

**АДЫГЕЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ И СОЦИОЛОГИИ**

В.П.КАПЕЦ

**ОСНОВАНИЯ
ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**
(Методические рекомендации)

МАЙКОП 2001

УДК 1: 512
ББК 87+28.17

Печатается по решению кафедры философии и социологии и редакционно-издательского совета Адыгейского государственного университета

Рецензенты: **Ильин В.В.**, доктор философских наук, профессор,
Шадже А.Ю., доктор философских наук, профессор.

Редактор: **Афасижев Т.И.**, доктор социологических наук, профессор.

В.П. Капец. Основания философской антропологии. Методические рекомендации. – Майкоп, 2001. - 39 с.

Методические рекомендации В.П. Капца обсуждены на заседании кафедры философии и социологии АГУ и рекомендованы студентам, аспирантам, всем, изучающим философию.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
1. Становление антропологии как философской теории	6
1.1. Предмет философской антропологии	6
1.2. М.Шелер – основатель философской антропологии	8
1.3. Развитие идей философской антропологии	11
1.4. Принцип сострадательной объективности	16
2. Бытие человека	23
2.1. «Сущность и существование» в учении о человеке	23
2.2. Абсурд и смысл существования в доктрине А.Камю	25
2.3. Экзистенция в человеке	29
2.4. Антропологические проекты в современной отечественной философии	31
Заключение	33
Список рекомендуемой литературы	36

ВВЕДЕНИЕ

Одной из характерных особенностей духовной жизни является возрастающее внимание к проблеме человека. Эта сложная и многоплановая тема превратилась в идейную доминанту нашего времени, вышла на первый план в политике, идеологии, общественных и естественных науках, искусстве, литературе.

Развитие современного общества немыслимо без всемерной активизации интеллектуального, духовного потенциала человека. Сейчас проблемы духовной культуры встают во многом по-новому. Их (проблем) новшество определяется обращением к человеку, вниманием к его реальному облику, потенциалу и потребностям, ибо не хлебом единым жив человек. Помимо прочего, человек живет правдой и совестью, справедливостью и свободой, нравственностью и гуманизмом.

Проблема человека является сложной, составляющей предмет изысканий физиологии, анатомии, психологии, социологии, философии, других отраслей знания. Они дают свой «срез» понимания человека. Однако более важным в понимании человека является то, что он есть «тайна».

Уже древние греки понимали, что человек может начать философствовать только с познания самого себя. Но максима «Познай самого себя» до сих пор не реализована. Что такое человек? Этот вопрос не снят и сегодня.

Важность проблемы природы человека несомненна. В зависимости от понимания природы человека создаются разные концепции. По Гегелю, человек - сознательное существо. Человек - чувственное существо, по Вундту. Для Фрейда человек есть бессознательное, эротическое существо.

Природа человека является главной сферой, где решаются все проблемы этики, эстетики, политики, экономики. Она выполняет важную роль в создании различных теорий, а также активно влияет на общественную жизнь народа.

Одним из родоначальников философской антропологии являлся Макс Шелер. Он писал, что проблема человека

в истории никогда не была еще такой важной, как в настоящее время.

Идеи Шелера были развиты другими антропологами. Г.Плеснер разработал философско-антропологическую теорию, интерпретирующую человека как эксцентрическое явление. А.Гелен создал свою концепцию о человеке, в которой он трактуется как «недостаточное существо». У Э.Ротхакера человек – творец мира культуры, являющейся определенным стилем жизни, который должен быть объяснен основополагающими структурами человека. М.Ландман понимает духовность как истинное начало человеческого бытия и в обосновании духовно-культурной природы человека трактует духовное и телесное начала в их иерархии. У М.Ландмана человек рассматривается в качестве некоего произведения и орудия объективного духа.

Представители экзистенциализма, персонализма, психоанализа не создали адекватного понимания человека. Выходят различные работы по проблеме человека, но они не отличаются целостностью. М.Бубер в работе «Проблема человека» рассматривает исторические и аналитические вопросы человека. Предмет философской антропологии, понимание природы и сущности человека анализируют: Л.Фарре в работе «Философская антропология. Человек и его проблемы», А.Сервера Эспиноза в труде «Кто есть человек? Философская антропология», Р.М.Цанер в статье «О подходе к философской антропологии», Х.П.Рикман в работе «Возможна ли философская антропология?».

В отечественной литературе выходит достаточно много книг по проблеме человека. Но работ по анализу оснований философской антропологии мало. К ним относятся следующие: «Перспективы человека. Опыт комплексной постановки проблемы, дискуссии, обобщения» (1983) И.Т.Фролова, «Человек: душа и тело, смерть и бессмертие» (1994) О.С.Суворовой, «Социально-философская антропология» (1994) В.С.Барулина, «Политическая антропология» (1995) В.В.Ильина, Л.С.Панарина, Д.В.Бадковского, «Философская антропология» (1997) П.С.Гуревича.

1. СТАНОВЛЕНИЕ АНТРОПОЛОГИИ КАК ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ

1.1. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Приступая к изучению философской антропологии, необходимо рассмотреть следующие вопросы:

- 1) предмет философской антропологии;
- 2) М.Шелер – основатель философской антропологии;
- 3) развитие философской антропологии;
- 4) принцип сострадательной объективности.

М.Шелер в работе «Человек и история» писал: «Если и есть философская задача, решения которой наша эпоха требует как никогда срочно, так это задача создания философской антропологии. Я имею в виду фундаментальную науку о сущности и сущностной структуре человека; о его отношении к царству природы (неорганический мир, растение, животное) и к основе всех вещей; о его метафизическом сущностном происхождении и его физическом, психическом и духовном происхождении в мире...».¹

Говоря о понятии философской антропологии, В.Брюнинг выделяет два употребления понятия - в широком и узком смысле. В широком смысле к ней (философской антропологии) относятся все философские концепции о человеке, независимо от того, какая проблематика является в ней главной - гносеологическая, онтологическая, методологическая, антропологическая. В узком смысле слова философская антропология включает те концепции, в которых человек является исходным моментом и главным предметом анализа.

П.С.Гуревич философской антропологии дает следующее определение: «Философская антропология – это раздел философии, в котором изучается человек как особый род сущего, осмысливаются проблемы человеческой природы и человеческого бытия, анализируются модусы человеческого

¹ Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С.70.

существования, выявляется потенциал антропоцентрической картины мира».¹

Действительно, существует трудность отграничения «философской антропологии» от философии человека и от антропологии. Есть опасность либо «расплыться» в обширных кругах философии, либо сузить философскую антропологию до упрощенного понимания человека, который видится не целостным.

П.С.Гуревич дает три значения философской антропологии. В первом значении философская антропология понимается как самостоятельная отрасль философского знания. В таком значении она противостоит истории философии, гносеологии, этике... Крупным представителем этой установки был И.Кант.

