

Петриківська Олена (г. Одесса),
к.філос.н., доцент,
Одеський національний університет
імені І.І. Мечникова

ОБОСНОВАНИЕ ПРОБЛЕМАТИКИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В РАБОТАХ И.КАНТА И Х.ПЛЕСНЕРА.

Проанализированы две модели философского обоснования антропологии как систематически изложенного учения, предлагающего знание о человеке. В них важно указание на центральное место философской антропологии в системе антропологического знания. Оба немецких философа разрабатывают систему понятий, на которую могло бы опереться человеческое самосознание. Однако Х. Плеснер вводит в свои размышления важные источники новой проблемной ситуации в философской антропологии.

Ключевые слова: *природа человека, антропология, философская антропология, трансцендентальный субъект, конкретный субъект.*

Петриківська О. Обґрунтування проблематики філософської антропології в роботах І. Канта і Х. Плеснера.

Проаналізовано дві моделі філософського обґрунтування антропології як систематично викладеного вчення, що пропонує знання про людину. В них важливо позначення центрального місця філософської антропології в системі антропологічного знання. Обидва німецьких філософа розробляють систему понять, на яку може спертися людська самосвідомість. Однак Х. Плеснер вводить в свої роздуми важливі джерела нової проблемної ситуації у філософській антропології.

Ключові слова: *природа людини, антропология, філософська антропология, трансцендентальний суб'єкт, конкретний суб'єкт.*

Человек – одна из фундаментальных категорий философии. Философию интересует не просто человек, но философский аспект человека - его суть, смысл, сущность, метафизическая причина и т.п. Обсуждение проблемы человеческой природы нельзя свести к перечислению конкретных уже наличных свойств человека. Скорее речь идет о чем-то, чему предстоит сформироваться,

обрести себя. Когда философы говорят о природе или сущности человека, то речь идет не столько об окончательном раскрытии этих понятий, их содержания, сколько о стремлении уточнить роль названных абстракций в философском размышлении о человеке. Нынешний интерес к методологическим аспектам философско-антропологического знания предопределен развитием самой философской антропологии.

С XVIII веком связана идея специального выделения собственно антропологических исследований. И. Канту принадлежит мысль, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. Человек – самый главный предмет в мире, к которому могут быть применены познания, потому что он для себя – последняя цель. Об этом он писал в работе 1798 г. «Антропология с прагматической точки зрения», где предпринял попытку в систематическом виде изложить учение о человеке. Свой антропологический подход он назвал мироведением: через человека можно выйти на другие философские проблемы [3, с. 349].

Прежде чем строить любую науку, например, антропологию, следует прояснить основания возможного знания, роль и границы применения чувственности, рассудка и разума, что Кант и сделал. Философ утверждает, что поскольку знание человека, сложившееся на основе внутреннего опыта, чрезвычайно важно, но и труднее, чем правильное суждение о других, то желательно и даже необходимо начинать с явлений, наблюдаемых в себе самом, и только после этого переходить к утверждениям относительно природы человека.

Кант определяет антропологию как систематически изложенное учение, предлагающее знание о человеке. Такое учение, по его мнению, может быть построено с физиологической и с прагматической точки зрения, причем последняя исследует «то, что он в качестве свободно действующего существа делает или может и должен сделать из себя сам» [там же]. Учение о человеке должно включать антропологию (ее предмет - стимулы, сфера чувственности

и телесности) и этику (ее предмет - мотивы, чистая воля и ее априорные принципы).

Кант разрабатывает систему понятий, на которую могло бы опереться человеческое самосознание. Существует принципиально отличный от чувственности чистый разум, носителем которого служит трансцендентальный субъект – отвлеченное Я. Чистый разум имеет два применения – теоретическое и практическое (моральное), соответственно различаются теоретический и практический разум. В первом случае речь идет о том, что происходит, во втором – о том, что должно происходить.

