# **Содержание**

3

4

5

9

14

17

17

17

19

20

23

26

29

### Введение

### К вопросу о развитии философской антропологии

### Исторический обзор отношений психологии и философии

#  Систематизация вопроса

### К вопросу о методе

### Основные понятия философской антропологии

Две фундаментальные антропологические категории: действие и происшествие

###  Об аристотелевском различии между поэзией и практикой

#  Действие как самоопределение

#  Самоопределение и самоосуществление

## Антропология Гельмута Плеснера как возможное основание философско-религиозной антропологии.

## Философская антропология Арнольда Гелена в ее отношении к философско-религиозной проблематике.

Литература

**Введение**

В ХХ веке произошло становление специальной отрасли философского знания, которая сложилась в Германии в 20-е годы и занимается изучением человека. Она получила название философской антропологии. Ее основоположником выступил немецкий философ Макс Шелер, а значительный вклад в дальнейшее развитие внести Г.Плесснер, А.Гелен и ряд других исследователей. Появление философской антропологии как специального учения о человеке явилось своеобразным итогом наращивания философского человекознания. В 1928 году М.Шелер писал: "Вопросы: "Что есть человек и каково его положение в бытии?" - занимали меня с момента пробуждения моего философского сознания и казались более существенными и центральными, чем любой другой философский вопрос" (Шелер М. Положение человека в космосе // Избранные произведения. М.,1994. С.194.). Шелер разработал обширную программу философского познания человека во всей полноте его бытия. Философская антропология, по его мнению, должна соединить конкретно-научное изучение различных сторон и сфер человеческого бытия с целостным философским его постижением. Поэтому, по мнению Шелера, философская антропология - это наука о метафизическом происхождении человека, о его физическом, духовном и психическом началах в мире, о тех силах и потенциях, которые им движут и которые он приводит в движение.

Основой для выводов философской антропологии стали общие догадки Ф.Ницше о том, что человек не является биологическим совершенством, человек - это нечто несостоявшееся, биологически ущербное. Однако современная философская антропология - это сложное и противоречивое явление, в котором уживается множество школ, соперничающих друг с другом, и часто представляющих настолько противоположные мнения, что выделить в них что-либо общее, кроме внимания к человеку, весьма сложно.

Термин «философская антропология» употребляется в двух основных смыслах. Часто под ним называют раздел философского знания, посвященный всестороннему рассмотрению проблемы человека. Вместе с тем, термин «философская антропология» закреплен и за конкретной современной философской школой, главными представителями которой были немецкие философы М.Шеллер, А.Гелен, Г.Плесснер и др.

Представители «философской антропологии» выдвинули программу философского познания человека во всей полноте его бытия. Они предложили соединить онтологическое, естественнонаучное и гуманитарное изучение различных сфер человеческого бытия с целостным философским постижением. Принципиальной задачей философской антропологии является разработка проблемы сущности человека. По мнению основателей, философская антропология – это «базисная наука о сущности и сущностном строении человека». Последователь М.Шеллера, Г. - Э.Херстенберг уточняет: «Философская антропология – это учение о человеке с точки зрения бытия самого человека. Тем самым она в корне отличается от всех наук, которые также изучают человека, но делает это с региональных точек зрения: философской, биологической, психологической, лингвистической и т.д.».

В чем конкретно «философские антропологии» усматривают сущность человека? В решении этого вопроса их взгляды расходятся. М.Шеллер, полагает, что такой сущностной идеей человека является антропологический дуализм духа и жизни. Сущностное определение человека, с точки зрения немецкого, есть одновременное определение его особого положения в порядке бытия. Соответственно принцип антропологического дуализма будет в качестве сущностной характеристики человека, если будет доказано на основе этого принципа особое положение человека в бытии. И поскольку жизнь как один из способов антропологического дуализма в представлении М.Шеллера является чем-то общим для человека и остального органического мира, то человек может претендовать на особое положение в бытии, если только дух предстанет как нечто принципиальное для жизни.

В работе «Положение человека в космосе» статус человеческого бытия выявляется в космической перспективе через соотношение человека с другими формами органичного мира в плане становления и эволюции психического начала: чувственного порыва, инстинкта, ассоциативной памяти и практического интеллекта. Жизнь человека содержит в себе эти формы отношения с миром и в этом смысле человек в принципе не отличается от животного. И.М.Шеллер убежден, «человек – естественный человек есть животное. Он не развился из животного царства, а был, есть и всегда останется животным». Однако между человеком и остальными животным миром, по мнению М.Шеллера, имеется сущностное различие. Это различие обусловлено наличием у человека духа. Наиболее базисно важной характеристикой человеческого духа объявляется его «открытость миру». Животные органы средой обитания, дух же человека преодолевает ограничения среды и выход в открытый мир, осознавая его именно как мир. Таким образом, сущностная особенность связывается Шеллером с его онтологической свободой. В силу этой свободы дух способен постичь качественное бытие предметов в их объективном бытии. В силу этого человеческий дух предстанет как объективность. Из этих базовых качеств человеческого духа вырастают такие его составляющие, как способность к интеллектуальному познанию и эмоционально-чувственное отношение к миру.

Всякий дух необходимо носить личностный характер. Личность – это сущностно-необходимая единственная форма существования духа. Только на личностной основе существует возможность творческой самореализации духа. Таким образом, благодаря своей дуалистической природе человек, в концепции Шеллера, представляет как определенная целостность – микрокосм, находящийся в определенном отношении с «макрокосмом – запредельным миром».

Идеи Шеллера развивал его последователь А.Гелен. Он критикует те теории, в которых низшие ступени человеческого развития расцениваются как близкие к животному образу жизни и лишь последующие. Высшие ступени как подменно человеческие. Вместе с тем он специфику и сущность человека выводит и определяет лишь в ходе сравнения с животным. Эту специфику А.Гелен связывает с особой исключительностью биологической организации человека. По его мнению, «человек – это существо, открытое миру». Эта «открытость» определяется его биологическим недорсувитием и недостаточностью.

Человек как биологически «недостаточное» существо должно решать задачу своего выживания. В силу этого человек является действующим существом.

Действие – это форма человеческого овладения природой в целях обеспечения его жизнедеятельности. «Открытость миру» и действительность человека обуславливают главный принцип его существования – «принцип освобождения от бремени». Суть этого принципа состоит в том, что совокупные недостатки человеческой конструкции, которые в естественных, животных условиях представляют собой тяжкое бремя для его жизнеспособности, человек самостоятельно превращает в условия своего существования. Результатом этого является становление человека как культурного существа.

С точки зрения А.Гелена, культура является определяющей сущностью человека. В основе же культуры лежит духовное начало. Таким образом А.Гелен в конечном счете приходит к тому же выводу о дуалистической сущности человека.

* + 1. К вопросу о развитии философской антропологии

Вопрос "Что есть человек?" изначально является фундаментальным вопросом философии. Уже в самых ранних памятниках философской мысли (некоторые из них лишь сегодня доходят до нас) представлен вопрос человека о самом себе, откуда он пришел и куда направляется. В греческой философии, под влиянием которой формировалось и формируется наше культурное пространство, два классических философа – Платон и Аристотель – развили наиболее целостные теории личности, в каком отношении друг к другу находятся человеческие тело и дух, что значит то, что человек является одновременно духовным и мыслящим существом, как соотнесен человек с другими живыми существами. Эти вопросы занимали Платона и Аристотеля, как и морально-философский вопрос о том, что есть хорошая жизнь, eudamonia. Наряду с теориями вышеназванных философов, сложились и другие философские традиции, повлиявшие на последующую историю духа (Geistesgeschichte), как, например, философская школа стоиков. Отмеченные подходы к пониманию человека, появившиеся еще до рождества Христова, способствовали оформлению юридического понятия субъекта права в римском культурном пространстве. Наконец, в этой связи необходимо вспомнить о раннем Христианстве с его намерением указать общее направление поиска ответов на важнейшие вопросы человека. Без учета решающего влияния раннего христианства на историю духа невозможно понять с ее позиции размышления человека о самом себе и о своем определении, о своем отношении к другим и к Богу. Влияние раннего Христианства на историю духа наиболее отчетливо выразилось в трудах таких христианских "философов", как Августин и Боэций, которые своим пониманием личности наложили отпечаток на философско-теологические произведения последующих эпох.

Если вопрос о том, что есть человек, изначально представлен в философии, то сам термин "антропология" появился в ней очень поздно. В 1501 году лейпцигский магистр Магнус Хундт опубликовал книгу под названием "Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus. В 1594 году Отто Касман, ректор в Штаде, написал "Psychologia antropologica" ("Антропологическую психологию"), вторая часть которой появилась двумя годами позже. Историю философской антропологии как дисциплины можно проследить в немецкой академической философии вплоть до конца XVI века. Но лишь в конце XVIII века в философской антропологии происходит своего рода "прорыв" Наряду с некоторыми публикациями по данной теме необходимо назвать кантовскую лекцию "Антропология в прагматическом отношении" (1772-1773). Предмет этой лекции – человек, равно как и реальный мир, в котором он живет и должен вести себя "сообразно с миром" (weltklug), а "для этого ему требуется знание человека". Антропология (если иметь в виду обозначенную тенденцию) представляет собой вид жизненной философии, которая с помощью метафизических формул пытается понять всего человека в его жизненной действительности. После Канта были и другие немецкие философы, такие как Шульце, Фрис, Фейербах и молодой Фихте, а также Дильтей, которые понимали под антропологией знание о специфической сущности человека и об особенностях его физической, психической, моральной, духовной и культурной жизни.

Наряду с этим характерным для немецкой академической философии направлением, способствовавшим оформлению философской антропологии, в западно-европейских странах – Франции и Англии – имели место и другие направления. В этой связи уместно вспомнить о философии морали, которая при изучении жизненных обычаев человека, его "mores", "moeurs" или "morals", часто давала скептическое описание человека. В 1580 году Монтень – "отец-основатель" философии морали во Франции – опубликовал свои "Essai" ("Опыты"), за которыми позднее последуют размышления, максимы и афоризмы Ларошфуко и Лабрюйера. В Англии следует назвать графа Шефтсбери с его произведением "The moralists" ("Моралисты"), направленным против трактата "De homini" ("О человеке") Томаса Гоббса, а также необходимо упомянуть Александра Попа и его "Essay on Man" ("Эссе о человеке"), первая фраза которого звучит программно "The propes study of mankind is man. Эта традиция истории духа разовьется позднее в этнологическую дисциплину "cultural antropology.

