

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ - 1) Специальная философская дисциплина, занимающаяся проблематикой человека. В качестве таковой активно конституируется на протяжении последней четверти 20 в. через абсорбирование собственной тематики из общего философского дискурса (в котором она выступала лишь фрагментом философской системы) по принципу спецификации собственного "объекта" и "тематизма" его рассмотрения (человек в философской рефлексии; учение о "человеке, его сущности и природе") в ряду: "учение о природе", "учение о социуме", "учение о сознании", "учение о ценностях" и т.д.

2) Совокупность антропологических концепций, возникших в неклассической и постклассической философии в результате так называемого "антропологического поворота" (предметом рефлексии начинает выступать не бытие само по себе, а разъяснение и раскрытие смысла человеческого бытия), впервые явно артикулированного Л. Фейербахом (в российской традиции - Н.

Чернышевским) в "антропологическом принципе". Первоначальные предформулировки последнего можно обнаружить в ренессансном гуманизме, немецком романтизме, французском Просвещении, в "Антропологии с прагматической точки зрения" (1798) И.

Канта, с точки зрения которого человек сам для себя последняя цель. Антропологический принцип провозглашает человека исходным пунктом и конечной целью философии (согласно Фейербаху, необходимо "посредством человека свести все сверхъестественное к природе, и посредством природы все сверхчеловеческое свести к человеку"). Во второй половине 20 в. указанный принцип был дополнен "антропным принципом" современной космологии, устанавливающим зависимость существования человека от физических параметров Вселенной (истоки - в концепциях космизма: Циолковский, Чижевский, Вернадский, Тейяр де Шарден); в этом, втором, значении Ф.А. - это антропологизм как течение (антропологическая установка) в современной философии, вбирающее в себя целый ряд концепций: персоналистических, феноменолого-экзистенциалистских, неопрагматических, психоаналитических, неотомистских и неопротестантских, диалогистических, т.е. всех, так или иначе центрированных вокруг проблематики человека.

3) В более строгом (и собственном) смысле слова Ф.А. - направление в немецкоязычной философии (отличающееся значительным концептуальным единством), конституировавшее себя в конце 1920-х как принципиально новый тип неклассического "философствования" (позднее были оформлены как относительно самостоятельные антропобиологический, социологический, культурологический и теологический "развороты"), предлагающий и реализующий программу А. как единственно возможной современной философии и противопоставляющий себя в этом качестве иным

философским дискурсам (прежде всего, структуралистско-постструк- сочинение Ж.Делеза (см.) туралистскому и системно-структурно-функционалистскому, а также неомарксистскому и психоаналитическому комплексам идей, но также и иным типам антропологизма в философии - прежде всего феноменолого-экзистенциалистскому и "фундаментальной онтологии" М.Хайдеггера).

Исходная установка Ф.А. задается тезисом о том, что любое вопрошание в философии является всегда вопросом о том, что есть человек, а любое "философствование" есть исследование структур специфического человеческого опыта, его критически-рефлексивное прояснение и обоснование. Человеческое понимаемо только исходя из него самого. Следовательно, нельзя рассуждать о человеке "частично", идя к антропологической проблематике из более "широких" оснований - онтологических, гносеологических, эпистемологических. Ф.А. возможна только как синтетическая философия человека. Человек с необходимостью рассматривается наряду с другим сущим, но как особое бытие, занимающее специфическое положение в космосе.

В этой перспективе Ф.А. строится как "строгая наука", нацеленная на сущностное измерение человеческого бытия, которая при этом: а) не будучи собственно предметно-научным знанием, совместима с последним и может синтезировать в себе систематизированные данные конкретных научно-дисциплинарных исследований; б) призвана преодолеть как сложившийся дуализм предметов и методов естественно-научного и гуманитарно-научного знания, так и явить собой научно-философско-теологический (последнее - во всяком случае в ряде версий Ф.А.) синтез; в) на этом основании снимает традиционное для европейской философии противопоставление должного и сущего, данного и заданного, витального и духовного, тела и души, прорываясь через постоянные проблематизации своих содержаний к подлинному, аутентичному, т.е. к собственно человеческому в человеке. Ее цель дать целостное, а не совокупное знание о последнем, дать целокупный анализ физического, психического, духовного (и божественного) начал человека, вскрыть те силы и потенции, которые "движут" им, а главное - благодаря которым "движется" он.

