать моментом высшего наслаждения. «Самоубийство – это не просто способ покончить с собой и миром, но способ открыть заново тот момент, в котором мир становится моим, а я обретаю единство с миром»¹⁴⁷. Самоубийство не должно быть уделом несчастных людей, которые могут лишь испортить его, оно должно быть практикой наслаждения жизнью и смертью, практикой, напрямую сталкивающей нас с собственными пределами.

¹⁴⁶ Robinson K. The Passion and the Pleasure. Foucault's Art of Not Being Oneself // Theory, Culture & Society. 2003. Vol. 20 (2). P. 121.

¹⁴⁷ Ibid, p. 138.

Именно поэтому страх будет являться тем, что сохранит человека как переживание пределов, возможностей, конфигураций, которые он может над собой осуществить. Позитивный эффект того, что «страх нас успокаивает» (по определению Ж. Делеза), будет заключаться в том, что эта перспектива не может быть исчерпана. Страх всегда будет сохранять это двойственное требование: с одной стороны, безопасности и определенности своего положения, а, с другой стороны, страх будет содержать в себе беспокойство, провоцирующее выход за пределы себя как чего-то определенного. Страстность этого внутреннего требования может подпитывать идеологию самосозидания, может быть условием самостоятельного (со всеми оговорками) существования.

Экзистенциальная философия видела возможность извлечь из человеческой негативности фундаментальные позитивные «эффекты», формирующие человека в «собственности», подлинности его существования, и страх рассматривался в этом контексте как одно из фундаментальных условий, которые способствуют созданию подобных позитивных «эффектов». Постнеклассическое понимание человека, напротив, рассматривает его негативность непосредственно как способ, которым человек существует, не делая на основании этого факта далеко идущих выводов о потенциальной позитивности его природы. Для противодействия современному антропологическому кризису достаточно уже такого позитивного эффекта, как сохранение целостности и аутентичности личности доступными для человека средствами вне всякой фундаментальной позиции существования, и страх можно рассмотреть как один из таких доступных и очевидных для человека стимулов.

С. Жижек говорит о страхе как состоянии, содержащем в себе «наименьший обман», поскольку страх не пытается скрыть отсутствия дистанции между предметом желания и его удовлетворением, в отличие от других эмоций и состояний во всем спектре от сожаления до любви. Современное «циническое сознание» лишено нормы в качестве жесткого механизма, который задает режимы взаимодействия человека с предметами его желания. То место, которое традиционно занимает норма, в современном обществе отводится

культивируемому стремлению преодолевать себя, превышать пределы «нормального» существования и собственной природы (в виде естественных данностей и возможностей, предоставленных условиями существования). «Эта нехватка заставляет нас оказаться в удушливой близости к объекту-причине желания: нам не хватает пространства для дыхания, которое предоставляет запрет, поскольку еще до того, как мы сможем утвердить собственную сингулярность через сопротивление норме, норма уже предписывает нам сопротивляться, нарушать, идти все дальше и дальше»¹⁴⁸. Поскольку не остается ощутимой границы между желанием и его удовлетворением, между «определенным» и «иным», естественным состоянием, отражающим такую разрушительную близость, становится страх.

Страх сигнализирует о таком беспокойстве, которое связано с отсутствием границы, он обращает внимание на близость, грозящую перерасти в растворенность «Я» внутри желания, от которого становится невозможно отгородиться. «И только в этом смысле определение нашего времени как «тревожного века», ставшее журналистским клише, оказывается верным по сути: возвышение трансгрессии до уровня нормы вызывает тревогу, не хватает запрета, который мог бы поддерживать желание»¹⁴⁹. Именно тот факт, что внутри цинического сознания происходит «возвышение трансгрессии до уровня нормы», делает возможным современную культуру потребления, для которой желание растворяет в себе носителя желания, поскольку снятие жесткой структуры норм для обеспечения потребления оставляет человека в состоянии, когда он не имеет механизмов установления пределов собственного «Я». Желание перестает быть принадлежащим носителю, а соответственно и никакое состояние или переживание не принадлежит ему в полной мере, человек пребывает в положении сменяющих друг друга конфигураций, опосредованных контекстами, в которые он вовлечен. Человек реализуется в виде контекстной формы существования,

¹⁴⁸ Жижек С. Кукла и карлик : христианство между ересью и бунтом. М.: Издательство «Европа», 2009. С. 99.

¹⁴⁹ Там же.

однако, наименее нацеленной на то, чтобы скрывать его растворенность, формой остается именно страх.

Эта специфическая особенность страха, на которую обращает внимание С. Жижек, делает невозможным полностью включить его как одну из форм существования в режимы потребления, поскольку в страхе скрыто беспокойство «Я» за собственные границы. Ж. Делез говорит о заложенном в страхе желании упорядоченности, вокруг которого начинается активность человека по выяснению собственных границ. Эта активность отнюдь не означает, что это стремление приобретет законченную форму и абсолютный результат, о котором говорит экзистенциальная философия как о подлинном существовании. Напротив, часто это беспокойство может обнаружиться и остаться на уровне неосознаваемой внутренней тревоги.

В то же время, пока то, что с человеком происходит, те контексты, в которые он включен, касаются и наполняют его существование, он будет испытывать это внутреннее беспокойство за свои границы, и оно не будет иметь никакого другого предела, кроме естественного предела человеческой жизни. Тогда страх окажется наиболее точным состоянием, способным верифицировать степень аутентичности существования человека в том смысле, что это беспокойство не может быть снято совершенно удовлетворением желаний, предлагаемым культурой потребления, а, значит, человека окажется существом, которого, не смотря ни на что, интересуют границы его «Я», и они являются предметом его «озабоченности». Это можно назвать позитивным следствием «безработной негативности» человека, о которой говорит Ж. Батай, человек не может стать равнодушным и перестать испытывать беспокойство за свое существование, он сохранит страстную заинтересованность в самом себе, поэтому (при достаточной доле критического отношения к окружающему) он будет внимателен к образу собственной жизни. Именно на этом основании, М. Фуко говорит об античном принципе «заботы о себе» как условии независимого существования человека.

Задачей критического существования является нахождение и реализация способов выхода за пределы влияния различных контекстов, которые обязывают тебя существовать определенным образом, быть кем-то определенным. Такое «творческое сопротивление» достигается обращением человека к состояниям, которые делают существование глубоко личным, которые, обращаясь к определению С. Жижека, наименее обманывает их носителя. М. Фуко говорит о разнообразии подобных практик: от иррациональных наркотических опытов до ведения критических дневников, однако, все их объединяет внимательность к опыту предельного существования. Пограничный характер существования, который необходимо культивируется, дает возможность конвертировать присущее ему беспокойство в осознанные «практики себя», поэтому если сам М. Фуко, не обсуждает проблему страха, то все же предметом его интереса становится то самое беспокойство, которое обнаруживает заинтересованность человека границами собственного «Я». Другими словами, под страстью М. Фуко подразумевает именно увлекающее человека собственным существованием беспокойство.