Задержимся еще на мгновение на развитии философской мысли в немецком языковом пространстве. Идейный поворот к натурализму в конце XIX – начале XX веков привел к узурпации понятия антропологии эмпирическими социальными науками, и в особенности такими, как биология человека, генетика и наука о расах. Только в конце 20-х годов, а точнее в 1927 году, феноменолог Макс Шелер (1874-1928) в работе "Положение человека в космосе" возродил понятие антропологии в его исконно философском значении. Это произведение Шелера, вместе с его известной работой "Человек и история", заставило вновь осознать антропологию как абсолютно философскую дисциплину. Более того, Шелер, как и некоторые другие после него, решился утверждать, что в известном смысле "все центральные проблемы философии сводятся к вопросу о том, что такое человек и какое метафизическое положение занимает он среди всего бытия, мира и Бога.

Важнейший импульс философских произведений Шелера, вероятно, связан с тем, что вопрос о человеке перестал рассматриваться как априорно философский и он должен был быть возвращен философии или одной из ее дисциплин. Этот вопрос уже нельзя было, как это в XIX веке случалось, оставлять эмпирическим наукам. Из работы Макса Шелера следует, что, несмотря на такое количество знаний о человеке, которого никогда еще не было, все же никто не знает, кто такой человек: человечество – таково мнение Шелера – при всех своих исследованиях потеряло из виду самого человека. Это утверждение, связанное с появлением учения о человеке, охватывающего все его особенности, способствовало, и весьма значительно, становлению философской антропологии как дисциплины. Немногим позднее появилось другое фундаментальное произведение по философской антропологии, которое, однако, в отличие от сочинений Шелера, очень поздно привлекло к себе внимание. Имеется в виду антропология Гельмута Плеснера. И то же самое можно сказать об опубликованной в 1927 году книге Мартина Хайдеггера, которая внесла свой вклад в развитие этой старой и одновременно новой дисциплины, хотя Хайдеггер отрицал всякое "антропологическое" толкование своей книги. "Last not least следует назвать философскую антропологию Арнольда Гелена, которая вышла в начале сороковых годов и много раз переиздавалась.

### Исторический обзор отношений психологии и философии

Экскурс в прошлое должен был обозначить исторический путь философской антропологии и ее возникновение как особой философской дисциплины. Поскольку это введение обращено прежде всего к студентам-психологам, я хочу коротко и также в историческом аспекте рассмотреть отношения психологии и философской антропологии. При этом с самого начала нужно обратить внимание на то, что сегодня прямо-таки рискованно говорить о "психологии". Это занятие создает ложное впечатление единства науки, которого практически нет и которое в лучшем случае допустимо как научно-теоретическое пожелание. Если мы все же хотим выявить простейший общий знаменатель многочисленных направлений и проблем в психологии, то можно было бы указать на те, что все они имеют своим объектом человеческое переживание и поведение. Но здесь и начинаются трудности: переживание и поведение могут быть исследованы как в аспекте структуры и развития , так и в аспекте отношения к предметному, социальному и культурному мирам. Есть также направление, которое рассматривает переживание и поведение как изолированные психические функции и наблюдает за формами их протекания, причем всякое отношение к личностному бытию, лежащему в основе этих функций, умозрительно отбрасывается. Очевидно, что это – эмпирически-экспериментальное направление в психологии, имеющее в качестве образца для подражания естественные науки.

Многообразие сегодняшней психологии – современнее достижение, истоки которого – в семидесятых годах XIX века, когда в немецких университетах возникли психологические лаборатории. Но то, что ныне осознается как предмет психологии – "душа" – с древности, с самого начала европейского мышления являлось центральной темой философии. Наряду с миром и Богом душа была одним из трех великих объектов метафизики. На вопрос о сущности души философская мысль античности давала характерный для древних греков ответ: душа и есть сама сущность, пневма, псюхе, дух – то, что образует и формирует жизнь и что исчезает при смерти, но само бессмертно. От такого представления о душе как самостоятельно существующей, в особенности как оно было развито Платоном, тянется связующая нить к определению души Декартом. Для последнего душа – нематериальная субстанция, которая противоположна всякой пространственной, телесной субстанции, вообще пространственно-протяженному миру в целом. Такому пониманию души как самостоятельной субстанции значительно способствовал также Кант. В дальнейшем развивается концепция "духовного" как последовательности процессов, переживаний и деятельности в их неразрывной связи друг с другом.

Второй вопрос, который также обсуждался с момента возникновения европейского мышления, касался объема духовного: есть ли душа только у человека или она есть и у животных, у растений и даже у неорганических тел? Есть ли у самого человека "низшие" души – растительная и животная, как учит Аристотель? Но уже в новое время о духовной жизни можно говорить лишь применительно к человеку и – в ограниченной степени – к животному.

В качестве третьего круга проблем античного философского осмысления души я хотел бы назвать проблему соотношения души и тела. По этой проблеме расходились во взглядах Платон и Аристотель, она является центральной для средневековой философии и, начиная с Декарта, в XVII и XVIII веках противостояние по этому основополагающему вопросу обостряется до открытого дуализма. После того, как человеческая индивидуальность была разорвана на две составляющие – тело и душу, и между ними открылась пропасть, были опробованы поочередно все возможности восстановления их связи. Это, во-первых, учение о взаимовлиянии телесного и духовного, к которому близок сам Декарт. Далее, это материалистическое понимание, согласно которому духовное есть лишь результат телесного. Это и спиритуализм, который, наоборот, все понимал как душу, а тело считал поражением (Niederschlag) души. Это, далее, параллелизм, согласно которому процессы телесные и духовные строго коррелятивны, то есть соотнесены без зависимости друг от друга, как это, например, можно видеть в концепции предустановленной гармонии Лейбница. Согласно последней, Бог попеременно настраивает тело и душу, как часовщик настраивает двое часов, синхронно идущих и в этом смысле одинаковых. Наконец, следует упомянуть окказионализм, который для всякого отдельного процесса, телесного или духовного, предполагает новое вмешательство Бога.

Проблема души в контексте огромной философской традиции была здесь лишь кратко обозначена. Имея дело с философской мыслью, мы сталкиваемся с ошеломляющим количеством противоположных воззрений. Любое обращение к словарю по истории философии подтвердит это.

Только во второй половине прошлого столетия происходит окончательное отделение проблемы духовного от философии. Вопрос о том, что такое душа, переходит к науке, которой овладевает жажда эмпирического познания, и психология оформляется как опытная, даже как экспериментальная наука. Одновременно с этим происходит значительное изменение в теме научных исследований. Место души как целого заступают отдельные душевные деления, которые только и стоит изучать. Но при всей плодотворности работы в этой области вскоре воцаряются путаница учений и противоположность методов.

Новая позитивная методика казалась сначала чрезвычайно многообещающей. Кстати, она тоже могла опереться на ранее сложившиеся предпосылки. Раньше всего они возникли в Англии, где уже в XVII и XVIII веках некоторые мыслители (Гоббс, Локк, Юм) пытались свести целостность душевных процессов к элементам – простейшим представлениям и их ассоциациям, сочетающимся между собой. Правда, это были еще философские теории. Так, полагали, что есть реальная возможность реконструкции многообразия нашего восприятия из элементарных чувственных единиц – ощущений, а обилия человеческих чувств – из простых качеств желания и нежелания. То, что тематика научных исследований затрагивала в первую очередь процессы восприятия и простейшие реакции, совершенно понятно, так как исследования должны были ограничиваться экспериментально исчислимыми явлениями. Далее существенным было и то, что все исследуемые явления пытались свести к нервным возбуждениям и раздражимости, то есть к физиологическому. Правда, в скором времени ученые вынуждены были признать, что такое рассмотрение духовной жизни слишком механистично. В такой "психологии без души" существенная реальность переживания и поведения ускользает от понимания. Не случайно то, что в начале нового столетия новая фаза научной психологии начинается с отказа от механистического наблюдения и замены его органически целостным подходом.

Те изменения в культуре XIX века, вследствие которых психология объявила себя опытной наукой и единственным "опекуном" духовного, частично связаны с кризисом философии в то время, частично же – с мощным подъемом естественных наук с их количественными методами, с их экспериментальной и аналитической методикой. Решительным отказом от такой естественно-научной направленности с одновременным обращением к философскому осмыслению проблемы духовного явилась попытка Вильгельма Дильтея обрисовать психологию, которая ориентирована на гуманитарные науки, на постижение смысловых связей духовной жизни. Натуралистическая беззаботность сменяется критическим осмыслением. Взамен конструирующего образа мышления, организованного по принципу "состоит из..." и стремящегося, атомизировав духовное, объяснить его из механических сочетаний элементов, к которым на самом деле духовное не сводимо, утверждается тенденция установить его единство и целостность, структуру и интеграцию. Однако характерный для психологии опосредованный исследовательский подход все больше вытеснялся непосредственной связью с жизненными процессами, переживанием их органической целостности. Обнаружилось, что содержание переживания – то, что переживается, – всегда представляет собой комплексную целостность, как, например, жизненная ситуация со всеми ее предметными составляющими – феноменами восприятия, чувствами и ценностями; а также то, что само переживание является комплексным функциональным единством, которое включает в себя такие понятия, как телесное состояние, импульс-настроение, чувство, восприятие, представление, стремление, проект, планирование, желание. И не только каждый сиюминутный акт или состояние, но и вся жизнь с позиции дильтеевской понимающей психологии представляет собой неразрывную ткань, интегрированную связь.

Связь переживания и поведения со скрытыми глубинными слоями психики открыла школа психоанализа, основанная 3. Фрейдом. Ее революционный для того времени подход выразился в привлечении инстинктивного фона для объяснения "фигуры" человеческого поведения. И если у Фрейда на переднем плане его работы в качестве важнейшего инстинкта рассматривается сексуальность, то у его ученика А. Адлера движущей силой человеческого поведения становятся инстинктивные по своей природе стремления к признанию и власти. При всей теоретической плодотворности глубинной психологии, у Фрейда и его учеников сохраняется весьма проблематичный момент – идентификация духовной жизни с инстинктивным внеличностным механизмом. Эта идентификация сегодня подвергнута убедительной критике. Но следует отметить несомненную заслугу глубинной психологии: она по-новому освещает инстинктивный фон и жизненно-исторические условия поведения. Уже Ницше, проницательно заметивший способность человека легко переориентироваться и приспособиться, чтобы "разгрузить" свое сознание или поднять его на должный уровень, подготовил путь для этой "разоблачающей" психологии. Психоанализ исходил из мучительных нарушений, которые для невротика делают невозможной гармоничную жизнь, разрушительно влияют на общение с людьми, работу, любовь и семью, то есть на все жизненно важные области. При этом сам невротик не способен понять причины и мотивы своего неадекватного поведения. Психоанализ обнаружил связи между жизненными запросами, такими как потребность в любви и личностном развитии, влияющими на детскую судьбу, и отказом от этих запросов из-за вмешательства среды, отказом, ведущим к неврозам, комплексам и странностям характера, пробелами в поведении, а значит, к непреодолимым препятствиям и неудачам в последующей жизни.

