

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	4
1 Теоретический анализ проблемы образа мира современного подростка.....	6
1.1 Проблема образа мира в современных философских концепциях.....	6
1.2 Образ мира в исследованиях отечественных психологов .....	28
1.3 Психолингвистические исследования образа мира.....	65
1.4 Образ мира: понятие, структура, функции, типы .....	77
2 Эмпирическое исследование образа мира подростка с применением методов психолингвистического анализа .....	90
2.1 Организация и методы исследования .....	90
2.2 Описание и анализ результатов эмпирического исследования.....	91
Заключение .....	126
Список использованных источников .....	128
Приложение А .....	135
Приложение Б.....	136

## ВВЕДЕНИЕ

Изучение внутреннего мира личности является одной из актуальных проблем современной психологии. Реконструкция целостных систем представлений человека об окружающем мире, других людях, себе самом имеет большое значение в плане теоретического осмысления качественной специфики и структурной организации индивидуального сознания. Психологический анализ способов и критериев индивидуального мировосприятия является значимым и для практической психологии. Современная психодиагностика становится более ориентированной на субъектную парадигму анализа данных, где испытуемый характеризуется множеством параметров. Это позволяет глубже проникнуть во внутренний мир личности, воссоздать ее индивидуальное своеобразие. В плане психокоррекционной работы, психологического консультирования также является важным воссоздать способы осмысления мира другим человеком, увидеть мир «его глазами». При таком подходе человек предстает не как объект психологического воздействия, а как равноправный партнер в диалоге, эксперт собственного жизненного мира. Кроме того, процесс объективации собственного образа мира дает человеку возможность осознания своих проблем, прочувствовать их, переструктурировать и осуществить внутреннюю регуляцию своих представлений о действительности, изменить неконструктивные способы поведения.

Теоретической основой исследования является концепция смысловой структуры сознания, разработанная Л.С. Выготским [18], А.Н. Леонтьевым [32] и продолженная их последователями: В.П. Зинченко [24], Е.Ю. Артемьевой [4], В.В. Столина [55, 56] и др. и взаимосвязанный с ней принцип опосредования мировосприятия и жизнедеятельности личности субъективным образом мира.

Исследование категории «образ мира» осуществлялось в рамках таких подходов как деятельностный (А.Н. Леонтьев, С.Д. Смирнов), мыслительный (В.В. Петухов), эмоциональный (Ф.Е. Василюк), когнитивный (О.Е. Баксанский,

Е.Н. Кучер), антропологический (В.И. Слободчиков, И.И. Исаев), личностный (В.А. Мухина).

Цель работы – исследование образа мира подростка с применением методов психолингвистического анализа.

В качестве основных методов исследования были определены следующие: методика Многофакторный личностный опросник 14PF (Sixteen Personality Factor Questionnaire, 14PF) Кэттелла (подростковый вариант), методика «Семантический дифференциал», проективные методики: тест «Образ мира», модифицированная методика «Неоконченные предложения».

В целом, в работе использовались теоретические, эмпирические, интерпретационные методы исследования, а также методы математической статистики. При статистической обработке данных применялся U- критерий Манна-Уитни, корреляционный анализ с помощью пакета прикладных программ STATISTIKA-6.

Теоретическая новизна исследования заключается в исследовании феномена образа мира в парадигме психолингвистики и психосемантики; выделении в семантическом уровне образа мира подростка социального и индивидуального подуровней; выявлении значимости различий их смысловых значений социального и индивидуального подуровней; выделении корреляции образа мира и индивидуально-личностных характеристик подростков.

# 1 ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗА МИРА СОВРЕМЕННОГО ПОДРОСТКА

## 1.1 Проблема образа мира в современных философских концепциях

Вопросы существования человека в мире, его отношения к действительности, индивидуальное мировосприятие рассматриваются различными областями гуманитарного знания: психологии, философии, культурологии и т.д. В связи с этим, анализ проблемы образа мира без обращения к трудам философов является неполным.