Таким образом, можно сказать, что достижение автономии и целостности в обществе, пронизанном дисциплинарной властью, достигается путем построения индивидами стратегий собственной жизни. Индивидуальные стратегии предполагают выбор особого модуса существования, они включают различные «практики себя», позволяющие человеку избавиться от внешнего влияния и создать свой образ заново. Индивид обретает свободу, но обретение свободы сопряжено со страхом перед потерей своего «Я», разрушением субъективности. Этика самосозидания реабилитирует философскую антропологию как «способ жизни» и предлагает отказаться от «дискурса нормальности». Проблема заключается в том, что такая антропология строится на практическом «человекотворчестве»: каждый индивид, субъект различных отношений и дискурсов, должен сделать из себя человека, стать человеком, изменяя свою жизнь.

Подводя итоги второй главы, можно отметить следующее.

Кризис классического понимания природы человека задает перспективу для современных исследований, в которых среди конкурирующих интерпретаций, описывающих человека в психологических, социальных, политических контекстах, человек оказывается существом разобщенным. Вопрос его природы теряет сущностное значение, становясь продуктом функциональных, нормативных отношений и социальной уместности. В этой ситуации, ключевое значение приобретает поиск того, что может выступить основанием для целостного понимания природы человека в современности.

Экзистенциалистская ревизия классического представления о человеке рассматривает его существование как «проект», содержанием которого выступает свобода в качестве «открытой» возможности аутентичного взаимодействия с внешними и внутренними пределами. Проективный характер существования выражает специфическую «позициональность» человека в целостности его переживаний. Страх в рамках этого подхода становится фундаментальным позитивным переживанием, которое переориентирует человека на прорыв к «собственной» сущности сквозь формализованные условия существования.

Проблема позитивности страха становится актуальной для современной философской полемики вокруг понимания природы человека, поскольку постнеклассическая философия обнаруживает, что и казавшиеся аутентичными сферы переживаний, телесности, сексуальности, также подвержены проективным воздействиям, формирующим разобщенного современного человека. Для понимания человека в современном состоянии неочевидным становится не только вопрос его природы (в классическом значении этого слова), но также и вопрос возможности и условий независимого существования, прояснение и формирование которых должно стать предметом самостоятельной критической активности человека (реабилитируя философствование в его практическом смысле).

Проекты «самосозидания» нацелены на то, чтобы использовать условия постнеклассического состояния человека для обеспечения его целостного

существования посредством сопротивления дискурсивным воздействиям. Эти проекты в том смысле не экзистенциальны, что не претендуют на совершение абсолютного выбора формы существования (которое можно было бы назвать «подлинным»), они точно так же остаются проявлением дисциплинарной власти, поскольку они, как «открытые идеологии», не нацеливаются скрыть обман отсутствия абсолютности, который за этими проектами стоит.

Проекты самосозидания строятся на стремлении к созданию конкретной конфигурации «Я», однако более самостоятельной. Ее самостоятельность заключается в опоре на «страстную» обеспокоенность человека границами собственного «Я». Страх как раз выражает такую обеспокоенность, человек не в состоянии скрыть от себя необеспеченность собственной целостности, поэтому переживание страха создает потенциал, который будет способствовать творческой, «практической» работе личности по самосозиданию и поддержанию подобных позитивных для целостности человека эффектов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Попытка определения специфического философского предмета страха заставила обратить внимание на те условия, в которых мы имеем возможность зафиксировать присутствие страха. Такими условиями оказываются преграды или угрозы, с которыми сталкивается живое существо, не имея собственного ресурса для сопротивления им или предотвращения их влияния. В случае человеческого страха необходимо говорить еще и о специфическом переживании и осмыслении таких угроз или преград. Совокупность фундаментальных для человека преград мы обозначили как пределы, очерчивающие его существование.

Классические тексты немецкой философской антропологии (работы А. Гелена, Х. Плеснера, М. Шелера), предлагают рассматривать помещенность человека в эти пределы как особую его «позициональность» или ориентированность на эти пределы. Предельное человеческое существование осмысляется исходя из специфики отношения к границам; выступая одновременно в качестве преграды и перспективы, граница характеризует принципиальную негативность и экспансивное стремление как фундаментальные черты человеческого бытия.

Страх как раз отражает двойственность пограничного существования человека, указывая на то, в чем сходятся психологический и этический компоненты претерпевания страха. Оба эти стремления по отношению к пределам, описанные с психологической точки зрения как стремления к безопасности и развитию, в поступке приобретают характер стратегии, которую реализует человек как этическое существо. Совершать мужественный или трусливый поступок – не означает испытывать или не испытывать страх, а означает избирать и проводить в жизнь индивидуальную стратегию по отношению к состоянию страха и тем границам и угрозам, которыми он был вызван.

Рассмотрев философскую традицию исследования природы человека, мы сформировали три базовых подхода, различным образом рассматривавших

человеческую эксцентричность. Мы определили первый из них как классический, который описывает человека как существо, обретающее свою сущность в процессе познания. Сформулированный в античной антропологии как дельфийский принцип «познай самого себя» и оформившийся в новоевропейской философии в идею просветителей о человеке как о «рациональном моральном субъекте», этот подход рассматривал страх как существующую внутри человеческой природы негативную склонность претерпевать аффекты, искажающие ее (сущности или природы) совершенную рациональную форму.

Неклассический подход к исследованию природы человека помещает в центр существования человека переживание границ и позиций, которыми он до известной степени может быть исчерпан (экзистенциализм делает акцент на небιологической составляющей существования человека). Когда К. Ясперс говорит о «ситуативности» – это означает невозможность представить человека, который бы не занимал определенную «позицию» по отношению к собственному существованию. Одним из таких фундаментальных отношений выступает страх, очерчивающий человека в его трансцендирующем стремлении, направленном на переживание пределов не только как преград, но и как перспектив, горизонта возможностей, открывающегося человеку как его свобода или Ничто. Проект исследования сущности человека, предложенный классической философской антропологией, был своеобразной попыткой выкристаллизовать сущность человека, учитывая достижения специальных научных дисциплин и широкий контекст современных, в том числе и неклассических исследований.

Однако современную антропологическую ситуацию можно также описать как кризис классического представления о человеке, характерной чертой которого становится функциональное, нормативное отношение к существованию. Подход, который мы сформулировали как постнеклассический, построен вокруг рассмотрения человека как совокупности дискурсивных элементов, влияний, в которые он вовлечен. Провоцирующие разрыв между сферой переживаний и сферой поступков, задавая «невротический» (по определению К. Хорни, К.Г. Юнга) или «цинический» (по определению П. Слотердайка, С. Жижека.) тип

личности, эти влияния играют роль властных структур. Человек исчерпывается стимулами; желания, страхи и ценности продуцируются как элементы заданного в определенных социальных пределах человеческого существования, а само существование теряет свое эмоциональное и экзистенциальное содержание.