 В качестве следующего нового момента в психологических исследованиях я хочу назвать психологию развития. Сегодняшнюю психологиею уже невозможно представить без этого этапа, прошедшего также под знаком целостности. Развитие – это не просто появление нового (Hinzukommen von Neuem). Это продвижение от ступени к ступени, последовательное их прохождение. Оно берет начало в примитивном состоянии, когда жизнь по преимуществу не выходит за рамки животных функций. Но развитие – процесс не только индивидуальный, охватывающий движение от грудного ребенка к зрелому и старому человеку; развитие распространяется на все человечество в целом, с его племенами и ступенями.

Со времен первой мировой войны психология развития добилась значительных результатов. Было бы абсолютно бесполезным пытаться в нескольких предложениях продемонстрировать ее достижения, до мельчайших подробностей исследовано, например, изменение мыслительных структур и образов представления в работах Кинде; причем заметно движение ко все большей подвижности и все более отчетливо различаемым ступеням постижения их соотношения. Пока для нас не совсем понятно развитие жизни чувств, но с учетом исследований глубинной психологии и здесь многое стало сейчас яснее.

До сих пор мы рассматривали тенденцию к интеграции как некоторую поправку, с помощью которой современная психология преодолевает старую, механистически-элементарную. Но необходимо также учитывать социальные отношения и определенность отдельно взятого члена общества. Социально-психологическая тематика становится все более актуальной, и поэтому важными становятся следующие вопросы: во-первых, в какую структуру включен человек – это семья, дом, социальный статус, школа, профессия, политическое общество, профессиональное сообщество или же коллектив с общими интересами; это сообщество, объединенное одной судьбой, или же случайное скопление масс и т. п.? Во-вторых, находится ли человек внутри этих сообществ в положении мужчины, женщины, супруга, ребенка, подчиненного, начальника, партнера, соседа, приятеля, товарища, конкурента? Далее, как он воспринимает такие детерминанты, как нравы, обычаи, мифы, моду, язык, религию, правовые и государственные институты, формы воспитания?

Но здесь мы прервемся и закончим наш обзор многочисленных точек зрения, которые сегодня рассматривают проблему духовного в психологии как эмпирической науке.

# **Систематизация вопроса**

Мы еще долго могли бы рассуждать с исторической точки зрения о философской антропологии и многообразии сегодняшней психологии, но возникает вопрос о методе данной работы. Его можно обозначить, по крайней мере в общих чертах, как рассмотрение и обсуждение различных концепций философской антропологии, как античных, так и Нового времени. Например, следовало бы указать на то, что философская антропология приобретает различные акценты в зависимости от точки зрения автора. Так, Шелер, который основную специфическую черту человека усматривал в духовной сфере, возвышающейся над ступенями органического, и который определял сущность человека как открытость идеальным ценностям, целиком находится, казалось бы, в рамках европейской философской традиции, описывающей человека как духовное существо. Однако, в отличие от этой традиции, Шелер считал, что самая суть человека, "личность" как носитель и исполнитель духовных актов, совершенно не поддается опредмечиванию и дальнейшему определению. Такую позицию в философской антропологии можно было бы назвать "антропологией, исходящей из духовной сферы человека" (антропологией сверху). Отмеченному подходу противопоставлено философское "выступление" Гельмута Плеснера, основанное главным образом на биологическом фундаменте в понимании гуманного, человеческого. Плеснер ищет структуру органического и находит ее в возрастающих от ступени к ступени "центровке" (Zentrierung) и "собственной позициональности" (Eigenpositionalitaet). Особенность гуманного усматривается им в специфическом усилении именно этой центровки и позициональности.

Чем выше степень рефлексии на соответственной ступени органического, тем качественно разнообразней отнесенность, "возвратность" (Rueckbezueglichkeit) живого существа. Только в человеке эта отнесенность достигает своего рода обладания миром (Welthabe), которое значительно превышает состояние животного, заключенного в своей среде. Эта позиция была названа "антропологией, исходящей из природной организации человека" (антропологией изнутри).

Однако такому философско-историческому методу можно противопоставить другой, который я и намереваюсь использовать. Я бы предпочел обсудить в данной работе некоторые избранные и систематизированные проблемы философской антропологии.

Но прежде чем рассмотреть задачи и проблемы философской антропологии, следует задаться вопросом, а что же вообще подразумевается под "антропологией"? Прежде всего я хотел бы подчеркнуть основное значение этого понятия. Мы говорим, и иногда справедливо, о биологической антропологии, социальной антропологии, культурной антропологии или же психологической антропологии. Во всех этих случаях мы имеем в виду соответствующую "науку", которая в определенном аспекте занимается своим "предметом" – человеком – и разрабатывает и предлагает новые, до сих пор неизвестные способы жизни и поведения. Исследование этих способов жизни и поведения или соответствующих им правил может происходить в трех различных плоскостях.

Первая плоскость – плоскость чисто описательного и, пожалуй, эмпирического исследования, такого, которое применяется этнологами, социологами, психологами и т. п. Если, например, этнолог сообщает о правилах поведения, которым следуют примитивные племена, специалист по антропологии культуры исследует нравственные убеждения людей, бытующие в определенном культурном пространстве, психолог ищет мотивы определенного образа поведения, и, наконец, социолог анализирует характер поведения определенных социальных классов или слоев, – то все они занимаются исследованиями, которые могут иметь величайшую важность для антропологии, так как они, каждый в своей сфере, собирают воедино материалы, требующиеся для изучения и наблюдения.

Весьма непросто, как это кажется на первый взгляд, отличить такого рода исследования от того, что мы называем "философской антропологией". И прежде всего по двум причинам. Во-первых, никакая философская антропология не может обойтись без знания о подобных фактах. Во-вторых, именно при изучении поведения и жизни человека исследователь едва ли может избежать осознания того, что он сам обладает (по крайней мере имплицитно, в неявной форме ) определенным пониманием человека. Эта проблема в преддверии собственно философской антропологии кажется мне достаточно важной, чтобы осветить ее.

Научные дисциплины, о которых шла речь выше применительно к сфере антропологии, включая психологию и социологию, не могут да и не должны избегать предпонимания (Vorverstaendnis) того, что есть человек, то есть образа человека как неявной предпосылки исследования. Важно, конечно, обдумать возможные недостатки исследования, обусловленные предпониманием. Они проявляются, например, в выборе определенной области исследования: к той или иной области обращаются потому, что по тем или иным причинам считают ее особенно важной. А так как ни отдельный ученый, ни исследовательские коллективы не в состоянии охватить вниманием все аспекты, то и сам выбор в его связи с определенными обстоятельствами обусловлен личным предпочтением. Во-вторых (и этот момент может показаться еще более веским), предпонимание относительно человека проявляется внутри самой области исследования в суждениях о важности определенных факторов и структур, вплоть до выбора понятий. И, наконец, предпонимание влияет на способы использования результатов исследования: например, когда на основании его результатов принимаются соответствующие научно-политические решения или же когда предпонимание воплощается в выводах и экстраполяциях, превышающих компетенцию ученого. Эти замечания тривиальны, но на них никто не обращает внимания.

Решающим, однако, является вопрос, будет ли предпонимание относительно человека важным для оценки результатов исследования как такового, то есть возможна ли критика полученных результатов как таковых с точки зрения неоправданности предпонимания как исходной предпосылки исследования. И здесь необходимо заметить, что критика научных высказываний посредством указания на "человеческий образ", лежащий в их основе, имеет смысл тогда и только тогда, когда прежде была показана неверность этих высказываний, причем, безо всякого указания на "человеческий образ". Иначе говоря, указание на предполагаемое предпонимание, возможно, сделает понятным генезис теории, однако оно не даст никакой информации о том, верны ли данная теория и ее логика. Из этого следует, что серьезная критика в адрес определенных теорий не должна содержать указаний на то, что рассматриваемый ученый имел такой-то и такой-то образ человека. Серьезный критик, скорее, будет пытаться доказать тезис о том, что теория ложна, используя иные факты и логические доводы.

По этому пункту можно, пожалуй, возразить, что высказанный тезис относится только к так называемым точным наукам и не применим к гуманитарным, таким как психология или антропология культуры, потому что в них нет общепринятых методов рассуждения и сужения строятся не на нормативно-логической, а на герменевтической основе. На это возражение можно было бы ответить, что и в науках с так называемым "герменевтическим методом" бывают результаты, которые достижимы не только с помощью основополагающего (фундаментального) предпонимания человека. Я потому и рассматриваю этот вопрос подробнее, что адекватное различение и разграничение гуманитарных наук, с одной стороны, и философской антропологии, с другой стороны, вовсе не тривиально, и сведение первых ко второй может привести к значительным трудностям, а то и вовсе к неверным выводам. В связи с этим возникает еще один вопрос: можно ли назвать философскую антропологию наукой, и если да, то какого рода наукой? Даже если философская антропология как дисциплина сформировалась только в наше время, может оказаться полезным – в соответствии с классическим различением – спросить, является ли философская антропология теоретической или практической наукой.

Что подразумевается под различием практических и теоретических научных дисциплин? Согласно Диогену Лаэртскому, это различие восходит к Платону. В сочинении Диогена "О жизни и мнениях знаменитых философов" ( в русском переводе: "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов" – прим. перев.), которое было написано, по-видимому, в начале III века, в книге 3, фрагменте 84 значится, что Платон различал три типа знания, или наук (в русском переводе трактата Диогена Лаэртского это различие рассматривается Диогеном как приписываемое Платону Аристотелем; в примечании же отмечено, что Диоген составил данное приложение к биографии Платона на основе сочинения эллинистического времени, иногда ложно приписывавшегося самому Аристотелю. См: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979. С.173, 174, 511 – здесь и далее на данной странице в скобках даны примеч. редакт.). Итак, согласно преданию, Платон различал три типа знания, или наук: практические, или исполнительные ( в русск. перев. "действенные"); поэтические, или науки, касающиеся изготовления (в русс. перев. "производительные"),а также теоретические, или наблюдательные дисциплины (в русск. перев. "умозрительные"). Например, искусство построения домов или создания кораблей представляет собой изготавливающий тип, так как можно увидеть их готовый продукт. Искусство управления государством (политика) или же искусство игры на флейте и цитре и т. п., напротив, исполнительного типа, потому что их работа не производит никакого результата, так, чтобы его можно было увидеть, но все они что-либо исполняют: один играет на флейте, другой – на цитре, третий заботится о государстве. А вот геометрия, гармония и астрономия принадлежат наблюдательному типу, потому что они ничего не исполняют и ничего не изготавливают, вместо этого геометрия исследует, как линии соотносятся друг с другом; исследователь гармонии погружается в сущность тонов, а астроном – в наблюдение за звездами и мирозданием. Таким образом, науки (согласно Платону) отчасти теоретического, отчасти практического, отчасти же поэтического типа". (В русском переводе данный фрагмент из Диогена Лаэртского звучит несколько иначе: "Наука бывает трех родов: действенная, производительная и умозрительная. Зодчество и кораблестроение – науки производительные, ибо их произведения видимы воочию. Политика, игра на флейте, игра на кифаре и прочее подобное – науки действенные, ибо здесь нет видимых произведений, но есть действие: игра на флейте, игра на кифаре, занятия государственными делами. Наконец, геометрия, гармоника, астрономия – науки умозрительные: здесь нет ни производства, ни действия, но геометр занимается умозрением отношений между линиями, гармоник – умозрением звуков, астроном – умозрением светил и мироздания. Таким образом, среди звуков, астроном – умозрением светил и мироздания. Таким образом, среди наук одни бывают умозрительные, другие – действенные, третьи – производительные" //Указ.соч. С.174 – примеч.редакт.) Правда, философом, который первым использовал это разделение на три части, был не Платон, а Аристотель. И здесь классическими текстами являются "Топика", книга VI, глава 6 (145 а 15 ), "Метафизика", Е 1 (1025 в 18 и далее), а также *"Никомахова этика"*, книга VI, глава 2 (1139 а 27 и далее).

