

Humanitas

Павел Гуревич

Философская интерпретация человека



Павел Семенович Гуревич
Философская
интерпретация человека
Серия «Humanitas»

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=67759757

Философская интерпретация человека:

ISBN 978-5-98712-132-0

Аннотация

В книге представлен широкий спектр различных концепций философского постижения человека. Автор стремится осветить сложнейшие вопросы развития человека и цивилизации. Внимание исследователя привлекают новые темы философской антропологии: векторы постмодернистского постижения человека, апофатический проект человека, феномен деантропологизации человека, кибернавт как персонаж глобальной эпохи, логика биоса и мозг техноса. Эти проблемы вызывают особый интерес в связи с так называемым антропологическим поворотом в философии.

Фундаментальный стержень книги – философская антропология, существующая сегодня во множестве вариантов: культурная, социальная, религиозная, политическая, историческая, педагогическая, психоаналитическая. Философская интерпретация человека, отмечает автор,

приобретает особую актуальность в современных условиях, когда человек утрачивает едва ли не все опоры.

Книга адресована философам, социологам и всем, кто интересуется проблемами философской антропологии.

В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

Содержание

Введение	6
Раздел первый	20
Глава 1	20
Глава 2	37
Глава 3	59
Конец ознакомительного фрагмента.	84

Павел Гуревич

Философская

интерпретация человека

© Левит С.Я., составление серии, 2014

© Гуревич П.С., 2014

© ООО «Петроглиф», 2014

Введение

Последовательную универсальную картину мира в известном смысле можно представить и без человека. Новейшие научные открытия, казалось бы, подталкивают к такому решению. Рождается специфическая парадигма,

внутри которой приоритетную роль играют такие понятия, как «мыслящий океан», «информационное поле космоса» и т. д. Исследовательские разыскания такого рода направлены против антропоцентрического видения мироздания. Но девальвация философско-антропологической темы обнаруживает себя не только в утверждении новых объектов исследования, замещающих человека. В статье критически осмысливается логика так называемого нового натурализма.

Обостренным вариантом подобных версий можно считать современные космологические концепции, в которых «человек», а то и «жизнь» в целом рассматриваются как этап, своеобразное звено в разворачивании космической эволюции. Речь, стало быть, идет о «преодолении человека», предусмотренном растворении его в иной, более значимой сущности. Такой ход мысли, само собой понятно, устраняет антропологическую тему как предельно значимую. Напротив, рождается иллюзия, будто исследователь возвышается над антропоцентрической установкой.

С философской точки зрения обойти человека в теорети-

ческом постижении универсума все-таки не удастся. Какое бы место ему ни отводилось, он все равно нуждается в истолковании. Все многообразие современных философско-антропологических течений группируется вокруг двух полюсов – человек рассматривается либо как животное, либо как социальное создание, которое возвысилось над природным царством благодаря именно общественным формам бытия. Видный американский ученый Стивен Пинкер по праву может считаться лидером так называемого нового натурализма. Это направление мысли сложилось благодаря новейшим открытиям в изучении мозга, расшифровке генома, клонировании и других исследований. Пинкер резко критикует социологическую традицию в изучении человека. Он называет эту традицию теорией «чистого листа».

Пинкер отмечает, что после работ английского философа Джона Милля сложилось ошибочное убеждение в том, что человека формирует социум. Новорожденный индивид представляет собой «чистый лист», на котором можно рисовать любые письмена. Получается, будто нас полностью формирует культура и окружающая социальная среда. Но, по убеждению Пинкера, это глубочайшее заблуждение. Оно было поддержано в свое время многочисленными работами бихевиористов. Их лидер Джон Уотсон, не имея на то никаких оснований, кичливо заявлял, что если бы ему предоставили возможность воспитывать 12 здоровых младенцев, он мог бы вырастить каждого из них по особому проекту, выпу-

стив в социум вора, аристократа, попрошайку или политика. Пинкеру кажется, что все социальные феномены можно объяснить через тайны человеческого разума, через генетический код. Эти явления он рассматривает как простой рефлекс биологической природы человека. Его формула: «генетика – это все, культура – ничто». Он настолько убежден в этой позиции, что пытается понять, почему очевидное не принимается научной общественностью. В итоге он сообщает, что так же, как в эпоху викторианской этики было наложено табу на сексуальность, на публичное обсуждение вопросов секса, сегодня не хотят признать диктат человеческой животности. Вероятно, уточняет он, сомнение в социальной природе человека чревато угрозами: политики и исследователи боятся, что такой ход мысли приведет к утрате возможности манипулирования ценностными ориентациями людей, что может повлечь за собой социальный хаос. Поэтому социологи и толкуют о первенстве социальности в расшифровке человеческой природы.

Новый натурализм, естественно, направлен против классической философской антропологии. Огромным завоеванием этой области знания является представление о том, что человек является особым родом сущего. Аналогов ему нет в природе. Но если поведение людей регулируется только структурой мозга и ею же полностью обуславливается, то принципиального отличия человека от животного искать бессмысленно. У человека в процессе эволюции появилась

речь, а у слона – хобот. Эти приобретения равноценны.

Пинкер приводит экспериментальные данные, будто бы полностью подтверждающие правоту его концепции. Однояйцевые близнецы полностью, пишет он, повторяют социальные привычки и предпочтения друг друга. Однако он игнорирует примеры, тоже подтвержденные экспериментально, что культура накладывает свой отпечаток даже и в этом случае, когда, казалось бы, все предопределено генетикой. С другой стороны, нет оснований отрицать зависимость психических реакций от биологии человека. Но возникает вопрос: как реализуется эта зависимость. Выражается ли она в виде простого рефлекса, чуть не автоматически или имеет опосредованную природу, определяющую сложность человеческого поведения.

Еще одна сторона вопроса состоит в том, что познание универсума осуществляется через человека. Его можно рассматривать по-разному: как познающего субъекта, как медиума, как своеобразную мембрану. Однако во всех этих вариантах человек сохраняет свой статус крайне интересного и важного объекта постижения.

Что такое человек? Можно ли считать его уникальным созданием на Земле? Почему в отличие от других природных существ он наделен «всепониманием»? Какова природа человека? Что определяет суверенность его духа? В чем драма человеческих отношений и человеческого существования? От чего зависят смысл и ценность человеческой жизни? По-

добного рода вопросы приобрели сегодня особую актуальность в связи с так называемым антропологическим поворотом в философии.

В современных постижениях человека что ни открытие – сенсация, или чуть скромнее, нетривиальный взгляд на живое, мыслящее создание. Вот, допустим, если взять «большую энциклопедию» ДНК, которая описывает организм человека и изменить только одну специфическую букву из каждой ста, то получим копию обезьяны. Генетически человек мало чем отличается от приматов. Но в этот скромный зазор уместился разум, искусство, культура в целом.

Можно сослаться также на современные интуиции о космопланетарном характере живой природы. Попытаться проникнуть в психокосмос человека. Проследить, сколь по-разному воспринимается время в разных культурах. Вникнуть в феномен смерти как проблему человеческого бытия. Ведь само существование мыслимо только в сопоставлении с небытием.

Однако при этом принципиально новый архетип человека не складывается. Не потому, что многое узнаваемо. Известно из древнейших мистических прозрений. Напоминает классические философские постижения. Наконец, сопряжено с новейшими открытиями в области физики, биологии, психологии. Суть в другом – образ человека переменчив. Ему не дано отлиться в окончательную форму, установиться. Человек – не интеграл, а особый род сущего.

Казалось бы, чего проще – собрать все сведения о человеке, которые накоплены в русле философии, естествознания, религии, мифологии, и выработать окончательное, синтезированное знание о человеке. Однако такого рода попытки в истории Европы за последние два столетия наталкивались на непреодолимые трудности. Будучи частью природы, человек в определенной степени возвышается над ней. Следовательно, рассуждать о человеке можно как в рамках естествознания, так и в ракурсе гуманитарного знания, прежде всего философии. Здесь сразу возникает еще одна проблема – сопоставимости различных типов знания, которая разносторонне обсуждалась на XVIII Всемирном философском конгрессе. Он проходил в 1988 г. в Великобритании и был специально посвящен феномену человека.

Тема двух моделей познания неплохо была описана в свое время отечественным философом и культурологом Г. Померанцем. Он писал о том, что в древней философии обе модели выступают как различные системы, учения: с одной стороны, поэтический парадоксализм Гераклита и Лао-цзы; с другой – рассудочные конструкции (атомизм, формальная логика). Характерно, что в Индии логики и атомисты сливались в одну школу – Ньяя-Вайшешика. Первая модель заметнее в древнейшей философии, но впоследствии побеждает вторая. Гераклит и Лао-цзы были аутсайдерами, составившими против еще не вполне сложившейся, но уже достаточно сильной и ощутимой рационалистической тенден-

ции. Это были попытки вернуть философию к пути, по которому она шла, – от Фалеса к Аристотелю, от Конфуция к Сюнь-цзы. Сама форма мысли Гераклита или Лао-цзы полемична и предполагает предмет полемики – философию здравого смысла. Характерные приемы Гераклита и Лао-цзы – отказ от положительного определения или внутренне противоречивое определение, сознательное «шиворот-навыворот» здравого смысла¹. По мнению Г. Померанца, обе модели существуют рядом друг с другом. Ни одну из них нельзя назвать старшей, нельзя упразднить. То одна берет верх, то другая оказывается влиятельнее.

Проблема междисциплинарного постижения человека ставит прежде всего общий вопрос – о специфике философского и научного истолкования человека. В XIX веке в рамках позитивизма возникла идея о том, что философия уже завершила свою традиционную миссию и должна уступить место науке. Оппоненты этого воззрения нередко готовы были допустить, что претензии на полноту знаний о природе следует признать за наукой, но в то же время отстаивали точку зрения, согласно которой подлинным предметом философии является человек.

Известно, что начало современной науке положил Галилей. Именно в его трудах она предстала как новый способ познания природных феноменов. С этого времени методы и концептуальные средства, применяемые наукой, радикально

¹ Померанц Г.С. Выход из транса. М., 2010. С. 43.

разошлись с философией, родом особого мышления. С другой стороны, в рамках самой философии произошла очевидная специализация исследований. Впечатляющие успехи были получены в теории познания, этике, политической философии, философии истории, образования, религии, т. е. в тех сферах, которые непосредственно связаны с деятельностью человека.

Классическим выражением этой дихотомии, возможно, стало картезианское разграничение (а не только отличие) *res cogitans*, т. е. мыслящего, и *res extensa*, т. е. протяженного. Первое – сфера компетенции философии, второе – область математического естествознания. С этой точки зрения, когда мы говорим конкретно о человеке, это разделение может быть выражено утверждением о том, что тело человека относится к природе и потому может рассматриваться как механизм, тогда как «истинный человек» остается в ведении философии (Декарт утверждал: «Я – это совсем не то же самое, что мое тело»). Философия, стало быть, предоставила науке изучение природы, но сохранила за собой изучение человека.

Однако нужен ли современной науке чисто философский ракурс? П. Тейяр де Шарден отмечал: «С чисто позитивистской точки зрения человек – самый таинственный и сбивающий с толку исследователей объект науки. И следует признать, что в своих изображениях универсума наука действительно не нашла ему места. Физике удалось временно очер-

тить мир атома. Биология сумела навести некоторый порядок в конструкциях жизни. Опираясь на физику и биологию, антропология в свою очередь кое-как объясняет структуру человеческого тела и механизмы его физиологии. Но полученный при объединении всех этих черт портрет явно не соответствует действительности»².

Итак, человек как объект междисциплинарного изучения не ухватывается наличным комплексом знаний. Он являет собой тайну. Человек – уникальное творение Вселенной. Он неизъясним, загадочен. Ни современная наука, ни философия, ни религия не могут в полной мере раскрыть его секрет.