Обращаясь к альтернативной античной философской традиции, М. Фуко предпринимает попытку реабилитации целостности человека в форме этики самосозидания, основанной на духе сократовского принципа «заботы о себе». Учитывая, что предельный опыт в своем этическом аспекте приобретает характер стратегии, которую избирает и реализует человек, можно говорить об опыте предельного существования как особой стратегии самосозидания, в которой носителем «власти» над собой будет выступать сам субъект. Такая этическая стратегия выступает основой сопротивления деструктивным воздействиям, поскольку в форме совокупности практик рассматривает работу с переживаниями и осмыслением их в рамках критического существования. Человеческая сущность выступает предметом самостоятельного возделывания, а страх дает основание если не подлинности существования в экзистенциальном смысле, то обеспечивает необходимый «эффект» (страстность, заинтересованность), который провоцирует человека на самосозидание.

Таким образом, мы определили страх как состояние, связанное с опытом пределов, которые переживаются, осмысляются и проектируются человеком. Причем, двойственное действие страха позволяет говорить как о репрессивном или негативном аспекте страха, который эквивалентен базовой животной стратегии избегания, так и о проективном или продуктивном аспекте, который реализуется в форме этических стратегий и индивидуального опыта предельного существования.

В заключение данной работы имеет смысл еще раз обратить внимание на междисциплинарный характер проблемы страха. С одной стороны, всестороннее понимание страха невозможно без рассмотрения его философско-антропологического содержания, а, значит, проблему страха необходимо будет изучать в контексте понимания природы человека. С другой стороны, отдельные

дисциплины, замкнутые в своей научной области, не способны выработать фундаментальный подход к изучению страха, когда, в первую очередь, существует запрос на «рецепт излечения» от страха. Поэтому предпринятая в данной работе попытка применения целого спектра философских методов не только для выявления сущности страха, но и для обоснования возможных индивидуальных стратегий взаимодействия с ним, представляется полезной для построения многостороннего исследовательского подхода.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абакумова, Т. В. Философские аспекты феномена страха : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 / Т. В. Абакумова. – Якут. гос. ун-т им. М.К. Аммосова. – Якутск : [б.и.], 2000. – 18 с.
2. Аббаньяно, Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм / Н. Аббаньяно. – СПб.: Алетейя, 1998. – 507 с.
3. Августин. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского / Блаженный Августин. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 440 с.
4. Августин. О бессмертии души / Блаженный Августин. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 511 с.
5. Адо, П. Что такое античная философия? / П. Адо ; пер. с фр. В. П. Гайдамака. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999. – 320 с.
6. Адо, П. Философия как способ жить / П. Адо. – М.: Изд-во «Степной ветер» ; СПб.: ИД «Коло», 2005. – 288 с.
7. Александров, А. А. Проблема человека в философии Гегеля / А. А. Александров. – Екатеринбург : Издательство Уральского государственного университета, 2004. – 475 с.
8. Андрусенко, В. А. Социальный страх (опыт философского анализа) / В. А. Андрусенко. – Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 168 с.
9. Аристотель. Политика / Аристотель ; пер. С.А. Жебелева, М.Л. Гаспарова. – М.: «Издательство АСТ», 2002. – 393 с.
10. Аристотель. Этика / Аристотель ; пер. Н.В. Брагинской, Т.А. Миллер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 492 с.
11. Арьес, Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес ; пер. с фр. В. К. Ронина ; общ. ред. С. В. Оболенской ; предисл. А. Я. Гуревича. – М.: Прогресс-академия, 1992. – 526 с.
12. Батай, Ж. Теория религии. Литература и зло / Ж. Батай ; пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. – Мн.: Современный литератор, 2000. – 352 с.

13. Батай, Ж. История эротизма / Ж. Батай ; пер. с фр. Б. Скуратова. – М.: Логос : Европейские изд., 2007. – 198 с.
14. Батлер, Дж. Подчинение, сопротивление, переозначивание. Между Фрейдом и Фуко / Дж. Батлер // Психика власти : теории субъекции. – Харьков : ХЦГИ ; СПб.: Алетейя, 2002. – С. 74–92.
15. Бауман, З. Глобализация : последствия для человека и общества / З. Бауман. – М.: Весь мир, 2004. – 188 с.
16. Бауман, З. Текучая современность / З. Бауман ; пер. с англ. С. А. Комаров. – СПб.: ИД «Питер», 2008. – 238 с.
17. Бердяев, Н. А. Диалектика божественного и человеческого / Н.А. Бердяев ; сост. и вступ. ст. В. Н. Калюжного. – М.: ООО «Издательство АСТ» ; Харьков : «Фолио», 2003. – 620 с.
18. Бердяев, Н. А. Опыт парадоксальной этики / Н. А. Бердяев ; сост. и вступ. ст. В. Н. Калюжного. – М.: АСТ ; Харьков : Фолио, 2003. – 701 с.
19. Бердяев, Н. А. Философия свободы / Н. А. Бердяев. – М.: АСТ, 2005. – 333 с.
20. Бодрийяр, Ж. Город и ненависть / Ж. Бодрийяр // Логос. – № 9. – 1997. – С. 107–116.
21. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. – М.: Добросвет, 2000. – 389 с.
22. Богомолов, А. С. Экзистенциализм : философия, религия, литература. Вместо послесловия / А. С. Богомолов // Коссак Е. Экзистенциализм в философии и литературе. – М.: Политиздат, 1980. – С. 339–356.
23. Больнов, О. Ф. Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение / О. Ф. Больнов // Философская мысль. – 2001. – № 2. – С. 137–145.
24. Больнов, О. Ф. Философия экзистенциализма : Философия существования / О. Ф. Больнов. – СПб.: Лань, 1999. – 224 с.