Кант четко проводит в своей философии антропологический принцип: человек обладает таким свойством, как сознание, с которым нельзя обращаться так, как мы привыкли обращаться с другими предметами. В силу этого науки, имеющие дело с проблематикой человека, должны обращаться к философии. Неизбежно изменение самих процедур научного исследования. В исследовании человека наука неизбежно дополняется иными процедурами – познавательными, но ненаучными, а также непознавательными процедурами. Разделение Кантом «Я» эмпирического (знание человеком себя) и трансцендентального «Я» (обеспечивает единство сознания, ответственность) сыграло важную методологическую роль в познании человека. Оно используется до сих пор, например в психологии, где различают «Я» рефлексивное и «Я» действующее (обладающее свободой, ответственностью). То есть допускается, что в сознании есть такие образования, которые являются не знанием (трансцендентальное Я не может быть предметом знания), а полаганием. Они существуют постольку, поскольку полагаются.

Кант выяснил, что в сознании существуют феномены, возникающие и существующие лишь потому и в той степени, в какой они активно воспроизводятся, полагаются. Сфера человека – сфера особого рода объектов и состояний, ведущих особый способ существования. Это накладывает ряд ограничений на познание человека методами естественнонаучного знания.

В. Виндельбанд в своей работе об истории новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками исследует систематическое развитие немецкой философии после Канта. По его мнению, критический рационализм Канта признал тот факт, что чисто рациональное познание вселенной невозможно, так как невозможно «полное без остатка разложение действительности на понятия разума». Этот «невыводимый остаток в опыте» по-своему пытались постичь и рационализировать многие философы после Канта (Якоби, Шопенгауэр, Шеллинг). Виндельбанд подводит итог их исканиям: «Все эти системы иррационализма представляют собой различные формы эмпиризма. ... Потерпев поражение в своих априорных построениях перед нелогическим остатком, философия духа упала обратно в объятия опыта» [1, с. 378-379]. По мнению Виндельбанда, философия духа и познания столкнулась с невозможностью все рационализировать и преодолеть релятивизм в его формах психологизма, эмпиризма, историзма. Он делает важное замечание о том, что послекантовская философия стремилась преобразовать критицизм, перевести на «язык эмпирической психологии критический принцип самопознания человеческого разума и сознательно следуя своему методу переместить основные исследования теории познания в антропологический опыт» [там же, с. 400]. Виндельбанд настаивает на том, что сам Кант психологические предпосылки никогда не выдвигал на первый план, хотя, по-видимому, неявно пользовался скрытым психологическим основоположением. «Психологизм постоянно сопутствует метафизическим системам», он «был точкой зрения философии Просвещения и теперь появился снова в качестве формы «метафизического эмпиризма», к которому с разных сторон приводило поражение рационалистической дедукции» [там же]. Действительно, Кант в своей критике руководствовался некоторым психологическим усмотрением или воззрением. Надо при этом, как справедливо полагает Л.А. Микешина, иметь в виду, что он часто рассматривал психологические и антропологические проблемы, но не психологическим, а «интеллектуально-философским» методом, то есть как философские, гносеологические проблемы [4, с. 469].

Таким образом, со времен И. Канта антропология задана как особая сфера философского знания. Однако представления о человеческой природе не могли, с точки зрения Канта, быть эмпирическим обобщением действительных особенностей человеческих существ в прошлом и настоящем. Устройство человеческого разума и принципы человеческого понимания не являлись предметом «чистой антропологии». «Скорее эффективная критика разума и суждения должна была обнаружить источник своих принципов *a priori* в такой форме, которая могла налагаться на всех, кто рационально мыслит, независимо от их культурных и исторических различий... Именно эта приверженность единой универсальной системе рациональных по своему существу принципов довела до критической точки противоречия с открытиями истории и антропологии» [6, с. 61]. Когда рост открытий со стороны антропологии и истории вызвал необходимость пересмотра принципов человеческого понимания, представители классической философии по-прежнему настаивали на культурно-исторической инвариантности всех имеющих силу рациональных процедур.

Для постнищанской европейской философии первой половины XX века характерен «поворот к жизненному миру» и «конкретному субъекту». Предпринимается попытка найти в области антропологии, теории познания, философии религии или эстетики теоретический выход из противоположности фактического осуществления познания и его идеальной значимости. И центральной становится проблема прояснения статуса субъекта в системе философских принципов. Наблюдается переход от понимания субъективности как чистого принципа обоснования познания к реконструкции «конкретного субъекта», охватывающей все способы отношения человека к миру. При этом речь идет не об отказе от измерения общезначимости, а, наоборот, - о попытке сохранения трансцендентально-философского подхода. Субъект в его практической, культурной и языковой определенности рассматривается как инстанция intersubjectively значимых познавательных функций - таков в общем виде тезис концепции «конкретного субъекта», которая приходит на смену

«философии сознания» XIX века. Эта теория критически направлена в первую очередь против основных абстракций, предполагавшихся традиционным пониманием философии как теории «чистого» познания - отвлечения от исторической определенности познания, от включенности субъектов в культурные контексты и от языкового структурирования познания. Концепция «конкретного субъекта» включает в себя различные варианты прояснения вопроса об онтологии субъекта, т. е. проблемы определения специфического способа бытия человеческой субъективности.