Анализ проблемы образа мира невозможен без выявления сущности категории «мир». Категория «мир», с одной стороны, очень архаична и связана с повседневным сознанием человека, с другой стороны, она приобрела новое эвристическое значение в науке и философии последних десятилетий. На ранних этапах развития европейской философии категория «мир» («космос» Гераклита и Аристотеля, *universum* и *mundus* схоластики и философии Нового времени) выполняла функцию генерализации предмета познания: «мир» означал сущее в целом, во всех его измерениях. Но «мир» не был просто синонимом категории «сущее», поскольку в категории «мир» содержатся определенные презумпции относительно того, каким это сущее должно быть. Для того, чтобы представлять собой мир, оно должно быть упорядоченным, универсализированным по своим качествам и закономерностям. Слова «космос» и «универсум» не случайно были выбраны для категориального определения «мира»: первое из них этимологически обозначает «упорядоченный», «украшенный», «ладный»; второе – «единонаправленный». В этих этимологиях уже содержится категориальное определение «сущего-как-мира».

В философии Нового времени сформировалась тенденция предотвращения высказываний относительно мира как такого, т.е. как закономерного сущего в целом, которое становится предметом адекватного

познания. Эта тенденция приобрела свое классическое выражение у Канта, который отрицал возможность высказываний о сущем в целом, «сущем-как-мир», поскольку такие высказывания не опираются на эмпирический опыт и поэтому вызывают антиномии. Позитивный вклад Канта в понимание сущности категории «мир» состоит в доказательстве необходимости сверхэмпирического опыта для формирования утверждений о мире. Однако агностицизм и отрицание эвристического значения этой категории встречается и до сих пор. Существует целый ряд аргументов на пользу научного значения категории «мир». Самым простым и убедительным из них был сформулирован В.А. Малаховым: «Представление о «мире в целом»... не один раз поддавалось критике в отечественной философской литературе. Эта критика происходила главным образом из чисто гносеологических соображений относительно того, что никакой познавательной достоверной картины «мира в целом» мы не имеем и не можем иметь... Однако... онтологической необходимостью является признание того, что «мир в целом» все-таки есть, более того, только как целое он и существует. Мы никогда не сможем познать его до конца, но это не освобождает нас от жизненной необходимости так или иначе относиться к нему в его целостности и вырабатывать определенные представления о характере этой целостности.

Развитие как философской рефлексии, так и специально-научного знания в XX веке доказало эвристическую актуальность категории «мир». В философии эта категория получила «второе дыхание» в экзистенциализме, особенно у М. Хайдеггера, который поставил вопрос о сущности «бытия мира» (Welten der Welt), т.е. о том, каким образом сущее становится миром, осуществляется как мир.

С другой стороны, эвристический потенциал категории «мир» проявился и в большинстве отдельных наук – от математики и физики до социологии и культурологи. Здесь данная категория стала плодотворной для определения границ и структурных принципов того описания реальности,

которая создается отдельной наукой («физическая картина мира», «математическая картина мира», «языковая картина мира» и т.д.).

Анализ литературы позволяет дать следующее определение категории «мир»: мир является мерой очеловеченности естественного бытия и неотчужденности (человечности) общественных отношений. Категориальное содержание категории «мир» определяется парадоксом: с одной стороны, «мир» состоит из нескончаемого множества явлений и процессов, а с другой – имеет качественную границу. На объективном уровне граница мира – это граница действия законов тотальной целесообразности и взаимосвязанности его бесчисленных элементов; «мир» ограничен не в пространстве, а качественно – хаотизацией и энтропией. На уровне субъект-объектном, на котором мир выступает как «мир человека», он ограничен формами актуального мироотношения данного общества и конкретного человека. На уровне только субъектном (субъективном) граница мира – это граница его понимания человеком.

Онтологическим основанием категории «мир», как уже отмечалось, является модус бытия сущего, что состоит в его тотальной целесообразности, законосоответствии, принципе «все во всем», «единстве многообразия», которое ограничивается энтропией, хаосом, модусом алогического, иррационального бытия сущего. Как указывает В.П. Иванов на то, что мир представляет собой особенную сетку явлений, увязанных друг с другом отношениями целесообразности. Онтологическая основа непосредственно проявляется в этимологии слов, которые ее выражают; при этом каждый язык выдвигает на первый план какой-то один аспект «единства многообразия» сквозной целесообразности вещей мира. Древнегреческое «космос» (от «космео» – украшать) – аспект эстетический; латинские *mundus* (однокоренное с «амуниция») обозначает «тот, который должен произростать, укрепляться» – это аспект телесной упорядоченности, *universum* – «тот, который направлен в единое, возвращается к единому», это аспект логический. Украинское «світ» обозначает «та часть сущего, которая

вошла в свет, т.е. пришла в бытие» – вне «світу» находится темнота небытия; точно такое же значение имеет русское выражение «белый свет». Русское «мир» происходит от старославянского «мір» и является однокоренным слову «мера»; здесь мир воспринимается как сущее, упорядоченное в определенных мерах в отличие от безмерного хаотического бытия. Итак, в разных языках категория «мир» имеет экспликации в разных метафорических способах.