Второе значение философской антропологии связано с новым направлением, основанным в двадцатых годах нашего века М.Шелером, призывавшим к обобщению всех научных знаний и к отграничению антропологических и неантропологических методов познания.

Третье значение антропологии складывается с середины нашего века, когда начинает формироваться новый стиль мышления, согласно которому рассматривается человек. Причем, в течение исследования философы придерживаются чисто антропологических методов в объяснении бытия.

Х.Блюменберг основателем философской антропологии считал Монтеня.

По Н.С.Автономовой, антропология возникла в восемнадцатом столетии. Философ Автономова пишет: «Антропология как специализированное учение о человеке возникает, по-видимому, в XVIII в., и с тех пор ее место в составе философского знания и ее культурное значение не остаются неизменными, раз и навсегда установленными...»².

Представителем философской антропологии был И.Кант. Он ставит следующие вопросы: «1) Что я могу знать? 2) Что мне надлежит сделать? 3) На что я смею надеяться? Все вопросы сводятся к одному: Что такое человек?»³ В таком случае философская антропология оказыва-

¹ Гуревич П.С. Философская антропология. М., 1997. С.20.

² Автономова Н.С. Структуралистская антропология// Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С.120.

³ Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С.159.

ется фундаментальной философией, которая будет претендовать на статус науки наук. Мы думаем, что такой подход не вполне корректен.

М.Бубер, анализируя учение Канта, отмечает его заслуги в разработке вопросов эгоизма, фантазии, искренности, лжи, ясновидения, мечтательности. Но в то же время вопрос: «Что такое человек?» - Кант не ставит. Нет в учении философа целостной концепции человека. Бубер писал: «Но человеческой целостности в этой антропологии нет. Похоже, что Кант так и не отважился дать философское обоснование тем вопросам, которые сам же и назвал основными».¹

Можно согласиться с Бубером, что у Канта нет целостной теории человека. Но Бубер слишком жестко подходит к оценке Канта. Германский мыслитель поставил проблему, а это немало важно само по себе. Его идея о том, что свобода – главное свойство человека, является плодотворной. Идеи М.Шелера развивали: Г.Плеснер, А.Гелен, Э.Ротхакер, Г.-Э.Хенгстенберг, М.Ландман.

Философ не только открывает истину, но объективно участвует в осознании и созидании Логоса Космоса. Узнавание Космоса есть определение Бытия. Познавая Космос, мыслитель изменяет его. Если мир познан неверно, Бытие не развивается, а разрушается. Философ несет ответственность не только за индивидуальное существование, но и за судьбу мира.

Философские дисциплины предметом имеют Логос, свой сегмент сущности бытия. Социальная философия исследует Логос общества, а предмет философской антропологии - Логос (сущность) человека. Назначение ее в соисследовании и созидании сущности бытия человека. Логос является тайной, но доступной разуму, ведь он (разум) есть проявление, выражение объективного Логоса. Философия возникает со вспышкой человеческого разума и в дальнейшем является основным звеном его роста.

1.2. М.ШЕЛЕР – ОСНОВАТЕЛЬ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Многосторонность творчества М.Шелера затрудняет дать однозначную оценку его теории. Но с уверенностью можно сказать, что главной темой его учения является про-

¹ Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С.160

блема человека, его духовной природы. Антропология мыслителя, во все этапы его творчества, внутренне связана с христианским пониманием человека. Шелер подчеркивал: «Вопросы: «Что есть человек и каково его положение в бытии?» - занимали меня с момента пробуждения моего философского сознания и казались более существенными и центральными, чем любой другой философский вопрос».¹

Религиозная основа концепции мыслителя проявляется в том, что эмоционально-деятельный и философско-созерцательный методы познания подчиняются священному знанию («спасающему знанию»). Базой этому методу познания является религия. Человек молящийся, а не естественный, является носителем этого познания. Человек есть существо, объективно способное к выходу вне себя. Личность стремится к Богу, то есть становится Его подобием.

Человек, по Шелеру, противостоит миру, и в то же время соизмерим с ним. Философия человека должна соединить метафизические знания о человеке со знаниями конкретных наук. Но эту задачу Шелеру решить не удалось, потому что его учение базировалось на двух противоположных позициях - христианстве и ницшеанстве. Культ «чистого духа» совмещался с культом витально-космических стремлений. Б.Т.Григорьян отмечал, что хотя Шелер и признавал значение знаний конкретных наук для теории человека, но у него концепция личности остается религиозной: «Научное и религиозно-метафизическое понимание неизбежно обнаруживает свою несовместимость. Так случилось и с Шелером. Если сопоставить исходный образ человека с научными данными о нем, то остается все та же августирианская персона-личность как непостижимая тайна, не фиксируемое и не укорененное ни в какой предметности начало всех начал. Чтобы составить действительное представление о личности, говорил Шелер, необходимо отвлечься от конкретного знания о ней, отбросить все, что в ней может стать предметом, и только тогда мы придем к тому первоисточнику, из которого исходят все акты. Личность есть центр актов, она некая цело-

¹ Шелер М. Положение человека в космосе// Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С.131.

стность, которая является условием каждого акта».¹ Личность все опредмечивает, но сама не может стать предметом. Познать личность невозможно, ее можно понять, только соосуществляя ее акты. Способ познания личности есть любовь.

Данными конкретных наук Шелер пользуется с целью показать, что они относятся не к сущности человека, а к природному человеку. Сопоставление человека с животным используется для того, чтобы объяснить: человек принципиально отличается от животного.

Шелер с отходом от католицизма перестраивает антропологическую концепцию в русле пантеистического учения. С этого времени начинается поздний период его творчества. Но главные религиозные идеи остаются на протяжении всей его деятельности. Например, принцип богоподобия человека есть библейское учение о человеке как образе и подобии Бога. Здесь говорится не о конкретном индивиде, а о философской установке, с помощью которой мыслитель создает концепцию человека.

Любящее созерцание сущностей есть главный акт человеческого духа. По Шелеру, такое любящее созерцание есть частное проявление божественного акта любви. Следовательно, человека нельзя понять из самого себя, он может быть адекватно раскрыт, если мы его будем рассматривать как образ божий.

В работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913) сущность человека видится в переходе от животного к божественному, показывается главное значение его личностной природы.

Биология и психология не могут ничего сказать о специфике человека. Интеллект и способность к выбору не отличают человека от животного.

М.Шелер считал, что природного единства человека нет. В этом автор прав, но данное положение не отрицает роли естественного начала как основного элемента этого единства.

Отличие человека от животного состоит не в природе, а лишь в возвышении человека до Бога.

¹ Григорьян Б.Т. Философская антропология: критический очерк. М., 1982. С.25.

Человек есть самотрансформирующееся существо, потому что «не человек молится - он сам есть молитва жизни, осуществленная поверх него самого. Он не ищет бога - он тот живой X, которого ищет бог».¹ Создание сущности человека, которая отличалась бы от животного и Бога, невозможно, человек не имеет сущностной основы. Человек является как бы только манифестацией того, что есть над ним и в нем – Бога.