Концепция «конкретной субъективности» развивается в полемике с теорией «трансцендентального субъекта» и с основанным на ней противопоставлением философии как «логики значимости» и психологии как науки о фактическом осуществлении познавательных актов. Теория «трансцендентального субъекта» основана на кантовском запрете самопознания. Кант находил незаконным отождествление субъекта как «агента познания» и субъекта как предмета познания. В результате этой логической ошибки аналитические условия описания познания принимаются за реальные свойства мыслящего индивидуума. По Канту, познавать в категориальном смысле можно лишь свойства (предикаты), которые приписываются человеку как предмету; сам акт же приписывания себе свойств не может быть свойством или предметом познания, поскольку он составляет априорное «условие возможности» познания, т. е. приписывания предмету свойств. Субъект как активный принцип познания (трансцендентальный субъект, «чистое Я») представляет собой всегда лишь предпосылку познания, тогда как субъект как конкретное существо (эмпирический субъект) - всегда только материал познания. Для заключения от познания второго к высказываниям о первом нет никаких познавательных средств. Точнее говоря, вопрос о свойствах трансцендентального субъекта, т. е. о его предметной определенности, сам по себе бессмыслен, ибо таковой мыслим лишь как акт, а не как вещь. А это значит, что любое содержательное определение субъекта познания (антропологическое, психологическое, нейрофизио-

логическое или социально-экономическое) касается лишь конституированного субъекта - познающего человека, но не субъекта как инстанции значимости («трансцендентальное Я»).

В дискуссии о философии сознания на рубеже XIX - XX веков были выявлены внутренние противоречия этого кантовского запрета. Общая схема опровержения такова: если субъекту в смысле акта невозможно приписать никаких предикатов, то о нем нельзя высказать даже то, что он есть «Я». Он вообще неопределим. Но тогда непонятно приписывание ему функции конституирования познания [2, с. 23-24].

В спорах с кантианской традицией и принимаемой ею моделью самосознания (моделью «рефлексии», в которой знание субъекта о себе оказывается результатом рефлексивного обращения на самого себя) складывается идея «конкретного субъекта», целью которой является преодоление пропасти между эмпирическим и трансцендентальным субъектом.

Вариант обоснования этой идеи представлен в философской антропологии Х. Плеснера. Интересно, что главным своим оппонентом Плеснер считает Р. Декарта, хотя, по сути, спорит с кантианской моделью самосознания. Основные свои идеи Плеснер изложил в труде «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию», вышедшем в один год (1928) с трудом Шелера «Положение человека в космосе», попав в «тень» последней и стала известной благодаря второму изданию в 1965 г.

В основу своего проекта Плеснер положил идею Дильтея о «выражениях жизни», закрепляющихся в структурах жизнеосуществления. Именно у Дильтея Плеснер нашел последовательное учение, связывающее в единство начала органические и неорганические, факты телесного и духовного бытия, априорное, идеальное, духовное и эмпирическое, материальное. Плеснера особенно привлекает в «критике исторического разума» установка на то, что сам субъект, постигающий историю, должен быть понят как одновременно историческая и физическая величина. Достижение такого всеобъемлющего представления возможно на основе понятия «жизнь». Оно имеет определяющее значение

для наук о духе – в них мы встречаемся не просто с феноменами, а с выражениями духа, ценностями, целями и переживаниями, и мы понимаем их, то есть здесь между субъектом и объектом существует «жизненное отношение», лежащее в основе всех возможных отношений.