Категория «мир» имеет конкретно-всеобщий, диалектический характер. Будучи единым, мир как упорядоченная целесообразность актуального сущего конкретизирован во множестве «миров» на уровне субъект-объектного взаимодействия – уровне «мира человека». Здесь спецификация миров происходит в соответствии с разными мировоззрениями, образованными разными культурами, и с разными индивидуальными мировоззренческими особенностями каждого человека. Так возникает феномен образа мира.

Образ мира можно определить как определенную совокупность коллективных представлений о существующей реальности (природной и социальной), что обобщается до символов, которые составляют системную целостность мировоззрения. Общетеоретическая характеристика сущности образа мира требует конкретизации с точки зрения уровней и спецификаций. Наиболее конкретным уровнем образа мира является тот, который создается в сознании отдельного человека. Более абстрактными уровнями являются образ мира отдельной социокультурной группы, образ мира великой культуры, и, наконец, образ мира, присущий определенному типу мировоззрения (христианский, языческий, атеистический и т.д.). Понятно, что определенные четыре уровня тесно взаимодействуют между собой и взаимообусловлены. Кроме того, между разными уровнями могут возникать противоречия и конфликты.

Другой тип спецификации образа мира – это деление в соответствии с разными сферами общественного сознания. Наука, религия, искусство и

обыденное сознание создают четыре основных типа образа мира. Научный образ мира отличается стремлением упорядочить данные эмпирической действительности (в том числе и искусственной, созданной экспериментом) в рамках рационально прозрачной теоретической схемы. Религиозный образ мира рассматривает эмпирическую данность исключительно в контексте неэмпирического, духовного опыта, источником которого является потусторонняя реальность. Художественный образ мира – это изображение как потусторонней, так и потусторонней действительности под углом зрения эстетического измерения бытия, который фиксируется в категориях прекрасного, отвратительного, трагического, комического, возвышенного и т.д. Повседневно-бытовой образ мира, который доминирует у подавляющего большинства людей, синкретичен – он включает в себя элементы всех трех вышеперечисленных образов мира. Но основа его глубоко своеобразная – это основа состоит в непосредственно-практическом и эмоционально-коммуникативном освоении мира. Именно эта основа и есть тот центр (доминанта), вокруг которой группируются элементы научного, религиозного и художественного образов мира.

Повседневно-бытовой образ мира является основной формой бытия национально-специфических элементов мировосприятия. Спецификация образов мира по национальному критерию находится в другом измерении бытия этого феномена, которое (измерение) «пересекается» с двумя первыми спецификациями. Если относительно сфер общественного сознания принцип этого «пересечения» был только что определен, то относительно спецификации образов мира по уровням (индивидуальный – групповой – общекультурный) это сделать намного сложнее. Здесь национальный образ мира в одинаковой мере принадлежит к первым трем уровням. Зато четвертый, мировоззренческий уровень, не всегда имеет четкую национальную специфику. Последняя возникает лишь тогда, когда наблюдается доминирование разных типов мировоззрения у разных народов, что, как правило, связано с разной религиозной ориентацией или разными стадиями развития.



Национальная спецификация образа мира является наиболее сложной для анализа, поскольку, во-первых, здесь отличия преимущественно заключаются в едва уловимых нюансах, а, во-вторых, национальный образ мира имеет свое проявление почти во всех сферах жизни – от повседневного сознания и языка до исторической судьбы народов.

«Образ мира» объединяет в себе осознание всего, что окружает человека, с человеческим самосознанием. Следует отметить, что до появления «образа мира» в самосознании человека находится его дорефлективное состояние, своеобразный «до-образ» мира – неосознанная мировоззренческая культурно-психологическая установка. Это первичное психическое состояние ограничено лишь ощущениями, которые не нашли еще никаких способов самовыражения, кроме простых признаков своего состояния. «Образ мира» не является искусственным и лишь субъективным образованием, поскольку формируется как смысловой регулятив предметно-практической и духовно-практической деятельности человека, обеспечивая ее (деятельности) целостный, универсализированный характер в контексте ориентированности на инвариантные закономерности сущего.