Выходит, проще исключить человека из радиуса философского знания? Ни в коей мере. Философия, как известно, обращается к непреходящим ценностям и вопросам, постигает предельные основания бытия. Тайна человека, несомненно, принадлежит к кругу вечных проблем. Это означает, что любовь к мудрости, по-видимому, неразрывно связана с распознаванием загадки мыслящего существа. В разные эпохи мистика, религия, мифология и наука претендовали на постижение человека. Как обеспечить синтез накопленных знаний? Кто возьмет на себя функцию интегратора подходов и сведений? Возможно, педагогическая антропология?

Фундаментальный стержень книги – философская антропология. Но она существует сегодня во множестве ва-

² Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 2002. С.135.

риантов: культурная, социальная, религиозная, политическая, историческая, педагогическая, психоаналитическая. В философской антропологии обнаруживается в наши дни обостренный интерес к экзистенциальным (жизненным, трепетным) состояниям человека. Мыслители все чаще обращаются к человеку, когда он захвачен страстью, в этот миг в нем открывается всечеловеческое, надмирное и земное. Философы стараются взглянуть на человека, увлеченного сильнейшим порывом. Драма человеческого существования раскрывается именно в упоении страстями. Входя в мир тончайших человеческих переживаний, философы осмысливают такие экзистенциалы, как страх, отчаяние, страдание, одиночество, ощущение бренности³.

Концептуальное осмысление человека сопряжено сегодня со сложными социальными и культурными процессами. Радикально меняется положение человека в космосе. «Во власти человека теперь не только громадное “расширение” его функций в *господстве над ними, но и изменение самих свойств материального мира. Оказывается возможным изменять по желанию человека то, что всегда рассматривалось как незыблемое, неизменяемое, субстанциальное – элементарные частицы материи. Сегодня речь идет даже о “программируемой материи” в области нанонауки и нанотехно-*

³ См. об этом: Эрос. Антология. Философские маргиналии проф. П.С. Гуревича. М., 1998; Страх. Антропология. Философские маргиналии проф. П.С. Гуревича. М., 1998; Гуревич П.С. Психоанализ личности. М., 2011.

логий. “Искусственный атом” или “квантовая точка” – это электронное облако, способное “захватывать” электроны и удерживать их в малом пространстве. Из такого рода “искусственных атомов” можно создавать материалы с заданными свойствами. Если необходимо изменить материал, то такие его свойства, как цвет, прозрачность, теплопроводность, магнитные свойства могут изменяться в реальном времени. Можно создавать и материалы, которых не существует в природе. Такие перспективы развития науки и техники пока даже трудно поддаются осмыслению»⁴.

На философскую интерпретацию человека оказывают воздействие установки потребительского общества. Внутри нынешней культуры функционирует фабрика желаний, параноидальное стремление к наслаждению и его изыскам. Эту особенность современного общества хорошо раскрыл американский фантаст Роберт Шекли в романе «Бессмертие»⁵. Землянин попадает на неизвестную планету и здесь впервые сталкивается с понятием, которое было ему неизвестно. Житель этой планеты объясняет, что “Трансплант” – это новая игра, при которой участники меняются местами. Может быть, ты устал от жизни? Думаешь, что испытал все удовольствия? Не торопись с выводами, пока не попробовал трансплант. Видишь ли, фермер, знающие люди утверждают, что

⁴ Рюмина М.Т. Парадигма конструктивизма и проблема человека в современной культуре // Полигнозис. 2012. № 4. С. 86.

⁵ Шекли Р. Корпорация «Бессмертие». Рассказы. М., 2000.

обычный секс — это слишком скучно. Пойми меня правильно, он хорош для птичек, пчелок, зверей и прочих существ, у которых мало воображения. Он все еще волнует их простые звериные сердца, и можем ли мы винить их в этом? Да и для размножения секс остается главным и лучшим средством. Но если хочешь получить настоящее удовольствие, попробуй трансплант. Трансплант — игра демократическая. Она дает нам возможность переселиться в тело кого-то другого и испытать его ощущения. Она даже поучительна и продолжается там, где заканчивается секс. Тебе хотелось когда-нибудь побывать на месте темпераментного латинянина и испытать его чувства, приятель? Трансплант предоставляет такую возможность. Тебе не приходило в голову, что испытывает настоящий садист? Опять же обратиться к транспланту. И ты сумеешь испытать еще много разных ощущений, очень много! Например, зачем всю жизнь оставаться мужчиной? Ты уже сумел доказать свою мужественность, зачем еще понапрасну стараться? Разве не интересно некоторое время побыть женщиной, а? С помощью транспланта можно пережить потрясающе приятные моменты в жизни наших специально подобранных очаровательных девочек⁶.

При игре в трансплант человек находится внутри того тела, которое выбрал, ощущает движение мускулов, трепет нервов, все его восхитительные эмоции.

Философская интерпретация человека приобретает осо-

⁶ См.: Там же.

бую актуальность, когда человек утрачивает едва ли не все опоры. В нем, как предполагается, нет ничего незыблемого, нерушимого. Он готов к самым фантастическим преобразованиям. Трансгуманизм предлагает человеку в качестве идеала – бесполость, разнообразие протезов, замещающих тело. Это весьма похоже на сюжет пьесы Ф. Дюрренматта «Визит старой дамы». В город приезжает раззолоченная развалина – Клара. Ей, как и ее бывшему увлечению, под 70. Потрясенный Илл узнает, что у бывшей любовницы костяная (то есть фарфоровая) нога, вставной глаз – в общем, всю ее собрали заново после авиакатастрофы. Впрочем, душа ее умерла раньше: в 17 лет беременную Клару изгнали из Гюллена, ребенок умер, а сама она стала проституткой, чудом заполучившей в свои сети миллионера. В пьесе Клара выписана экстравагантной чертовкой, давно утратившей все человеческие чувства, кроме одного – любовь, она же ненависть к Альфреду Иллу. Когда-то он нанял лжесвидетелей, отрекся от нее и будущего ребенка, чтобы выгодно жениться. Теперь, как говорит Клара, правосудие стало ей по средствам: она предлагает городу миллиард в обмен на жизнь Альфреда Илла. Трансгуманисты тоже поэтизируют человека, чье живое тело может превратиться в коллекцию бесчувственно вещных протезов.

За последние годы вышло немало трудов, в которых затронуты различные аспекты философской интерпретации человека⁷.

⁷ Алейник Р.М. Человек в философском постмодернизме. М., 2006; *Подорога*

Литература

- Блюменфельд Л.А.* Решаемые и нерешаемые проблемы биологической физики. – М., 2002. С. 150.
- Гуревич П.С.* Философское толкование человека. М., 2012
- Померанц Г.С.* Выход из транса. М., 2010.
- Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 2002.
- Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности / Пер. с фр. С. Зенкина. – М.: НЛЮ, 2010.

В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре. XIX–XX вв. М., 2013; *Кутырев В.А.* Время *mortido*. СПб, 2012; *Никифоров А.Л.* Структура и смысл жизненного мира человека. М., 2012; Социокультурная антропология. История. Теория. Методология. Энциклопедический словарь / Под ред. Ю.М. Резника. М., 2012; Человек и его будущее. Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г.М. Белкина. М., 2012; *Лекторский В.А.* Человек в мире знания. К 80-летию Владислава Александрович Лекторского. М., 2012.

Раздел первый

Философская антропология

Глава 1

И. Кант как основоположник философской антропологии

Философская антропология – это прежде всего самостоятельная отрасль философского знания. Идея специального выделения в рамках философии собственно антропологических учений родилась в XVIII веке. Канту принадлежит мысль о том, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. В этом значении философская антропология противостоит традиционным сферам философского знания – логике, теории познания, натурфилософии, социальной философии, этике, эстетике, истории философии.

Страстным проповедником этой установки был Кант. «Цель всех успехов в области культуры, которые служат школой человеку, – применять полученные знания и навыки к миру, – пишет И. Кант, – но наиболее важный предмет в мире, к которому эти знания могут быть применены, – это че-

ловек, поскольку он есть собственная последняя цель»⁸.

Образ мыслей Канта и решение им философских проблем основываются на предположении, что всякая наука, особенно философская, должна быть наукой о человеке, что всякое достижение науки помогает человеку лучше понять себя. В «Антропологии» Кант говорит, что человек, сам себя изучающий, составляет важный предмет познания, так как через него можно познать Вселенную. В «Критике чистого разума» Кант уделяет антропологии гораздо больше внимания, чем в книге со столь громким названием. Кант распределяет задачу познания человека между психологией, этикой, социологией и политикой. Идея Канта позволила увидеть человека в сфере общей культуры, политики, религии. Уже благодаря такому замыслу она обладает ценностью. После Канта философская антропология утвердилась как самостоятельная сфера философского знания.

Разумеется, первое достижение философской мысли Канта – это осознание автономности постижения человека как самостоятельной темы. В самом деле, Кант не мог постулировать потребность в философской антропологии, если бы он не задумался над разгадкой тайны самого человека. Философы размышляли о Боге, о природе, о разуме, об обществе и истории. Однако не пришло ли время, считал Кант, обстоятельно и глубоко порассуждать о человеке? Человек

⁸ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 7. С. 138.

– предельно захватывающий и загадочный объект философского умозрения. Однако Вольтер, к примеру, не усматривал в человеке никакой загадки. Иначе смотрит на эту проблему Кант.

Это в известной мере кажется удивительным. Сколько веков философы бросались от одной экзотической темы к другой. Обсуждали разные сюжеты, изобретали невероятные по изощренности ходы мысли. Более того, при понимании тех или иных проблем задумывались даже о самопознании. Однако никому не приходила в голову казалась бы простая мысль: что же, в конце концов, нам известно в полной мере о нас самих, о человеке?

Кант определяет человека как собственную последнюю цель. Здесь немецкий философ и задается вопросом: что такое человек? Хотя человек и составляет часть земных существ, знание его родовых признаков как одаренного разумом земного существа заслуживает, прежде всего, наименования знания мира⁹.

Немецкий философ понимает антропологию как систематически изложенное учение, предлагающее знание о человеке. По мнению Канта, такое учение можно построить либо с физиологической, либо с прагматической точки зрения. Физиологическое знание о человеке исследует то, что природа делает из человека, прагматическое – то, что он в качестве

⁹ См.: *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 7. С. 138.

свободно действующего существа делает или может и должен сделать из себя сам¹⁰. Стало быть, И. Кант не рассматривает человека только как природное создание. Прежде всего, немецкий философ отмечает, что способность человека иметь представление о своем Я бесконечно возвышает его над другими существами. Именно поэтому он не является объектом познания. Человек отличается от вещей и от лишенных разума животных. Именно здесь Кант начинает рассуждать об эгоизме. Однако его интересует не столько моральная сторона этого явления. Кант размышляет о том, что такое Я для каждого человека. Он подчеркивает, что эгоизм может содержать три рода притязаний: притязание рассудка, притязание вкуса и притязания практического интереса¹¹.

Кант видит в человеческой природе задатки животности человека как живого существа, задатки человечности его как существа живого и вместе с тем разумного, задатки его личности как существа разумного и вместе с тем способного отвечать за свои поступки¹². Задатки животности в человеке, по мнению И. Канта, бывают троякого рода:

во-первых, стремление к самосохранению, во-вторых, к продолжению рода через влечение к другому полу и к сохранению того, что производится при сочетании с ним; в-тре-

¹⁰ См.: Там же.

¹¹ См.: *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 7. С. 144.

¹² См.: Там же. Т. 6. С. 25–26.

тых, к общности с другими людьми, то есть влечение к общительности.

Задатки человечности И. Кант усматривает во влечении добиваться признания своей ценности во мнении других. Отсюда такие проявления человеческой природы, как ревность и соперничество. Наконец, «задатки личности – это способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произволения»¹³. Кант отмечает, что эти задатки изначальны, так как «требуются для возможности человеческой природы». «Они *изначальны*, если они необходимо требуются для возможности такого существа, *случайны* же, если бы это существо было возможно само по себе и без них»¹⁴. Немецкий философ рассматривает человека не в качестве окончательной данности. Он отмечает, что долг человека и веление морально-практического разума состоят в том, чтобы не оставлять неиспользованными и свои природные задатки и способности, которые могут быть когда-нибудь использованы его разумом. Человек может развивать свои телесные, душевные и духовные силы¹⁵.