К антропологической проблематике Плеснер пришел от исследований в области философской биологии, философии чувств и социально-философских исследований. В то время науки о человеке, как полагает Плеснер, испытывали затруднения в результате отрыва методологии естественных наук от гуманитарных (он упоминает психологию, психопатологию, этнологию, первобытную историю и историю происхождения человека). «Соматическая антропология и палеонтология человека, прото- и предистория обращаются к проблеме определения своеобразия человеческого, разработка которой не может считаться удовлетворительной вследствие того, что она в лучшем случае удачно соотносит между собой биологические и культурные реальности при отсутствии представления об общей для них основе. Здесь недостает всеохватывающего измерения. Исследовательская программа может позволить себе отказаться от постановки такого вопроса и исключить из рассмотрения или вынести за скобки, например, психофизическую проблему. Но сама проблема остается, и кто же должен взяться за нее, как не философия?» [5, с.16].

Плеснер большую роль отводит разработке понятийного аппарата новой антропологии, полагая, что его наличие делает человеческое поведение объектом, доступным наблюдению (например, термин «пусковые качества», введенный К.Лоренцом) [5, с.18]. Здесь он выступает как методолог, акцентирующий внимание на прояснении словаря исходных понятий и терминов – но вот чего – науки или философии? У Плеснера речь идет об использовании теоретического языка, позволяющем исследователю дистанцироваться от своей человеческой природы, в противном случае антропоморфизм неизбежен. Примером такого антропоморфизма в интерпретации душевной жизни чуждого себе вида у Плеснера выступает зоопсихология.

Центральным понятием Плеснера становится «граница». Он исследует пограничные реакции – реакции на те границы, в которые вписаны человеческие поступки, обусловленные присущей им целесообразностью и языком [там же, с. 19]. Свою теоретическую задачу Плеснер видит в постоянном выявлении границ предметного овладения миром, объективации человеческой жизни. Мы можем назвать это содержанием критической функции философской антропологии. С помощью понятия «эксцентрическая позициональность» он рассчитывает избежать крайностей и преувеличений, в которые впадает глубинная психология, «когда она возлагает на структуры влечения исключительную ответственность за специфически человеческие формы выражения, а не только (с чем можно было бы согласиться) за патологические отклонения от них» [там же]. Способность к отказу от привычных форм регулируемого поведения и вовлечение в деятельность нового, несоразмерного ему – типично человеческая.

Плеснер утверждает, что к XX веку сложились исторические предпосылки для создания новой философской антропологии. На рубеже веков произошли изменения в области психологии (психоанализ), социологии (социология культуры) и биологии, кризисы в медицине, история духа и, прежде всего, в методологии философских исследований (философия жизни, феноменология (феноменология для Плеснера – возможность преодоления дуализма науки и теории познания). Особую роль Плеснер отводит М.Шелеру, но в отличие от него отказывается рассматривать «феноменологию в качестве исследовательской установки, обеспечивающей надежные основоположения» [5, с. 8]. По мнению Плеснера, «чтобы реализоваться как философия, феноменологическое исследование нуждается... в определенном методическом руководстве, которое не может быть почерпнуто ни из эмпирии, ни из метафизики» [там же]. Гуссерль в соответствии с посылками феноменологической методологии редуцирует реальность человека к сознанию, «превращает сознание в

горизонт трансцендентального конституирования любого возможного феномена, в том числе и человека, и тем самым вновь склоняется к трансцендентально-идеалистической установке» [там же, с. 12].

Формирование новой философской антропологии тесно связано с преодолением новоевропейского образа человека. У Декарта разделение на физическое и психическое приняло фундаментальный характер. В декартовской антропологии постижение Я возможно только в обращенности к самому себе. Это только один, ограниченный способ восприятия, поэтому и другие Я не защищены от сомнений. «Тезис, что я как Я со свойственным ему самоположением принадлежу к внутреннему бытию, претерпел обращение в тезис о принадлежности внутреннего бытия исключительно мне самому» [там же, с. 55]. Плеснер стремится пересмотреть то *divisio mundi* (разделение мира), которое осуществил Декарт. К этому пересмотру, к постулату о примате объекта его толкает логика проблемной ситуации, непредвзятый взгляд на те трудности, которые стремится преодолеть донаучное и научное мирозерцание. Вот те факторы, которые вызвали к жизни необходимость преодоления картезианского принципа альтернативы:

- появление эмпирических наук о духе и начало эмпирического применения понятия «культура»;
- поворот к объекту и утверждение примата объективности в философии.