25. Бондаренко, И. А. Феноменология бытийственного сознания (опыт метафизики человеческого существования) : Монография / И. А. Бондаренко. – М.: Издательство МГУК, 2000. – 384 с.
26. Боровой, Е. М. Страх и социальное бытие человека : автореферат дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Е. М. Боровой. – Новосибирск : [б.и.], 2006. – 23 с.
27. Бубер, М. Два образа веры : пер. с нем. / М. Бубер ; под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лезова. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
28. Бэкон, Ф. Сочинения в 2-х т. Т. 2 / Ф. Бэкон. – М.: Мысль, 1978. – 575 с.
29. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Избранные произведения : пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – С. 43–272.
30. Веленс, А. Заметки о понятии страха в современной философии / А. Веленс // Феномен человека : Антология / Сост. и вступ. ст. П. С. Гуревича. – М.: Высшая школа, 1993. – С. 297–306.
31. Виндельбанд, В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками : В 2-х т. Т. 1 : От Возрождения до Просвещения / В. Виндельбанд ; под ред. А. Введенского ; вступ. статья О. Бойцовой. – М.: «Гиперборея» : «Кучково поле», 2007. – 640 с.
32. Виндельбанд, В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками : В 2-х т. Т. 2. : От Канта до Ницше / В. Виндельбанд ; под ред. А. Введенского. – М.: «Гиперборея» : «Кучково поле», 2007. – 512 с.
33. Виндельбанд, В. Нормы и законы природы / В. Виндельбанд // Избранное : Дух и история. – М.: Юристъ, 1995. – С. 184–209.
34. Вольтер, Ф. М. Философские сочинения : пер. с фр. / Ф. М. Вольтер. – М.: Наука, 1996. – 559 с.

35. Габитова, Р. М. Человек и общество в немецком экзистенциализме : Критика филос. концепций М. Хайдеггера и К. Ясперса / Р. М. Габитова. – М.: Наука, 1972. – 222 с.
36. Гагарин, А. С. Экзистенциалы человеческого бытия в антропологической философии Мартина Хайдеггера / А. С. Гагарин // Проблема антропологии и антроподицеи в философии : коллективная монография. Ч. 2 / Отв. ред. Р. А. Бурханов. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. – С. 73–83.
37. Гагарин, А. С. Экзистенциалы человеческого бытия : одиночество, страх, смерть (От античности до Нового времени) : Историко-философский аспект : автореф. дисс. ... д-ра. филос. наук : 09.00.03 / А. С. Гагарин. – Екатеринбург : [б.и.], 2002. – 23 с.
38. Гайденко, П. П. Прорыв к трансцендентному : Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
39. Гардинер, П. Кьеркегор / П. Гардинер ; пер. с англ. Е. Глушенковой. – М.: Астрель : АСТ, 2008. – 192 с.
40. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Издательство «Наука», 2002. – 799 с.
41. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; пер. Г. Г. Шпета. – М.: Академический Проект, 2008. – 767 с.
42. Гелен, А. О систематике антропологии / А. Гелен // Проблема человека в западной философии : Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 152–202.
43. Геллнер, Э. Разум и культура. Историческая роль рациональности и рационализма / Э. Геллнер. – М.: Московская школа политических исследований, 2003. – 252 с.
44. Гельвеций, К. А. Об уме / К. А. Гельвеций ; пер. с фр. под ред. Э. Л. Радлова ; вступ. ст. М. А. Дынника и Б. М. Кедрова ; примеч. М. Н. Делограмматика. – М.: Мир книги : Литература, 2007. – 560 с.
45. Гоббс, Т. Сочинения : В 2-х т. Т. 2 / Т. Гоббс ; сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов. – М.: Мысль, 1991. – 731 с.

46. Гольбах, П. А. Избранные произведения : в 2-х т. Т. 1 / П. А. Гольбах ; общ. ред. и вступ. ст. Х. Н. Момджяна. – М.: Соцэкгиз, 1963. – 715 с.
47. Гусейнов, А. А. Великие моралисты / А. А. Гусейнов. – М.: Республика, 1995. – 351 с.
48. Гуревич, П. С. Философская антропология : учебное пособие / П. С. Гуревич. – 2-е изд., стер. – М.: Омега-Л, 2010. – 607 с.
49. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию / Э. Гуссерль. – М.: Академический проект, 2009. – 489 с.
50. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология : введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Складнев ; отв. ред. Я. А. Слинин. – СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2004. – 399 с.
51. Декарт, Р. Страсти души / Р. Декарт // Сочинения : В 2-х т. Т. 1 / Сост., ред. и вступ. ст. В. В. Соколов. – М.: Мысль, 1989. – С. 481–572.
52. Делез, Ж. Анти-Эдип : Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; пер. с фр. Д. Кралечкина. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 670 с.
53. Делез, Ж. Тысяча плато : Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; пер. с франц. и послесл. Я. И. Свирский ; науч. ред. В. Ю. Кузнецов. – Екатеринбург : У-Фактория ; М.: Астрель, 2010. – 895 с.
54. Делюмо, Ж. Грех и страх : формирование чувства вины в цивилизации Запада / Ж. Делюмо ; пер. с фр. И. Б. Иткин и др. – Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2003. – 750 с.
55. Делюмо, Ж. Ужасы на Западе / Ж. Делюмо. – М.: Голос, 1994. – 416 с.
56. Дернер, К. Гражданин и безумие. К социальной истории и научной социологии психиатрии / К. Дернер ; пер. с нем. И. Я. Сапожниковой ; под. ред. М. В. Усманской. – М.: Алетейа, 2006. – 544 с.

57. Деррида, Ж. Когито и история безумия / Ж. Деррида // Письмо и различие / Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. – М.: Академический Проект, 2007. – С. 43–83.
58. Дескола, Ф. По ту сторону природы и культуры / Ф. Дескола ; пер. с фр. О. Смолицкой, С. Рындина ; под общ. ред. С. Рындина. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – 584 с.
59. Дильтей, В. Введение в науку о духе / В. Дильтей // Собрание сочинений : в 6-ти т. Т. 1. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 261–727.
60. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский ; пер. с древнегреч. М. Гаспарова. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2009. – 608 с.
61. Доддс, Э. Р. Греки и иррациональное / Э. Р. Доддс ; пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова ; послесл. Ф. Х. Кессиди. – СПб.: Алетейя, 2000. – 506 с.
62. Долгов, К. М. От Кьеркегора до Камю : Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века / К. М. Долгов. – М.: Искусство, 1990. – 399 с.
63. Драч, Г. В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики / Г. В. Драч. – М.: Гардарики, 2003. – 318 с.
64. Емельянов, Б. В. Три века русской философии (XVIII–XX вв.) / Б. В. Емельянов. – Екатеринбург : Изд-во Уральск, ун-та, 1995. – 228 с.
65. Жижек, С. Кукла и карлик : христианство между ересью и бунтом / С. Жижек. – М.: Издательство «Европа», 2009. – 336 с.
66. Жижек, С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек ; пер. с англ. В. Софронова. – М.: Худож. журн., 1999. – 235 с.
67. Захарова, Т. Н. Л. Шестов и экзистенциальная философия : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Т. Н. Захарова. – Екатеринбург : [б.и.], 1996. – 196 с.
68. Звиревич, В. Т. Философия древнего мира и средних веков / В. Т. Звиревич. – М.: Академпроект, 2004. – 416 с.