Поскольку задача философии состоит в постижении человека, Кант различает философию по школьному понятию и по мировому значению. В первом случае философия есть на-

¹³ Там же. С. 27.

¹⁴ Там же. С. 28.

¹⁵ См.: Там же. С. 489, 490.

ука о последних целях философского разума¹⁶. Это высокое понятие сообщает философии достоинство, то есть абсолютную ценность. Но для чего философия открывает собственные законы? Здесь возникает мировое понятие философии. Она задумывается: нет ли возвышенной цели для нее? Такой целью оказывается постижение человека. Эту мысль немецкий философ обозначил потом еще острее. Познать человека – это означает познать мир... Только через человека и можно решить эту проблему.

Определяя задачи философии, Кант сформулировал свои знаменитые четыре вопроса:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

По мнению философа, на первый вопрос отвечает теория познания, на второй – мораль, на третий – религия и на четвертый – антропология. «Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, – рассуждал Кант, – ибо первые три вопроса относятся к последнему»¹⁷.

Можно ли считать, что формулирование задач философской антропологии выглядит здесь системным? Безусловно. Кант выделяет три образа человека – человек познания, труда и надежды. Конечно, этот перечень не исчерпывает воз-

¹⁶ Там же. Т. 8. С. 279.

¹⁷ Кант И. Собр. соч.: В 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 7. С. 280.

можную типологию человеческих образов. Но нельзя отказать этим вопросам в стремлении упорядочить осмысление человека.

Однако в сравнении с XX веком философская антропология Канта выглядит обуженной. М. Хайдеггер в работе «Кант и проблема метафизики» усматривает ограниченность этой антропологии в неопределенности самого вопроса «Что такое человек?». По его мнению, сомнительна уже сама постановка вопроса. Первые три вопроса Канта, рассуждает Хайдеггер, предполагают *ограниченность* человека. «Что я могу знать?» подразумевает недостаток способности и, следовательно, ограниченность. «Что мне надлежит делать?» подразумевает, что мы чего-то тут не выполнили, и, следовательно, все ту же ограниченность. «На что я *смею* надеяться?» показывает, что одни надежды дозволены, а другие – нет, и, стало быть, вновь свидетельствует об ограниченности. Четвертый вопрос – о «конечном в человеке», но это, по убеждению Хайдеггера, вопрос не антропологический, ибо он затрагивает сущность бытия как таковую. Место антропологии в основании метафизики заступает фундаментальная онтология¹⁸.

У Хайдеггера эти вопросы получают совсем другую акцентировку. Но ведь для того чтобы переосмыслить проблему, нужно, чтобы она была кем-то поставлена. Именно Кант дал возможность пойти дальше в обсуждении этих вопросов.

¹⁸ См.: Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997.

Кант спрашивает не «*Что я могу знать?*», но «*Что я могу знать?*» Суть дела не в том, что я могу лишь нечто одно и, таким образом, не знаю ничего другого, но в том, что я вообще *могу знать* нечто и по этой причине спрашиваю, *что* же есть то, что я могу знать.

В заслугу Канту можно поставить также постановку вопроса о человеческой природе. Человек, по мысли философа, составляет часть земных существ. Однако знание его родовых признаков как одаренного разумом существа заслуживает, считает Кант, прежде всего наименование знания мира. Именно этим выражением немецкий философ подчеркивает ценность сведений о человеке.

Ранний Кант обратился к проблеме соотношения души и тела. Познание, по мнению немецкого философа, начинается с того, что вселенная через тело вызывает в душе отчетливость понятий и представлений человека. Кант пишет: «Человек создан таким образом, что впечатления и возбуждения, вызываемые внешним миром, он воспринимает при посредстве тела – видимой части его существа, материя которого служит не только для того, чтобы запечатлеть в обитающей в нем невидимой душе первые понятия о внешних предметах, но и необходима для того, чтобы внутренней деятельностью воспроизводить и связывать эти понятия, короче говоря, чтобы мыслить»¹⁹. По мере того как формируется тело человека, достигают надлежащей степени совершенства и

¹⁹ Там же. С. 246–247.

его мыслительные способности; они становятся вполне зрелыми только тогда, когда волокна его органов получают те прочность и крепость, которые завершают их развитие. Довольно рано развиваются у человека те способности, при помощи которых он может удовлетворять потребности, вызываемые его зависимостью от внешних вещей. У некоторых людей развитие на этой степени и останавливается. Способность связывать отвлеченные понятия и свободно располагать своими познаниями, управлять своими страстями появляется поздно, а у некоторых так и вовсе не появляется в течение всей жизни; но у всех она слаба и служит низшим силам, над которыми она должна была господствовать и в управлении которыми заключается преимущество человеческой природы.

Когда смотришь на жизнь большинства людей, пишет Кант, то кажется, что человеческое существо создано для того, чтобы подобно растению впитывать в себя соки и расти, продолжать свой род, наконец, состариться и умереть. Из всех существ человек меньше всех достигает цели своего существования, потому что тратит свои превосходные способности на такие цели, которые остальные существа достигают с гораздо меньшими способностями и тем не менее гораздо надежнее и проще. И он был бы, во всяком случае с точки зрения истинной мудрости, презреннейшим из всех существ, если бы его не возвышала надежда на будущее и если бы заключенным в нем силам не предстояло полное

развитие²⁰. Если исследовать причину тех препятствий, которые удерживают человеческую природу на столь низкой ступени, то окажется, что она кроется в грубой материи, в которой заключена духовная его часть, в негибкости волокон, в косности и неподвижности соков, долженствующих повиноваться импульсам этой духовной части. Он пишет о том, что нервы и жидкости мозга человека доставляют ему лишь грубые и неясные понятия, а так как возбуждению чувственных ощущений он не в состоянии противопоставлять для равновесия внутри своей мыслительной способности достаточно сильные представления, то он и отдается во власть своих страстей, оглушенный и растревоженный игрой стихий, поддерживающих его тело. Попытки разума противодействовать этому, рассеять эту путаницу светом способности суждения подобны лучам солнца, когда густые облака неотступно прерывают и затемняют их яркий свет.

Кант говорит о человеческой природе, во-первых, применительно к необходимости осмыслить огромный эмпирический материал, который накоплен человечеством в виде разительных различий между конкретными расами и нациями, определенных психологических типов. Речь идет о том, чтобы проработать эти сведения и дать более отчетливое представление о том, какова природа человека. Но это понятие Кант употребляет и в более общем виде – как ключевую ка-

²⁰ См.: Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 1.

тегорию философской антропологии.

Кант полагал, что специфически человеческая «природа» была раскрыта у Ж.-Ж. Руссо. «Руссо впервые открыл во многообразии обычных человеческих образов глубоко скрытую природу человека и тот скрытый закон, согласно которому, по его наблюдениям, провидение находит свое обоснование»²¹. По Руссо, человек – «дитя природы». Она создала его «невинным» и безгрешным. Культура и цивилизация разрушили эти природные свойства в человеке.

Первые антропологические опыты Канта связаны с трактовкой типологии Гиппократов. Однако по существу у немецкого философа рождается попытка различения людей не только по признаку аффектированности. Он создает развернутые психологические образы, в которых учитывается рефлексивная, эмоциональная и волевая жизнь людей. Хотя у этой типологии нет базового основания, совершенно очевидно, что учитывается не наличие крови, флегмы или желчи в крови людей, как у Гиппократов. Не предполагается также рассматривать аффекты как различительный знак человеческой психики, которую учитывает Гален. У Канта это самостоятельная попытка создать некие психологические образы. Примечательно, что названные им типы (холерик, сангвиник, флегматик и меланхолик) представлены не как окончательно завершенные характеры. Кант показывает, к чему приводит та или иная черта, если она получает чрезмерное

²¹ Кант И. Собр. соч.: В 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 2. С. 381.

развитие. Все это перекликается с идеей К.Г. Юнга, который раскрывает преобразование ведущей функции любого типа при длительной параноидальной ее эксплуатации²².

Трансцендентное в человеке

К достижениям философской антропологии Канта можно отнести также разработку проблемы трансцендентного. Кант этим термином обозначал то, что выходит за пределы возможного человеческого опыта (например, Бог, душа, бессмертие). Проблема трансцендентального, имманентного и трансцендентного ставится и решается Кантом на основе философской антропологии – целостного учения о человеке как исходном пункте или цели исследования. Эволюция воззрений немецкого мыслителя от «докритического периода» к «критическому» представляет собой процесс создания особой разновидности антропологического способа мышления – трансцендентальной антропологии. Кант впервые в истории европейской философии стал понимать человека как активного субъекта познания, целеполагания и практики, как существо общественное в своей моральности²³.

По мнению Канта, трансцендентное – это запредельное,

²² См.: *Гуревич П.С.* Клиническая психология. М., 2001. С. 276–293.

²³ См.: *Бурханов Р.А.* Проблема трансцендентального, имманентного и трансцендентного в философии Иммануила Канта, автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. Екатеринбург, 2000. С. 48.

потустороннее. Это то, что находится за границей опыта и возможностей человека. Заслуга Канта здесь состоит прежде всего в признании некой реальности, которая лежит за пределами человеческого существования. Немецкий философ считает, что полагать, будто причинность возможна только по законам природы, неоправданно, противоречиво²⁴. Поэтому природа и трансцендентальная свобода отличаются друг от друга как закономерность и как отсутствие ее.

Осмысливая ход истории, Кант утверждает, что она призвана выявить в человеке «не то, что делает из человека природа, но то, что он сам, как свободно поступающее существо, делает из себя или может и должен сделать»²⁵. Итак, в данном суждении он формулирует одну из базовых концепций философской антропологии: связь человека с природой, его обусловленность природой, а с другой стороны, позволяет обратиться к тому, что является «специфически человеческим».

Философская антропология Канта создавалась в борьбе с антропологическими взглядами Гердера и Руссо. Оба этих мыслителя идеализировали человека прежде всего как природное создание. По мнению Руссо, человек обладает всеми достоинствами, которые заложила в него натура. Он добр и альтруистичен, изначально ориентирован на возвышенность

²⁴ См.: *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 3. С. 352.

²⁵ *Шпет Г.* История как проблема логики. М., 1916. С. 383.

чувств и одухотворенность абсолютных истин. Одна из главных задач Руссо – освободить человека от его низменных страстей, пороков и невежества. Французский философ считал воспитание источником обновления человека, способным жестокого человека сделать добродетельным и чутким. Воспитание, по его мнению, не создает добродетелей, но сдерживает пороки, оно не учит истине, но предохраняет от заблуждений. Только одному воспитанию подвластно изменить человеческую природу. Для Руссо воспитанный человек – это тот, кто претерпел много несчастий и прошел тернистый путь жизненных испытаний. И все эти невзгоды закаливают, укрепляют и формируют в нем сильные черты характера, которые помогают ему преодолевать все самое трудное в жизни. «Кто умеет лучше всех выносить блага и бедствия этой жизни, тот у нас, по-моему, и воспитан лучше всех, – пишет Руссо, – отсюда следует, что истинное воспитание состоит не столько в правилах, сколько в упражнениях. Научаться мы начинаем, начиная жить; наше воспитание начинается вместе с нами; первый наш наставник – наша кормилица. И само слово “воспитание” указывает на “питание”. Таким образом, “воспитание” (в первоначальном смысле слова), наставление и образование суть три столь же различные по своей цели вещи, как мы различаем няньку, наставника и учителя»²⁶.

В основу своего учения о человеке Руссо кладет идею о

²⁶ Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения. М., 1981. Т. 1. С. 31.