Принцип этого тройного деления излагается у Аристотеля по-разному. В "Метафизике" Е осуществляется тройное деление на основании предмета или формального объекта: теоретическая наука занимается предметами, которые не могут быть иными, чем они есть, тогда как практическая наука исследует предметы, которые некоторым образом зависят от человеческого действия, не имевшего конечного "верного" результата (Tun); наконец, поэтические науки исследуют предметы, которые зависят от человеческого действия, имеющего конечный видимый результат (Machen). Это аристотелевское различие между двумя типами человеческого действия, между практикой и поэзией, в настоящий момент нас не интересует. Гораздо большее историческое значение имело другое основание этого тройного деления, а именно основание по цели (Telos). Это основание мы находим у Аристотеля в "Метафизике", книга а, I (933 в 20 и далее) и в начале "Евдемовой этики", следовательно, есть два типа различия между дисциплинами: различие, основанное на цели, и различие, основанное на предмете. Теоретическое, практическое и поэтическое знания дифференцируются Аристотелем в соответствии с различными целями, причем формы теоретического знания также выделяются в соответствии с присущим им предметом.

В связи с тем, что мы хотим точнее наметить границы философской антропологии как самостоятельной дисциплины, нас интересует различие между теоретической и практической наукой, episteme. Что это означает, различать две формы знания на основе их целей? Аристотель объясняет это очень просто: цель теоретической науки – истина, цель практической – действие ( 993 в 20-21 ). Очевидно, что здесь не имеется в виду, что знание, становится теоретическим или практическим в зависимости от того, с каким намерением мы развиваем это знание или используем его, Уже заранее известно, что существуют различные области знания, в которых используется теоретический или практический метод. Математика для Аристотеля, разумеется, теоретическая наука, совершенно независимо от того, занимаюсь ли я ей, чтобы заработать деньги, или из чисто интеллектуального любопытства. Цель означает не субъективное намерение исследователя или ученого, но замысел, имманентный области знания, внутренне присущий ей. Все же остается неясным, что значит здесь цель, ведь в конце концов никто не будет утверждать, что целью практических наук является действие, а не истина. Речь в данном случае идет о практическом знании, и в 6-ой книге *"Никомаховой этики"* Аристотель сам говорит об аletei a praktike, или о "практической истине". То, что Аристотель имеет в виду, можно изложить следующим образом.

1. Целью некоторого знания (telos einer episteme) всегда является знание и, следовательно, истина. Однако это знание и эта истина могут быть различными: математическое знание и математическая истина по своему предмету существуют ради самих себя, внутренне они не обращены ни на что другое, даже если использовать их с определенными намерениями. Практические знания и истина, как, например, этическое знание, напротив, существуют не ради самих себя, но внутренне они ориентированы на нечто, в случае с этическим знанием – на "упорядочивание" человеческих действий; но все же и здесь речь идет о знании (знании "orthos logos, греч. "правильной нормы" поведения, то есть нормативном знании – прим. редакт.).
2. Тем самым мы возвращаемся к различению областей знания на основании предмета, а не на основании цели. Есть области знания, которые уже только из-за своего онтологического своеобразия, то есть своеобразия способа существования исследуемой реальности, пригодны для наблюдения и изучения: например, математика или астрономия. Предмет здесь не обусловлен ничем другим просто потому, что он определяется собственными законами, на которые человек не влияет и не может влиять. Но есть и другие области знания, которые по своей внутренней структуре таковы, что их имеет смысл изучать, чтобы на основании полученного знания иметь возможность что-либо сделать; такова, например, этика. Иначе говоря, есть науки, которые всегда и по необходимости теоретичны. Аристотель в качестве примера таковых называет натурфилософию (сегодняшнее естествознание), математику, астрономию и метафизику. Но есть науки, которые не являются теоретическими по необходимости, так как их предметы подвергаются изменениям посредством различных видов человеческого действия .Этими науками можно заниматься как практически, то есть с нетеоретическими намерениями, так и чисто теоретически. Возможно, Аристотель здесь привел им в пример науку о строительных материалах: их можно исследовать либо теоретически – с точки зрения присущих им свойств и структуры, либо же практически – в отношении к цели постройки дома. И наконец, есть науки, внутренняя цель которых- упорядочивание человеческих действий. Такова этика, которая по самому своему внутреннему строю практична.
3. Но что это означает – "практична по самому своему внутреннему строю"? На этот вопрос традиция не дает ясного ответа, если отвлечься от попытки Канта, для которого сфера практического определялась через введенное им различие между "понятиями свободы" и "понятиями природы" (безусловные моральные принципы, или "законы свободы", которые надприродны, Кант противопоставлял "естественным" законам, или законам природного мира – прим. редакт.). Можно предположить, что ответ на этот вопрос приведет к такому рассуждению. Практическая наука нанимается предметами, которые достойны обсуждения потому, что они имеют значение для нашей жизни. Конечно, эти предметы можно изучать и из чисто теоретического интереса, но тогда не будет достигнуто смысловое богатство имеющейся в виду дисциплины, имманентная цель которой – "хорошая жизнь" (das "gute Leben"). Речь идет, наконец, о следующем: практическими для Аристотеля являются такие дисциплины, которые исследуют действия, не имеющие "вещного" результата и в соответствии со своим предметом преследуют цель повлиять на наши поступки. Это, однако, не означает, что практические дисциплины являются как бы "ангажированными", из-за чего, к примеру, якобы только хороший человек может заниматься правильной этикой. По мнению Аристотеля, человек нехороший, подверженный страстям, не будет в состоянии достичь последней (финальной) цели правильной этики – стать хорошим человеком. Но ни по Аристотелю, а, следовательно, ни по Фоме Аквинскому, последователю Аристотеля, величайшему теологу и философу средневековья, недостижимость высшей цели этики для аморального человека совсем не означает, что он не способен достичь этического знания, о котором здесь идет речь.

Таким образом, мы говорим здесь о том, что при различении теоретического и практического знания нужно избегать двух крайностей: с одной стороны, того, чтобы изображать практическую науку как теоретическую дисциплину с последующим применением; и, с другой стороны, того, чтобы сводить практическую науку к обычной ловкости как результату опыта. В случае с практическими науками речь идет преимущественно о знании в чистом виде (echtes Wissen), с рациональными критериями и подлинными аргументами; речь идет о знании, истинность которого не зависит от моральных качеств и интенций размышляющего философа, и одновременно о знании, последнее воплощение которого находится не в нем самом, но его следует искать в действиях и поступках.

Казалось бы, что после всего сказанного философскую антропологию как дисциплину, сформировавшуюся в Новое время, можно тем не менее определить в традиционно аристотелевском смысле – как практическое знание, Но такое определение требует уточнения уже хотя бы потому, что в Новое время, в связи с образованием широкого спектра научных методов, критерии деления научных дисциплин изменились. Это отразилось и на научном статусе философской антропологии. В каком смысле лежащий в основе философской антропологии вопрос о том, что есть человек, может считаться собственно философским вопросом? Если вопрос поднимается как ориентирующий на поиск существенных, родовых признаков или основных жизненных функций человека и его характерного отличия от других существ, то ответ может быть найден только в эмпирической сфере. В таком случае ответ на этот вопрос – в компетенции биологии и наук о поведении, например, этологии. Но вопрос о том, что такое человек, может быть понят и в другом смысле, а именно как вопрос о нашей самоидентичности. Но что имеется в виду, если основной вопрос философской антропологии мы обозначаем как вопрос о самоидентичности? Прежде всего можно указать на то, что идентичность личности теснейшим образом связана с тем, что личность должна быть телесной сущностью, идентифицируемой на интерсубъективном пространственно-временном уровне (koerperliches, raum-zeitliches identifizierbares Wesen). Однако одного этого было бы недостаточно, чтобы определить то, что мы имеем в виду, когда говорим об идентичности (тождественности) личности. Она выражается также и в том, что может быть обозначена как "я" само по себе. Правда, это не означает, что все, что я выражаю в форме предложений, начинающихся с "я", может быть понято как тождественное мне лишь благодаря непосредственной отнесенности ко мне. Если, например, я говорю, что родился во Фрайбурге, в Брайсгау, то это такой тип знания обо мне, который передается мне другими лицами, как правило, родителями. Вопрос о самоидентичности побуждает к поиску иного типа знания. Здесь не спрашивается ни о непосредственно ко мне относящемся знании, ни о моих характерных телесных признаках как таковых, но все это учитывается, если является важным для меня как личности, например, если это затрагивает диспозиции действия и воли моей личности. Знание о таких отношениях чрезвычайно важно с практической точки зрения, и, однако, это знание абсолютно теоретическое; оно важно для жизненной практики личности, так как затрагивает действия самой личности.

Эти размышления относительно того, о каком типе знаний и науки идет речь в философской антропологии, я хочу разъяснить на примере "отца-основателя" философской антропологии ХХ века Макса Шелера. Даже если сначала кажется, что Шелер понимает вопрос о сущности человека как вопрос описательный, в дальнейшем становится ясно, что Шелер интерпретирует его как такой, который важен для диспозиции действия и воли, присущих личности, и тем самым для ее самоидентичности: "Ни одна эпоха не располагала такими неуверенными, неопределенными и многообразными воззрениями о сущности и происхождении человека, как наша... За всю примерно десятитысячелетнюю историю мы – первая эпоха, в которой человек стал абсолютно и безо всякого остатка проблематичным; эпоха, в которой он не знает, что же он такое, но одновременно он знает, что не знает этого". Но, по мнению Шелера, именно из-за этого кризиса традиционного образа человека, рефлексивно осознаваемого как кризис самого себя, вырастает специфическая задача философской антропологии – искать идентичность личности.