Кризис общества, с точки зрения большинства представителей Ф.А., есть проявление и результат кризиса личности, который, в свою очередь, вытекает из того, что философия следует унаследованной от периода классики традиции сводить человека к "точке"-субъекту, к сознанию (мышлению) и противопоставлять его объекту, миру. Корни же "проблематичности", "нестабильности", "раздвоенности" человеческого бытия заключены в почти абсолютном игнорировании биологической, витальной подосновы, телесности человека, того, что кроме рассудка, разума, сознания он обладает телом, того, что он есть животное, хотя и специфическое.

В этом плане Ф.А. наследует линии, идущей еще от Аристотеля (человек как "политическое животное"), но радикально переформулированной (начиная с Гердера) в немецкоязычной традиции, но особенно в рамках "философии жизни": тезис Ницше, видевшем в человеке "не установившееся животное", и тезис Дильтея о жизни как

истории, в которой человек суть ее продукт. В Ф.А. эта интенция наиболее радикализована А. Портманом, согласно которому, человек есть "нормализованный недоносок", классическое же оформление она получила у Гелена (в этом же смысле она присутствовала и у Шелера) - человек есть "биологически недостаточное существо" (иные формулировки: "больной зверь", "дилетант жизни").

В этом пункте пролегает (начинается) граница между собственно Ф.А. и иными, антропологически ориентированными дискурсами (персоналистическим, психоаналитическим и т.д.), но прежде всего (что настойчиво артикулируется самой Ф.А.) - с феноменолого-экзистенциалистскими анализами. Выбор делается в пользу "жизни", а не "экзистенции", "уводящей в сторону" (в том числе это и признание в качестве своих предшественников "философов жизни", прежде всего, Ницше и Дильтея). Признавая, что экзистенциализм открыл человеческое измерение, представители Ф.А. подчеркивают, что и "экзистенцирующее Dasein" Хайдеггера, и "экзистенцирующая экзистенция" Ясперса закрывают путь к собственно Ф.А., игнорируя проблему витальности, разрывая природно-органическое и социокультурное, не видя специфичности человека как животного (его неспециализированности, неприспособленности к "чисто природной" жизни) и его уникальности как жизненного единства.

(Дополнительно в Ф.А. подчеркивается, что иные антропологические дискурсы дают "негативные" теории, - а следовательно, и определения - человека, акцентируя то, чем человек не является, что он не есть.) Человек изначально "вписан" в мир, но в силу своей природной "недостаточности" не может быть объяснен "из природы", центрирован в ней. Он трансцендирован "вовне", вынужден искать "центр" вне себя; будучи лишенным основания, он вынужден постоянно преодолевать "ничто". Животное тождественно самому себе и своей среде, поэтому оно "не обладает телом" (тождественно "плоти") и "центрично" (слито со средой), тогда как человек, дистанцируя себя по отношению к самому себе (своей телесности) и к своей среде (миру), имеет тело, эксцентричен (Плеснер) и открыт миру.

Человек, согласно Ф.А., способен: 1) приспособливаться к любой среде; 2) переходить из среды в среду; 3) а самое главное - "стать над" ней, и тем самым не просто "жить", а "вести жизнь"; 4) более того, обладая самосознанием (способностью рефлексии), накапливая опыт практической активности, увеличивать свои возможности. Возможность - основной модус человеческого существования; человек есть человек в той мере, в какой он себя делает (во многом - акценты Гелена, подчеркивающего деятельностную природу человека); его предназначение - стать тем, кем он уже с самого начала является (реализовать "заданное" и "должное").

Основная проблема Ф.А., достаточно четко дифференцирующая специфику ее дискурсов ("разворотов"), - удержание субъекта в мире. В этом отношении Ф.А. во всех своих версиях "жестко" оппонирует "бессубъектной философии" (линия, идущая прежде всего от Леви-Стросса (см.) и приводящая к "смерти субъекта" в постструктурализме). В

силу того, что человек, будучи "недостаточным", усугубляет свою ситуацию тем, что живет в мире, постоянно провоцирующем различные "разрывы", выталкивающим его ко всевозможным "границам", бытие человека всегда проблематично, требует постоянного усилия для снятия своей "неопределенности". Для этого ему необходимо привлечение не только "знания контроля" (естественно-научное знание), но и "знания культуры", как и "знания спасения".