первенстве чувств, а в задачу воспитания включает развитие системы органов чувств как основу формирования личности. Руссо полагает, что материальной предпосылкой мышления служат чувства, которые нуждаются в постоянном совершенствовании, начиная с раннего детства. В чувствах, согласно Руссо, отражается эмоциональное состояние человека. Они определяют поступки людей, обладают искренностью и непосредственностью. Благодаря чувствам человек способен понять и сочувствовать другому человеку. Чувство – единственное средство, через которое человек воспринимает окружающий мир. Руссо выделяет чувство самосохранения и вытекающие из него чувство сострадания и сочувствия, которые являются одной из основных категорий его нравственной теории. Без сострадания и сочувствия нет нравственности.

Столь же идеализированным оказывался человек и в трактовке И. Гердера. Он полагал, что человек изначально наделен значительной силой, ловкостью, сноровкой, смекалкой. Все эти свойства человека позволяют ему комфортно устроиться в природе, поскольку он удачно «вписан» в среду обитания. Будучи природным созданием, человек способен прокормить и обогреть себя, защитить от врагов и полностью раскрыть данный ему природой потенциал. Вот почему Гердер не соглашался даже с Руссо в очень серьезном пункте: человек не нуждается в том, чтобы его превратили с помощью образования и воспитания в сверхчеловека. Он и так

хорош и самодостаточен.

Эти взгляды Гердера и Руссо получили серьезную критику со стороны Канта. Об этом хорошо написано в книге Э.Ю. Соловьева «Категорический императив нравственности и права»²⁷. Кант решительно отказывается рассматривать человека только как природное существо. Он изначально не видит оснований для идеализации этого особого животного. Если согласиться с тем, что человек обладает всеми достоинствами, которыми его наделила природа, тогда нет никакой необходимости в создании философской антропологии. Описание животного вполне может взять на себя специализированная антропология, которая не нуждается в определении «философская».

Идея иноприродности человека, то есть природной недостаточности и своеобразной эксцентрики этого особого рода сущего обычно приписывают А. Шопенгауэру. Однако Кант в своих размышлениях намного опережает этого философа, который, вопреки Дарвину, стал рассматривать человека не как завершение эволюционной цепи, а как «ущербное создание», не как венец развития природы, а как ее по сути дела тупиковое отклонение. Вместе с тем именно у Канта рождается и своеобразная теория происхождения человека, к которой впоследствии будут обращаться многие философы, в том числе К. Маркс и Ф. Энгельс.

Кант не идеализировал человеческую природу. Он счи-

²⁷ Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2009.

тал, что из «кривого дерева», из которого сделан человек, невозможно выточить ничего прямого. Кант писал о том, что во все времена были философы, которые решительно отрицали чувство долга в человеке и видели в человеческих поступках себялюбие. Они с искренним сожалением упоминали о неустойчивости и испорченности человеческой природы.

Глава 2

Философская антропология XIX века

На протяжении длительного времени в отечественной философии преобладало представление, будто основные установки персоналистской традиции в европейском сознании оформились до начала XIX века. К этому времени вызрела идея индивида как экземплярного живого существа, противостоящего коллективу, социальной группе или обществу. Человек стал восприниматься как своеобразное, неповторимое создание не только по отношению к природному миру, но и к другим людям. Начиная с эпохи Возрождения понятие индивидуальности закрепляет направленность новоевропейского индивидуализма. Гуманизм провозглашает ценность человека как личности, его права на свободу, благополучие и счастье.

Исходя из этого взгляда, можно полагать, что XIX век не внес ничего принципиально нового в философское постижение человека. Он лишь развил исходные открытия европейской философии, придал им бóльшую наполненность и отточенность. На самом же деле в этом столетии мы обнаруживаем не только живую преемственность в разработке антропологических воззрений. Философские догадки и прозрения относительно человека кажутся здесь просто неисчерпаемыми. Обращаясь к истолкованию бытия, социума, природы,

мыслители XIX века одновременно разгадывали тайну человека, постигали его сущность и предназначение.

М. Бубер разъясняет, какое значение имело для него в свое время знакомство с книгой Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике». Она показала ему, что пространство и время суть лишь формы, в которые по необходимости облекается мое человеческое созерцание сущего. Они поэтому открывают не глубинную суть мироздания, а природу моего сознания.

XIX век дал большой и разносторонний материал для развития философии человека. Новый поворот в осмыслении человека был осуществлен романтиками и представителями философии жизни. Романтики выдвинули проблему индивидуального личностного бытия человека. До романтиков человек рассматривался в основном как природное или социальное существо. Соответственно его собственное существование мыслилось в формах, заданных историей. Человеческое бытие отождествлялось с социальным. Оно могло восприниматься только в пределах наличной истории. Романтики высказали догадку, что собственно человеческое измерение гораздо богаче его социального измерения. Индивиду вообще тесно в наличном историческом пространстве. Он легко с помощью воображения катапультирует себя в иные культурные миры, немногие из которых он сам же и творит. Отрекаясь от действительности, романтик вступает в неизведанные зоны собственного бытия. Преображая ре-

альность, он постигает в себе нечто уникальное, независимое, принадлежащее только ему как живому существу. Здесь открывается по существу простор для самоосуществления. Возникло обостренное внимание к человеческому самочувствию, к тончайшим нюансам человеческих состояний. Философы обратили внимание на богатство и неисчерпаемость личностного мира человека. В поле их зрения попали любовь, творчество, смерть как факты человеческого бытия (Новалис, Ф. Баадер, Й. Гёррес).

Гегель

Значительную роль в развитии философского знания о человеке сыграл Гегель. «Индивид имеет бесконечную ценность», – писал он в «Философии религии»²⁸. Полагая, что человек обладает бесконечной ценностью, Гегель отмечал, что он является целью в себе самом благодаря своему божественному началу. «Бог есть бог лишь постольку, – писал Гегель, – поскольку он знает самого себя; его знание самого себя есть, далее, его самосознание в человеке»²⁹. Заслуга немецкого философа состоит в том, что он анализировал проблему человека в онтологическом аспекте через общее понимание мира, его природы и его абсолюта.

Гегель предпринял попытку «устранить» антропологиче-

²⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М., 1975. Т. 2. С. 297.

²⁹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 2. С. 389.

ский вопрос, который Кант передал как завещание нашей эпохе. Это нашло свое отражение в сведении конкретной человеческой личности и конкретной человеческой общности к интересам Мирового Разума. То, что предпринял Гегель, должно придать человеку, полагал он, новое чувство уверенности и приготовить ему новый космический дом. Новым домом оказывается для человека время в образе истории, смысл которой, как считал немецкий мыслитель, вполне открыт нашему опыту и сознанию.

Система Гегеля – это третья в истории западноевропейской мысли попытка обрести уверенность, то есть устранить чувство бездомности человека. Ее можно было бы назвать панлогической (логологической) версией. Мировой Разум неуклонно прокладывает свой путь в истории, и человек познает этот путь. Само познание – это цель и завершение пути, на котором познает себя само-осуществляющаяся истина. Фазы этого пути сменяют друг друга в абсолютном порядке, их суверенный повелитель – закон диалектики, согласно которому тезис и антитезис разрешаются в синтезе.

В антропологической концепции Гегеля есть и абсолютный сверхличностный панлогизм, и учение о всемогуществе разума, и представления о тождестве божественного и человеческого разума. Но здесь есть и кое-что относительно новое: только в процессе развития человек достигает и должен достигнуть того абсолютного состояния сознания, которое ему исконно предначертано. Гегель воссоздает не только ис-

торию продуктов человеческого разума, но и историю становления субъектно-категориальных форм и образа самого человеческого духа. Инстинкты и страсти выступают у Гегеля лишь как слуги Логоса.

У Гегеля просветительский «разум» одновременно исходное начало и завершение, результат развития. Представление о разуме оказывается начальным актом рефлексии, или самосознания, возбуждающим интерес к собственной природе. Гегелевская система вырастает из единого корня, а именно из принципа самосознающей организации сознания. Принцип самосознания служит для Гегеля ключом к пониманию культуры. Поскольку культура – это воплощение сознательной деятельности людей, постольку она целиком объясняется и выражается изменениями и развитием того механизма, который представлен Кантом как синтетическое единство сознания.

«Феноменология духа» отражает историю сознания, историю культуры как определенный материально-содержательный феномен, образующий реальный пространственно-временной объем. Гегель рассматривает развитие сознания как видоизменение механизма сознательной деятельности рефлексивной процедуры. Лишь после того как она нашла себе адекватную форму выражения, становится возможной типология форм сознания и соответствующих им культурных образований.

Размышления о свободе, несомненно, соотносятся с про-

блемой назначения человека, его природы. Гегель в «Лекциях по философии религии»³⁰ воспроизводит два противоположных определения: «человек по природе добр» и «человек по природе зол». По мнению Гегеля, сказать, что человек по природе добр, – значит сказать, по существу, что человек в себе есть дух, разумность, создан по образу и подобию Бога. Природным человеком является тот, кто в себе, по своему понятию добр. Но в конкретном смысле природным оказывается человек, который следует своим страстям и побуждениям, служит рабом своих вожделений, для которого природная непосредственность становится законом. Он природен, но в этой своей природности он в то же время является волящим.

В ранние годы Гегель воспринял кантовскую антропологическую постановку вопроса. Конечно, она в ту пору еще не была известна в своем окончательном виде. Но общий ее смысл был воспринят Гегелем. В дальнейшем он мыслил уже вполне антропологически, пытаясь через уяснение органической взаимосвязи способностей души постичь то, что сам Кант знал лишь как регулятивную идею, но не как живое бытие, и что сам молодой Гегель в 1798 г. назвал «единством целостного человека».

То, к чему стремился Гегель, можно назвать антропологической метафизикой. Он берет конкретную человеческую

³⁰ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 5—333.

личность и рассуждает о назначении человека. Гегель размышляет не только о родовом понятии «человек», но и о «каждом человеке», т. е. о реальной личности, от которой и должна отталкиваться философская антропология. Но у позднего Гегеля эта идея утрачивается.

Если мы обратимся к тому разделу «Энциклопедии философских наук», который назван «Антропология», то увидим, что он начинается с определения сущности и значения духа. Затем следуют высказывания о душе как субстанции. Правда, можно натолкнуться здесь же на ценные замечания о природе человека и человеческой жизни, но их трудно связать с размышлением о действительном значении человеческой жизни³¹.

В отличие от молодого Гегеля, Гегель-систематик исходит уже не из человека, а из Мирового Разума. Человек оказывается для него лишь принципом, в котором Мировой Разум достигает своего самосознания и, следовательно, совершенства. Всякое противоречие в реальной человеческой жизни и истории не вызывает у него какого бы то ни было антропологического недоумения или вопроса, но объясняется как простая «хитрость», к которой прибегает идея, чтобы именно через преодоление этого противоречия обрести собственную полноту.

Вопреки притязаниям на окончательное разрешение основного кантовского вопроса «Что такое человек?» вопрос

³¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1974–1977.

этот на самом деле затемнен или вовсе снят. Да и первый из трех предшествующих антропологическому вопросу философских вопросов – «Что я в состоянии знать?» – обойден молчанием. Если человек есть только медиум, через который познает себя Мировой Разум, тогда никаких ограничений для познания не может быть.

Человек, по идее, знает все. Он и осуществляет, следовательно, все, что есть в разуме. И то, и другое происходит в истории, где совершенное государство есть осуществление бытия, а совершенная метафизика – осуществление познания. Распознавая то и другое, мы постигаем одновременно и смысл истории, и смысл человека.

Представители немецкой классической философии дали в целом разностороннюю трактовку антропологической темы. Кант исходил из возможности рационализировать нравственную жизнь. Он выделил все супранатуралистические мотивы из обоснования морали, так же как и мотивы, которые содержатся в человеческой природе. Даже свобода, которая образует основное понятие его эстетического мировоззрения, понимается только как автономная способность личности определять свою волю только самим собой данным законом, а не каким-либо иным мотивом.