### К вопросу о методе

Какой же метод должны мы избрать для философского определения человека? Это будет зависеть главным образом от возможности систематического, строго последовательного рассмотрения, которое и позволит охватить сами вещи, насколько это будет возможно. Конечно, для этого необходим определенный метод. Метод, с помощью которого я попытаюсь рассмотреть проблему, – феноменологический. Это метод, который Э. Гуссерль разработал и использовал во втором томе своих логических исследований. Но он не был изобретением Гуссерля, так как уже применялся великими философами всех времен, не всегда, впрочем, с рефлексивной ясностью относительно собственного метода. Итак, простейший принцип феноменологического метода я назвал: как говорят феноменологи, стоит обратить внимание на сами вещи. Имеется в виду следующее: обсуждаться должны не теории о вещах; скорее, нужно "выключить" ( исключить, "вынести за скобки" анализа) все, что было услышано или прочитано, одним словом, – создано, сконструировано для самого себя; вместо этого важно нескованным, непредвзятым взглядом окинуть сами вещи и опереться на непосредственные наблюдения и опыт. Если мы действительно хотим понять, что такое человек, мы должны прежде всего сделать попытку максимально переместиться в ситуацию, в которой мы познаем человеческое бытие; иначе говоря, переместиться в то, что мы познаем в самих себе, и в то, что мы познаем во встречах с другими людьми.

Сказанное может быть неправильно истолковано, если понимать под этим просто совокупность многих отдельных опытов и если усматривать в отдельном опыте только свободное сочетание впечатлений и ощущений, которые дух со своей стороны должен упорядочивать. И если поэтому в начале нашего обсуждения человеческого личностного бытия мы ставим опыт таким, каким он нам дан перед всякой научной теорией, то это требует дальнейшего пояснения. Для начала мы можем придерживаться того воззрения, что опыт представляет собой, конечно, нечто отдельное, что-то вроде отдельного временного чувственного явления. Но в то же время предмет опыта – не только это явление, но также и сам человек, который дан во всех этих опытах и который включен в эти опыты особым образом, о чем нужно сказать подробнее.

Если мы будем рассматривать опыт как фундамент знания о человеке, то тем самым мы подразумеваем две вещи. С одной стороны, мы можем иметь в виду человека, который есть я сам. Этот опыт самопознания не единственный, но существенный аспект вопроса о том, как складывается опыт человека. Опыт самопознания отличается от опыта, в котором мне даны все другие люди, прежде всего, тем, что можно было бы обозначить как "несоизмеримость" собственного я: собственное я дано самому себе иначе, или, лучше сказать, намного интенсивнее и дифференцированнее, чем любой другой человек, который не есть я. Такого уникального опыта даже приблизительно никогда невозможно достичь в познании другого человека. Если все другие люди постигаются внешним опытом, то о самом себе я имею представление в опыте как бы изнутри (Erfahrung von Innen) Правда, это не единственный способ достижения знания о самом себе: такие важные сведения, которые, например, указаны в личных документах, в том числе данные о том, где я родился, получены от других людей, что свидетельствует о том, что я дан самому себе не только во внутреннем опыте, но одновременно я для самого себя являюсь предметом внешнего опыта. И хотя мне совершенно не просто понять ту "внутреннюю сущность", в которой я дан самому себе, все же я знаю о ней. Как мне это удается – вопрос, который сейчас мы не будем обсуждать, чтобы позднее еще раз вернуться к нему. Пока же необходимо констатировать лишь то, что при первом же приближении к вопросу об опыте человека, то есть к вопросу, который мы считаем важным для философской антропологии, мы наталкиваемся на комплексность опыта. Этот опыт состоит как в том, что я уникальным образом дан самому себе, так и в том, что мне даны другие люди. В дальнейшем важно будет показать, что два этих типа опыта не противоречат друг другу, а, скорее, составляют единое целое.

Итак, человек познает свое бытие через других, но он познает его и непосредственно в самом себе. При том, что человек познает, он присутствует для самого себя (er ist fuer sich selbst dabei). Конечно, опыт о самом себе совершенно отличается от опыта обо всем другом. Внешнее восприятие собственного тела не может быть мостиком к познанию собственной самости. Тело может восприниматься и внешне, но этот опыт не является основополагающим, он сливается с восприятием изнутри, в котором я чувствую тело и себя в нем. К тому же я узнал самого себя не просто как тело, но как целое "телесно-душевно-духовное-я". Бытие человека прорывается во внутренний мир, оно – бытие, открытое для самого себя, но тем самым оно прорывается и в мир внешний, для которого оно тоже открытое бытие (erschlossenes Dasein), способное вместить в себя мир. Что же это значит: быть в самом себе, быть открытым для себя и другого? Как опыт самого себя и опыт другого бытия, и прежде всего другого человеческого бытия проникает друг в друга? – Все это темы для больших исследований.

Почему же философской антропологии необходим акцент на опыте? Почему мы так настаиваем на том, что философская антропология исследует человека в аспекте того, как он "действительно познает и переживает" свою жизнь? Ответ на этот вопрос приведет нас к тому методическому обобщению (в оригинале буквально "методическому сведению" – прим. редакт.), которое лежит в основе отдельных наук: методическое обобщение, которое необходимо и другим наукам, заставляет нас покинуть поле непосредственного опыта; непосредственным этот опыт является потому, что, в отличие от научных фактов, он передается не с помощью особого метода.

Сокращений, полученных в результате методического обобщения, достаточно, многие из них встречаются и в психологии. Классическим примером может послужить схема реакции на раздражители, которая в качестве основной модели всего человеческого поведения была перенесена в психологию из физиологии, где эта схема все еще частично оправдана. Так, например, еще и сегодня можно прочитать во "Введении" в психологию: "Раздражители из окружающей среды или изнутри тела запечатлеваются и передаются органами чувств или рецепторами далее в мозг. Последовавшие за этим мозговые процессы вызывают импульсы, которые относятся к эффекторам, мышцам и железам внутренней секреции. Их активация есть поведение или действие". Очевидно, что нужно точно определить, что такое действие, чтобы интерпретировать приведенное здесь утверждение. А это кажется автору возможным лишь в том случае, если можно используются модели и терминология естественных наук. Однако вследствие этого говорится о функционировании некоей аппаратуры, а не о человеке и его действиях.

**Основные понятия философской антропологии**

* + 1. Две фундаментальные антропологические категории: действие и происшествие

Для начала я хотел бы кратко рассмотреть две фундаментальные категории, относительно которых справедливо утверждение, что их применение охватывает собой всю человеческую жизнь в целом. Опережая последующие рассуждения, в качестве фундаментальных антропологических терминов можно назвать структуру действия и структуру происшествия. Как живому существу, человеку – и в этом он похож на все остальное живущее – присуще то обстоятельство, что с ним что-то происходит. Далее, в отличие от растений, человек, как и животное, осознает то, что с ним происходит: он не только испытывает это что-то, но и одновременно чувствует это. Однако, в отличие от животного, человек не определяется исключительно тем, что он испытывает и что с ним случается; он не до конца отдан во власть этих происшествий, но своими действиями он способен влиять на происходящее. Обычным для нас является различие между действием и происшествием, выраженное в грамматических терминах "активность" и "пассивность".

Обе категории не только противопоставлены друг другу на уровне человеческого бытия, они взаимообусловлены и объясняют друг друга. Наша жизнь "натянута" между событиями рождения и смерти. Первое и последнее слово за нас говорит не наше собственное действие. И более того, даже если мы действуем, с нами постоянно что-то происходит: есть происшествия без действия, а противоположного, то есть чистого действия, не существует; и даже то, что мы называем творческим действием, зависит от предшествующих условий.

Как в действии, которое человек осуществляет, так и в происшествии, которое с ним случается, человек выступает как субъект, даже если он делает это по-разному: человек принимает участие как в действии, так и в том, что с ним происходит. К тому, что происходит с человеком и в человеке, мы относим не определенные события извне, но, скорее, характеризуем совокупность всего того, что происходит в человеке без его участия. Примеры таких происшествий: мы можем быть в хорошем или плохом состоянии, мы здоровы или страдаем от болезни; сюда же относятся старение и выздоровление и т. п., – все это процессы, которые в нас происходят, точно так же как происходит прирост сил и способностей. Происшествия или события затрагивают нас, как, например, неудача или "отказ" собственного тела, а также настроения и аффекты, которые нас одолевают, и т. д. В этой связи важно понять, что в противовес всем этим происшествиям и событиям человек осознает себя в действии как носитель и инициатор своих поступков и определяется ими; когда же в человеке что-то происходит, за этим следует активизация без деятельного участия "я".

### Об аристотелевском различии между поэзией и практикой

После предварительного обсуждения стоит подробно рассмотреть понятие действия. В этом контексте важным является вопрос о связи между действием и субъектом как инициатором этого действия. Здесь полезно принять то принципиальное отличие, которое обнаруживается уже со времен Платона и Аристотеля: отличие между практикой и поэзией. Не вдаваясь в подробности подоплеки такого различения, напомним одно классическое место, где Аристотель четко формулирует это отличие. Всякое осмысленное действие, говорится в начале "*Никомаховой этики*", некоторым образом целенаправленно. Если подробнее рассмотреть различные способы человеческого действия в отношении их целенаправленности, то между целями обнаружится существенная разница. В одном случае целями являются произведения, или, как мы сказали бы сегодня, продукты, существование которых вызвано человеческим действием. В этом аспекте мы можем говорить о транзитивном действии субъекта (транзитивное действие означает, что результат этого действия лежит вне субъекта, осуществляющего действие; если, к примеру, архитектор планирует или строит дом, то в конце действия "продукт" находится перед автором). Иначе обстоит дело с так называемым нетранзитивным действием. Возьмем в качестве примера чтение книги. Это действие, цель которого не есть что-то, лежащее за пределами субъекта (я не учитываю ситуацию, что книгу нужно прочитать, чтобы написать работу к семинару), а сама деятельность чтения. В другом случае, то есть когда действие нетранзитивно, цель реализуется в самом действии. В свете этого различения целей по принципу "то, во имя чего" (Worumwillen) совершается соответствующее действие. Аристотель и говорит о поэзии как о продуктивном производстве или о практике как о действии. В то время как в поэзии вещи производятся, "делаются" и по окончании производственного процесса существуют самостоятельно и независимо от самого процесса, практика отличается тем, что реализуется в осуществлении, в процессе действия. Достижение практической цели совпадает с осуществлением действия, так что по окончании практики нет никакого "внешнего" сделанного объекта. В качестве примера, равнозначного поэзии, Аристотель приводит прежде всего искусство строительства. Примерами того, что он понимает под выражением "человеческая практика", являются зрение, размышления, а также сама жизнь, осуществление жизни (Lebensvollzug).