В поздний период творчества Шелер объяснял природу человека, исходя из действительных проявлений его деятельности, и другим, антропоморфным, определением Бога. Но и здесь действует религиозная установка богоподобия человека, который остается точкой проявления духа Бога. В ранний период творчества мыслителя сущность человека понимается в ракурсе отношения человека к Богу, а теперь духовная природа выявляется в сравнении с животным. На первом этапе творчества природа рассматривается позитивными способами, прямым указанием божественной сущности ее, а в позднем периоде – негативным путем, то есть посредством отрицания ее био-психо-витального происхождения. У раннего Шелера человек начинается с «богоискателя», а у позднего - человек заменяется философом. Человек без философии есть ущербное существо. Его сущность укоренена в сфере высшего идеального. В эту область человек проникает с помощью философии. Человек здесь соучаствует с Абсолютом (Космосом) в творении бытия.

1.3. РАЗВИТИЕ ИДЕЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

А) Человек как эксцентрическое существо

В концепции Г.Плеснера человек есть эксцентрическое существо. В теории антрополога просматривается уменьшение дуалистического подхода к человеку и отрицание спекулятивных аксиом, которые были у Шелера. У Плеснера более жестко проводится установка философской антропологии, согласно которой объективная реальность понимается в русле философии жизни как хаотическое начало, не имеющее упорядоченных структур.

¹ Scheler M. Zur Idee des Menschen. Gesammelte Werke. Bd.III. Bem-Munchen, 1955. S.101.(«К идее человека»).

Человек, по Плеснеру, определяется, с одной стороны, с позиции биофизических моментов его бытия, с другой, – на основе представлений, которые дают науки о культуре.

Мыслитель при построении своей философской антропологии стремится избавиться как от эмпирического, так и от чисто априористического подхода. Научное знание он понимает в русле позитивистской парадигмы лишь объясняющего знания, но не способствующего пониманию сущности объекта.

Плеснер создает философию живого в работе «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию». Разработка такого учения оказалась возможной в результате принятия априорных положений. Таким априорным является принцип непостижимости человека.

Плеснер критикует Шелера за его приверженность метафизическому миропониманию. Но применение философии необходимо. Плеснер предостерегает от использования готовых философских схем.

О соотношении философии, философской антропологии и конкретных наук у Плеснера Григорьян пишет: «Исходным требованием Плеснера в понимании природы философии является требование основательного отмежевания философии от прагматических наук. Он не отрицает значения эмпирических наук, но утверждает и подчеркивает их незаконченность, проблематичность и «беспочвенность» для основополагающих характеристик философии.

Предмет философии вне ее самой непредъявляем, и в этом Плеснер видит ее основополагающее свойство. Темы мира, души, бога, свободы, истины, доброты и красоты давно признаны предметами философского рассмотрения... Философия, говорит Плеснер, есть мысль, дерзающая размышлять о ничто».¹

Философия должна показывать человеку на величие и нищету человечности. Он говорит, что метафизика родственна религии и искусству и рассматривает ее как «поэзию в понятиях».

Философия, по Плеснеру, носит чисто методологический характер, что скажется и на философской антропологии, и на понимании им сущности человека. Открытость, незавершенность философии антрополог объясняет прямой

¹ Григорьян Б.Т. Философская антропология: критический очерк. М., 1982. С.51.

связью философии с природой человека, ее неисчерпаемостью. Автор отмечает два подхода к философствованию: 1) человек является начальным моментом, следовательно, подчеркивается превосходство философской антропологии перед философией; 2) главной темой размышления является бытие, и тогда философская антропология перемещается на задний план. Плеснер обосновывает третий путь. Принцип антрополога состоит в том, чтобы исследовать человека ради него самого - из горизонта собственно человеческого бытия.

Особенно сущность человека проявляется в его эксцентричности. Плеснер пишет: «Если жизнь животного центрична, то жизнь человека эксцентрична, он не может поврать центрирования, но одновременно выходит из нее во вне. Эксцентричность есть характерная для человека форма фронтальной поставленности по отношению к окружающей среде... Он не только живет и переживает, но он переживает свое переживание».¹

Б) Человек как «недостаточное существо»

А.Гелен природу человека осмысливает в полемике с теологической концепцией, рассматривающей человека в сравнении с Богом, и с дарвиновской теорией, сводящей человека к животному виду. Главным отличием человека от животного антрополог считает не особенности анатомического строения человека, не его способность производить орудия труда, а его биологическую организацию, которая уже самой природой предопределена как исключительно человеческая. Главная идея теории о человеке сводится к следующему положению: человека к человечности природа определила тем, что не сделала его животным.

Положение о биологической предопределенности культурных форм человеческого существования имеет развитие в плюралистической этике. Здесь идея о биологической ущербности человека совмещается с идеей, согласно которой человек не имеет уникальной телесной организации.

Антрополог плюралистическую этику витально-жизненного обоснования культурно-нравственного поведе-

¹ Плеснер Г. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию// Проблема человека в западной философии. М., 1988.С.126

ния человека обосновывает результатами современных поведенческих наук. Свою этику он противопоставляет гуманистической этике, как общечеловеческой науке о духовных нормах, направляющих поведение человека. Критикует он и марксистскую этику.

Философ уделяет внимание закону биологического объяснения поведения человека, всех аспектов социальной жизни. Этот закон принимает у антрополога доминирующее значение, а культура является компенсацией биологической недостаточности.

У человека есть «многие функционально друг от друга независимые, инстинктоподобные импульсы-пружины социального поведения, которые составляют предмет эмпирического учения о социальных регуляциях, или этики».¹ Инстинкт агрессивности относится к врожденным импульсам, определяющим характер социального поведения. Существует, по Гелену, инстинкт взаимности, врожденной склонности человека поступать с пониманием интересов другого.

Этот инстинкт приобретает силу всеобщей первоосновы, в конечном счете, определяющей природу почти всех форм деятельности человека. Инстинктивное происхождение нравственности и правовых законов подтверждается нормами «естественного права», апеллирующего к «врожденным» формам поведения. Обычай кровной мести, условия товарообмена, семейные отношения, религиозные обряды – это есть типы институционализации инстинкта взаимности.

Гелен формулирует некоторые независимые друг от друга врожденные инстинкты, называемые им социальными регуляторами. Эти врожденные потребности человека и являются основанием его плюралистической этики.

Соотношение между институтами и биологической организацией человека может быть раскрыто следующим высказыванием: «Инстинкты не определяют каждую установочную форму поведения человека, как это имеет место у животных. Вместо этого каждая культура из множества возможных способов человеческого поведения выбирает определенные варианты и возвышает до таких общественно

¹ Gehlen A. Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Bonn, 1970. S. 180.