Ввиду частого синонимического употребления категорий «картина мира» и «образ мира», следует остановиться на их различении. Первая – цель специально-теоретического познания, механизм которой состоит в комплексном и как можно большем охвате явлений и процессов объективной реальности в целостной системе знаний. «Картину мира» можно также понимать как «некоторую совокупность образов отдельных предметов и явлений, выступающих в качестве первичных по отношению к «образу мира». «Образ мира» предстает как глубинная структура по отношению к «картине мира». С точки зрения филогенеза, представление мира более первично; представление о мире выступает как «надстройка» над образом мира. Образ мира, в частности, национальный образ мира является феноменом массового сознания и развивается по другому принципу – не охватывание всех измерений и явлений реальности, а концентрированное

обобщение смыслов, какими живет человек, при помощи которых он осознает мир окружающий и свой внутренний мир – самого себя в мире и мир в себе. Потому формой выражения здесь выступают не всеобщие абстракции и законы («картина»), а живые, подвижные символы, которые переживаются человеком в конкретно-чувственной форме как свои собственные душевные силы («образ»).

Проблема образа мира достаточно широко представлена в современных философских концепциях. В центре философских размышлений находятся такие понятия, как «жизнь», «сознание», «переживание».

В концепции «философии жизни» (Шопенгауэр, А. Бергсон, Ф. Ницше) декларируется понимание мира не через разум как его инобытие, а посредством проникновения в глубины человеческого духа. Исследование сознания представляется наиболее адекватным способом проникновения в сущность мира и вещей. При этом непосредственное сознание понимается как тождественное самой жизни, в его слитности с жизненной реальностью образуя особый вид бытия. Через жизнь сознания мы связаны со скрытой жизнью мира, и потому по аналогии с нашей душевной организацией мы можем судить о сути и смысле мира.

Дальнейшую разработку «философия жизни» получает в трудах В. Дильтея. Жизнь, по Дильтею, есть нечто изначальное и самодостаточное, – мир должен быть объяснен из жизни. Это, прежде всего жизнь духа или сознания. Целостная индивидуальная психическая жизнь есть для Дильтея прообраз и источник духовной жизни, основа для ее понимания. Философ ставит задачу «понять жизнь из нее самой. В связи с этим им ставится вопрос о взаимоотношении человека и внешнего мира. Дильтей говорит о том, что внешний мир дан человеку опосредованно его сознанием. Впечатления и представления о мире суть части сознания человека, хотя и относятся к внешнему предмету. Высшее положение философии есть положение о феноменальности: согласно ему, все, что есть для меня, подчиняется

всеобщему условию – быть фактом моего сознания. Даже каждая внешняя вещь дается мне только как связь фактов и событий сознания. При этом знание, представление о мире возникает не в процессе исследования как такового, а в динамике становления жизненного опыта, во всех взаимосвязях жизни, включающей в себя чувства и переживания.

Анализ субъективности, структуры человеческого сознания лежит в основе феноменологического направления. Феноменология обращается к исследованию естественных, повседневных категорий и законов познания, к реконструкции опыта, требуя возврата к «самоочевидному», первоначальному, тому, что «само себя в себе обнаруживает». По Э. Гуссерлю, сознание всегда интенционально, направлено на предмет, однако мир как целостность никогда не дан познающему сознанию; объектом познания является нечто отдельное, оно дано как «кусочек, высеченный из мира», но отдельному осознаваемому предмету всегда сопутствует мир как горизонт; ближайший «слой» мира проникает в наше сознание, образуя горизонт внутренний.

В своих поздних работах Гуссерль обращается к раскрытию такого понятия, как «жизненный мир» (*Lebenswelt*), который выступает в качестве основания любого познания до науки. Жизненный мир, по Гуссерлю, есть сфера и совокупность «первоначальных очевидностей», нерелексивного верования. Он является преданным, первичным и изначальным по отношению ко всякому познанию и опыту. Это «круг уверенностей, к которым относятся с давно сложившимся доверием и которые в человеческой жизни до всех потребностей научного основания приняты в качестве безусловно значимых и практически апробированных. Жизненный мир имеет социальные и исторические характеристики. Именно человеческое общение «задает» значения, «очевидности», которые выстраиваются в «непрерывную жизненную связь», «историческую горизонтность», на основе которой и возникают истины и идеи. При этом Гуссерль считал, что предложенный им подход не отрицает существования внешнего мира.