Акцент на том или ином "знании", необходимом для "удержания" человека в мире, и особенности видения его механизмов предопределили различия четырех основных версий ("разворотов") Ф.А.: антропобиологической, социологической, культурологической и теологической. Возможность каждого из них содержится (фактически) в работах признанного основателя Ф.А. - Шелера. Он же выделил пять различных европейских дискурсов, по-разному ставивших проблему человека: 1) еврейско-христианский, 2) антично-греческий, 3) натуралистический, 4) декаданский, 5) ориентированный на сверхчеловека.

В основании первых трех - тот или иной образ человека, два последних протраивают "принижающий" или "возвышающий" тип его трактовок. Ни один из них, по мнению Шелера, не решил и не мог решить проблему человека, так как последний не был осознан как основа любого возможного подлинного "философствования".

С этих позиций Шелер дистанцировался от предшествующего философского антропологизма. Конституирующую собственно Ф.А. программу он предложил в небольшой работе "Положение человека в космосе" (1928), задуманной как сжатое изложение его основного развернутого труда "Сущность человека, новый опыт философской антропологии" (реализовать задуманное помешала внезапная смерть Шелера).

В том же 1928 вышел другой классический для Ф.А. труд - "Ступени органического и человек" Плеснера (третьей конституирующей Ф.А. книгой считается работа Гелена "Человек. Его природа и положение в мире", 1940).

Только Шелеру удалось столь отчетливо заявить теоретико-методологические претензии Ф.А. (труд Плеснера не привлек к себе должного внимания чуть ли не до 1960-х), частью и потому (кроме его личной известности к тому времени), что его работа соотносилась с трудом Хайдеггера "Бытие и время", вышедшем в 1927 (и высоко оцененным самим Шелером). Плеснер же, а позднее и Гелен заявили две основные ("эксцентрическую" и "деятельностную" соответственно) версии антропобиологической Ф.А.

Плеснер, кроме этого, сформулировал одну из центральных идей Ф.А. - идею позиционирования, т.е. занятия человеком позиции в социуме согласно мере дистанцирования от природной реальности (эксцентрическая позициональность). Гелен же пошел по пути постепенного социологизирования этой идеи через акцентирование необходимости преодоления "нестабильности" человеческого бытия и достижения его "стабилизации" (в том числе и через механизмы культуры, выполняющие функции "разгрузки" человека от чрезмерной необходимости выбора, т.е. излишней неопределенности). Основные же механизмы "удержания" человека и достижения "стабильности" - система социальных институтов, позволяющая устанавливать порядки и упорядочивать влечения.

Тем самым философский дискурс у позднего Гелена постепенно преобразуется в социологический, а Ф.А. приобретает вид антропосоциологического проекта, наиболее полно реализованного учеником Гелена Х. Шельски. Социологический "разворот" Ф.А. поддержал и бывший неогегельянец Х.

Фрайер (поворотной для которого оказалась работа "Теория современной эпохи", 1955), заостривший внимание на "антропологических изменениях" современного человека, привнесенных (спровоцированных) индустриальным обществом. Поворот Ф.А. к культуре, явно обозначившийся уже у Плеснера в его критике излишней редукции к биологическому у Гелена, в полной мере был развернут в работах Ротхакера (см.) и М. Ландмана. Место социальных институтов в их функциях у них занимает план "выражения", т.е. "ведение себя" человеком. Мир понимается здесь как самоистолкование человека, дифференцируемое в зависимости от занимаемых "позиций" (мир как истолкованное, значимое, имеющее ценностное значение - влияние аксиологии Шелера). "Кто хочет знать, что есть человек, тот должен также и прежде знать, что есть культура" (Ландман). Тем самым Ф.А. переистолковывается как культурная антропология, но понимаемая не в духе британо-американских дискурсов, локализирующих ее на исследованиях традиционных обществ и обосновывающих ее как эмпирическую (занятую, прежде всего, полевыми исследованиями) науку, а в духе философии культуры и культур-социологии поздней работы Э. Кассирера "Что такое человек? Опыт философии человеческой культуры" (1944).