Плеснер находит, что науки достаточно развились в настоящее время, чтобы обнаружить несостоятельность картезианской методологии.

Путь к решению проблемы органической природы можно проложить, идя от опыта гуманитарных наук и их объектов. Плеснер убежден, что при изучении человека надо анализ биофизических данных дополнить культурно-историческими исследованиями. Он понимает, что свободу человека, его способность к культурному творчеству нельзя объяснить только специфической биологической структурой. Фактом является способность человека сознавать свою «самость», возвышаться над природной средой. Философская антропо-

логия должна развиваться в направлении самопознания. Плеснер, как и Шеллер, ставит задачу – показать, объяснить переход от «жизни», тела, витальных свойств человека к духу, «самобытию».

Плеснер подробно оговаривает условия, при которых эта возможность (быть человеком) реализуется. Здесь речь не идет о реконструкции процесса антропогенеза, которая является предметом научной антропологии. По отношению к философской антропологии справедливо замечание Ю. Хабермаса: «Непосредственно в вопросах, максимально значимых для нас, философия существует на некоем метауровне и исследует по большей части формальные качества самосознания, не вникая глубоко в содержание» [7, с. 14].

И. Кант утверждал: содержание личности («я») мы знаем только по самому себе; настоящая самоотчетность обеспечивает содержание понятия «личность». У Плеснера: «...данность субъекта самому себе не может быть обоснована посредством тиражирования субъективного ядра» [5, с. 252]. В «новой философской антропологии» мы наблюдаем отказ от представления субъекта как некоторой неизменной и завершенной величины, просто существующей подобно какому-либо телесному признаку. В противном случае, по Плеснеру, нам не избежать указанного тиражирования. Предлагается другое понимание субъекта – как позиционального свойства, «наличие которого связано с исполнением или полаганием – с исполнением и полаганием в смысле жизненности сущего, которая определена границей как своим конститутивным принципом» [там же]. Речь идет о человеке, осознающем собственную жизнь и переживание, способном дистанцироваться от своей «жизненной середины», осознать себя как Я в теле и как Я вне тела. В человеке есть субъект, который способен испытывать свой центр как нечто противостоящее ему. Я представляет собой находящийся вне самого себя пункт, из которого человек может созерцать сценарий своей внутренней жизни. «На этой предельной ступени жизни полагается основа для все более новых актов рефлексии над самим собой, для самосознания, и тем самым осуществлено расщепление на внешнее

поле, внутреннее поле и сознание» [5, с. 253]. «Если жизнь животного центрична, то жизнь человеческая, не способная разорвать эту центричность, но в то же время ее преодолевающая, эксцентрична» [там же, с. 254]. Расположенность человека «позади самого себя», описанная Плеснером, подчиняется законам обратной перспективы. Необъективируемое Я, точка эксцентричности, лежащая «позади» тела и плоти – точка стяжения собственного внутреннего бытия, его самобытия.

Внутренний мир – реальность, наличная в самоположении и в предметной установке, является объектом переживания и объектом восприятия. По типу своего бытия он отличен от внешнего мира. Во внутреннем мире «задана градация бытия. Здесь я могу «быть настроенным», также как и «чем-то быть». Самобытие обнаруживает градацию бытия, начиная от захваченности и самозабвения и заканчивая вытесненным, скрыто существующим переживанием» [5, с. 258].

В трактовке процесса развития Плеснер сближается с Аристотелем. У него идея-форма как предшествующая всякой вещи, включенной в процесс, принимает характер целевой причины, и ее мотивированным следствием оказывается процесс развития вещи. Энтелехия понимается Плеснером не как природный фактор, а как модус бытия, соответствующий принципу границы, который доступен пониманию, хотя ему не может быть дана никакая физическая характеристика.

Трактовка субъективности у Плеснера способствует росту доверия к психологической науке и одновременно ставит ей границы. Рост знаний о психическом выбивает почву из-под ног идеалистической установки, утверждающей безраздельную привязанность психики к сознанию. Хотя известно, что под влиянием рефлексии или просто когда реалии и события внутреннего мира становятся объектами направленного внимания, они могут меняться. Плеснер утверждает, что это неправомерно и вступает в спор с некантианством. Неокантианство отождествляет душевную жизнь и переживание, поскольку с

его точки зрения знание о каком-либо переживании означает не простую констатацию реальности, а придание формы некоторому X. Вполне в духе кантовского идеализма психические феномены рассматриваются в неокантианстве как «исключительные предметы самопонимания и полностью приравняются к содержаниям сознания, отождествляются с ними» [5, с. 259]. Представление о психике как сплошном переживании делает эмпирическую психологию невозможной. Принцип «быть - воспринимать» сохраняет свою силу для внутреннего мира. То есть исследование внутреннего мира осуществляется исходя из этого принципа.