санкционируемых образцов поведения, которые обязательны для всех членов той или иной социальной группы. Такие образцы культурного поведения, или институты, освобождают индивидуумов от необходимости принимать чрезмерное множество решений и служат своеобразным путеводителем сквозь всю полноту впечатлений и раздражений, которыми переполнен открытый миру человек».¹ В этом и есть закон жизни: ограничение возможностей и в то же время поддержка.

Открытие законов, некоторых моментов, служащих интересам отдельной животной особи и развитию вида, объясняет не только многое в жизни животных, но и показывает особенности жизни первобытных человеческих сообществ. Необходимо иметь в виду, что развитие человечества привело к качественным изменениям отношений людей, породило систему интересов, потребностей, которые могут быть поняты как явления социокультурной действительности.

Гелен постулирует антропобиологическое понимание человека. Он пытается всю духовную и социальную деятельность человека объяснить факторами витально-биологического происхождения. Явно прослеживается биологизаторская односторонность его теории человека.

В) Культурная антропология

Философско-биологическая антропология объясняла человека с помощью негативных характеристик его биологической неспециализированности, а Э.Ротхакер и М.Ландман, представители культурно-философской антропологии, позитивно истолковывают человека, его творческую природу. Человек – творец и носитель культуры, которая является уникальной формой выражения его творческого ответа на вызов бытия. Э.Ротхакер и М.Ландман, как и М.Шелер, Г.Плеснер и А.Гелен, создают свои теории человека в сравнении с животным. Но если у А.Гелена человек рассматривается на основе его уникальной биопсихической природы, то в культурно-философской антропологии человек истолковывается, исходя из его трансцендентальности.

¹ Gehlen A. Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Bonn, 1970.S. 100

Г) Человек как творец мира культуры

Э.Ротхакер определяет человека как деятельное существо. Человек, по мнению философа, является творцом мира культуры. Конкретные же культуры мыслитель характеризует как определенные стили жизни, которые могут быть поняты в качестве главных структур человеческого существования. Личность находится всегда в некотором положении с определенным горизонтом эмоционального мировосприятия, исходя из которого человек проявляет свою деятельную активность. Человек окружен таинственной действительностью. Из нее он конструирует свои «миры». Создание мира культуры происходит благодаря языку. Философ пишет: «Методически нигде столь осязаемо не удастся высчитать картину мира, как в лексическом фонде языка. Конечно, это особенно удобно делать на основе ограниченных словарных фондов специальных, профессиональных и сословных языков».¹

Э.Ротхакер так же, как и Шелер с Геленом, трактует животное в качестве явления, находящегося во власти инстинктов, поэтому не может отстраненно относиться к окружающей среде. Термин «окружающая среда» означает инстинктивную приспособленность животного к конкретной природной среде, уникальность для каждого вида окружающей его среды. Природный мир, исходя из такого понимания окружающей среды, для животного существует лишь в той части, которая служит удовлетворению врожденных потребностей.

1.4. ПРИНЦИП СОСТРАДАТЕЛЬНОЙ ОБЪЕКТИВНОСТИ

К основаниям философской антропологии относится принцип сострадательной объективности. Г.Э.Хенгстенберг говорит о принципе «сочувствующей объективности» и обосновывает свою идею следующим образом: склонность человека к объективности является одной из основных констант человеческой природы; человек, в отличие от животного, может относиться к другому существу ради него самого вне мотивации, продиктованной выгодой. Согласно Г.Хенгстенбергу, «человек есть существо, способное к объ-

¹ Rothacker E. Philosophische Anthropologie. Bonn, 1966. S. 91.

ективности, обретающее себя в объективности и призванное к объективности».¹ Это положение вначале было в виде гипотезы, и, чтобы определить, относится ли оно к критерию обязательности, мыслитель предпринимает феноменологическую проверку. В связи с принципом «сочувствующей объективности», Г.Хенгстенберг мысленно отказывает индивиду в этой способности, пытается выяснить, как отразятся результаты на некоторых основных способностях человека, например, на множестве видов его познания. И оказывается, что человек, не обладающий объективностью, не может любить, уважать, быть справедливым, а, следовательно, он не является в полной мере личностью. Поэтому мыслитель делает вывод, что отрицание объективности привело бы к дегуманизации человека.

Объективность проявляется в различных формах. Например, в конкретно-научном познании, где предмет исследуется ради него самого. Более высокая степень объективности проявляется в нравственной области, где в качестве критерия выступает любовь. Высшей формой объективности является религиозная. Предмет объективного отношения не находится в какой-либо зависимости от нашей воли. Если сочувственная объективность достигает высшей точки в любви, то необъективность - в ненависти.

Человек призван к сочувствующей объективности и не может избежать принятия решения в ее пользу или против нее.

Этот закон подтверждается в учениях других философов. Э.Фромм анализировал подобные типы человеческого поведения как биофилию и некрофилию. Последнее понятие означает любовь к мертвому. Некрофила влечет ко всему неживому. Они живут прошлым и никогда — будущим. Ценности их являются противоположными тем, которые мы связываем с повседневной жизнью: не живое, а мертвое удовлетворяет их.

Некрофилии противостоит биофильное ориентирование, которое предполагает любовь к живому. Если биофилия в человеке есть, то она обнаруживается во всем: в телесных проявлениях, чувствах, мыслях. Биофильная направленность присутствует во всем человеке. Говоря иначе,

¹ Hengstenberg H.-E. Die Frage nach verbindlichen Aussagen in der gegenwartigen philosophischen Anthropologie//Philosophische Anthropologie heute. Munchen, 1977. S.66.

если человек - гуманист в повседневной жизни, то гуманистом он будет и в философии.

Закон биофилии подтверждает идею о сочувствующей объективности. Фромм более верно, чем Хенгстенберг, говорит о причинах того или иного вида поведения. Фромм спрашивает о том, какие факторы ведут к биофильному, а какие - к некрофильному ориентированию, рассматривая огромное влияние социальных условий на развитие человека; мыслитель указывает на отсутствие окончательного ответа на этот вопрос.

Г. Хенгстенберг об истоках сочувствующей объективности говорит, что индивид сам принимает решение в пользу объективности или необъективности. Это предрешение и детерминирует последующий стиль поведения. Едва ли лишь воля и сознание человека ответственны за выбор. Положительный ответ требует признания основной предпосылки: человек есть полная свобода. Но это положение должно быть согласовано с термином природы человека. В случае, если мы принимаем наличие в человеке некой изначальной природы, аксиома «человек есть свобода» должна быть скорректирована, следовательно, ответ Хенгстенберга перестает быть абсолютным.

Биофилия тесно связана с любовью, являющейся объединением с другим человеком или предметом вне себя при условии сохранения целостности. Любовь есть один из моментов продуктивной ориентации, которая в сфере мышления обнаруживается в истинном познании мира с помощью разума. Иначе говоря, в любви открывается истина.