69. Звиревич, В. Т. Античная антропология : от героя-полубога до «человечного человека» / В. Т. Звиревич ; науч. ред. С. П. Пургин. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2011. – 244 с.
70. Зиммель, Г. Кризис культуры / Г. Зиммель // Избранное : в 2-х т. Т.1. Философия культуры / Сост. С. Я. Левит и Л. В. Скворцов ; отв. ред. Л. Т. Мильская ; пер. А. В. Дранов и др. – М.: Юристъ, 1996. – С. 489–494.
71. Ильин, И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И. П. Ильин. – М.: Интрада, 1996. – 256 с.
72. Ильин, И. А. Основы христианской культуры / И. А. Ильин // Собрание сочинений : в 10-ти т. Т. 1 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю. Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 1996. – С. 285–330.
73. Йонас, Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Г. Йонас ; пер. с нем., предисл., прим. И. И. Маханькова. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 480 с.
74. Камю, А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство : пер. с фр. / А. Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
75. Камю, А. Из записных книжек (1935–1959) / А. Камю // Падение. Из записных книжек (1935–1959) : Сборник. – М.: АСТ МОСКВА, 2009. – С. 103–285.
76. Кандалинцева, Л. Е. Проблема свободы в социальной философии Франции (А. Камю, Ж.-П. Сартр) : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Л. Е. Кандалинцева. – М.: [б.и.], 1999. – 23 с.
77. Каннабих, Ю. История психиатрии / Ю. Каннабих. – Л.: Государственное медицинское издательство, 1928. – 520 с.
78. Кант, И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант ; пер. с нем. Н. М. Соколова. – 2-е изд. – М.: URSS , 2010. – 194 с.
79. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. Лосского, сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным ; прим. Ц. Г. Арзаканяна. – М.: Эксмо, 2011. – 736 с.

80. Кассирер, Э. Опыт о человеке : Введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Проблема человека в западной философии : Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 3–31.
81. Катастрофическое сознание в современном мире в конце XX века (по материалам международных исследований) / Под ред. В. Шляпентоха, В. Шубкина, В. Ядова. – М.: МНФ, 1999. – 212 с.
82. Кин, Д. Страх и демократия / Д. Кин // Логос. – 2004. – № 2 (42). – С. 157–179.
83. Кожев, А. Введение в чтение Гегеля : Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высш. практ. шк / А. Кожев ; подборка и публ. Р. Кено ; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2003. – 791 с.
84. Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля / А. Кожев ; пер. с фр. И. Фомина. – М.: Логос : Прогресс-Традиция, 1998. – 208 с.
85. Коли, О. Кьеркегор / О. Коли ; пер. с фр. Е. Калантаровой. – М.: Астрель : АСТ, 2009. – 192 с.
86. Коссак, Е. Экзистенциализм в философии и литературе : пер. с польск. / Е. Коссак. – М.: Политиздат, 1980. – 360 с.
87. Кристева, Ю. Дискурс любви / Ю. Кристева // Танатография Эроса : Ж. Батай и фр. мысль середины XX в. : Сборник / Эксперим. студия кн. искусства «Чистое поле» ; сост., авт. пер. и коммент. С. Л. Фокин. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 101–111.
88. Кристева, Ю. Душа и образ / Ю. Кристева // Интенциональность и текстуальность : Филос. мысль Франции XX в. : Ж. Делез, Ж. Деррида, М. Дюфрен, А. Камю, Ю. Кристева, Э. Левинас, М. Мерло-Понти, Ж.-Л. Нанси, П. Рикер / Сост., общ. ред. Е. А. Найман и В. А. Суровцев. – Томск : Водолей, 1998. – С. 253–278.
89. Кьеркегор, С. Или-или. Фрагмент из жизни : в 2-х ч. / С. Кьеркегор ; пер. с дат., вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. – СПб.:

Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии : Амфора, 2011. – 823 с.

90. Кундера, М. Искусство романа : эссе / М. Кундера ; пер. с фр. А. Смирновой. – СПб.: Азбука : Азбука-Аттикус, 2014. – 192 с.

91. Кьеркегор, С. Повторение / С. Кьеркегор ; пер. П. Ганзена ; вст. ст. Д. Стюарта. – М.: Лабиринт, 2008. – 208 с.

92. Кьеркегор, С. Страх и трепет : пер. с дат. / С. Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – 383 с.

93. Ламетри, Ж. О. Сочинения / Ж. О. Ламетри ; общ. ред., предисл. и примеч. В. М. Богуславского. – М.: Мысль, 1976. – 551 с.

94. Леви-Строс, К. Печальные тропики : пер. с фр. / К. Леви-Строс ; авт. предисл. и коммент. Л. А. Файнберг. – М.: Мысль, 1984. – 220 с.

95. Левинас, Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас ; пер. с фр. А. В. Парибка. – СПб.: Высш. религиоз.-филос. шк., 1998. – 264 с.

96. Левицкий, С. А. Трагедия свободы / С. А. Левицкий ; сост., послесл. и коммент. В. В. Сапова. – М.: Канон, 1995. – 512 с.

97. Левицкий, С. А. Свобода и ответственность. Основы органического мировоззрения / С. А. Левицкий. – М.: Посев, 2003. – 464 с.

98. Ле Гофф, Ж. История тела в средние века / Ж. Ле Гофф, Н. Трюон ; пер. с фр. Е. Лебедевой. – М.: «Текст», 2008. – 189 с.

99. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар ; пер. с фр. Н. А. Шматко. – М.: Ин-т эксперим. социологии ; СПб.: «Алетейя», 1998. – 159 с.

100. Локк, Дж. Два трактата о правлении / Дж. Локк; пер. с англ. Е. С. Лагутина и Ю. В. Семенова. – М. ; Челябинск : Социум, 2014. – 480 с.

101. Ломброзо, Ч. Гениальность и помешательство / Ч. Ломброзо ; пер. с итал. К. Тетюшиновой. – СПб.: Азбука, 2015. – 346 с.

102. Лоренц, К. Агрессия (так называемое «зло») / К. Лоренц ; пер. с нем. Г. Ф. Швейника. – М.: РИМИС, 2009. – 352 с.