То, что осуществление жизни представляет собой показательный пример аристотелевского понятия практики, не должно удивлять. Ведь именно это осуществление образует в этике Аристотеля точку совпадения, связи его анализа человеческого действия и удачной жизни (eudaimonia). По его концепции, удачная жизнь – это гарантия достижения цели в осуществлении каждого отдельного действия.

Показательным этот пример является и потому, что вследствие своих рассуждений Аристотель описывает человеческое действие почти исключительно как обозначенное нами выше нетранзитивное действие. Какова бы ни была причина этого, очевидно, что сущность личности ярче проявляется в том, что описывается Аристотелем как человеческая практика, чем в том производственном процессе, в конце которого появляется произведенный человеком, но отныне независимо от него существующий "результат". В то время как во втором случае субъект выступает инициатором продукта, в первом человек непосредственно определяет свое бытие.

С обращением к аристотелевскому различию между поэзией и практикой связь между субъектом и его действием предстает в новом свете: это различие способствует отмене жесткой оппозиции, возникшей в результате декартовского противопоставления "сознания" и "внешнего мира", оно также позволяет свободно взглянуть на любой тип человеческого действия. До тех пор, пока человеческое действие рассматривается и интерпретируется исключительно в перспективе изделия и производства, субъект справедливо выступает в качестве инициатора собственного действия. При таком подходе за скобками анализа остается тот существенный для субъекта и его действия аспект, в результате которого субъект сам определяет себя и свое бытие, преследуя различные цели. Два кратко обозначенных типа действия следует понимать и как различные аспекты одного понятия действия. И в самом деле, они расходятся не только в отношении реализуемых в них целей, то есть того, ради чего (Worumwillen), они также отличаются и в отношении реализуемого в них опыта субъекта. В транзитивном типе действия, влияющем на существующую реальность или ее изменяющем, субъект познает себя как инициатора влияния, он реализует и "постигает" себя как субъекта, царящего над миром природы и истории, тогда как в нетранзитивном типе действия субъект выступает не только инициатором своего действия и соответствующего влияния, но и как такой субъект, который распоряжается своим собственным бытием. Иначе говоря, человек в своем жизненном осуществлении, по мнению Аристотеля, являет собой яркий пример нетранзитивного типа действия, так как он обращается не столько к реализации отдельных целей во внешнем мире, сколько к собственному бытию, которое и становится целью человеческого внимания. Эта автотелеологическая (то есть имеющая цель в самой себе, самообусловленная) структура человеческого действия, к которой нас привела аристотелевская дифференциация, будет подробно представлена в дальнейшем как самоопределение (Selbstbestimmung).

# **Действие как самоопределение**

С точки зрения обыденного языка отождествление нетранзитивного типа действия с самоопределением крайне непривычно. Если мы сегодня говорим о самоопределении, то, как правило, – по крайней мире в немецком языке – доминирует тот семантический аспект, согласно которому самоопределение противопоставлено определению извне (Fremdbestimmung). Так, высказывание: "Я сам определяю, какую мне выбрать профессию" – означает то же самое, что и высказывание: "Я не позволю другим принять решение за меня". В данном высказывании содержится указание на то, что "я сам, а не другой" являюсь инициатором действия, то есть начинаю действие как бы сам по себе ("durch sich selbst" einleiten). В контексте такой обыденно-разговорной речи термин "самоопределение" – в том виде, как мы его использовали выше, – кажется чем-то вроде искусственного понятия. Однако это не означает, что такой метод незаконен, но при условии допущения, что нам удается прояснить, к какому человеческому опыту должно относиться это понятие.

Мы можем приблизиться к тому, что подразумевается под термином "самоопределение", если для начала обратим внимание на то, что в человеческом действии нетранзитивного типа сама личность решает, что она есть и чем она хочет быть. В этом действии личность ориентируется на то, что дает ей последнее, окончательное и осмысленное обоснование ее бытия, на то, каким человеком ей быть. Здесь имеется в виду не то, что жизнь субъекта протекает по однажды установленному пути или же что субъект не способен к изменению своей "жизненной концепции". Скорее, речь идет о том обстоятельстве, что субъект, вместо того чтобы "позволить-себе-существовать" (sichlebenlassen) день за днем, ориентирован на нечто, в чем он находит смысл своей жизни и за счет чего жизнь субъекта приобретает непрерывность (надситуативную целостность).

Такое указание на формальный структурный элемент человеческого действия еще ничего не говорит нам о содержании определенной целевой установки. Она необходима для более точного выделения и определения того плана, где проявляется личностное бытие субъекта, или, иначе говоря, проявляется качественная идентификация субъекта. Причем, такой качественной идентификации субъекта невозможно достичь одним лишь указанием на него как на инициатора воздействия на окружающую действительность или же ее изменения. Это можно будет сделать лишь учитывая то, на что в целом ориентирован субъект в своей жизни.

Правда, здесь возникает очередная проблема. Если самоопределение предполагает такое отношение личности к самой себе, то для нее существенным вопросом будет ее собственное бытие: не сводится ли в этом случае бытие субъекта как личности к тому, в чем человек усматривает свое окончательное жизненное содержание? Таким образом, это вопрос о том, идентично ли самоопределение с решением того, что является в конце концов существенным для субъекта. Последнее означает, что существует как возможность самоопределения, так и отклонения от этой возможности. Отклонение от этой возможности было бы равнозначным тому, что бытие личности осталось бы "скрытым". Такие недостаточные проявления бытия субъекта являлись предметом многочисленных обсуждений, особенно со стороны того философского направления, которое обычно называют экзистенциальной философией, или экзистенциализмом. Назовем лишь двух представителей этого направлении – Серена Кьеркегора и Мартина Xайдеггера, которые обратились к вышеназванной теме с подробным феноменологическим анализом.

В связи с нашими рассуждениями важно показать, что этому самоопределению фактически соответствует конститутивный процесс "я" (то есть процесс конституирования, или определения, становления "я"). Другими словами, качественной идентификации и проявляющемуся в самоопределении субъекту соответствует реальный конститутивный процесс со стороны "я". Но имеет ли смысл говорить о реальном конститутивном процессе человеческого "я"? Прежде всего очевидно, что "я" ощущает себя различным образом включенным в свои действия. И эти различные способы своей включенности субъект не ощущает как качественно безразличные способы. Скорее, эти "способы бытия" оказываются феноменальными отражениями лежащей в их основе недостаточности или полноты обладания самим собой или распоряжения самим собой. Как субъект личности человек ощущает себя тогда, когда осознает, что он распоряжается собой или обладает собой.

# **Самоопределение и самоосуществление**

До сих пор по ходу наших размышлений мы указывали на автотелеологическую (имеющую цель в самой себе, самообусловленную) структуру человеческого действия, исходя из аристотелевского различия практики и поэзии. Теперь стоит пояснить это, обратившись к античной традиции определения нравственного действия. Для греков человек был таким существом, которое, как и всякое другое существо, "настроено" на некую цель (telos), то есть такое завершение существования, которое невозможно произвольно назначить, его можно только обнаружить. Желудь по своей сущности настроен на то, чтобы стать дубом – таков знаменитый аристотелевский пример. Внутренний образ, который делает желудь тем, что он есть, одновременно как бы направляет его к цели, а именно к тому, чтобы стать совершенно развитым желудем и затем – дубом. В человеке этот процесс происходит так же, с одной только разницей, заключающейся в том, что человек может размышлять и решать; и у человека тоже есть свое назначение, которое является его осуществлением, но, в отличие от желудя, человек может посредством своих интеллектуальных и волевых действий достичь своих целей или упустить их. На вопрос о том, что могло бы быть такой целью, греки дали ответ, который сегодня можно истолковать неверно: eudaimoniaI, счастье и исполнение. Цель человека (так можно было бы перефразировать этот изначальный греческий ответ) – это объективное, встроенное в нас осуществление, которое одновременно способно доставить нам величайшее субъективное удовлетворение. Мы, такие, какие мы есть, предназначены для того, чтобы стать чем-то совершенно определенным; и если это нам удается, то мы находим полный покой и счастье. Но в чем состоит цель – этого нельзя определить, исходя из наших собственных мнений, так как это лежит "по ту сторону" наших возможностей распоряжаться чем-либо, точно так же, как никто не может просто так решать, превратиться ли ему в Бога или в животное. Правда, Аристотель пишет, что человек, при всей своей включенности в обязательства перед полисом, должен достичь своего назначения, athanatizein, подражать бессмертию в рамках своих возможностей; именно человеческое самоосуществление – соревноваться с богами в совершенстве, но человек остается человеком и тогда, когда ведет себя как животное, другими словами, человеку присуще только ему свойственное назначение, которое имеет, в соответствии с человеческой сущностью, верхнюю и нижнюю границы, причем внутри этих границ оно может принимать различные образы возможного совершенного бытия, но именно потому его (человека) совершенство отличается от всего остального.

Возможно, кто-нибудь возразит, что такое античное понимание нравственного действия едва ли имеет отношение к тому, что мы понимаем под этим сегодня. И уж конечно не к той дисциплине, которая заботится о создании связной теории этического действия, или философской этики. Ее задача – исследовать, что человек может и должен вообще и в особенности. Однако эту проблематику – таково возражение – невозможно объединить со спекулятивными размышлениями о том, в чем состоит осуществление человека.

Античность, а позднее и средневековье не поняли бы такого возражения; а то, что мы сегодня стараемся развить эти размышления, указывает на исчезновение из поля нашего зрения основы того, что когда-то понималось под этикой. Античность и средневековье понимали под этикой не столько теорию обоснования того, каким принципам нам следует подчиняться и что мы можем себе позволить, сколько размышление над тем, какую жизнь мы должны вести, чтобы соответствовать нашему человеческому бытию. Этот вопрос с неизбежностью приведет к другому вопросу – о соизмеримости, и тем самым к деталям долженствования; однако перед этим мы сталкиваемся с еще более фундаментальной проблематикой, которая определяет образ жизни человека. Все зависит от того, каковы цель и назначение человека и как нам скорее приблизиться к осуществлению этой цели, коренящейся в самой человеческой сути. Как выразился Аристотель в "*Никомаховой этике*", показателем истинности практической философии является правильное стремление, естественная ориентация человека на его объективное осуществление.

