

Олена Петриківська (м.Одеса),

К. філос. н., доцент

Одеський національний університет

Імені І.І. Мечникова

СОЮЗ ФИЛОСОФИИ И АНТРОПОЛОГИИ: ТВОРЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ИЛИ УПАДОК ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ?

Сегодня слово «антропология» не притязает на завершенное описание того, что есть «человеческое», как это было в европейской культуре до XX века. Акценты смещаются с отдельной науки «антропология» на «антропологическую установку» или «антропологический подход». Сутью антропологического подхода в гуманитарном и социальном знании является установка на раскрытие «человеческого» измерения истории, языка, переживания и т.д. Каждый отдельный результат, полученный в конкретно-научных исследованиях, в этом подходе понимают во взаимосвязи со всей целостностью человеческого бытия. Антропологическая перспектива - это перспектива, которая, высвечивая конкретное и уникальное, тем самым прокладывает путь рефлексии о более общем и универсальном.

Философии XX века принадлежит заслуга критического переосмысления антропологии, в результате чего появилась новая модель философской антропологии. Ее наработки пока не стали предметом регулярного обсуждения в отечественной философии. В специализированной философской литературе термин «философская антропология» трактуется следующим образом:

- 1) область знания, или раздел философии, исследующий сущность человека и исходные основания наук о человеке;

- 2) антропологический метод исследования, рассматривающий человека в различных жизненных аспектах (культурно-историческом, социально-педагогическом, экзистенциальном, психологическом, психоаналитическом и др.);
- 3) антропоцентрическая установка, в соответствии с которой за основу философского анализа берется человек;
- 4) парадигма современного философствования как сумма принципов самоопределения человека в условиях антропологического кризиса;
- 5) область философского знания об инвариантных, устойчивых природных и социокультурных свойствах и качествах человека в их социокультурной изменчивости;
- 6) целостный образ человека в определенном типе культуры;
- 7) способ рассмотрения и решения философских проблем в их «человеческом измерении», оценке человеческой значимости.
- 8) философская дисциплина, которая стремится осветить трансцендентальную фактичность человеческого бытия, раскрыть граничные основания человеческого способа бытия в мире, которые и определяют собственно человеческое в человеке.
- 9) дисциплина, которая исследует идею субъектности и необходимые условия существования субъектных форм социокультурной жизни.

Философская антропология плохо приживается на постсоветском пространстве. Ее чаще всего критикуют за размытость предметной области либо метафизичность. Слишком серьезный тон новой философской антропологии первой половины XX века, уникальный опыт - не игры, а участия в жизни Абсолюта! – не встретил понимания и не получил терминологического закрепления. А установка на синтетическое мышление и постановка вопроса о целостности человека и антропологии быстро теряла свою привлекательность в условиях бурного роста знаний о человеке, сопровождающегося фрагментацией и дифференциацией.

М.Н. Верников критиковал философскую антропологию за абстрактность и оторванность от исследования конкретного человека. А разочарование в возможностях метафизики человека делают в глазах философа более привлекательными психологию, искусство, публицистику.

Публикуя работы Степана Балея, М.Н. Верников рассчитывал заложить основы *« нової української людинознавчої гуманістики... У цій багатогранній праці вагоме місце належатиме балезнавству як синтетичній галузі знань про становлення та розвиток людини і її особистості, про ефективну корекцію цього процесу засобами духовного, освітянсько-виховного впливу »* [2, с.30].

Проект балезнавства – продолжение или творческое развитие программы *« унаучення філософії »*. Представители Львовско-варшавской школы приложили немало усилий, чтобы освободить философию от ее претензий на универсальность и на особое место в системе знаний. Основатель этой философской школы К.Твардовский, находясь на позициях сциентизма, высказывал мысль о том, что *« філософія не є єдиною, а складається з окремих наук,.. через реформування ці науки повинні зайняти своє місце серед конкретних наук, запозичивши від них методи наукового дослідження »* [там же, с.32]. Ученик К.Твардовского С.Балей наследует его психологизм, который предназначался для преодоления спекулятивной метафизики: *« К.Твардовський вважав, що психологія витісняє з філософії апіоризм, а по суті, за його словами, довільність, і залучає до теоретичних досліджень досвідну основу »* [там же]. М.Н.Верников отмечает, что после выхода в свет работы Э.Гуссерля «Логические исследования» К.Твардовский отходит от психологизма [там же]. Тем не менее, его ученик С.Балей, судя по всему, принимает психологию как базовую для философии науку. Методологическими основами его исследований были эмпиризм и описательность, экспериментальность и стремление к фактографичности. Но при этом аналитическим путем полученный материал он синтетически осмысливал в своей теоретической концепции [там же, с.36].