В споре, который вели Гегель и Фейербах, многие вопросы касались в известном смысле того религиозного значения, которое имеет понятие личности. Если в панлогической структуре гегелевской системы Бог отождествлялся с

идеей, которая через весь процесс развития в конце концов приходит в человеке к самой себе, то Фейербах начал свою философскую деятельность с обсуждения вопроса о личном бессмертии. По мнению Фейербаха, действительным может быть только единичное: чувственная вещь и конкретный человек. Если Гегель говорил: природа – это инобытие духа, то для Фейербаха – дух есть инобытие природы, разлад чувственного человека с самим собой.

Специфика антропологии немецкого мыслителя в том, что к проблеме человека он подходит через фундаментальную онтологию. Он не считает правильным и возможным решать основные антропологические проблемы напрямую, простыми дефинициями. Всякий раз выявление антропологических воззрений Гегеля предстает как экспликация из целостного концептуального каркаса, созданного мыслителем. Сущность человека в гегелевской концепции – дух, и эта короткая посылка ведет к весьма развернутым следствиям. Человек бесконечно внутренне глубок и сложен, так же сложен, как сам мир, как сам абсолют. И поэтому его нельзя объяснить, не объяснив самого мира и абсолюта. В этой связи антропология расширяет свои привычные пределы и простирается на все социально-историческое пространство, на весь смысловой универсум. Антропология превращается в онтологию.

Немецкая философия XIX века действительно угадала наступление новой эпохи, подготовила предпосылки для ан-

Фихте

«Я» для Фихте – представитель двух порядков: одного – чисто духовного, в котором «я» властвует только посредством чистой воли, и другого – чувственного, на который «я» влияет своими действиями. «Конечная цель разума, – пишет он, – всецело есть его чистая деятельность только через самого себя и без необходимого посредства какого-нибудь внешнего орудия – независимость от всего, что само не есть разум, абсолютная безусловность. Воля есть жизненный принцип разума, она сама – разум, когда она берется в своей чистоте и независимости; разум самодетелен, это значит: чистая воля, как таковая, действует и властвует»³².

Согласно Фихте, непосредственно в этом чистом духовном порядке и всецело в нем одном живет только бесконечный разум. Конечная личность, которая есть не сам мир разума, а только один из многих его членов, необходимо живет и в чувственном порядке, т. е. в таком, который ставит перед нею, кроме чистой деятельности разума, еще другую цель, материальную, достигаемую посредством орудий и сил, которые, правда, подчинены непосредственной власти воли, но

³² *Фихте И.Г.* Назначение человека // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / Сост. П.С. Гуревич. М., 1991. С. 28.

обусловлены в своей деятельности еще и собственными законами.

Традиционная философия, по мнению Фихте, исходит из вещи, субстанции. Критицизм же, напротив, весь мир с его многочисленными обнаружениями выводит из сознания. Сознание, с точки зрения немецкого философа, само порождает себя. Очевидность его базируется не на созерцании, а на действии. Она не усматривается интеллектом, а утверждает-ся волей.

Фихте развивает также идею становления человека. Индивид от природы непостоянен. Меняются его чувственные склонности, побуждения, настроения. Освободиться от внешнего воздействия он может только в акте самосознания. Поэтому только благодаря коренному улучшению собственной воли человек ощущает свет над собственным существованием и назначением. Теряя сознание свободы, мы теряем и чувство другого мира.

Следуя Канту, Фихте противопоставляет свою философию как критическую предшествующим системам как догматическим. В основе его учения лежит утверждение, что сознание индивиду не дано, а задано, порождает себя, сознание не усматривается интеллектом, а утверждается волей. «От природы» индивид есть нечто непостоянное. Кантовский принцип автономии воли (согласно которому практический разум сам дает себе закон) Фихте превращает в универсальное начало всей системы. Потому-то всякая ре-

альность, считает Фихте, есть продукт деятельности «Я». То, что для теоретического сознания – сфера «вещей в себе», есть продукт бессознательной деятельности воображения, налагаемых ею ограничений, которые и предстают сознанию как ощущение, созерцание, представление, рассудок, разум.

Фихте рассматривал свою философию как историю человеческого сердца и жизни. Только улучшение сердца, по его мнению, способно привести к истинной мудрости. Однако полное достижение этого идеала невозможно, так как привело бы к прекращению человеческой деятельности вообще. Поэтому вся человеческая история – лишь бесконечное приближение к идеалу.

Мы видим, таким образом, что философской антропологией называются самые различные и часто не сопоставимые друг с другом подходы и воззрения. Если Кант претендует на систематическое, хотя и популярное руководство для знания мира, причем знание практическое, которым можно пользоваться, то антропология Фихте как будто представляет собой учение о человеческой душе. Но от психологии ее отличает предпринятая попытка рассмотреть и «телесное воплощение души». Это может привести только к одному результату – пониманию тела как реального выражения души. Причем душа у Фихте, что и подметили антропологи следующего столетия, совершенно метафизически оказывается индивидуальной и неизменной сущностью, конечной субстанцией.

Отношение сознательного и бессознательного. Шеллинг

Немецкая философия демонстрирует множество самых различных точек зрения. Причем истина зачастую выступает не на стороне того или иного автора, а в разумном синтезе крайних точек зрения. Скажем, последователем, а затем и яростным противником Фихте выступил **Фридрих Шеллинг**. Этапы становления и видоизменения философии Шеллинга – натурфилософия, философия тождества, трансцендентальный идеализм, философия откровения.

Шеллинг воспринял у Фихте идею развития через противоречие, но перенес эту идею в объективный мир, в природу. Он пытается раскрыть все этапы развития природы в направлении к высшей цели. Она предстает перед философом как форма бессознательной жизни разума. Природа – художник, ее творчество сродни искусству, которое является для молодого Шеллинга в «Системе трансцендентального идеализма» (1800) высшей духовной потенцией. Для зрелого философа таковой служит религия.

За попытками построить различные метафизические системы неизменно просматривается проблема, которая имеет непосредственное отношение к антропологии. Речь идет о соотношении сознательного и бессознательного. В деятельности «Я» Шеллинг усматривает теоретическую и практи-

ческую сферы. Теоретическая сфера начинается с ощущения, затем восходит к созерцанию, представлению и суждению. Только на высшем уровне, где царит разум, теоретическое «Я» осознает себя самостоятельным и самодеятельным. Здесь проступает воля, рождается практическое «Я».

Одна из главных проблем, волновавших Шеллинга, как и его предшественников, – свобода человека. Она связана со своей противоположностью – необходимостью. Здесь не может быть сомнений. Вопрос только в том, как реализуется эта связь. В отличие от дуалиста Канта, который помещал свободу в мир вещей самих по себе, а необходимость – в мир явлений, монист Шеллинг эти две противоположности делает тождественными.

Он признает свободу воли и одновременно отрицает ее. Мораль, по мнению Шеллинга, не может покоиться на столь зыбком основании, как свобода выбора. Человек поступает свободно, но выбор уже сделан за него. Следовательно, по мысли Шеллинга, и для самой свободы необходима предпосылка, что человек, будучи в своем действовании свободен, в конечном результате своих действий зависит от необходимости, которая стоит над ним и сама направляет игру его свободы³³.

Вообще проблема свободы постоянно возникает в фило-

³³ См.: Шеллинг Ф. *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* // Шеллинг Ф. Соч.: В 2 т. М., 1998. Т. 2. С. 938—1032.

софии XIX века. Мыслители подчеркивали, что у нее различные лики. Ее связь с моралью крайне противоречива. Независим ли, к примеру, тот, кто обуздывает собственные вожделения? Как совместить идею независимости личности с опасностью своеволия индивида? Правомерно ли вообще свободу воли выводить из самосознания?

Свобода представляется чем-то самоочевидным. Про что тут рассуждать? Каждый человек, задумавшийся над своим предназначением, не сомневается в том, что при любых обстоятельствах способен возвыситься над самим собой и этими обстоятельствами. Все зависит от духовных усилий, напряжения воли. Немецкие философы – Ф. Шеллинг, а позже А. Шопенгауэр трактуют свободу не как призыв или благопожелание, не как субъективную настроенность или сознательный выбор. Свобода предстает как сложная философская проблема, требующая глубочайшего погружения в существо вопроса.

Фейербах

В XIX веке мысль о том, что вся философия может быть антропоцентричной, отстаивал *Людвиг Фейербах*. Немудрено поэтому, что следующий шаг в развитии немецкой философской классики был связан с возвращением к антропологии, к человеку как живому и чувствующему существу. Этот шаг был подготовлен шеллинговской критикой гегельянства,

выступлениями против Гегеля Шопенгауэра и братьев Гумбольдтов. Но только Людвигу Фейербаху удалось в полной мере реализовать этот шаг.

Фейербах был первым философом, который подверг критике Гегеля. По мнению М. Бубера, антропологический вопрос следует поставить в зависимость от вопроса, что является началом философии? И. Кант, в пику рационалистам и основываясь на Д. Юме, утверждал, что самым первым делом для тех, кто рефлексиирует, можно полагать познание. Именно поэтому проблема «Что есть познание и каким образом оно возможно?» стала для Канта главной. Однако этот ход мысли привел его к антропологической постановке вопроса: что это за существо, которое познает мир таким, а не иным образом?

Гегель же, по мысли Бубера, просто перескочил через это «первое». Он сделал это предумышленно. В первом издании «Энциклопедии философских наук» (1817) Гегель указал, что у истока философии просто не может быть *ничего* непосредственно данного, поскольку непосредственность противоречит философской рефлексии по самому существу последней. Иначе говоря, Гегель критикует позицию Канта, который, следуя за Декартом, исходит из ситуации философствующего субъекта. Между тем философия должна превосходить эту ситуацию. Эту мысль Гегель выразил следующим образом: «Чистое бытие есть начало»³⁴. Это положение

³⁴ См.: Гегель Г.В.Ф., Наука логики. М., 1970. С. 123, 183.

ние он разъяснил так: «Чистое же бытие есть чистая абстракция»³⁵. Это означает, что Гегель считал необходимым заметить человеческое познание, выступавшее в качестве предмета философии, развитием Мирового Разума.

Фейербах уже в первом программном сочинении «Основы философии будущего» (1843) выставил иной принцип: «не абсолютный, т. е. абстрактный дух, короче говоря – не разум сам по себе, но действительное и цельное существо человека»³⁶. Таким образом, Фейербах, в отличие от Канта, ставит на первое место не человеческое познание, а целостного человека. Отвергается при этом даже право натурфилософии, поскольку природу тоже следует понимать как «базис человека». «Новая философия, – пишет Л. Фейербах, – делает человека ... исключительным ... и высшим предметом философии, а антропологию – универсальной ... наукой»³⁷.

М. Бубер называет это движение от Гегеля к Фейербаху «антропологической редукцией» – редукцией бытия (Sein) к человеческому бытию (Dasein). «Можно сказать, – пишет М. Бубер, – что Гегель, следуя своей точке зрения на человека, руководствовался “первой” историей творения, то есть первой главой книги Бытия (о сотворении природы), согласно которой человек был создан и занял свое место во Вселенной самым последним, но это было не только завершением

³⁵ Там же. С. 127.

³⁶ Фейербах Л. Основы философии будущего. М., 1937. С. 72.

³⁷ Там же. С. 76.

акта творения, но и окончательным осуществлением его замысла, ибо только тогда возник “образ Божий”»³⁸.

Фейербах же, согласно концепции Бубера, следует «второй» истории творения, то есть второй главе книги Бытия (о сотворении истории), где уже нет никакого иного мира, кроме человеческого, а посреди этого мира сам человек, нарекающий все живое его истинным именем. Возникла чрезвычайно обостренная потребность в философской антропологии. Однако программа Фейербаха даже не включает вопрос о том, «что такое человек?». По сути дела это означает, что он отказался от этого вопроса. Человек фактически здесь является беспроблемным. «Но действительный человек, стоящий перед нечеловеческим языком, все более и более теснимый им как бесконечным роком и все же дерзающий познавать и это бытие, и этот рок, – такой человек не может быть “беспроблемным”. Именно он – начало всякой проблематики»³⁹.