Так что не должно удивлять, что этика, рассуждающая подобным образом, подчеркивает не столько нравственность или безнравственность отдельных действий, сколько – те позиции, которые лежат в их основе. И если главная проблема этики выражается уже не в вопросе: "Обязан ли я это сделать, могу ли я себе позволить это?" – а в вопросе: "Как должен я оформить свой жизненный путь, чтобы осуществить свое внутреннее назначение как человека?" – то хотя отдельные действия и не теряют своей важности, но они выстраиваются в более общую связь. Они выстраиваются в позиции, которые помогают или препятствуют мне вести образ жизни, соответствующий или противоречащий моему потенциальному осуществлению. Такие позиции, или диспозиции (предрасположения, наклонности) греки называли arete, что сейчас можно перевести, лишь подвергаясь опасности неверного истолкования. Если в немецком языке мы переводим это как "добродетель", то возникает ассоциация с особого рода этическим достижением, которое выделяет одного человека перед другим. У греков же скорее имеется в виду некоторого рода превосходство, которое можно постичь не в сравнении одного с другим, а в отношении к тому, чем являешься: arete обозначает не данную от природы, а усвоенную посредством воспитания и упражнений диспозицию (предрасположенность, наклонность), которая через отдельные действия дает возможность совершать правильное и тем самым хорошее.

Читая *"Никомахову этику"*, находишь в ней почти сверхвыраженное присутствие phronesis, добродетели ума, то есть такой усвоенной диспозиции (склонности), которая не только говорит нам, с помощью каких отдельных действий можно приблизиться к нашим назначениям, но и позволяет решить, какое конкретное действие в соответствующей ситуации было бы адекватным, мужественным, справедливым и т. д. Иначе говоря, это есть добродетель ума, которая позволяет нам распознать, какие действия хороши, учитывая нашу сущность, наше назначение, а также конкретную ситуацию, в которой мы находимся. Для Аристотеля, не знакомого с современным понятием совести, такое познавательное решение есть нечто строго личное, не поддающееся обобщению: нравственно хорошее действие есть всегда нечто лишь pros hemas – для нас верное; ведь только мы сами, то есть каждый из нас, может окончательно решить, что в данной ситуации следует и чего не следует делать, и только он один может отвечать за это.

К этому краткому описанию античного определения нравственного действия, важность которого проистекает из того факта, что человек есть существо, которое стремится к своему осуществлению и добивается его, остается добавить характерную для Нового времени форму сокращенной интерпретации нравственного действия. Она, конечно, не единственная, но в рамках нашей лекции, обращенной к студентам факультета психологии, может представлять особый интерес. Не позднее, чем с XVII века, мы находим широко распространенное суждение, согласно которому этика (и тем самим определение нравственного действия) должна быть подчинена чуждому для нее научному идеалу: сначала этику предпочитали включать в такую научную дисциплину, как математика, основанная на аксиоматическом базисе; позднее на смену математике пришли исторические науки с их попыткой понять действительность с помощью гипотез, охраняемых реконструированными из исторических источников фактами. В рамках эмпирических наук была предпринята попытка разрешить проблему верного и неверного действия, исходя из причин преимущественно психологического и социологического характера. С самого раннего детства посредством воспитания, посредством воздействия социальной среды с ее конкретными нормами поведения и ценностными представлениями, с ее требованиями, ожиданиями и осуждениями, отдельному индивиду прививается соответствующее действие. Все это способствует формированию его собственного суждения о ценностях и его способности различать добро и зло; это накладывает свой отпечаток на человеческую совесть, "говорящую", что нужно делать и чего нельзя делать. Зигмунд Фрейд объяснял это с точки зрения глубинной психологии через образование некоторого сверх-Я как связующей инстанции, из которой вытекают требования совести и из-за которой мы чувствуем ответственность. Карл Маркс объяснял это социологически, относя мораль к "идеологической надстройке", призванной оправдывать общественный порядок и гарантировать его сохранность в интересах правящего класса; причем, индивидуальность у Маркса определяется социально санкционированными ("правящими") ценностными представлениями и нормами поведения. Поэтому изменение нравственных норм возможно лишь в результате изменения всего общества.

Методы аргументации, лежащие в основе этих теорий, чрезвычайно похожи и выглядят примерно так. Из опыта и на основании научного воззрения мы знаем, что мир такой-то и такой-то, а люди действуют таким-то и таким-то образом, исходя из определенных побуждений, в соответствии с определенными психологическими закономерностями, и действия их подвержены такому-то и такому-то влиянию. При этом мы не имеем ни малейшего представления о том, что хорошо и что плохо, какие действия нравственны и какие безнравственны. Вследствие этого этика получает задание освобождать нас от такого отсутствия всяческого представления, то есть демонстрировать и обосновывать, что это поведение – хорошее, а вот то, напротив, плохое, и почему все именно так. Абсурд такого определения нравственного действия, против которого можно с полным основанием возразить, что нельзя долженствование выводить из бытия, заключается в том, что, с одной стороны, предполагается, будто человек с помощью фантазии мог бы перенестись в ситуацию, в которой вопроса о хорошем и плохом вообще не существует; не менее ложным будет предположение, что можно было бы найти критерии для различения хорошего и плохого, не имея представления о хорошем и плохом. Последнее невозможно по чисто логическим причинам: чтобы обнаружить, по каким критериям отличаются друг от друга хорошее и плохое, нравственное и безнравственное действия, я должен иметь примеры хорошего и плохого, нравственного и безнравственного, которые позволяют мне решить, нашел ли я подходящие критерии. Но указание на то, что нравственная способность различать имеет своей причиной психологические закономерности, не способно объяснить прежде всего тот феномен, что в ответ на призыв делать хорошее и не делать плохого я могу отказать, но так же свободно могу и поддержать его.

## Антропология Гельмута Плеснера как возможное основание философско-религиозной антропологии.

Значительное воздействие на развитие современной философской антропологии, в том числе философско-религиозной, оказала теория Гельмута Плеснера.

Его теория призвана выявить “базисную структуру” человеческого бытия, способную объяснить все его специфические свойства и характеристики. Философская антропология должна быть “принципиальным осмыслением человеческого существа”. Экспликация базисной структуры должна ответить на вопрос, “каковы условия возможности человеческого бытия”, и указать место человека в целом бытия. “Поскольку философия формулирует проблему антропологии, - отмечает Плеснер, - постольку она ставит проблему способа существования человека и его положения в целом природы”.

Средством выявления базисной структуры является трансцендентальный вопрос об условиях возможности феноменологически описываемых явлений человеческого существования. Именно в этой связи Плеснер указывал на Канта, как на важнейшего предшественника современной философской антропологии. В методологическом аспекте можно утверждать, что философско-антропологическая мысль Плеснера движется от феноменов к базисной структуре как условию их возможности, а затем - от базисной структуры к феноменам с целью их объяснения. Соответственно эта структура должна обладать не “завершающе-теоретической”, а “открывающе-экспонирующей” ценностью.

Вопрос о структуре человеческого существования Плеснер пытается развернуть в двух направлениях:

1. горизонтальном. Рассматривает способы отношения человека к миру и его деяния в мире.
2. вертикальном. Исследуется “положение человека в мире как организма в ряду организмов”, то есть базисная структура человеческого бытия выявляется через рассмотрение человека в космологически-органической перспективе, в ряду растение - животное - человек, которые являются различными формами жизни.

Живое тело как явление всегда предстает в принципиально отличных аспектах внешнего и внутреннего. Это различие носит предметный характер. Различие этих аспектов предполагает наличие какой-то нейтральной зоны, в которой они бы сходились и из которой бы исходили. Такой нейтральной зоной может быть только “граница” тела. Граница живого тела и соответственно двойственный аспект его явления суть свойства самого живого тела. Благодаря принадлежащей ему границе живое тело и пребывает в самом себе и выходит за пределы самого себя.

Свою позициональность живое тело реализует в модусах процесса и системы - как опосредование становления и понимания в развитии динамичной формы и как единство организма в опосредовании его частей в нечто целое. Целое, каковым является организм, нуждается, однако, в дополнении, а именно в среде существования.

Позициональность реализуется различным образом. Всякое живое существо как тело должно обладать определенной замкнутостью и в то же время быть открытым среде, от которой оно зависит. Это обуславливает постоянное напряжение, требующее разрешения. Такое разрешение может принимать различные формы. Простейший способ заключается в непосредственном “вчленении” тела в среду. Так происходит с растениями, лишенными центрального органа, направляющего движения других органов. Плеснер называет это открытой формой организации, то есть такой формой, которая непосредственно “вчленяет” организм со всеми его жизнепроявлениями в среду и делает его несамостоятельной частью соответствующего ему жизненного круга.

В животном, в отличие от растения, Плеснер видит более высокую форму самоотнесенности, поскольку оно не вчленено простым и непосредственным образом в свою среду. Здесь “вчленение” носит форму опосредованности, и животное обладает известной самостоятельностью по отношению к среде, обладая замкнутой организацией. Закрытой является такая форма, которая опосредованно вчленяет организм со всеми его жизнепроявлениями в его среду и делает его самостоятельной частью соответствующего ему жизненного круга. Связь со средой осуществляется посредством органов, которые обладают определенной самостоятельностью, но связаны с центральным органом.

Остается еще одна ступень самоотнесенности, при которой осознается собственный жизненный центр и при которой самопереживание становится членом отношения. Эта ступень органической жизни принадлежит человеку, осознающему собственную жизнь и собственное переживание. В отличие от животного он способен занять дистанцию и по отношению к собственной “жизненной середине”, способен осознать себя как “я в теле” и как “я”. “Я” можно постигнуть только как “находящийся вне самого себя пункт”, из которого человек способен созерцать “сценарий своей внутренней жизни”. Благодаря “я” тело человека полностью “рефлексивно”. Как пункт, с которым необходимо соотноситься всякая предметность, “я” не дано само как предмет, оно необъективируемо. Попытка определить его ведет к бесконечной рефлексии, при которой рефлексирующее “я” всегда оказывается “вне” центра своей позициональности. Человек поэтому всегда сокрыт для самого себя, “я” находится неизбежно “вне центра своего переживания”. В силу этого позициональность человеческой жизни носит характер “экс-центричности”.

“Экс-центричность” человека, как она выявляется посредством феноменологического анализа структурных форм жизни, и есть базисная структура человеческого бытия, определяющие все его монопольные свойства. Она выступает как “формальное условие проявления существенных признаков и монополий человека в их неразрывной (по смыслу) связи независимо от того, к какому аспекту человеческого бытия - телесному, душевному или духовному - они относятся”. В содержательном отношении экс-центрическая позиция человека предстает прежде всего как отделенность от своего физического существования, в силу которой человек способен назвать себя “я”.

Экс-центрическая позициональность человека позволяет трояко охарактеризовать его. Он предстает как: - тело,

1. “я в теле” (живое тело),
2. “я”.

Такая тройственная определенность означает троякое членение мира человека. Наличие внешнего мира связано с наличием у человека внутреннего мира. Взаимообусловленность их существования вытекает из скоррелированности тела и “я в теле”. Наличие внешнего мира предполагает способность опредмечивания и прежде всего способность опредмечивать свое тело, которое предстает в таком случае как вещь среди вещей.