103. Лосев, А. Ф. Античная философия истории / А. Ф. Лосев. – СПб.: Алетейя, 2001. – 256 с.
104. Лоуэн, А. Психология тела : пер. с англ. / А. Лоуэн. – М.: Ин-т общегум. исслед., 2000. – 198 с.
105. Любутин, К. Н. Диалектика субъекта и объекта / К. Н. Любутин, Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1993 – 412 с.
106. Любутин, К. Н. Человек в философском измерении / К. Н. Любутин. – Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 130 с.
107. Любутин, К. Н. История западноевропейской философии / К. Н. Любутин, Ю. К. Саранчин. – 2-е изд., перераб., доп. – М.: Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2005. – 799 с.
108. Лэнг, Р. Д. Политика переживания / Р. Д. Лэнг // Расколотое «Я» : Анти-психиатрия : пер. с англ. – М.: Изд. центр «Академия» ; СПб.: Белый кролик, 1995. – С. 224–336.
109. Макиавелли, Н. Государь / Н. Макиавелли ; пер. с итал. К. А. Тананушко. – Мн.: ООО «Харвест», 2004. – 703 с.
110. Макинтайр, А. После добродетели : Исследования теории морали / А. Макинтайр ; пер. с англ. В. В. Целищева – М.: Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. – 384 с.
111. Мальцева, А. П. Феномен желания : философско-антропологический подход : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.13 / А. П. Мальцева. – Нижний Новгород : [б.и.], 2006. – 36 с.
112. Малышев, М. А. Человек и мир его переживаний / М. А. Малышев. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 278 с.
113. Мамардашвили, М. К. Классический и неклассический идеал рациональности / М. К. Мамардашвили // Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки / Под общ. ред. Ю. П. Сенокосова. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 229–250.

114. Мамардашвили, М.К. Классическая и современная буржуазная философия. Ч. 1 / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. – № 12. – 1970. – С. 23–38.

115. Мамардашвили, М. К. Классическая и современная буржуазная философия. Ч. 2 / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. – № 4. – 1971. – С. 58–73.

116. Мамардашвили, М. К. Очерк современной европейской философии / М. К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука : Азбука-Аттикус, 2014. – 608 с.

117. Марина, Х. А. Анатомия страха. Трактат о храбрости / Х. А. Марина ; пер. с исп. М. Киеня. – М.: Астрель : CORPUS, 2011. – 383 с.

118. Марков, Б. В. Человек в условиях современности / Б. В. Марков. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ : Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2013. – 432 с.

119. Марков, Б. В. Человек в постантропологической парадигме / Б. В. Марков // Вече. – № 21 (1). – 2010. – С. 5–24.

120. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе ; пер. с англ. А. А. Юдина. – М.: АСТ, 2009. – 331 с.

121. Мерзлякова, Н. Н. Границы экзистенции : от С. Кьеркегора к К. Ясперсу : автореф. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Н. Н. Мерзлякова. – СПб.: [б.и.], 2009. – 23 с.

122. Монтень, М. Опыты : Сборник эссе в 3-х кн. / М. Монтень ; пер. со старофранц. – М.: ООО «Поппури», 2004. – 832 с.

123. Монтескье, Ш.-Л. О духе законов / Ш.-Л. Монтескье ; сост., пер. и коммент., примеч. авт. А. В. Матешук. – М.: Мысль, 1999. – 672 с.

124. Мэй, Р. Проблема тревоги / Р. Мэй ; пер. с англ. А. Г. Гладкова. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 432 с.

125. Ницше, Ф. Антихрист. Казус Вагнер. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм : пер. с нем. / Ф. Ницше. – М.: ПСТ : Астрель, 2011. – 318 с.

126. Ницше, Ф. Воля к власти : пер. с нем. / Ф. Ницше. – М.: Эксмо, 2016. – 861 с.
127. Ницше, Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле : пер. с нем. / Ф. Ницше. – Минск : Харвест, 2003. – 384 с.
128. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Ессе Номо. Человеческое, слишком человеческое. Злая мудрость : пер. с нем. / Ф. Ницше. – Мн.: Харвест, 2005. – 879 с.
129. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра : Книга для всех и ни для кого : пер. с нем. / Ф. Ницше. – М.: АСТ : АСТ МОСКВА, 2009. – 380 с.
130. Ницше, Ф. Утренняя заря. Предварительные работы и дополнения к «Утренней заре». Переоценка всего ценного. Веселая наука : пер. с нем. / Ф. Ницше. – М.: АСТ ; Мн.: Харвест, 2006. – 912 с.
131. Новикова, Е. С. Экзистенциалы человеческого бытия как предмет этического анализа : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.05 / Е. С. Новикова. – Тула : [б.и.], 2007. – 23 с.
132. Новицкий, В. Н. Страх как способ самосознания / В. Н. Новицкий // Осмысление духовной целостности. – Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 1992. – С. 114–126.
133. Олпорт, Г. Становление личности : Избранные труды / Г. Олпорт ; пер. с англ. Л. В. Трубицыной и Д. А. Леонтьева ; под общ. ред. Д. А. Леонтьева. – М.: Смысл, 2002. – 462 с.
134. Орлова, Э. А. История антропологических учений : Учебник для студентов педагогических вузов / Э. А. Орлова. – М.: Академический проект : Альма Матер, 2010. – 621 с.
135. Паскаль, Б. Мысли / Б. Паскаль ; пер. с фр. Э. Фельдман-Линецкой. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 336 с.
136. Перцев, А. В. Незнакомый Ницше : психолог, остроумец и знаток женщин / А. В. Перцев. – СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2014. – 542 с.

137. Перцев, А. В. Учение К. Ясперса о шифрах трансценденции и проблема взаимосвязи мировых культур / А. В. Перцев // Культуры в диалоге / Отв. ред. А. С. Гагарин. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1992. – С. 88–104.

138. Петренко, Е. Л. Ю. Хабермас размышляет о модерне / Е. Л. Петренко // Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне : Сб. лекций. – М.: Издательство «Весь Мир», 2003. – С. 395–411.

139. Пивоваров, Д. В. Основные категории онтологии : Учебное пособие для студентов вузов, обучающихся по специальности «Философия» / Д. В. Пивоваров ; Федеральное агентство по образованию, Уральский гос. ун-т им. А. М. Горького. – 2-е изд., стер. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2006. – 265 с.

140. Пивоваров, Д. В. Философия религии : Учебное пособие / Д. В. Пивоваров. – М.: Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2006. – 638 с.

141. Платон. Избранное : пер. с древнегреч. / Платон ; вступ. ст. и коммент. В. В. Шкоды. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 492 с.

142. Платон. Избранные диалоги : пер. с древнегреч. / Платон ; сост. и коммент. В. В. Шкоды. – М.: АСТ, 2004. – 506 с.

143. Платон. Сочинения в 4-х томах. Т. 3. Ч. 1 / Платон ; под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса ; пер. с древне-греч. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та : «Изд-во Олега Абышко», 2007. – 752 с.

144. Плеснер, Х. Ступени органического и человек / Х. Плеснер // Проблема человека в западной философии : Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 96–152.

145. Погосян, В. А. Проблема отчуждения в «Феноменологии духа» Гегеля / В. А. Погосян ; АН АрмССР. Ин-т философии и права. – Ереван : Издательство АН Армянской ССР, 1973. – 129 с.

146. Полуяхтова, Е. М. Проблема экзистенциальной коммуникации в учении К. Ясперса : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Е. М. Полуяхтова. – Екатеринбург : [б.и.], 2003. – 28 с.