Главная задача заключается в том, чтобы «прояснить значение этого мира, тот смысл, в котором каждый воспринимает его».

В формировании и функционировании знания «жизненного мира» огромную роль играет язык, который в представлении Шюца и Лукманна есть «система типизирующих схем познания», выработанная в процессе идеализации непосредственного субъективного опыта. «Язык в своих значениях и есть опыт «жизненного мира», то есть, обыденное знание, то, что было релевантным и для предшественников, и в силу того отложилось в языке как типическая схема опыта»; иными словами, мир для каждого человека в значительной мере уже структурирован языком, хотя возникновение типизации возможно и на доязыковом уровне.

Проблема субъективности как особой человеческой реальности также стоит в центре философских размышлений Ортеги-и-Гассета, учение которого развивалось в русле философии жизни, феноменологии и экзистенциализма. Ортега считал, что мир дается человеку через его субъективность; однако, если у Гуссерля субъективность как специфический вид бытия отождествляется с «чистым сознанием», то для Ортеги центральным понятием является жизнь. По мысли философа, «смысл порождается жизнью человека как целым, и сознание есть лишь одно из его проявлений». Жизнь для Ортеги-и-Гассета – беспредпосылочное основание первоначального опыта, в котором раскрывается непосредственная связь человека и мира. Не только сознание, но и вся человеческая жизнь в целом устремлена в мир. Жизнь есть целостное отношение, единство, включающее в себя и сознание, и мир.

Свою концепцию Ортега назвал «рациовитализмом» – учением о жизненном разуме. Человеческая деятельность понимается им не только как познание, но как деятельность субъекта по осуществлению и реализации собственной жизни. Жизненный разум есть основа самореализации, он не столько направлен на познание мира, сколько является неотъемлемой частью бытия человека, выражением, проявлением его биографии. Жизнь, по

мнению Ортеги, – драматический диалог человека и мира. Познание человеком мира, его смысложизненные ориентации выступают как проявление жизни и вместе с тем как необходимое условие и способ ее реализации.

Проблема бытия человека, его смысла, структуры, характерных особенностей по-особому преломляется в философских размышлениях М. Хайдеггера.

М. Хайдеггер считается одним из основоположников и ведущих представителей немецкого экзистенциализма. Главная цель философских размышлений Хайдеггера – вернуть бытию его подлинный смысл, построить подлинную онтологию.

Онтология, как исследование бытия, имеет давнюю традицию, и восходит к взглядам ионийских философов, прежде всего Анаксимандра, Гераклита и Парменида. По мнению Хайдеггера, традиционная философия после Аристотеля теряет истинное понимание бытия, так как исходит либо из приоритета человека в определении сущности вещей, либо из приоритета вещей в определении сущности человека. Человек или стремится придать смысл вещам, исходя из себя как противостоящего им субъекта, или пытается найти смысл человеческого существования, исходя из вещей как своих объектов. По М. Хайдеггеру, обе стратегии игнорируют основополагающую роль бытия в определении сущности как вещей, так и человека, поэтому ведут к одностороннему пониманию проблемы.

М. Хайдеггер определяет бытие как таковое через время. Бытие «в чистом виде» первично по отношению к любой своей модификации. Бытие априорно, все его модификации – апостериорны. По мнению философа, универсальность бытия выше универсальности субстанции как первоисточника и объединяющего начала вещей. Бытие субстанции имеет преходящий, временной характер. Время является единственной системой отсчета, по отношению к которой бытие субстанции производно и независимо.

Таким образом, М. Хайдеггер определяет бытие как первичную реальность, предшествующую всем вещам. Для того, чтобы приблизиться к пониманию бытия, философ обращается к анализу бытия человека. Он считает, что из всех существ именно человек наделен особым онтологическим статусом, только он способен осознавать и понимать свое собственное бытие и тем самым бытие других существ и вещей. Сутью и в то же время характеристикой уникальности бытия человека является понимание, следовательно, только через анализ бытия человека возможен подход к общей теории бытия.