Многие полагают, что в самоположении (исполнении переживания) внутренний мир непосредственно открывается таким, какой он есть сам по себе. Рефлексия над переживанием позволяет схватить собственную самость только в качестве феномена. Переживание – нечто абсолютное, сам внутренний мир. Все эти утверждения, как полагает Плеснер, - широко распространенное допущение, лежащее в основании всех разновидностей субъективизма и философии переживания. «Такого рода прерогатива самоположения могла бы, однако, считаться оправданной только в том случае, если бы человек был исключительно центрично ориентированным живым существом, а не эксцентричным, каким он является на самом деле» [5, с.259]. Животное в самом деле в своем самоположении полностью является самим собой. У человека его растворение в переживании больше не совпадает с точкой его существования. «Даже в осуществлении мысли, чувства, воления человек находится вне самого себя» [там же]. Доказательством, по Плеснеру, служат фальшивые чувства, ложные мысли, перевоплощение, встраивание человека в то, что на самом деле не существует.

Философская психология, занятая исследованием принципов психического, по которым конституируется внутренний мир, должна уделить особое внимание этому фундаментальному расколу. Это открывает путь к пониманию лабильности, к пониманию безразличного равновесия как главного признака

внутреннего мира. В нем – источник бесконечных возможностей человека, но также и болезни и гибели.

Преобладание эмпирических методик в психологии привело к упрощенному подходу к сущности психического явления. Во-первых, внутренний мир рассматривают по аналогии с миром внешним. Во-вторых, субъективность человека берут, с одной стороны, как представления, чувства, мысли, с другой – как акты внутреннего восприятия и созерцания. Человек в этом случае рассматривается то как созерцающий, то как созерцаемый, то есть оказывается то самим собой, то явлением (как знающий и переживающий себя). Плеснер находит такой подход к трактовке субъективности слишком узким. В психическом смысле человек есть явление, даже когда не задумывается о себе. В сущности эксцентричности заложена диалектическая структура, радикальная двухаспектность – (сознательно данной и бессознательно действенной) души и исполненного переживания; необходимости, принуждения, закона случающегося существования – и свободы, спонтанности, порыва исполняющей экзистенции. Поэтому внутренний мир – это распря с самим собой, из которой нет выхода.

Человек существует как внутренний мир, знает он об этом или нет. Конечно, внутренний мир дан ему в актах рефлексии, являющихся психическими актами. Основание возможности их осуществления – жизненный характер бытия человека. «Для самого человека жизненность обладает свойством опережения и образует вследствие этого центр актов, обращенных к его собственному бытию» [там же].

Эксцентричность определяет, что индивидуальная личность должна различать в себе индивидуальное и универсальное Я. Это различие ощутимо для человека только в общении с другими личностями. И тогда это универсальное Я никогда не выступает в своей абстрактной форме, но конкретно в первом, втором, третьем лице. «Человек сам по себе есть Я, то есть обладатель своей плоти и своей души; Я, составляющее центр окружности, в которую оно

тем не менее не включается. Поэтому для человека открыто опытное пространство, чтобы он мог пользоваться этой неуместностью-вневременностью своего положения, в силу которого он является человеком, для самого себя и для любого другого существа даже там, где он сталкивается с живыми существами вовсе чуждого ему вида» [5, с. 261]. Простой жизненный опыт демонстрирует несостоятельность теорий вывода по аналогии и вчувствования, согласно которым человек сначала приходит к идее некоторого сопредельного ему мира, а затем удостоверяется в реальности других Я. Против этих теорий говорит факт – в коллективном и индивидуальном развитии человека наблюдается стремление к антропоморфизации и персонификации. Гораздо позже под влиянием рассудочной культуры человек приходит к трезвому взгляду на мир, к представлению о неживом.