147. Поппер, К. Р. Объективное знание : Эволюционный подход / К. Р. Поппер ; пер. с англ. Д. Г. Лахути ; отв. ред. В. Н. Садовский. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 384 с.

148. Поппер, К. Р. Открытое общество и его враги : в 2-х т. Т. 1. Чары Платона / К. Р. Поппер ; пер. с англ. под общ. ред. и с предисл. В. Н. Садовского. – М.: Междунар. фонд «Культ. инициатива», 2009. – 525 с.

149. Райх, В. Анализ характера / В. Райх ; пер. с англ. Е. Поле. – М.: Апрель Пресс : Изд-во «Эксмо-Пресс», 2000. – 516 с.

150. Рассел, Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней : В трех книгах / Б. Рассел ; изд. 7-е, стереотипное. – М.: Академический проект, 2009. – 1008 с.

151. Робин, К. Страх. История политической идеи / К. Робин ; пер. с англ. А. Георгиева, М. Рудаков. – М.: Прогресс-традиция : Издательский дом «Территория будущего», 2007. – 368 с.

152. Романова, Е. Н. Основные смыслы категории «страх» в аспекте феноменологического и социально-философского анализа : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Е. Н. Романова. – Омск : [б.и.], 2002. – 25 с.

153. Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти ; пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М.: Русское феноменологическое о-во, 1996. – 279 с.

154. Румянцева, Т. Г. Введение. Классическая и современная западная философия: проблема преемственности и развития. Классика – неклассика – постнеклассика / Т. Г. Румянцева // Современная западная философия : учебное пособие / Под общ. ред. Т. Г. Румянцевой. – Мн.: Книжный дом, 2009. – С. 5–54.

155. Руссо Ж.-Ж. Политические сочинения / Ж.-Ж. Руссо ; подгот. Б. Бернарди, С. В. Занин ; отв. ред. И. А. Исаев ; пер. с фр. С. В. Занин, В. В. Некрасов. – СПб.: Росток, 2013. – 639 с.

156. Руткевич, А. М. От Фрейда к Хайдеггеру : Критический очерк экзистенциального психоанализа / А. М. Руткевич. – М.: Политиздат, 1985. – 175 с.

157. Руткевич, А. М. Психоанализ и современная философская культура : [Текст лекции по курсу «Соврем. зап.-европ. философия»] : Для студентов и аспирантов гуманитар. специальностей / А. М. Руткевич. – М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 1997. – 25 с.
158. Савина, М. О. Страх как социальное явление : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / М. О. Савина. – Волгоград : [б.и.], 2004. – 24 с.
159. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто : Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр ; пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 638 с.
160. Сартр, Ж.-П. Очерк теории эмоций / Ж.-П. Сартр // Психология эмоций : Тексты. – М.: МГУ, 1984. – С. 120–137.
161. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319–344.
162. Сас, Т. Фабрика безумия / Т. Сас ; пер. с англ. А. Ишкильдина. – Екатеринбург : Ультра. Культура, 2008. – 506 с.
163. Сингер, П. Гегель : краткое введение / П. Сингер; пер. с англ. С. Фейберг. – М.: АСТ: Астрель, 2007. – 158 с.
164. Скворцов, С. Л. Проблема страха : Искусство жизни в «век смерти» / С. Л. Скворцов // Человек : образ и сущность : (Гуманит. аспекты). Ежегодник. – М.: ИНИОН, 1991. – С. 9–38.
165. Слотердаjk, П. Критика цинического разума / П. Слотердаjk ; пер. с нем. А. Перцева ; испр. изд-е. – Екатеринбург : У-Фактория; М.: АСТ МОСКВА, 2009. – 800 с.
166. Сокулер, З. А. Структура субъективности, рисунки на песке и волны времени / З. А. Сокулер // Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 5–21.
167. Спиноза, Б. Этика / Б. Спиноза // Сочинения : в 2-х т. Т.1. ; вступ. ст. К. А. Сергеева, И. С. Кауфмана. – 2-е изд., стер. – СПб.: Наука, 2006. – С. 251–479.

168. Страх : Антология. Философские маргиналии профессора П. С. Гуревича. – М.: Алетейя, 1998. – 408 с.
169. Тавризян, Г. М. Проблема человека во французском экзистенциализме : (критический анализ) / Г. М. Тавризян. – М.: Наука, 1977. – 141 с.
170. Таннер, М. Ницше / М. Таннер. – М.: Астрель, 2010. – 159 с.
171. Тейлор, К. Сократ / К. Тейлор. – М.: Астрель, 2010. – 160 с.
172. Тейяр де Шарден, П. Феномен человека : Сб. очерков и эссе : пер. с фр. / П. Тейяр де Шарден ; сост. и предисл. В. Ю. Кузнецов. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 553 с.
173. Тиллих, П. Кьеркегор как экзистенциальный мыслитель / П. Тиллих // Избранное : Теология культуры. – М.: Юристь, 1995. – С. 455–458.
174. Тиллих, П. Мужество быть / П. Тиллих // Символ. – 1992. – № 28. – С. 7–119.
175. Тиллих, П. Избранное : Теология культуры / П. Тиллих. – М.: Юристь, 1995. – 479 с.
176. Тимофеева, О. Введение в эротическую философию Ж. Батая / О. Тимофеева. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 200 с.
177. Унамуно, М. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Агония христианства / М. Унамуно ; пер. с исп., вступ. ст. и коммент. Е. В. Гараджа. – М.: Символ, 1997. – 414 с.
178. Философская антропология / Под ред. С. А. Лебедева. – М.: Академкнига, 2005. – 423 с.
179. Финк, Е. Основные феномены человеческого бытия / Е. Финк // Проблема человека в западной философии : Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 387–404.
180. Фишер, К. История новой философии : Введение в историю новой философии. Френсис Бэкон Веруламский : пер. с нем. / К. Фишер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 541 с.