Если в целом в Ф.А. преобладала тенденция к субстанционализму (или - реже - к функционализму) и ориентация на идеалы объяснения, то созданная внутри Ф.А. культурная антропология заявила достаточно последовательно свой антисубстанционализм и ориентировалась (вслед за Кассирером) не столько на познание, сколько на истолкование символов культуры. (Не следует забывать и о том, что Ротхакер являлся учеником Дильтея.)

Дополнительная задача культурной антропологии предзадавалась стремлением преодолеть тенденцию, идущую от Гелена и, в меньшей степени, от Плеснера,

отталкиваться от "негативных" определений человека, за что сама Ф.А. критиковала феноменолого-экзистенциалистский комплекс идей.

В этом своем стремлении она нашла поддержку у представителей четвертой программы Ф.А. - ее теологически ориентированных версий, стремившихся вернуться к "синтетическому", центрированному вокруг понятия Бога пониманию Ф.А. Шелером. Эта линия представлена в Ф.А. прежде всего именами Хенгстенберга (см.) и Ф. Хаммера. Признавая объективность человека, теологически "развернутая" Ф.А. центрируется вокруг тезиса о любви к

Богу как высшем проявлении этой объективности (как незаинтересованности), любви в "чистом" виде (что непосредственно восходит к Шелеру), а также развивает (в разных версиях) тезис о теле как "метафизическом слове духа" и конструировании истории через слово (что близко к версиям культурной антропологии внутри Ф.А.).

Кроме этих четырех основных исследовательских стратегий в Ф.А. имелась и интенция к диалогической философии, фундируемая базовыми положениями о "недостаточности" и "открытости" человека, необходимости "поиска центра вне себя", но обернутыми не на конституирование трансцендентных опор человека как таковых, а на "потребность во многих других". В этой своей интенции Ф.А. оказывается близкой персоналистическим дискурсам и диалогической концепции М. Бубера. Как леворадикальный вариант в Ф.А. может быть истолкована философия Франкфуртской школы (см.) (меняющая "плюсы" Ф.А. на свои "минусы").

В целом оказывается достаточно трудно провести границу между собственно Ф.А. и близкими ей дискурсами, что специально анализирует В. Брюнинг, выступивший с позиций метауровневой рефлексии по отношению к самой Ф.А.

Так, уже во время становления Ф.А. в поле ее притяжения находились такие замечательные философы, как Х. Липпс, К. Лёвит, в какой-то мере - Больнов. На "границах" Ф.А. работал Л. Бинсвангер, в целом принадлежащий все же иной традиции (несмотря на произведенный им "антропологический поворот" психиатрии). Близкий Ф.А. круг идей сложился в последнее время (во многом именно под ее воздействием) в таком оплоте "антиантропологизма", как классическая социология (например, программа методологического индивидуализма).

Универсальная программа реформирования антропологии с учетом опыта и собственно Ф.А. была предложена П. Рикёром. Синтетична по отношению к Ф.А. и метафизика человека Э. Корета. Все это может быть истолковано как проявление новых тенденций и в самой Ф.А., и по отношению к ней.

Так, со вступлением в постклассическую фазу европейского философского развития (которая сама фундировалась в том числе и идеями Ф.А. зрелого периода, а в Ф.А. сменилось уже как минимум три поколения исследователей) резко усилилась общая для постклассики тенденция на междискурсионный синтез (в данном случае близких, т.е. антропологически "развернутых" течений и концепций). Как сама Ф.А. стала комплексироваться со многими, ранее воспринимаемыми как оппоненты, философскими направлениями, как бы превращая внутренне присущую ей установку на синтез "внутри себя" в установку на синтез "вовне", так и сама она стала "втягиваться" в иные интертекстуальные дискурсивно-коммуникационные пространства. Эта тенденция уже породила и продолжает порождать стремление универсализировать антропологическое видение мира, лишить привилегированного, выделенного, доминантного, властно-законодательного по своему характеру, положения один из возможных антропологических дискурсов - собственно дискурс Ф.А. Основанием движения в этом направлении является противостояние "бессубъектной" философии. И в этом отношении пост-антропо-философские версии выступают в традициях европейского "философствования" одним из основных и самых серьезных оппонентов различным версиям постструктурализма (а им обоим оппонирует аналитическая философия).

В.Л. Абушенко