Бытие человека М. Хайдеггер обозначает специальным термином «Вазет», практически не поддающимся полному адекватному переводу. Различные философы переводят это как «здесь-бытие», существование, экзистенция, бытие-сознание, и т.п. В литературе можно встретить даже определение, составленное из совокупности контекстных значений «Оазет»: «Человеческое бытие, наделенное сознанием и пониманием, представляющее собой часть Всеобщего бытия (Ваззет), которое, тем не менее, несмотря на то, что оно является «трансцендентально всеобщим», принципиально неполно без Вазет со всеми ему присущими характеристиками. Словом «Вазет» у М. Хайдеггера часто заменяется понятие «человек». «Вазет» есть экзистенция, неразрывно связанная с миром. Если не существует «Вазет», то нет и мира; мир аналитики здесь-бытия – не отделенный от субъекта объект, а нечто неразделенное с ним, единство человека и мира. «Вазет» есть бытие сознания, но не само самосознание, которое, по Хайдеггеру, скорее выводится из способа бытия человека.

Основные характеристики человеческого бытия Хайдеггер называет «экзистенциалами», в отличие от «категорий», с помощью которых описывалось бытие в традиционной философии, начиная с Аристотеля. Экзистенциал есть нечто, выражающее экзистенцию. Последнее понятие Хайдеггер заимствует из философии Кьеркегора, хотя и придает ему несколько иной смысл, актуализируя смысловые связи со словом «экстаз», и,

с другой стороны, понимая это как нахождение вовне (эк-зистенция). Анализ человеческого бытия – это анализ экзистенциалов, в которых раскрывается связь человека с бытием.

Структура человеческого бытия в его целостности обозначается Хайдеггером как «забота». Забота есть единство трех аспектов: бытие-в-мире (in-der-welt-sein), забегание вперед (vorveg-sein), бытие-при-внутримировом-сущем (Sein-bei-innerweltlitchen-Seiendem).

Бытие-в-мире раскрывает неразрывность мира и человеческого бытия. Это есть модус прошлого. По Хайдеггеру, «я есть» означает также и «я уже есть», что сознается человеком как независимость своего появления от самого себя и в то же время как случайность того мира, с которым ему приходится взаимодействовать, «брошенность в мир» [113, 129]. «Брошенное бытие», по Хайдеггеру, отражает априорную неустранимую связь человека с прошлым.

Забота как «забегание вперед» проявляет отличие человеческого бытия от бытия вещественного. С этой стороны человеческое бытие всегда «есть то, что оно не есть», оно постоянно убегает от самого себя и потому есть всегда своя возможность. Человеческое бытие – нечто большее, чем есть в данный момент.

Третий аспект заботы отражает способ отношения человека к вещам в отведенном ему отрезке времени. С точки зрения философа, человек относится к вещам не как к наличным, а как к сподручным, согретым человеческим теплом. Однако Хайдеггер говорит о потерянности, отречении от самого себя как об основных характеристиках бытия в настоящем. Забота в форме потерянности отражается в тенденции к растворению индивидуальности в общепринятом, нормальном и обычном.

В зависимости от того, какой модус времени выдвигается на первый план, – будущее как направленность к смерти или настоящее как обреченность вещам, – человеческое бытие считается подлинным или неподлинным.

Неподлинное бытие характеризуется перевесом моментов настоящего. Такое бытие склонно рассматривать себя как вещь, оно оказывается целиком поглощенным предметной или социальной средой. По Хайдеггеру, «неподлинное» бытие имеет источник в самой структуре заботы и поэтому оно необходимо возникает и влечет за собой «неподлинное философствование», где бытие отождествляется с сущим, а мир с внутримировым сущим. Человек, понимающий себя как сущее наряду с другими сущими, отчуждается от мира, тем самым сокрывая от себя подлинную возможность бытия. Такое неподлинное, отчужденное бытие порождает особые отношения человека с другими. Другой может быть подменен «любым другим», индивиды становятся как бы взаимозаменяемыми, появляется фикция «среднего человека». Неподлинное существование есть существование безличное. Оно скрывает от человека его обреченность. Безличный человек не знает смерти, которая представляет собой сугубо личный акт. Но человек вырывается за пределы своего неподлинного существования, ощутив «экзистенциальный страх», не направленный на что-либо конкретное. «То, чего страшится страх, есть бытие в мире». Экзистенциальный страх есть страх смерти, открывающий для человека смерть как новую перспективу, как возможность перехода к подлинному существованию через ее осознание. Это понимание человеком своей историчности, конечности и свободы, которое достижимо только перед лицом смерти. Страх – экзистенциальное чувство, придающее жизни наивысшую уникальность, один из экзистенциалов бытия человека.