181. Франк, С. Л. Смысл жизни / С. Л. Франк. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 157 с.
182. Фрейд, З. Лекции по введению в психоанализ / З. Фрейд ; пер. с нем. А. М. Боковой. – М.: Академический проект, 2009. – 597 с.
183. Фрейд, З. Психопатология обыденной жизни : пер. с нем. / З. Фрейд. – СПб.: «Азбука-классика», 2007. – 220 с.
184. Франкл, В. Философия человеческой ответственности / В. Франкл // Человек в поисках смысла : Сборник. – М.: Прогресс, 1990. – С. 45–130.
185. Фролова, О.С. Феномен страха в культуре : дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01 / О. С. Фролова. – Ростов н/Д : [б.и.], 2007. – 133 с.
186. Фромм, Э. Здоровое общество. Догмат о Христе / Э. Фромм ; пер. с нем. – М.: АСТ : Транзиткнига, 2005. – 571 с.
187. Фромм, Э. Иметь или быть? / Э. Фромм ; пер. с англ. Э. М. Телятниковой. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2014. – 320 с.
188. Фромм, Э. Искусство любить / Э. Фромм ; пер. с англ. А. В. Александровой. – М.: АСТ, 2015. – 253 с.
189. Фуко, М. Герменевтика субъекта : Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко ; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.
190. Фуко, М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко ; вступ. ст. З. А. Сокулер. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 573 с.
191. Фуко, М. Ненормальные : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году / М. Фуко ; пер. с фр. А. В. Шестакова. – СПб.: Наука, 2005. – 432 с.
192. Фуко, М. Рождение клиники / М. Фуко ; пер. с фр., науч. ред. и предисл. А. Ш. Тхостова. – М.: «Смысл», 1998. – 310 с.
193. Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. М. Б. Левина. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 588 с.
194. Хабермас, Ю. Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – № 4. – 1992. – С. 40–51.

195. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне : Сб. лекций / Ю. Хабермас ; пер. с нем. М. М. Беляева и др. – М.: Издательство «Весь Мир», 2003. – 416 с.
196. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
197. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Проблема человека в западной философии : Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 314–387.
198. Хайдеггер, М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер / Пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Академический Проект, 2007. – 303 с.
199. Хёйзинга, Й. Осень Средневековья : Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV в. во Франции и Нидерландах / Й. Хёйзинга ; сост. и пер. Д. В. Сильвестров. – 3. изд., испр. – М.: Айрис-пресс, 2002. – 537 с.
200. Хоркхаймер, М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. – М.: Медиум ; СПб.: Ювента, 1997. – 312 с.
201. Хорни, К. Невротическая личность нашего времени / К. Хорни ; пер. с фр. В. Большакова. – М.: Академический Проект, 2006. – 207 с.
202. Чанышев, А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии : Учебное пособие для вузов / А. Н. Чанышев. – М.: Высшая школа, 1991. – 510 с.
203. Человек и культура : Индивидуальность в истории культуры / Отв. ред. А. Я. Гуревич. – М.: Наука, 1990. – 240 с.
204. Чиркова, С. В. Философско-антропологический анализ идеи свободы на материалах французского экзистенциализма XX века : Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, А. Камю : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / С. В. Чиркова. – М.: [б.и.], 2006. – 20 с.
205. Шелер, М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии : Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31–96.

206. Шестов, Л. Апофеоз беспочвенности : Опыт адогматического мышления / Л. Шестов. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 832 с.
207. Шестов, Л. Киргегард и экзистенциальная философия / Л. Шестов. – М.: Прогресс ; Гнозис, 1992. – 304 с.
208. Шестов, Л. Potestas clavium (Власть ключей) / Л. Шестов. – М.: АСТ, 2007. – 348 с.
209. Шеффер, Ж.-М. Конец человеческой исключительности / Ж.-М. Шеффер ; пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 392 с.
210. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление. Т. 2 / А. Шопенгауэр // О воле в природе. Мир как воля и представление. Т. 2. – М.: Наука, 1993. – С. 109–626.
211. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории : в 2-х т. Т. 1 / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.
212. Шюц, А. Избранное : Мир, светящийся смыслом / А. Шюц ; пер. с нем. и англ. В. Г. Николаев ; сост. Н. М. Смирнова ; общ. и науч. ред., послесл. Н. М. Смирновой. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1054 с.
213. Экзистенциальная психология / Под ред. Р. Мэя ; пер. с англ. М. Занадворова, Ю. Овчинниковой. – М.: Апрель Пресс, ЭКСМО-Пресс, 2001. – 619 с.
214. Эннес, Дж. Античная философия / Дж. Эннес ; пер. с англ. А. Н. Ганор. – М.: Астрель : АСТ, 2009. – 192 с.
215. Этика : Энциклопедический словарь / Под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – 671 с.
216. Юм, Д. Трактат о человеческой природе / Д. Юм // Сочинения в 2-х т. Т. 1 / Пер. с англ. С. И. Церетели и др. ; примеч. И. С. Нарского. – 2-е изд., дополн. и испр. – М.: Мысль, 1996. – С. 77–788.
217. Юнг, К. Г. Избранное / К. Г. Юнг ; пер. с нем. Е. Б. Глушак, Г. А. Бутузов, М. А. Собуцкий и др. – Мн.: Попурри, 1995. – 443 с.

218. Юнг, К. Г. Проблемы души нашего времени / К. Г. Юнг ; пер. с нем. А. Боковинова. – М.: Академический Проект, 2007. – 286 с.
219. Ясперс, К. Разум и экзистенция / К. Ясперс ; пер. А. К. Судакова. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – 336 с.
220. Ясперс, К. Смысл и назначение истории : пер. с нем. / К. Ясперс. – 2-е изд. – М.: Республика, 1994. – 572 с.
221. Ясперс, К. Собрание сочинений по психопатологии : В 2-х т. Т. 2 / К. Ясперс. – М.: Академия ; СПб.: Белый кролик, 1996. – 254 с.
222. Fillion, R. Freedom, responsibility, and the «American Foucault» / R. Fillion // *Philosophy & Social Criticism*. – 2004. – Vol. 30 (1). – P. 115–126.
223. Flynn, T. Philosophy as a way of life. Foucault and Hadot / T. Flynn // *Philosophy & Social Criticism*. – 2005. – Vol. 31 (5–6). – P. 609–622.
224. Hofmeyr, B. The Power Not to Be (What We Are) : The Politics and Ethics of Self-creation in Foucault / B. Hofmeyr // *Journal of Moral Philosophy*. – 2006. – Vol. 3 (2). – P. 215–230.
225. McGushin, E. Foucault and the problem of the subject / E. McGushin // *Philosophy & Social Criticism*. – 2005. – Vol. 31 (5–6). – P. 623–648.
226. Mourad, R. After Foucault. A new form of right / R. Mourad // *Philosophy & Social Criticism*. – 2003. – Vol. 29 (4). – P. 451–481.
227. Robinson, K. The Passion and the Pleasure. Foucault's Art of Not Being Oneself / K. Robinson // *Theory, Culture & Society*. – 2003. – Vol. 20 (2). – P. 119–144.
228. Schaff, K.P. Agency and institutional rationality. Foucault's critique of normativity / K.P. Schaff // *Philosophy & Social Criticism*. – 2004. – Vol. 30 (1). – P. 51–71.
229. Tobias, S. Foucault on Freedom and Capabilities / S. Tobias // *Theory, Culture & Society*. – 2005. – Vol. 22 (4). – P. 65–85.
230. Taylor, D. Practicing politics with Foucault and Kant. Toward a critical life / D. Taylor // *Philosophy & Social Criticism*. – 2003. – Vol. 29 (3). – P. 259–280.