Мысль отдельного человека о том, что он не один, что его окружают не только вещи, но и его спутники в этом мире – такие же чувствующие существа, представляет собой предпосылку, делающей возможной всю сферу человеческого существования. Эксцентрическая позиционная форма, свойственная человеку, обеспечивает для него реальность сопредельного мира. Это означает, что этот мир дается человеку не доопытно, а на основе опыта, то есть в процессе осознания определенных восприятий. «Сопредельный мир есть собственная позиционная форма человека, воспринимаемая им как сфера других людей» [5, с. 262]. Посредством указанной формы строится сопредельный мир и одновременно гарантируется его реальность. Философия Плеснера оставляет сопредельный мир только за человеком.

Существование сопредельного мира – условие возможности того, что живое существо сможет понять себя как часть этого сопредельного мира. «Сопредельный мир несет на себе личность, будучи в то же время несомым и конструируемым ею. Между мной и мной, мной и им лежит сфера этого духовного мира» [5, с. 263]. Вот что пишет Плеснер о духовности человека: «...духовный характер личности опирается на форму Мы, свойственную ее соб-

ственному Я, на совершенное единство охваченности и охватывания собственного жизненного существования в соответствии с модусом эксцентричности» [там же]. Дух Плеснер отличает от души и сознания. Душа – внутреннее существование личности; личность принимает по отношению к своему внутреннему миру установку понимания и одновременно исполняет этот мир в переживании. Сознание – аспект представления мира, обусловленный эксцентричностью личностного существования. Дух «представляет собой созданную своеобразной позиционной формой и устойчиво существующую сферу, и потому не составляет реальности, но реализуется в сопредельном мире, даже если существует только одна личность» [там же]. Дух есть сфера, в силу которой мы живем как личности. Мы находимся в этой сфере – наша позиционная форма ее в себе содержит. Дух не зависит от сознания. Только потому, что мы являемся личностями, мы находимся в мире независимого от нас и в то же время подверженного нашим воздействиям бытия.

Итак, «новая философская антропология» Плеснера призвана преодолеть недостатки, с одной стороны, спиритуализма, который утверждает исконную фактичность духа, духовности, сознания и т.д., объявляя бессмысленным вопрос о принципах ее конституирования, с другой стороны, натурализма. В последнем случае Плеснер приводит в пример психоанализ. Философия не должна соглашаться, по его мнению, с злоупотреблением метафизически интерпретированными идеями психоанализа.

Подводя итоги проведенному анализу, выделим значимые для современных наук о человеке положения концепции немецкого мыслителя. Х.Плеснер формулирует фундаментальные антропологические константы: самотрансценденция, целостность, самотождественность, открытость, духовность, свобода, творческая активность, телесность и др. Их можно рассматривать как категории, способные играть роль регулятивных идей в познании человека.

При интерпретации такой фундаментальной антропологической константы, как открытость человека миру, что означает его стремление выйти за

границы наличного состояния и способность трансцендирования, обнаруживается отличие от классической трактовки трансцендирования. Область открытости не создается человеком, но человек сам должен поставить себя в нее.

Список использованной литературы:

1. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т.2. От Канта до Ницше. – М.: Терра-Канон-Пресс-Ц, 2000. – 512 с.
2. Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001 – 2002 годы. Под редакцией М.А. Колерова. – М.: «Три квадрата», 2002. – 880 с.
3. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения в 6 томах. Т.6. – М.: Мысль, 1966. 743 с. - С.349-587.
4. Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.
5. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.
6. Тулмин Ст. Человеческое понимание. – М.: Прогресс, 1984. – 328 с.
7. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. Пер. с нем. – М.: Издательство «Весь Мир», 2002. – 144 с.

Petrikovskaya O. Justification of the problems of philosophical anthropology in the works of I. Kant and H. Plesner.

Two models of the philosophical substantiation of anthropology as a systematic teaching, offering knowledge about a person, are analyzed. They contain an important remark about the central place of philosophical anthropology in the system of anthropological knowledge. Both German philosophers are developing a system of concepts on which human self-awareness could rely. However, H. Plesner introduces into his thoughts the important sources of a new problematic situation in philosophical anthropology.

Key words: human nature, anthropology, philosophical anthropology, transcendental subject, concrete subject.

Секундант Сергій (м. Одеса),