Подтверждение закона сочувствующей объективности мы видим в учении К.Роджерса, утверждающего, что важнейшим мотивом поведения человека является стремление к актуализации, т.е. присущее индивиду желание реализовать свои способности с целью сохранить жизнь и сделать человека более мощным. Стремление к актуализации должно быть, по Роджерсу, врожденным. Актуализация возможностей и способностей ведет к развитию разносторонней личности. Мы думаем, что необходимо говорить не только о присутствии у человека стремления к актуализации, но и о наличии закона актуализации существования личности. Это необходимый сущностный закон бытия человека.

Утверждение Г.Хенгстенберга о сочувствующей объективности применительно к человеку правильнее бы назвать принципом сострадательной объективности. Термин «со-

страдательной объективности», гуманизма находит свое основание в природе человека. В связи с этим наиболее адекватное развитие индивида связано с гуманизмом. Принцип сострадательной объективности является основой познания. Согласно этому принципу, антропологическая истина может открываться лишь сострадательному духу.

М.Шелер пишет, что *Ordo amoris* есть сущностная константа человека: «*Кто узнал Ordo amoris человека, тот узнал и его самого*».¹ *Ordo amoris* является самой глубокой структурой мира и человека, которая детерминирует развитие человека.

В целом, верное положение М.Шелера о порядке любви является слишком жестким. По мнению философа, во всех вещах упорядочено нечто такое достойное любви, что способно познавать, но не «полагать». Более плодотворными являются поздняя идея становящегося Бога и положение о сопорождении идей. В этой связи *Ordo amoris* можно рассматривать как неизменность в изменении.

Согласно мысли М.Шелера, если человек любит какое-либо существо, то это означает, что любящий выступает за пределы самого себя как телесного единства и что он сопричастен к акции чуждого существа утверждать свое совершенство. Другими словами, любовь содействует развитию «чуждого существа», принимает участие в его созидании. По М.Шелеру, «...любовь всегда пробуждает к познанию и волеию, более того, любовь - мать самого духа и разума».² Человек, в первую очередь, любящее существо. Больше открывается любящему разуму.

В связи с анализом идей М.Шелера, можно полагать, что наряду с дискурсивными существуют и недискурсивные способы освоения субъективности, к каким относятся некаузальные типы семантических связей - партиципация, синхрония, эмпатия.

Основания философской антропологии

Построение адекватной философской антропологии является сложной задачей. Существует большое разнообразие мнений о предмете философской антропологии, о природе человека. Анализ оснований философской антропологии М.Шелера, Г.Плеснера, А.Гелена, Э.Ротхакера и

¹ Шелер М. *Ordo amoris*// Избранные произведения.М., 1994.С.342.

² Там же. С.352.

М.Ландмана показывает сложность создания целостной концепции человека.

Оценим методологические принципы (основания), используемые в философской антропологии. О.Ф.Большов предлагает соединить четыре методологических принципа для создания философской антропологии. Григорьян отмечает: «Подобно представителям культурно-философской антропологии, О.Ф.Большов, стремясь преодолеть натурализм и односторонность биологической антропологии, обращается к области трансцендентального сознания и трансцендентальной субъективности человека и провозглашает чисто формальное (практически неосуществимое в силу бесконечного качественного и количественного многообразия данных наукой и социальным опытом конкретных знаний и представлений о человеке) требование всестороннего анализа.

С позиций выдвигаемого им первого методологического принципа так называемой антропологической редукции он рекомендует всю область культуры - экономику, государство, религию и науку - рассматривать как продукт человеческого творчества».¹ Мир культуры понимается философом как мир символической объективации человеческих способностей. На основании этого принципа строил свою теорию Ротхакер. Его утверждение, что человек есть творец мира культуры, основано на первом принципе. Второй принцип называется принципом-органом, который направляет на объяснение человека, исходя из созданных индивидом объективных форм культуры, и этим вроде бы обеспечивает адекватное понимание человека.

По О.Ф.Большову, третий принцип - антропологическая интерпретация отдельных явлений жизни человека - должен «работать» при анализе внекультурных феноменов человеческого бытия, различных проявлений его душевной, чувственной и телесной организации. Суть этого принципа состоит в трактовке цельной природы человека в свете какого-либо феномена жизни.

Философы анализируют какое-то явление и затем переносят его на человека в целом, чтобы оно приобрело характер неотъемлемой функции природы человека. Примером является объяснение С.Кьеркегором страха, который понимается как целительное средство, вырывающее чело-

¹ Григорьян Б.Т. Философская антропология: критический очерк. М., 1982. С.150.

века из сетей повседневной жизни, пробуждающее человека к истинному существованию. Понимание человека, вытекающее из такой трактовки страха, легло в основу экзистенциалистской философии с ее четким противопоставлением повседневности и подлинному существованию.

А.Гелен экспериментально констатируемую «биологическую ущербность» человека трактует как его философскую природу. «Биологическая ущербность» является основанием культурной деятельности. Культура затем трактуется в качестве эпифеномена биологической сферы.

По Г.Плеснеру, природа человека проявляется в эксцентричности. Смех и плач являются выражением эксцентрической позиции человека, проявляющейся в способности отвлекаться от себя, вступать в отношения с собой и внешним миром.

Некоторые проявления жизни становятся предметом антропологического анализа и выходят к философской трактовке человека. Философские антропологи на базе анализа конкретной стороны биопсихической жизнедеятельности человека формируют некоторый завершенный облик человека. По М.Шелеру, человек является духовным существом, «аскетом жизни», выделяющимся из живого способностью к чистому созерцанию вещей. По Г.Плеснеру, личность есть эксцентрическое существо, потерявшее свою самость, в силу этого находящееся всегда в поиске и самосовершенствовании. По А.Гелену, человек в силу биологической ущербности предопределен к деятельной активности. Сравнивая человека с животными, антропологи выбирают какой-нибудь аспект его бытия и поднимают последнее до единственного и главного свойства природы человека. А другие не менее важные аспекты опускаются.

Третий принцип направляет философскую антропологию на использование конкретного знания для его понимания в целом. Но возникает вопрос: «С каким образом человека необходимо соотносить знания о нем?». Ответ содержится в четвертом принципе, в свете которого философская антропология отказывается от дефиниции природы человека и до исследования, и после него. Принцип называется принципом открытого вопроса. Дефиниция руководящего образа человека является некорректной. Согласно этому принципу, индивид - явление самосозидающееся и постоянно становящееся – не имеет определенной структуры. Здесь метафизическое познание рас-

сма­три­ва­ет­ся ли­шь как по­сто­ян­ное из­ме­не­ние на­ше­го по­ни­ма­ния пред­ме­та, как про­цесс, ко­то­рый ис­клю­ча­ет зна­чи­мые во вре­ме­ни зна­ния. Но э­тот под­ход не при­во­дит к це­ль­ной кон­цеп­ции, как мы ви­де­ли ра­нее у Г.Плес­не­ра.