Фейербах рассматривает человека как высший предмет философии. Но он толкует человека не как человеческую индивидуальность, а как связь человека с человеком, связь между Я и Ты. Фейербах писал о том, что «сущность человека заключается не в нем как моральном и не в нем как мыслящем существе. Сущность человека только в общности, в единстве человека с человеком, в единстве, которое, однако,

³⁸ Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 235.

³⁹ Там же.

опирается только на реальность различия между *Я* и *Ты*»⁴⁰. Но Бубер высоко оценивает это достижение Фейербаха. Он называет его «коперникианским свершением» современной мысли, побуждающим к новому началу европейской философии.

Согласно Фейербаху, Бог, будучи проекцией человеческого духа, отчуждается от последнего, объективирует «Я». Ему не только приписывают самостоятельное существование, но превращают из творения человека в творца. Отвергая религиозный культ, немецкий философ противопоставлял ему «обоготворение человека». В работе «Мысли о смерти и бессмертии» он выступил поначалу приверженцем пантеизма, который был близок как Спинозе, так и Гегелю. Затем он перешел к критике гегелевской философии, полагая, что она слишком связана с богословским мышлением.

По мнению Фейербаха, гегелевская философия представляет собой философию духа, она позволяет толковать исторический процесс. Но в ней нет места для природы и для чувственного единичного существа. Для Гегеля действительное и истинное только дух. Для него значимо только понятие, а не вещь и частное. На самом же деле, полагает Фейербах, действительно только частное, доступное чувствам, а общее – не что иное, как только бледная абстракция. Дух есть природа в ее инобытии, природа сама по себе раздвоенная, самой себе чуждая. Так логический идеализм замеща-

⁴⁰ Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 235.

ется у Фейербаха сенсуалистическим материализмом.

Итак, по мнению Фейербаха, «дух» же не что иное, как иллюзия индивида, потусторонность, им самим выдуманная. Религиозное сознание, повлиявшее и на философские понятия, принимает общее за нечто само по себе действительное, за мир духа. В своих последних сочинениях Фейербах старался истолковать эту ложную установку путем антропологического объяснения религии, в частности, теорией желаний.

Человек обожествляет свой идеал родового существа, т. е. то, чем он хотел бы быть. Этот идеал индивид отождествляет с потусторонней действительностью и идеализирует ее как некое божество. Но именно поэтому, как рассуждает Фейербах, хотение и поведение человечества из реального мира перемещается в сферу отвлеченной трансцендентности. Такова причина страданий человечества, и она может быть устранена, только если философия будущего ограничит свое мышление и свое хотение миром чувственности, т. е. единственно реальным миром.

Этот ход мысли порождает этику земного блаженства. Полемизируя против концепции Шопенгауэра, оправдывающего страдание, Фейербах защищает возможность радости в этой земной жизни. «Человек есть то, что он есть», – полагал Фейербах. Он считал, что нужно сделать человека здоровым, освободить его от забот. Тогда человек станет добрым, будет радоваться чужим радостям. Фейербах имел в виду не столь-

ко человеческую индивидуальность, сколько специфическое отношение между людьми, между «Я» и «Ты». «Человек – одновременно “Я” и “Ты”; он может стать на место другого именно потому, что объектом его сознания служит не только его индивидуальность, но и его род, его сущность»⁴¹.

Философия в целом есть постижение человеком себя самого и окружающего мира. Кто такой я? Некий парадокс или открытие состоит именно в том, что я ничего не могу сказать о себе, не соотнеся себя с другим. В философии, как она складывалась на протяжении веков, есть понятия «человека», «Я», «объекта», «мира», но нет «другого» как суверенной инстанции, как незаместимой и значимой для меня личности. Даже средневековая интуиция, воплощенная в понятии «альтер-эго», не выражает идеи абсолютной равнозначности «Я» и «Ты», поскольку демонстрирует разные лики «самости».

Но разве немецкая классическая философия, например, не раскрывает богатейший мир человеческой субъективности? Нет, не раскрывает, ибо «другой» в этой системе, как он представлен у Гегеля, Фихте или Канта, это объект, вещь, но вовсе не реальное существо, в «единстве бытия, нас равно объемлющем...»⁴². Субъект в немецкой классической фи-

⁴¹ *Фейербах Л.* Сущность христианства // *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 31.

⁴² *Бахтин М.М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники.* Ежегодник. 1984–1985. С. 95.

лософии всегда тождествен и самодостаточен в своей субъективности, а объект всегда тождествен и самодостаточен в своей объективности. Субъект-объектные отношения принципиально исключают равноправность сторон, ибо разум направлен на познание вещи, объекта, чужого мира, зависимо-го от активной субъективности.

Отвлеченно-теоретический самозаконный мир принципиально чужд постижению другого в его реальной ответственности. Разум отвлекается от всего индивидуального, случайного, преходящего. Его интересует не жизнь в ее многообразии, а мир идеи. По мнению М. Бубера, Фейербах оказался в самой гуще антропологического бунта против Гегеля.

Глава 3

Философская антропология XX века

Немецкая философская антропология

В XX столетии философская антропология приобрела еще два значения. В 20-х годах минувшего века так стали называть особое философское направление, представленное такими мыслителями, как Макс Шелер, Арнольд Гелен, Гельмут Плеснер. Эти философы пытались вслед за Кантом выделить и представить в некоей целостности накопленные философией прозрения и интуиции о человеке. Они непосредственно обратились к проблеме человека как природного существа. Философские антропологи начала XX века противопоставили данное философское течение психоанализу, феноменологии, структурализму, позитивизму и другим направлениям философии. Они призывали не только к обобщению знаний, но и к различению собственно антропологических и неантропологических принципов познания. Понимая философскую антропологию как одно из наиболее перспективных течений, эти исследователи надеялись значительно углубить философское знание в целом.

Однако ни кантовское мироведение (так называл он ан-

тропологический подход), ни шелеровское убеждение в том, что через человека можно выйти на общие философские проблемы, не предполагали выработку особого стиля мышления, специфического метода постижения реальности, который можно было бы назвать антропологическим. Между тем в середине прошлого столетия все полнее стала осознаваться потребность в особой антропологической установке, в разработке такого мышления, которое изначально отталкивалось бы от человека и затем придерживалось бы чисто антропологических принципов в истолковании реальности. Можно, скажем, рассуждать о бытии, о динамике истории, о тайнах культуры, но при этом сосредоточивать свое внимание только на антропологическом измерении этих феноменов.

Макс Шелер поставил вопрос о едином понимании человека. Человек, по его мнению, есть нечто сущностно отличное от «животного вообще». Шелер считал, что ступени развития психических способностей совпадают со ступенями развития органического мира. Он пытался разработать общую космологическую структуру. То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще. Греки называли его «разумом». Дух как принцип, противоположный жизни, способен на безграничную свободу как по отношению к внешнему миру человека, так и по отношению к его внутреннему миру. Шелер видел задачи философской антропологии в том, чтобы показать, как из

основной структуры человеческого бытия рождаются язык, совесть, инструменты, оружие, идеи права и справедливости, государство, миф, религия, наука, историчность и общественность. Шелер и Гелен подчеркивали, что у животных есть специфический для вида окружающий мир. Человек же открыт по отношению к миру.

Плеснер и Гелен применяют понятия «зияния», «пропасти». Первый – как одну из характеристик живого, второй – как один из важнейших признаков человека. У основателей философской антропологии возникла идея «эксцентричности» человека. Они выдвинули две самостоятельные программы исследования: истолкования человека как носителя культуры и как организма в ряду других организмов. Плеснер выделил ступени органического мира. Обосновывая отличие живого от неживого, он обозначает, как выглядят границы того и другого и анализирует специфическую организацию человека. По Гелену, она состоит во взаимосвязанной системе функций. Он формулирует идею открытости и незавершенности человека как живого существа. Понятие «разгрузка» разъясняет, что более высокие уровни человеческой организации освобождают более низкие, переводя исполнение функций в более обобщенный план.

На формирование культурно-философского направления философской антропологии (Э. Ротхакер, М. Ландман) оказала воздействие дильтеевская трактовка жизни как истории с ее культурными формами, а человека – как созидателя и

продукта этой истории. Философская антропология существует в ряде направлений: биологическом (Гелен, А. Портман), культурном (Э. Ротхакер, Ландман), религиозном (Х.-Э. Хёнгстенберг), педагогическом (О. Больнов).

Наиболее развернутая типология философских постижений человека в европейской мысли принадлежит М. Шелеру. Он выделяет, во-первых, теистическую (иудейскую и христианскую) трактовку человека, во-вторых, античную концепцию «человека разумного», которая выражена у Анаксагора, а у Платона и Аристотеля оформлена в философских категориях. В-третьих, Шелер выделяет натуралистические, позитивистские и прагматические учения, которые толкуют человека как *homo faber* («человек деятельный»). В-четвертых, представление о человеке как свихнувшейся обезьяне, помещенной на «духе». В-пятых, воззрение, согласно которому человек и его самосознание оцениваются чрезмерно восторженно, что присуще философии XX века. К перечисленным концепциям можно добавить и другие, например, «человек символический». Основанием для включения его в намеченную типологию служит опора на такое базисное антропологическое свойство, как воображение.

После заката романтизма воображение как феномен перестает по существу интересоваться эстетиков. Изучение фантазии началось также после зарождения немецкой философской антропологии. *Арнольд Гелен* отмечал, что фантазия – это средство преодоления мучительной жизни. Он считал,

что если человек не фантазирует, следовательно, он счастлив или, по крайней мере, должен быть таковым. Эта аксиома содержится как в теории фантазии Фрейда, так и во многих других философских концепциях. Гелен считал неудовлетворенные желания движущимися силами фантазии. Мы фантазируем, когда нам плохо. Но в то же время, нам не так плохо, как нам могло бы быть, если бы у нас не было фантазии. Несомненно, фантазия может быть эрзацем и суррогатом, свидетельством отсутствия чего-то или уходом от чего-то. Он полагает, что фантазия, наподобие платонического эроса, есть что-то среднее: она не есть ни бедность и ни богатство, ни мудрость и ни глупость. Если мы благодаря ей желаем то, чего мы не имеем, тогда она компенсирует недостаток, отражает дурную реальность и создает иллюзию. Но если мы благодаря ей желаем то, что мы могли бы иметь, тогда фантазия, очевидно, более чем иллюзия. Она – критика той реальности, которая мешает исполнению желаний и которая, возможно, могла бы даже способствовать осуществлению желаний и счастья.

Никто не был бы удивлен, если бы А. Гелен, определивший человека как «недостаточное существо», вывел бы фантазию из недостаточности нашей природной оснащённости. Сама фантазия у Гелена выявляет лишь недостаточность человека. Его учение о человеке как «действующем» существе отводит фантазии, как и вообще мышлению и воображению, второстепенную роль. А. Гелен, так же как З. Фрейд и А.

Шопенгауэр, утверждает, что умеренные притязания на счастье затеняются картиной меланхолического существования человека. Он указывает, что институты радикально канализируют притязания субъекта, его представления и рефлексии. Он также критикует эпоху, которая не избавляет современного человека от того, что он утратил контакт с миром и стал пленником фантазии.

Фантазия у Гелена всегда рассматривается как недостаток и иллюзия, обман и дереализация. Однако геленовская теория фантазии, как нечто целостное, многослойна: ее нельзя редуцировать к негативным значениям, таким, например, как иллюзия и эрзац. В геленовском главном сочинении «Человек» (1940) отмечено, что человека было бы правильнее характеризовать как «фантазирующее существо», а не как «существо разумное».