Психология – истинная наука о человеке? Бaley и Верников отвечают положительно, *«адже вивчаючи внутрішній світ людини, психологія досягає справжнє, індивідуальне буття людини в його становленні і динаміці, в його соціальних проявах»* [там же, с.38]. Вот в этой фразе, на мой взгляд, весь Верников. Не очень доверяя абстрактно-теоретической философии человека с ее формально-внешним, чисто познавательным интересом к человеку он явно симпатизирует психологии, которая позволяет подняться до уровня настоящей, органичной заинтересованности человеком. Он ценит психологию за то, что она пытается реально подойти к каждому человеку как неповторимости и уникальности. *«В теоретичному світі С.Балея Сократове «пізнай самого себе» набуває конкретно-гуманістичного змісту: пізнай самого себе для того, щоб творити себе. Творити самого себе для досягнення повноти самовиразу через своє індивідуальне життя – ось чому повинна навчати психологія людину»* [там же, с.38].

Ведущий украинский специалист в области философской антропологии Н.В. Хамитов сводит философскую антропологию, разработанную в немецкой мысли 1920-х гг., к теории обыденного бытия, имеющей описательный характер. В этом он видит ограниченность философской антропологии и восполняет ее экзистенциализмом на том основании, что экзистенциальная антропология выводит человека за рамки обыденного бытия, предполагает трагическое личностное усилие, глубинно меняющее человеческое. Метаантропология Хамитова (учение о пределах бытия человека) интегрирует подходы философской антропологии, экзистенциализма, персонализма и представляет собой теорию обыденного, предельного и запредельного бытия человека, а также фундаментальных тенденций эволюции человека и человечества [7, с. 7].

Кроме того, Хамитов полагает, что поскольку метаантропология – это философия личности, она должна выйти за пределы философии человека. Переходя к описанию предельного и запредельного бытия человека как личностного бытия, философия человека все больше персонализируется и обращается к таким формам выражения, как философское эссе и философское искусство.

Необходимый выход за пределы философствования связан с тем, что понимание личностного бытия требует углубления в его конкретность, уникальность и само-обусловленность – то, к чему всегда стремилась психология. Философии удастся поставить вопрос о смысле бытия личности, но ей не хватает душевной открытости психологии, ее внимания к конкретно-жизненным проблемам человека, устремленности к непосредственному общению.

Как видим, в разных вариантах отечественного человековедения философской антропологии отводится довольно скромная роль. Она сродни наукам о человеке с их опредмечивающей рефлексией и довольно узким взглядом. Философской антропологии противопоставляется экзистенциализм. К.Ю. Райда называет философию классического экзистенциализма традицией современного альтернативного мышления [6, с.17]. В нашей стране вопрос о преодолении экзистенциализма в антропологии пока отложен. Исследователей привлекает постэкзистенциализм – обновление и развитие классического экзистенциализма; здесь в центре внимания экзистенциальная антропология К. Райнхардта, С. Росса и Е. Боденхеймера, экзистенциальная феноменология М. Натансона, экзистенциальная социология Дж. Дугласа и А. Фонтани, экзистенциальная политология Д. Арчарда и С. Крукс, экзистенциальная психология Р. Мэя, А. Маслоу и др. [см. там же, с. 17-73]. Происходит описанное Сартром «растворение экзистенциализма» в социально-гуманитарном познании и активное изучение этой новой парадигмы гуманитарного мышления. Согласно глубокому убеждению М. Н. Верникова, экзистенциальная онтология является адекватным теоретическим описанием нового общества, общества гоминтентного типа. В работах 90-х годов он специально анализировал соотношение экзистенциальной онтологии и философской антропологии [см.: 1].

По моему убеждению, антропология это не мода и не воскрешенный антропоцентризм, она – следствие развития самого философского знания. Н. Гартман объясняет ее активизацию реакцией на трудности, с которыми столкнулась теория познания Нового времени. «Оказалось, что познание является лишь одной из многих связей сознания с окружающим миром. Реагирование,

действие, любовь и ненависть являются другими, параллельными трансцендентными («выходящими за пределы сознания») отношениями, и притом первичными, тогда как познание вторично и во временном отношении образуется также лишь в зависимости от них. В этом виделось указание на устройство человеческого существа, и поэтому науку о человеке пришлось поместить перед теорией познания» [3, с. 320]. Однако, как справедливо полагает Н. Гартман, тот смысл, который вкладывала в слово «антропология» предшествующая традиция, недостаточен. «К истинному пониманию человеческого существа относится, очевидно, знание о тех бытийных отношениях, в которых находится человек. Ибо человек – существо, зависящее от тысячи условий. ... Надо было понять человека, включая его сознание, исходя из его встроенности в целостность реального мира» [там же, с.321].