Ра­бо­ты фи­ло­со­фских ан­тро­по­ло­гов бу­дут оправ­да­ны то­гда, ко­гда они бу­дут ре­шать за­да­чи, по­став­лен­ные ими же : фор­ми­ро­ва­ние фи­ло­со­фской при­ро­ды че­ло­ве­ка, по­ни­ма­ние его су­щ­но­сти, ко­то­рое бы­ло бы аде­к­ват­ным уров­ню со­вре­мен­ной на­у­ки и со­от­вет­ст­во­ва­ло бы за­да­чам че­ло­ве­че­ско­го бы­тия.

Фи­ло­со­фская ан­тро­по­ло­гия дол­жна вы­ска­зать­ся о при­ро­де и су­щ­но­сти че­ло­ве­ка. Ко­неч­но, ме­та­фи­зи­че­ское по­ни­ма­ние че­ло­ве­ка не име­ет ни­че­го об­ще­го с эс­сен­ци­алист­ской те­о­ри­ей вне­ис­то­ри­че­ской и неиз­ме­ня­е­мой при­ро­ды че­ло­ве­ка. При­ро­да че­ло­ве­ка не дол­жна бы­ть све­де­на и к ре­ля­тив­ист­ской ус­та­нов­ке, со­г­лас­но ко­то­рой че­ло­век од­ной ис­то­ри­че­ской эпо­хи не име­ет ни­че­го об­ще­го с лю­дь­ми дру­гой. При­ро­де лич­но­сти при­су­ще и по­сто­ян­ство, и воз­мож­ность раз­ви­тия в гра­ни­цах э­то­го по­сто­ян­ства и на его ба­зе. Э­тот прин­цип мо­жет бы­ть на­зван как неиз­мен­ность в из­ме­не­нии.

К ос­но­ва­ни­ям фи­ло­со­фской ан­тро­по­ло­гии от­но­сят­ся:

а) прин­цип ан­тро­по­ло­гической ре­дук­ции, ре­ко­мен­ду­ю­щий всю об­ла­сть ку­ль­ту­ры - э­ко­но­ми­ку, го­су­дар­ство, ре­ли­гию и на­у­ку - рас­с­ма­три­вать как про­дукт че­ло­ве­че­ско­го твор­че­ства;

б) прин­цип-ор­га­нон, на­прав­ля­ю­щий на об­ъяс­не­ние че­ло­ве­ка, ис­хо­дя из соз­дан­ных че­ло­ве­ком об­ъек­тив­ных форм ку­ль­ту­ры;

в) прин­цип ан­тро­по­ло­гической ин­тер­пре­та­ции от­дель­ных яв­ле­ний жи­зни че­ло­ве­ка, «ра­бо­та­ю­щий» при ана­ли­зе вне­ку­ль­тур­ных фе­но­ме­нов че­ло­ве­че­ско­го бы­тия, раз­лич­ных про­яв­ле­ний его ду­шевной, чув­ствен­ной и те­лес­ной ор­га­ни­за­ции; су­ть э­то­го прин­ци­па со­сто­ит в трак­тов­ке це­ль­ной при­ро­ды че­ло­ве­ка в све­те ка­ко­го-ли­бо фе­но­ме­на жи­зни;

г) прин­цип неиз­мен­ности в из­ме­не­нии, по ко­то­ро­му при­ро­де че­ло­ве­ка при­су­щи и по­сто­ян­ство, и воз­мож­ность раз­ви­тия в гра­ни­цах э­то­го по­сто­ян­ства и на его ба­зе;

д) прин­цип со­стра­да­тель­ной об­ъек­тив­но­сти, гла­ся­щий, что че­ло­век, в от­ли­чие от жи­вот­но­го, мо­жет от­но­ситься к дру­го­му су­щ­е­ству ра­ди не­го са­мо­го вне мо­ти­ва­ции, про­дик­то­ван­ной вы­го­дой.

Пред­на­зна­че­ние фи­ло­со­фской ан­тро­по­ло­гии со­сто­ит в со­про­яс­не­нии и созидании су­щ­но­сти бы­тия че­ло­ве­ка.

2. БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА

Изучение проблемы следует начать с сущности и существования человека, актуализации человеческого бытия, осмысления современных антропологических проектов.

2.1. «СУЩНОСТЬ И СУЩЕСТВОВАНИЕ» В УЧЕНИИ О ЧЕЛОВЕКЕ

А) **Человек - существо творческое.** Размышляя над феноменом творчества, Платон писал: «...рождение - это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу».¹ Рождение - воспроизводство существа и творчество: «все, что вызывает переход из небытия в бытие, - творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей их - творцами».²

Творчество - рождение новых теорий, чувств, материальных предметов. В творчестве человек становится богоподобным. Бердяев утверждает, что антропология Библии неполна, а в христианстве создана католическая антропология, которая говорит о человеке как природном явлении, а не духовном. Недостаточно, в его понимании, и протестантское учение о человеке Барта. У него человек греховен, ничтожен, а божественное для человека трансцендентно. Бердяев считает: «Человек есть не только существо греховное и искупающее свой грех, не только существо разумное. Не только существо эволюционирующее, не только существо социальное, не только существо больное от конфликта сознания с бессознательным, но человек есть, прежде всего, существо творческое».³

Бердяев уточняет: «Новый человек может быть только творческим человеком и потому обращенным к грядущему, к небывшему. Это есть ответ на Божий призыв. Но творчество

¹ Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т.2.М., 1993.С.117

² Там же. С.115.

³ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С.61.

не может быть отождествлено с трудом».¹ Мыслитель подчеркивает, что новый человек - это творческий человек. Он говорит, что творчество и труд являются противоположными явлениями, потому что труд принадлежит к сфере необходимости, а творчество относится к сфере свободы.

Давление, унижение, для человека губительно. Естественное развитие личности должно быть фундировано интеллектуальным, эмоциональным и практическим творчеством, которое поднимает человека, преодолевает тварное в нем.

Пассивность к созиданию означает активность к разрушению. Можно провести четкую зависимость: чем больше разрушения, тем меньше творчества и, наоборот, чем меньше разрушения, тем больше творчества.

Б) Принцип актуализации существования. Человек, по Ж.-П.Сартру, есть «ничто», у него нет «природы». Человек - дыра в мире. Ж.-П.Сартр абсолютизирует и актуализирует человеческое существование. Можно назвать это принципом актуализации существования человека.

Философ подчеркивает отличие человеческого существования от любых других существ. Человек не есть объект среди других объектов, единственная «зависимость» человека от бытия состоит в том, чтобы быть отличным от бытия, не быть вещью. Бытие человека является неопределенным явлением.

По Сартру, человек находит спасение в тотальной свободе. Мы советуем увидеть определенную сущность в человеке, которая может изменяться. Степень свободы людей различна. Цель людей - сообща достигать новой меры свободы. Лишь человек - ничто всегда свободен. Но всеобщая свобода есть ничто.