В связи с этим необходимо отметить, что философ определяет бытие в мире как состоящее из трех экзистенциалов: настроения, проекта и речи. Настроение в онтологическом смысле есть совокупность определенных чувств, открывающих человеку зависимость от мира и заброшенность в мир. По М. Хайдеггеру, страх является основным экзистенциалом настроения.

В итоге, можно отметить, что Хайдеггер определял сущность человека прежде всего как понимание им своего бытия, осознания Заботы,



временности своего бытия. Полное понимание им своего бытия всегда связано с пониманием себя как бытия в мире. Эти два компонента неразрывно связаны между собой. Историчность бытия человека представляет собой осознанный выбор подлинного существования. Неисторическое, неподлинное бытие связано с непониманием экзистенциального смысла своего бытия, своей временности. Подлинное бытие предполагает личную ответственность за самого себя и связанную с этим свободу. Центральные вопросы экзистенциализма – существование человека, смысл его жизни и судьбы в мире – необычайно созвучны любому, задумывающемуся над своим бытием, человеку. Вот почему экзистенциализм столь популярен и поныне.

Экзистенциализм исходит из субъекта, полагая, что существование предшествует сущности. У Ж. П. Сартра и других субъектом, у которого существование предшествует сущности, является человек или, как говорит М. Хайдеггер, «человеческая реальность». Другими словами, экзистенциальные проблемы – это вопросы самого факта существования каждого человека и переживание своего способа существования. Существование, или экзистенция – это нечто невыразимое в понятиях, то, что никогда не является объектом, ибо человек не в состоянии взглянуть на себя со стороны. Существование не поддается рациональному постижению, и единственная возможность познать его заключается в том, чтобы его пережить.

Для экзистенциалиста у человека нет определения (сущности) до его существования – личностного бытия, направленного к ничто (смерти) и сознающего, переживающего свою конечность. Это означает, что человек сначала существует (появляется и занимает место в неосмысленном, грубо вещественном мире), а только потом он определяется – входит в область подлинных сущностей и смыслов.

Человек есть лишь то, что он сам из себя делает. Он есть ничто иное как его проект самого себя, и он существует лишь настолько, насколько сам себя

осуществляет. Один из ведущих принципов сартровского экзистенциализма: человек ответственен не только за себя, он отвечает и за всех людей.

Разъясняя этот принцип своей философии Ж.-П. Сартр, подчеркивает, что всякий субъект (человек), о котором идет речь, не есть строго индивидуальный субъект. С точки зрения Ж.-П. Сартра, истина постижения человека как себя самого не может быть никакой другой, кроме «*Cogito ergo sum*» («Я мыслю, следовательно, я существую»). Дух обретает силу бытия в каждом отдельном человеке. Однако в «*cogito*» человек открывает не только себя самого, он открывает и других людей. Иначе говоря, через «Я мыслю» человек постигает себя перед лицом другого, и другой человек так же достоверен для него, как и он сам. Для того, чтобы выяснить какую-либо истину о себе самом, человек должен пройти через другого. Другой необходим для собственного существования человека и для самопознания человека.

Таким образом, человек открывает целый мир, который называется интер-субъектом. Только в этом интер-субъектном мире и решает человек, чем является он сам и чем являются другие люди.

Человек своим поступком (действиями) создает определенный образ человека, который он выбирает, ибо выбирая себя, он выбирает человека вообще. Как говорит Ж.-П. Сартр, человек своим поступком «толкает на тот или иной путь жизни не только себя самого, но и все человечество».

Человеческое бытие, согласно экзистенциалистам, – совершенно уникальная реальность, к которому неприменимы никакие нечеловеческие мерки причинно-следственных связей, ничто внешнее не властно над человеком, он есть причина самого себя. Вот почему в экзистенциализме человек свободен, ибо свобода – это сама экзистенция. Экзистенция является «обиталищем» человеческой свободы, а потому человек – это свобода, и он осужден быть свободным.

В ряде научных работ, комментирующих положения экзистенциалистской философии, нередко отмечалась и критиковалась

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

[e-Univers.ru](http://e-Univers.ru)