Геленовская теория фантазии развивается в двух фазах. В качестве первой фазы можно рассматривать теорию, которую Гелен выдвигал в работе «Действительный и недействительный дух»⁴³. В качестве второй – теорию, которая возникает в процессе обращения Гелена к антропологии. «Действительный и недействительный дух» – это поиск состояния бытия и степени бытия личности, это поиск действительности на пути экзистенциального анализа отдельной личности. По мнению Гелена, в юности переживается бесспорное един-

⁴³ См.: Gehlen A. Wirklicher und unwirklicher Geist // Gehlen A. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M., 1978. Bd. 1.

ство Я и мира. Человек пытается выйти из собственного бытия и познать другое бытие в благоговейном «подражании» образцу. Фантазия выступает здесь как пассивная сила воображения. Формирование собственной самости благодаря другим может переживаться как время счастья, когда юноша с помощью других вводится в богатство духовного мира.

В состоянии кризиса «хотения быть собой» фантазия оказывается традиционным проводником восхождения к «целому» бытию. Активная, болезненная сила воображения может стать «продуктивной», если разочарование относительно прямого «хотелось быть собой» стало тотальным и жизнь как целое стала «недействительной». Геленовская антропология различает несколько форм фантазии, которые отражают глубочайший слой нашей сущности – «прафантазию». Они позволяют обобщать постоянно растущую способность к освобождению в качестве форм «силы воображения».

Пассивная сила воображения, или память, воображение уже свершившихся состояний, которые служат открытой миру сущности человека в качестве вспомогательных средств «будущей» ориентации.

Репродуктивная сила воображения, названная также двигательной и ощущающей фантазией. Она есть повторение и предварительный проект протекающих состояний, наподобие того, что мы сначала мысленно апробируем прыжок над рвом. В повторении уже становится заметной «коммуникативная» структура фантазии. Мы в состоянии предупредить

ответное поведение людей и вещей.

Игровая сила воображения. Она есть самонаслаждение открытого миру человека, который познает себя в освобождающей постоянной смене интересов. Она является также тренировкой в социальном поведении, так как ведет к определенчиванию в правилах игры, к самоотчуждению и к перенятию ролей.

Собственно языковая сила воображения. Она манифестируется в языковых образах, начиная от спонтанного словотворчества детей («бильярдный суп» вместо «супа с фрикадельками») до метафорической речи вообще. Собственно языковая фантазия коренится в основаниях языка. Так, некоторые языки не знают индогерманского различия между «актив» и «пассив».

Активная сила воображения наших представлений. Она строится на освобождении, полученном благодаря языку, и способствует совершенно свободному манипулированию фантазмами. Представления соответственно этому есть образы воспоминания, которые благодаря «ответному действию» слов на фантазмы участвуют в формировании и даже интенциональности языка⁴⁴.

Прафантазия. Главную форму фантазии Гелен назвал уже не «пантоморфной средой», а «прафантазией». Она есть имя для избытка бытийной силы, которую недостаточное существо имеет так же, как и действующий человек. Она есть

⁴⁴ Ibid. S. 414.

все же досознательное витальное событие. В то же время она есть отражение понимания того, что человек не может приобрести свое сознание непосредственно в «хотении быть собой», но только косвенно. В качестве основной модели сознания у Гелена выступает фантазия как приведение многих людей к общему фантазму, который является «социальным органом», можно сказать – «культурным органом».

В этих первых формах фантазии человек проявляется как существо, имеющее память, как повторяющее существо, как «языковое» существо и как существо, имеющее представления. При этом может создаться впечатление, как будто модель фантазии у Гелена есть отражение опыта мира отдельного Я, которое созидает себя в одиноком собственно-деятельном постепенном переведении внешнего мира во внутренний. То, что это не так, становится ясным благодаря последней главной форме фантазии, которую Гелен окрестил «прафантазией».

В работе «Первобытный человек и поздняя культура»⁴⁵ Гелен расширил свою антропологию в культурно-теоретическом плане. В этой работе встречается «прафантазия» как внутренняя структура или «скелет» архаичных обществ. Она поддерживает собой религиозные обряды первобытных народов, на основе которых должны образоваться институты. Ритуализация поведения недостаточных существ есть нечто иное, нежели ритуализация поведения животных, без

⁴⁵ Gehlen A. Urmensch und Spatkultur. Frankfurt a.M., 1975.

фантазии она немыслима. Во время ритуального поведения животных (например, наступление в схватке оленей или брачные танцы некоторых видов птиц) ясно усматривается возбудитель, все это проявляется потом как жесткое инстинктивное движение. У недостаточных существ возбудитель недифференцирован, а инстинкты ослаблены. Впрочем, сохранился остаток первоначальной связи возбудителя и инстинкта. Он становится заметным в готовности реагировать на определенные «раздражения» порывом чувств именно тогда, когда эти «раздражения» совершенно неправдоподобны, выразительны, необыкновенны или угрожающи. Такими «раздражениями» для первобытных людей были мощный охотничий зверь, смерть и болезнь, переживания явлений природы и ее катаклизмов.

Эти «раздражения» не были непосредственными возбудителями, но имели характер «призыва». Они призывали первобытных людей «что-то делать». Возбуждалось чувство «неопределенной обязанности», и первобытный человек реагировал, «подражая» раздражителю, например мощному зверю или трупу. Он устраивал ритуальные танцы, например танец медведя, в котором изображал зверя, предвосхищал его умерщвление или изображал труп в ужасных масках. Это подражание было подражанием друг перед другом, привлечением внимания и передачей роли другому, тем самым в ритуале рождалось сообщество и осознание общности.

Интерес к феномену фантазии приобретает актуальность

только в середине прошлого века, когда феноменологи начинают исследовать воображение. Ж.-П. Сартр в своих работах «Воображение» (1936), «Воображаемое. Феноменологическая психология воображения» (1940) различает несопадающие и несводимые друг к другу принципы работы сознания: реализующий и ирреализующий, что собственно и является воображением. Ирреализующее объективный мир воображение имеет своей целью восстановить недостижимую в конкретном существовании целостность, тотальность, чему и служит искусство.

Известный феноменолог Э. Финк отмечает, что существует особая душевная способность – способность фантазии. Невозможно оспаривать существование этой способности. Всякий знает ее и бесчисленные формы ее выражения. Несомненно, по его мнению, сила воображения относится к основным способностям человеческой души. Она проявляется в ночном сновидении, в полуосознанной дневной грезе, в представляемых влечениях нашей инстинктивной жизни, в изобретательности беседы, в многочисленных ожиданиях, которые сопровождают и обгоняют, прокладывая ему путь, процесс нашего восприятия⁴⁶.

Фантазия действует почти повсеместно: она гнездится в нашем самосознании, определяя тот образ, который складывается у нас о себе, или же тот, в котором нам хотелось ви-

⁴⁶ См.: Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии / Сост. П.С. Гуревич. М., 1988. С. 359.

даться ближним, она ловко сопротивляется беспощадному самопознанию, приукрашивает или искажает для нас образ другого, определяет отношение человека к смерти, наполняет нас страхом или надеждой, она – в качестве творческого озарения – направляет и окрыляет труд, она открывает возможность политического действия и просветляет друг для друга любящих.

Финк показывает, что фантазия тысячами способами понижает человеческую жизнь, таится во всяком проекте будущего, во всяком идеале и всяком идоле, выводит человеческие потребности из их естественного состояния к роскоши; она присутствует при всяком открытии, разжигает войну и кружит у пояса Афродиты. Фантазия открывает нам возможность освободиться от фактичности, от непреклонного долженствования так-бытия, освободиться хотя бы не в действительности, а «понарошку», забыть на время невзгоды и бежать в более счастливый мир грез⁴⁷.

Однако фантазия может превратиться в опиум для души. Она будет звать человека в мир грез, в галлюцинаторный космос. Конечно, фантазия открывает великолепный доступ к возможному как таковому, к общению с быть-могущим, она обладает силой раскрытия, необычайной по значению. Фантазия – одновременно опасное и благодатное достояние человека, без нее наше бытие оказалось бы безотрадным и лишенным творчества. Проницая все сферы человеческой

⁴⁷ См.: Проблема человека в западной философии. С. 360.

жизни, фантазия все же обладает особым местом, которое можно было бы считать ее домом: это игра.

Хёнгстенберг Ханс-Эдуард – немецкий философ, представитель теологической версии философской антропологии. Свою концепцию он определял как «синтетическую антропологию». В ней заметно влияние идей феноменологии, неотомизма. Вопрос о ревизии человеческой природы возникает в истории философии не впервые. Обратимся к критическому анализу концепции видного немецкого исследования Ханса Хёнгстенберга. Он отвергает всякую относительность в рассуждениях о человеческой природе. Он говорит о релятивистско-прогрессистском представлении из важного положения современной антропологии, гласящего, что человек является существом, к природе которого относится культура в целом, т. е. таким существом, которому свойственно развивать и осуществлять в культурном творчестве уже заложенную в нем сущность. Однако эта правильная мысль под влиянием упомянутого выше ошибочного представления об историчности неоправданно радикализируется до того, что между естественными задатками человека, с одной стороны, и обусловленными культурой изменениями человеческой сущности – с другой, не усматривается разницы. В таком случае из того факта, что культурные достижения человека – по крайней мере в определенных областях – неограниченно возрастают и в своем движении вперед не удерживаются в каких-либо границах, можно безусловно

сделать вывод о неопределимости человеческой сущности.

Говоря о постоянстве человеческой природы (а без допущения существования такого постоянства вообще не может быть речи о человеческой природе как таковой), нельзя, конечно, утверждать, что человеческая природа остается неизменной во всех отношениях. Человек создал для себя новый мир за счет современной, определяемой наукой и техникой формы своего бытия, и этот новый мир, в свою очередь, воздействует на все его бытие-в-мире. Таким образом, если человеческой природе свойственно постоянство, то это может быть лишь «постоянство-в-изменении». С другой стороны, исходя из изложенных выше соображений, можно утверждать, что если и происходит изменение человеческой природы, то оно должно происходить в рамках определенного постоянства.

Нахождение «золотой середины» между двумя противоположными взглядами на человеческую природу – эссенциалистско-внеисторическим и экзистенциалистско-прогрессистским – можно считать актуальной исследовательской задачей. «Золотая середина» не есть простой «компромисс» между этими двумя крайностями. Здесь должны быть приняты во внимание обстоятельства антропологического характера. И лишь на этой основе, собственно, и может идти речь о ревизии понятия человеческой природы.

То, что мы первоначально исходим из эволюционного аспекта и эволюцию в животном мире сравниваем с «самоэво-

люцией» человека, следует рассматривать лишь как начало таких исследований. Хёнгстенберг отмечает, что против «эссенциалистского» понимания не только человеческой природы, но и природы вообще в последнее время выдвинут ряд серьезных аргументов, особенно со стороны исследователей поведения. По его мнению, при определении сущности человека можно видеть две опасности. Одна заключается в том, что сама проблема обретает предельно абстрактный смысл. Но есть и иная трудность. Она состоит в том, чтобы растворить сущность человека в перечне присущих человеку качеств. Если считать, что о человеке можно говорить лишь как о таковом, тогда исключается вопрос о том, существует ли постоянная сущность или постоянная природа человека, остается лишь вопрос: может ли эта постоянная природа или сущность быть тем, чем она является, вне реального отношения к реальным обстоятельствам, в которых она себя реализует. На подобный вопрос следует дать отрицательный ответ. «Сущность» есть то, что она есть лишь в ее связи с соответствующими реальностями. В том случае, когда этот момент упускают, понятие человеческой природы приобретает «эссенциалистский» и «вневременной» характер, что в настоящее время справедливо отвергается, ибо подобное представление с необходимостью ведет к одностороннему априоризму.