До сегодняшнего времени на человека вешали безмерную ответственность. Идея всеобщей ответственности очень популярна. Но надо бы поступать по-другому: дать человеку реальную свободу, и он сам возьмет на себя эквивалентную ответственность. Степень свободы детерминирует степень ответственности.

Сартр, утверждая, что наша свобода зависит от других людей, наоборот, не делает корректировку устремления человека к всеобщей его ответственности.

¹ Бердяев Н.А. Судьба России//Русская идея. Судьба России. М., 1997. С.524.

Пожелание философа не изменяет главное правило: человек осужден быть свободным. Если «осужден», то зачем желать кому-то свободы, то есть того, что не может быть взято никогда?

Философ, конечно, осознавал настоящую цену своего отчаянного оптимизма, но для людей все же оставлял свое настроение неизменным. Его начальная посылка и определяемая ею логика не предполагают иных результатов. Постулировать невыполняемые пожелания не является гуманизмом.

Он уверен, что только его теория придает человеку ценность и не делает из него объект. Но в действительной жизни человек есть и субъект и объект. Плохо, если человек превращается целиком в объект, но не лучше, когда он становится единственным субъектом. Этот человек имеет безграничную свободу действия. Но данная теория дает возможность действия тиранов.

Философ утверждает, что экзистенциализм - это оптимизм и учение о действии. Но чрезмерный оптимизм так же плох, как и беспочвенный пессимизм. Истинная теория о действии может быть построена только тогда, когда она признает наличие природы человека, благодаря которой человек принадлежит к бытию, а не к ничто.

Положительные моменты в учении Сартра заключаются в том, что он делает последовательные, хотя и не всегда адекватные, выводы из своих начальных тезисов. Анализируя основы, есть возможность найти более приемлемое антропологическое решение.

Сартр своим учением привлек внимание к существованию человека. Актуализация проблем личности является заслугой философа. Из теории Сартра можно вывести принцип актуализации существования человека.

2.2. Абсурд и смысл существования в доктрине А.Камю

Творчество А.Камю пронизывает нравственно-поведенческая компонента. Мыслитель исходит из парадоксальной ситуации: конечность отдельной жизни и поиски истинного смысла существования перед тайной бытийной бессмыслицы человека.

В «Мифе о Сизифе» утверждается, что мир сам по себе не абсурден, он - неразумен. Абсурд появляется при соприкосновении человеческого желания совершенного понимания с окружающей действительностью. Абсурд зависит как от личности, так и от внешней реальности, «абсурд не в человеке... и не в мире, но в их совместном присутствии»¹.

Чувство абсурда не равно его понятию, которое показывает абсурд человеку. Без осознания чувство осталось бы темным, непонятным. Благодаря пониманию тотального абсурда смутное чувство преобразуется в представление о нелепости предстоящей жизни.

Абсурд существует только в сфере разума. В связи со сказанным, «нейтрализация» разума у индивида устраняет и сам абсурд. Он исчезает со смертью человека. Потому философ самоубийство не приемлет. Оно убивает его программу, цель которой - «постижение вселенной абсурда и той установки сознания, которая высвечивает в мире этот неумолимый лик».²

Последней точкой абсурда является смерть. Дела, достижения, со смертью индивида испаряются. И жизнь нам не принадлежит. Встает вопрос о смысле жизни: «Для чего мы живем?». Камю отвечает, что абсурд есть норма жизни. Человек вязко погружен в абсурд и изменить положение не в силах. Поэтому «решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, - значит ответить на фундаментальный вопрос философии».³

Абсурдный человек – противоположность человека смиренного. Он ничего не делает для вечности, доволен тем, что есть. Пример абсурдного человека – Сизиф. Он является трагичным, потому что имеет сознание и понимает бесконечность своей печальной жизни. Для него все хорошо. «В этом вся тихая радость Сизифа. Ему принадлежит его судьба. Камень - его достояние»⁴, – пишет Камю.

Разум высвечивает противоречивость бытия, абсурд возникает с проявлением разума. С этого времени личность связана с проживанием в абсурде. Смерть физическая и метафизическая является согласием с абсурдом. «Смерть неизбежна,

¹ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. М., 1989, С.242.

² Там же. С.229.

³ Там же. С.223.

⁴ Там же. С.307

но навеки ненавистная, заслуживает презрения»¹, - читаем мы в «Мифе о Сизифе». Бунт лишен надежды. В основе его – понимание победы судьбы, но человек не смирен. Осознавая безнадежность бунта, необходимо полнокровно жить, считает Камю.

По Камю, каждый индивид становится Сизифом, если у него просыпается сознание. Он должен катать камень, презирать судьбу и считать, что все нормально. Сизифа надо представлять счастливым.

Абсурд является неустранимой реальностью. Импонирует ставка философа на жизнь, но неприемлема его позиция о том, что человек в этом мире – всегда Сизиф. В этой абсурдности мы не можем ничего изменить, и в то же время должны считать себя счастливыми.

Сизиф - бунтовщик, но его бунт не простирается дальше презрения к своей судьбе и соединяется с гордостью за эту абсурдную жизнь. Такой бунт является в действительности хитрым смирением. Сизиф, презирая богов, выполняет их желание. Поэтому бунтовщика можно считать верным рабом своих хозяев.

Мыслитель пишет: «Но Сизиф учит высшей верности, которая отвергает богов и двигает камни»².

Рассмотрение основных аксиом мыслителя показывает, что мир абсурда базируется на следующих постулатах: неподвижный разум; одиночество человека; неумное стремление абсолюта; рутинная, нетворческая деятельность; пренебрежение законом меры. Следовательно, если личность не приемлет ситуацию Сизифа, то ему необходимо принять другую философию, которая утверждает: усилие над развитием своего разума; преодоление границ одиночества; укрощение стремления к абсолюту; жизнедеятельность как проявление творчества; стремление к исполнению закона меры.

Базовыми аксиомами классической теории абсурда являются следующие. Во-первых, явление Сизифа детерминировано неподвижностью разума. Положение человека в Космосе зависит от эволюции его интеллекта. Развитие самостоятельного сознания обеспечивает постижение и, следовательно, ограничение абсурда. Осознание абсурда яв-

¹ Там же. С.276.

² Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. М.,1989. С.308.

ляется первым шагом его преодоления. Анализ абсурда - начало сопротивления ему. Поэтому, покушение на мысль есть обычная практика абсурда.

Во-вторых, Сизиф является символом отчужденного явления. В атмосфере абсурда даже самостоятельно мыслящий человек, если он изолирован, эволюционирует в Сизифа. Протестующие внутри себя одиночки, но в действительности четко выполняющие волю абсурда, ничего, по сути, не меняют в беспредельном обществе. Абсурд в целом доволен таким «несоглашающимся» поведением человека. Фактическую угрозу власти абсурда составляют люди, объединенные для совместной борьбы с ним. Поэтому абсурд видит свою задачу в том, чтобы культивировать вражду между людьми.