Главным оппонентом основоположников новой философской антропологии стал Рене Декарт, с философией которого они тесно связывали трактовку человека как субъекта. Так, Х. Плеснер стремится пересмотреть то *divisio mundi* (разделение мира), которое осуществил Декарт. Он выделил факторы, которые вызвали к жизни необходимость преодоления картезианского принципа альтернативы: 1) появление эмпирических наук о духе и начало эмпирического применения понятия «культура»; 2) поворот к объекту и утверждение примата объективности в философии.

В немецкой философской антропологии первой половины XX века мы наблюдаем отказ от представления субъекта как некоторой неизменной и завершенной величины, просто существующей подобно какому-либо телесному признаку. 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» [5, с.252]. 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. «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.

В трактовке Плеснера антропология – «фундаментальная для построения теории опыта человеческой жизни дисциплина», «наука о человеческой личности». Как таковая она не может прямо пользоваться данными анатомии, эволюционной истории, физиологии, психологии и психопатологии. Нельзя довольствоваться герменевтикой, филологией, психологией или историей, даже доводя их до уровня философских наук, как это было у Дильтея или Ницше. Появления философии языка или философии культуры тоже не решает проблемы. Перед философией Плеснер поставил задачу «заново проникнуть в последние основания вещей», что будет способствовать освоению и преобразованию категорий нашего мышления о мире и человеке. Этапы пути - «конструирование герменевтики в качестве философской антропологии, построение антропологии на фундаменте философии живого бытия и слоев природной реальности, находящихся в сущностной корреляции с ним» [там же].

Тотальная критика декартианского субъекта, ставшая делом первостепенной важности для философии прошлого века, требует осмысления, а возможно и деконструкции. Декарта критиковали как сторонники, так и противники сближения философии и антропологии. Но справедлива ли эта критика, если «вопрос об основных ипостасях человека в учении мыслителя и поныне является одним из наиболее сложных и неоднозначных в декартоведении» [4, с. 52]?

Вспоминается доклад Алексея Панича на I Историко-философских и культурологических чтениях памяти профессора М.Н. Верникова (2017). Он говорил о кризисе философии диалога из-за неумения помыслить «неидентичное Я» (внутренне разорванное, несовпадающее с самим собой). По его мнению, такое Я умел помыслить Декарт, но не Э. Гуссерль и М. Бахтин: «Противоречия в сознании автора Бахтин не понимает, не признает»; философия диалога «не сдает аксиому неделимого Я». Хотя мировая литература, особенно творчество Ф. М. Достоевского, содержит описания самораздвоения Я, его несовпадений с собой. По мнению А. Панича, чтобы прийти к новой традиции в трактовке Я, надо вернуться к Декарту и пересмотреть интерпретации его философии. Декарт находит в Я то, что принадлежит ему, и то, что не от него, что его превосходит (Бога, данность извне).

Необходимо сделать антропологические взгляды Декарта предметом специального, историко-философского анализа. В результате мы сможем узнать их роль в формировании общей концепции философа. «Антропологизация» базового проекта Декарта позволит связать разрозненные стороны его философии, даст новую методологию истолкования его идей.

Методологическая значимость работ архитекторов нового союза философии и антропологии М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена, Э. Кассирера, А. Лосев возрастает в последнее время при осмыслении процессов антропологизации знания. История духа позволяет зафиксировать опыт гетерогенности и несистемности, однако анализировать его, не подгоняя под абстрактные антропологические модели, дело философии – философской или аналитической антропологии. В задачи последней входит методологическая рефлексия и экспликация представлений о человеке, которые «исповедует» исследователь или философ.

Список использованной литературы:

1. Верников М.М. Екзистенціальна онтологія і філософська антропологія // Філософські пошуки. Вип. 3. - Львів-Одеса: Cogito – Центр Європи,

1997. Виклад основних ідей екзистенціальної соціальної філософії див. «Філософські пошуки» № 11-12 (с. 29 – 34), 14 – 15 (с. 378 – 388).
2. Верников М.М. Життя і наукова діяльність академіка Степана Балея // Балея С. Зібрання праць: У 5-ти т. і 2 кн. - Т.1. – Львів-Одеса: ІФЛІС ЛФС «Cogito», 2002. – С. 19 – 79
 3. Гартман Н. Старая и новая онтология / Н. Гартман // Историко-философский ежегодник-88. – М.: Наука, 1988. - С. 320-324.
 4. Маливский А. Антропологизация базового проекта Декарта в современной историко-философской литературе // *Sententiae*, 2013, № 1 (XXVIII). – С. 51 – 57.
 5. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. Гаджикурбанова А.Г. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.
 6. Феноменологія буття людини: сучасна західноєвропейська філософська рефлексія. – К.: Український Центр духовної культури, 1999. – 278 с.
 7. Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь. Человек и мир. – К.: КНТ, 2006. – 308 с.