Немецкий философ считал, что видеть человеческую природу в деформирующей абстрактности – значит одновремен-

но утверждать, что природе человека совершенно априори присущ разум и что отсюда также априори можно определить, как должен вести себя человек в моральном отношении. Последствия такого эссенциалистского понятия природы человека приобретают особые формы, когда природа человека отождествляется с естественными законами психо-биологической конституции человека.

Если же, подчеркивал он, исходить из того, что человеческая природа лишь в реальных исторических условиях может быть тем, что она есть, то решающее значение приобретает вопрос о том, что понимается под историчностью. Однако именно в этом отношении не все обстоит благополучно даже у взыскательных авторов, так что создается впечатление, что, приняв некоторое упрощение, современное представление об историчности можно свести почти к следующему: «История говорит, что завтра все становится иным». Совершенно верно, что завтра и в мире, и в обществе все станет иным. Однако это положение отражает лишь самое внешнее и не касается сути историчности. Историчность и история определяются не только изменением, но и постоянством. Существует также тенденция к смещению в содержании высказывания «все становится иным» в сторону усиления «все становится совершенно иным».

Отсюда следует, что и человек завтра будет «совсем иным», чем он есть сегодня и чем он был вчера. А это, в свою очередь, приводит к выводу о том, что человеческой приро-

ды как таковой вообще не существует, что говорить можно лишь о различных стадиях на пути к человеческой природе, которая когда-нибудь в будущем (возможно) будет существовать, и что каждая стадия имеет нормативную силу лишь постольку, поскольку она существует и не обгоняется «течением, устремленным вперед». При подобном представлении человеческая природа превращается в некое футурологическое понятие предела (Grenzbegriff) и утрачивает какую бы то ни было связь с настоящим и, таким образом, вообще перестает существовать.

Эволюция человека со времени появления Homo Sapiens (лат. – разумный человек) имеет совершенно определенное направление, которое ограничивает количество возможных «экспериментов» природы в отношении образования органов и изменения их функций, если здесь вообще можно говорить об эволюции, а скорее не о развитии, хотя эти две категории часто и не различают в ущерб ясности. Существенным является то, что человек, если его рассматривать как биологический вид, до сих пор не делится на подвиды (лишь дифференцируется по расам) и в будущем этого также, по-видимому, не произойдет. П. Оверхаге говорит в этой связи: «...чрезвычайно сложное явление развития человечества в ледниковый период можно, соглашаясь с Брайтингером (1957), рассматривать как “филетическую эволюцию” в том смысле, какой в это выражение вкладывается Симпсоном. Имеется в виду такая эволюция, в ходе которой не образу-

ются новые виды. . . , а происходит постепенное изменение и развитие одного-единственного вида, так что различия между начальной и конечной формами являются однозначными. . . Понятие “филетическая эволюция” подчеркивает общность человечества, его происхождение от единого Phylum (греч. – рода)»⁴⁸.

Если же человечество имеет единое происхождение, то все органические новообразования или изменения функций, происходящие в процессе «самоэволюции» человека, должны определяться характером этого общего Phylum и, следовательно, ограждены от случайностей. Таким образом, общая для всего человечества природа, или структура, допускает или даже требует применения понятий «естественное» и «противоестественное».

Итак, сравнение дочеловеческой эволюции с «самоэволюцией» или, лучше сказать, саморазвитием человека приводит к выводу, что человек имеет естественные основополагающие константы, которые должны интерпретироваться исходя из примата человеческого поведения. Обратимся к одной из основных констант человеческого поведения. Речь идет о *склонности к объективности*. Уже указывалось, что если структуры поведения человека принимать в качестве *primummovens* (лат. – перводвигателя) его природы и структуры, то отсюда ни в коем случае не следует, что типично человеческие структуры поведения должны рассматри-

⁴⁸ Overhage P. Um das Erscheinungsbild des ersten Menschen. Freiburg, 1959. S. 74.

ваться исключительно как биологически мотивированные. В этом случае, наоборот, необходимо учитывать наличие основных способов поведения человека, которые, хотя и имеют величайшее значение для человеческого био, однако проистекают не из био. Основной способ поведения, который в конечном счете отличает человека от животного, заключается в том, что человек способен обратиться к другому существу во имя этого существа вне мотивации, продиктованной выгодой. Мы можем, например, задаваться научными вопросами совершенно «незаинтересованно», т. е. лишь для того, чтобы исследуемый объект «вынести на обсуждение», выяснить, что он представляет собой по своей сущности, как себя ведет. «Исследовательское поведение» детерминируется в своей основе не ожиданием успешного применения полученной информации, а желанием познать данный объект как таковой. То же самое можно сказать и о современных исследованиях поведения. Было бы несправедливостью по отношению к этим, таким гениальным исследованиям считать, что они осуществляются лишь из стремления к использованию животного мира в интересах человека, или утверждать, что исследования эти связаны с целями защиты природы и окружающей среды, хотя фактически они и оказывают значительное влияние на постановку этих целей и помогают их осуществлению.

Характерное поведение, о котором идет речь, легко проявляется и в повседневной жизни. Так, например, мы совер-

шенно бескорыстно радуемся при виде хорошо развивающегося растения, животного и особенно человеческого существа. Здесь речь идет о некоем внутреннем «согласии» с тем, чем является в своей основе созерцаемый объект. Подобное чувство вызывается желанием, чтобы этот объект полностью достиг того, что заложено в его биологическом или духовном проекте. Это есть доброжелательность в самом широком смысле слова, сочувствие жизни другого, причем можно в конечном счете доказать, что именно в этом лежат корни всех значительных моральных отношений и ценностей.

Хёнгстенберг называет основную особенность поведения человека объективностью, однако это выражение не является исчерпывающим. Здесь можно употребить еще выражение «сочувственное поведение». Сочувствующая объективность есть нечто большее, чем чисто констатирующая объективность. «Исследовательское поведение» также выходит за рамки голей объективности, хотя она и является его основой и условием. Это видно, например, из того, какую радость испытывает сделавший открытие исследователь, совершенно независимо от того, применимо ли и полезно ли это открытие.

Установка на объективность присуща лишь человеку. Легко доказать, что она существенно отличается от коррелятивных способов поведения животных, например, от любопытства животных, их готовности к играм или от их «домогательского поведения».

О надживотном характере объективности, или сочувственного поведения, особенно ясно свидетельствует тот факт, что свойство это не проявляется как обязательное – вместо него может иметь место диаметрально противоположное поведение, которое мы назовем «необъективностью». В этом случае о сочувствии не может быть и речи. Субъект здесь обращается к своему собственному его (лат. – я) и с этой позиции старается из всего встречающегося на пути извлечь пользу для себя. Подобное поведение означает отказ от того, чтобы все встречающееся на пути видеть в его глубочайшей сущности. Вместо этого подобное поведение, будучи «порабощенным своего рода утилитаризмом», содержит в себе тенденцию к субъективно-эгоистическому произволу. Отрицание сочувствия и тенденция к произволу являются «корнями» необъективности (тенденция к произволу отличает необъективность от естественного утилитарного поведения!). Дальнейших доказательств того, что необъективность является «надживотным» свойством (или, скорее, более низким, чем животное), не требуется. Если сочувственная объективность достигает своего апогея в личной любви, то необъективность – в ненависти. Последнюю Шелер называет *speculation a labaisse* (фр. – спекуляция на понижении). Ненавидящий именно не хочет, чтобы встреченное им существо реализовало свое бытие и смысл. Он, наоборот, стремится найти в нем недостатки, а если и замечает достоинства, то лишь для того, чтобы истолковать их в от-

рицательном смысле и, таким образом, увидеть их уничтоженными; унижение другого доставляет ненавидящему противоестественное с гуманистической точки зрения удовлетворение. Поэтому ненависть также можно считать «сублимированной формой» произвола.

Тенденция к сочувственной объективности и противоположная ей тенденция к необъективности не имеют своей основной биологическую мотивацию и целесообразность. Человек способен бороться за какое-либо дело или за другого человека, подвергая себя опасности или риску собственной жизнью. При этом биологическая польза не играет роли или превращается в свою противоположность не только по отношению к нему самому – польза в чисто биологическом смысле для других людей при этом также не находится в поле зрения. И неизвестно еще, защитит ли когда-либо кого-либо и сделает ли сильнее чью-либо жизненную позицию то, что совершил, руководствуясь голосом своей неповторимой личной совести, человек, отдавший свою жизнь (таким образом, подобное поведение не идет ни в какое сравнение с поведением самки животного, рискующей своей жизнью во имя спасения своих детенышей). Что же касается необъективности, то ее тем более нельзя объяснить биологической целесообразностью. Особенно это относится к крайнему проявлению необъективности, которой является ненависть. Более того, необходимо сказать, что она часто оказывает действие, прямо противоположное биологической пользе. Ненависть

внутренне разрушает ненавидящего и «совершенно ни к чему не пригодна» (следовательно, она является не «так называемым злом», а действительно злом). Нельзя отрицать, что ненависть может иногда придавать силы в борьбе, однако в своей основе эта структура поведения не связана с биологической пользой.

К тому, что объективность и необъективность как структуры поведения являются надживотными, необходимо добавить также, что человек стоит выше животного и по способу, каким он приходит к той или иной из этих структур. Объективность *in actu* (лат. – в действительности) вовсе не является для человека чем-то «само собой разумеющимся», каким являются для животного его специфические способы поведения. Человек должен, прежде всего, принять решение в пользу объективности и лишь после этого он приобретает личную объективную позицию. Однако он может решить и не в пользу объективности, в результате чего его поведение будет необъективным. Мы назвали это решение за или против объективности предрешением, поскольку в нем предварительно решается, будет ли реализация способностей данного человека – таких, как интеллект, воля и чувства, – происходить под знаком объективности или под знаком необъективности, или более узко: будут ли его поступки носить положительный в моральном отношении характер или отрицательный. Человек, у которого выполнены все условия для предрешения – физические, психические и условия внешне-

го характера, не может избежать его принятия. И эта необходимость предрешения является также типично надживотной.

Именно способность принять «плохое предрешение», направленное против объективности, возможность стать на позицию необъективности открывает перед человеком такое измерение индивидуального развития, которое у животного отсутствует, а именно возможность утраты смысла собственной жизни. В необъективности человек предает определенные творческие возможности бытия-в-мире и обладания миром и этим наносит ущерб самой своей склонной к объективности природе. Такого рода утрата цели и смысла собственного бытия у животных отсутствует. Животное может отставать в развитии, дегенерировать, некоторые виды могут вымирать, однако оно в результате своих действий не может привести свою природу к вырождению.

Итак, следует подчеркнуть, что именно человеческой природе присуща склонность к сочувственной объективности и к решению в пользу такой объективности, однако он способен также принять решение и не в пользу объективности и впасть в необъективность. Одновременно это означает, что свойством человеческой природы является то, что человек этой своей природе может в большей или меньшей степени противодействовать и наносить ей со своей стороны ущерб.

Философская антропология Э. Фромма

В наследии Фромма много оригинальных идей, повлиявших на сознание XX века: о человеке как едва ли не самом эксцентричном создании универсума, об исторической обусловленности страстей и переживаний человека, о социальном характере как отражении сплава биологических и культурных факторов, о неизбежности универсального, всепланетного гуманизма.

Все проблемы Фромм рассматривал сквозь призму человека. Однако ни идеализации, ни обожествления человека у него нет. Напротив, наиболее жесткий, беспощадно-трезвый взгляд на человеческую природу сложился именно в психоанализе. Ни одно философское направление прошлого столетия, включая экзистенциализм, не раскрыло с такой обстоятельностью ущербность и порочность человека. Диагностика человека у Фромма лишена истеричности, преувеличения. Но она разносторонняя и убедительна. Именно человек осквернил природу, обнаружил себя как единственный убийца на земле, создал антигуманное общество, развил в себе некрофильские тенденции. Этой темы Фромм касается во многих своих сочинениях. Ему принадлежит глубокая и весьма последовательная феноменология разрушительного в человеческой природе, представленная в книге «Анатомия человеческой деструктивности».

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.