Внешний мир дан человеку посредством его чувственной организации. Чувственно-опосредованная данность внешнего мира означает, по мнению Плеснера, определенное ограничение открытости мира. Данность внешнего мира опосредуется и культурой, в которой живет человек.

Так же относится человек и к своему внутреннему миру, поскольку он не только живет и переживает, но и переживает свое переживание. Это обусловливает то обстоятельство, что психическая жизнь человека дана в двойственном аспекте - как душа и как переживание. Душа представляет совокупность свойств, склонностей, а также темперамент, характер; как психическая реальность, она подчиняется определенным закономерностям. Переживание - это психическая реальность в процессе своей реализации.

“Экс-центрическая позициональность” обусловливает и наличие сферы существования других людей для каждого отдельного индивида. Эта сфера существует потому, что человек рассматривает себя с определенной дистанции, и отношение его к самому себе носит характер опосредованной непосредственности, то есть он опредмечивает само свое существование.

Экс-центрическая позициональность задает не только структуру мира человека, но и способы реализации человеческого существования, то есть прежде всего формы поведения человека. Основные формы отношения человека к бытию определяются тремя основными базисными антропологическими законами.

Первый закон. “Закон естественной искусственности”. Экс-центрическая форма организации предполагает, что человек должен сам себя сделать тем, что он есть. Человек может жить только управляя своей жизнью. Эту объективную онтологическую необходимость Плеснер называет абсолютной анатомией. Непрестанное понуждение равновесия между жизненным центром и экс-центрическим “я” является источником всего того, что понимается под понятием культуры. Искусственное, то есть создаваемая человеком культура, может быть постигнуто только как непосредственное выражение способа человеческого существования, а не только как нечто, что может быть опосредовано какими-то внешними условиями. Человек не может существовать без норм. Искусственность поэтому для человека столь же естественна, как и его биологическая организация.

Второй закон. “Закон опосредованной непосредственности”. Этот закон определяет способ, которым даны объекты человеку и форму отношения человека к себе. В своем сознании человек обладает прямым и непосредственным отношением к вещам, которое само опосредовано, поскольку человек не только растворяется в нем, но и обладает дистанцией по отношению к нему.

Закон опосредованной непосредственности определяет и характер экспрессивности человека. Плеснер уделил много внимания проблеме функции и смысла экспрессивности. Наиболее примечательными с антропологической точки зрения представляются Плеснеру такие формы самовыражения человека, как смех и плач.

Третий закон. “Закон утопического места”. В силу своей экс-центрической позициональности человек испытывает свою неукорененность. Достигнув чего-либо, он сразу же необходимо вновь оказывается вне пределов этого достигнутого. Он никогда не может обрести покоя, поскольку его экс-центрическая позиция постоянно лишает его равновесия, к которому он стремится. Опыт подобной неукорененности означает осознание, как считает Плеснер, ничтожности бытия всего мира. Собственное существование, равно как и всякое сущее, осознается человеком как нечто случайное. Это ведет его к мысли об основании мира, более не подверженном случайностям, являющимся абсолютным бытием, богом. Здесь видит Плеснер ядро всей религиозности. Она не отторжима от своеобразия жизненной формы человека. Все, с чем сталкивается ищущий человек, все, то он создает, движимый непрестанным принуждением обрести равновесие, - все это оказывается лишенным опоры. Только в абсолютном, как кажется, может человек обрести равновесие, опору своему существованию.

Но та же самая экс-центрическая позициональная форма, которая вызывает в человеке идею бога, несет с собой и сомнение в его существовании. Нахождение в ничто, “утопическое место” не дают человеку покоя, поскольку человек постоянно ставит под сомнение бытие и абсолютной основы мира. Ему не дано обладать знанием, лишенным сомнений. Дух человека вновь выводит его на бесконечный путь.

## Философская антропология Арнольда Гелена в ее отношении к философско-религиозной проблематике.

В философии Гелена обычно выделяют три тематических направления: философскую антропологию, “философию институтов” и “плюралистическую этику”. Эти темы геленовской философии тесно связаны и взаимно дополняют друг друга, но основную роль играет философская антропология, которая как бы выполняет функцию “элементарного” базиса по отношению ко всем другим теоретическим построениям.

Задачу философской антропологии Гелен видит в определении “особого положения человека как некоей целостности в природе”, постижении человека “как совершенно одноразового, еще никогда не апробированного проекта природы”. Соответственно она должна разрабатывать определенное “целостное воззрение”, которое будет носить характер “научного учения”, “совокупной науки” о человеке, учитывающей совокупность фактических свойств, признаков и т.д. в аспекте особенной человеческой природы. Задача антропологии, по мнению Гелена, заключается в определении “особенности” человеческой природы.

Гелен стремится к такому философскому видению антропологической реальности, которое не выходит за рамки эмпирически-констатируемого и наблюдаемого. Он провозглашает отказ от всякой метафизики, не уточняя, что он понимает под метафизикой, и стремится к разработке антропологической науки, опирающейся на эмпирические категории.

Поскольку эмпирически доступной и постижимой является биологическая природа человека, то антропология, как ее понимает Гелен, должна стать антропобиологией. Человек рассматривается как ”специальная биологическая проблема”, которая может быть решена посредством изучения условий человеческого существования. Этот подход в концепции Гелена исключает установление каких-либо жестких зависимостей, выведение одних явлений из других или сведение явлений друг к другу. Все существенные свойства человека находятся в определенной функциональной взаимозависимости. Они образуют в своей совокупности систему антропобиологических констант. Эта система позволяет считать человека особым проектом природы, а также делает возможным его уникальный способ существования.

В основе методологической программы Гелена лежит главный теоретический прием - рассмотрение человека в космологической перспективе, в первую очередь в соотнесении с животным царством. С морфологической точки зрения человек предстает как особый случай, как исключение. “Прогресс в природе” заключается в органической специализации видов, то есть во все более естественном приспособлении их к определенным средам обитания. Животное способно существовать в тех или иных условиях благодаря своей специфической организации, приспособленной к этим условиям. У животных специализированность органов и среда соответствуют друг другу. В отличие от животного человек лишен биологической специализации, то есть органической приспособленности к существованию в определенной природной среде. Иными словами, в естественных условиях он как земное существо был бы давно истреблен. Отсутствие указанной биологической специализированности позволяет считать человека “недостаточным существом”. Подобная ситуация заставляет задать вопрос об условиях возможности его выживания.

Человек как биологически “недостаточное”, “неготовое”, “не установившееся” существо должен сам решать задачу своего выживания, своего жизнеобеспечения. В силу этого человек является действующим существом, которое посредством своих действий делает себя тем, что оно есть. Действовать, чтобы выжить, - принципиально важная задача человека. В этой перспективе все жизнепроявления человека выступают, прежде всего как средства и орудия сохранения и поддержания его бытия. Действие предстает как овладение природой в целях жизнеобеспечения человека. Совокупность природных явлений, переработанных в нечто, служащее жизненным задачам человека, есть культура, а культурный мир есть человеческий мир. Не существует какого-то “естественного человека”. Отсутствие готовых средств и ресурсов физической организации человека восполняется, компенсируется культурой - его второй природой.

Биологическая неспециализированность человека означает и его открытость миру. Открытость человека миру является для него бременем. Он подвержен чрезмерному потоку внешних возбудителей, нецелесообразной полноте впечатлений, с которой должен справиться. Человеку противостоит мир как некая “озадачивающая сфера с непредвидимой структурой”. Это ставит перед ним жизненно важную задачу: освободиться от бремени, то есть самостоятельно превратить недостаточные условия своего существования в шансы жизнеобеспечения. Гелен называет это “принципом освобождения от бремени”. Открытость миру, чрезмерная обремененность восприятиями предстает как условие возможности создания культуры. Многообразнейшие впечатления, явления мира таят в себе возможность их преобразования в нечто нужное людям. Человек способен культурно переработать любые, самые разнородные обстоятельства своего существования. Именно поэтому он в состоянии осваивать самые разнообразные природные среды.

Для продуктивного освобождения от бремени требуется также особая структура побуждений и потребностей. Человек должен обладать способностью ориентировать, блокировать, изменять свои побуждения. В этом случае может появиться разрыв между элементарными потребностями и побуждениями и действиями человека. Эта дистанция по отношению к своим элементарным потребностям и побуждениям делает возможным и долгосрочное предвидение и планирование самых разнообразных действий.

Освобождение от бремени избыточных впечатлений неупорядоченного мира, культурное овладение миром, соответственно выживание человека становятся возможны еще и благодаря языку. С помощью языка человек помещает между собой и вещами промежуточный символический мир, который позволяет ему освободиться от непосредственного давления вещей. Это делает возможным дистанционно-теоретическое отношение к миру.

Открытость человека миру означает, что человек в своем поведении в гораздо большей степени опирается на предвидимые и проецируемые обстоятельства, чем на те, которые относятся к его непосредственной ситуации.

Следует обратить особое внимание на проблему духовных актов, которые нельзя осмыслить полностью в терминах антропобиологической целесообразности. Гелен признает наличие таких актов, но отказывается давать им какую-либо метафизическую интерпретацию. Гелен на основании своей методологической программы отказывается от метафизической проблематики, в том числе и вопроса о боге, но это не значит, что его философская антропология носит атеистический характер. В данном отношении Гелен считает свою антропологию открытой для теоретических размышлений.

Религия воспринимается Геленом как одна из высших систем, посредством которых человек управляет самим собой, “ведет” свою жизнь. Религия выполняет три основные функции, или как выражается Гелен, соответствует трем видам интересов человека. Эти функции, или интересы, являются тремя источниками религии. Она истолковывает мир, оформляет действие и решает проблемы, проистекающие из “бессилия” человека.

Однако в результате процесса “всеобщей рационализации” как структуры сознания, так и побудительно-аффективной сферы, свойственного европейскому мышлению в новое время и ведущего к ориентации на предметную объективность, первые две функции религии - истолкование мира и оформление деятельности - обособляются и приобретают определенную самостоятельность по отношению к ней. Обособление первых двух интересов означает, что “религия, по существу, ограничивается интересами бессилия”. Религия перестает быть обязательной и признаваемой систематикой миро- и самоистолкования. Она приобретает преимущественно индивидуальное значение, становясь средством решения психологических и мировоззренческих проблем, проистекающих в основном из опыта бессилия по отношению к бытию.

#### Литература

1. Петер Шульц "Философская антропология. Введение для изучающих психологию" - Интернет: Новосибирск: НГУ, 1996
2. П.В. Алексеев, А.В.Панин "Философия" - М.: "Проспект" 1997
3. Банк Рефератов - http://www.bankreferatov.ru/
4. Санкт – Петербургский государственный университет – Философский факультет – Кафедра философской антропологии –http://www.philos.spb.ru/deps/antrop/educat/