Люди освобождаются от оков Сизифа посредством преодоления отчуждения, поэтому оптимальные условия человеческого существования связаны с автономией человека и его единством с людьми. Данный закон у В.С.Соловьева называется третьей силой исторического развития. Э.Фромм в «Пути из больного общества» называет этот принцип термином «любовь».

В-третьих, сам человек есть сотворец абсурда. Сотрудничество его начинается тогда, когда в нем возгорается жажда абсолюта. К примеру, человек ставит перед собой идеал абсолютной истины, свободы. Потом стремится во что бы то ни стало достичь абсолютных целей, не пренебрегая по пути «тотальными» аргументами грубой силы. Многие люди при этом не осознают, что полное исчерпание Абсолюта означало бы наступление Ничто.

Бесконечный Космос не терпит конечных абсолютов, поэтому, высвечивая перед сознанием слово «Абсурд», он предлагает задуматься индивиду над его безмерными претензиями. Своим предупреждением Вселенная дает понять, что закон «все или ничего» скрывает формулу «все есть ничто». Следовательно, если человек желает избавиться от абсурда, то ему необходимо снять свое требование абсолюта.

В-четвертых, Сизиф не ведает человеческого творчества. Механическое существование индивидов поддерживает абсурд, а их творчество побеждает его. Творчество спасает человека, потому что наделяет его долей бессмертия.

Человек является творческим существом. Поэтому, он есть единство конечного и бесконечного.

В-пятых, А. Камю в «Бунтующем человеке» указал на одну из главных причин, ответственных за абсурд, - нарушение меры человеком в мыслях и действиях. Принцип меры является важным законом в философии человека. Мыслитель утверждает: человек должен восставать, чтобы жить. Бунтующие рабы могут изменять развитие истории. Секрет успеха человека прост: ничего сверх меры. Преступая в бунте границу, люди восстанавливают прежнее соотношение господ и рабов, учреждают новый абсурд.

В концепции А. Камю есть противоречия. Но важно то, что философ искал причины трагического положения людей в обществе и пытался их победить. А. Камю был бунтарем. Он стремился осознать абсурд, найти путь выхода из него. Он верно утверждал, что «есть больше оснований восхищаться людьми, чем презирать их».¹

2.3. ЭКЗИСТЕНЦИЯ В ЧЕЛОВЕКЕ

Понимание человека как творческого существа делает невозможными окончательные оценки о нем. Виды окончательных суждений разнообразны. Кроме теоретических дефиниций, к ним можно отнести: убийство, смертную казнь, пожизненное заключение, самоубийство, войну, геноцид и так далее. Эти действия являются «нормальной» практикой современного общества. За насилием стоит обычно «красивое» метафизическое обоснование. Но с точки зрения гуманистической философской антропологии такие утверждения недопустимы. Существуют философские суждения против любых окончательных оценок человека, в том числе против смертной казни.

Первым научным выступлением против нее является книга итальянского юриста Чезаре Беккариа «О преступлениях и наказаниях» (1764). Юрист говорит о том, что впечатление производит не столько строгость наказания, сколько его неизбежность. Смертная казнь основана не на праве, она является войной общества с человеком.

¹ Камю А. Избранное. М., 1990. С.340.

Мыслитель говорит о следующих аргументах в пользу отмены смертной казни. Во-первых, при нормальном господстве законов, когда они отвечают желаниям всего народа, нет необходимости убивать человека. Во-вторых, история показывает, что смертная казнь не уменьшает преступности. В-третьих, смертная казнь дает пример жестокости и поэтому способствует деянию новых преступлений. В-четвертых, обязательность смертной казни нельзя доказывать тем, что она была почти всегда.

Мыслитель совершает философскую ошибку, высказывая свои окончательные выводы о человеке. Состояние тотального добра и тотального зла существует только в воображении. В реальности, двигаясь в сторону добра, мы выбираем жизнь; а, делая зло, мы умножаем смерть. Но жизнь предполагает смерть (живем и умираем одновременно), а добро предполагает зло. Совершать добро, жить - означает противостоять злу, смерти.

Но мы не можем упразднить смерть совсем. Это означало бы покончить с жизнью. Человек является смертным, но поэтому-то он противостоит смерти, если желает быть личностью. Борьба человека за человеческое в себе приносит свои плоды, делает человека благороднее, разумнее. Но возникает вопрос: «А судьи кто?» Врачи, политики, юристы? Могут ли они точно определить, что этот индивид не способен больше творить? Такого судьи нет. Живому человеку окончательной оценки дать не может никто.

Предположим, что современная наука нашла методики, позволяющие дать окончательные оценки индивиду. Но нет гарантий, что эти методики истинны. Наука не должна претендовать на абсолютную истину, потому что такой истины нет. Например, если врачи высказываются о безнадежности больного, то это не означает действительную безнадежность. Данный диагноз говорит о слабости современной медицины перед болезнью. Поэтому науке, понимающей свои границы, лучше воздерживаться от заключительного диагноза относительно живого человека.

Наука с окончательными высказываниями превращается в демоническую силу, которая скрывает слабость сознания индивида. Этим такая наука больше ослабляет разум. Мы утверждаем, что пока человек жив, к нему неприемлемы окончательные выводы; они возможны только

о мертвом, а не о живом. После смерти приходит пора осмысления результатов. А кто выносит приговор живому, тот преждевременно убивает живое.

Творчество есть свойство всякого бытия. Человек становится человеком благодаря творчеству. Он может противостоять смерти благодаря творчеству. Следовательно, каждый человек может изменить свою жизнь. Значит, если мы трактуем человека как творческое существо, то мы не можем согласиться с окончательными высказываниями о нем. Творческий человек постоянно развивается, а результаты заранее не могут быть известны. Конечно, некоторые предпосылки о судьбе индивида возможны, но мы будем не правы, когда дадим окончательное суждение о существовании человека. Предназначение философской антропологии состоит в со-прояснении и со-творении человеческой сущности. Если метафизика желает создавать человеческое бытие, а не разрушать его, то ей лучше воздерживаться от окончательных суждений о живой личности.

Э.Фромм писал: «Вплоть до точки, в которой у него больше нет свободы выбора, человек ответствен за свои действия».¹ Он прав: степень свободы определяет степень ответственности, поэтому отсутствие свободы означает отсутствие ответственности. Следовательно, индивида, потерявшего свободу выбора, нельзя судить. Архилучшие и архихудшие индивиды неподсудны. Проанализированная концепция Э.Фромма говорит о том, что и гуманистическая теория не всегда правильно понимает человека. Но все равно только развитие философии уважения к человеку будет способствовать пониманию его природы.

2.4. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЕКТЫ В СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ.

В отечественной философии имеется широкий спектр тем по проблеме человека, над которыми работают мыслители. Наглядной иллюстрацией в этом плане служит книга «Философская и социальная антропология. Программы курсов и спецкурсов», вышедшая в 1997 году. Здесь мы видим следующие названия программ: «Философская антропология. Очерк

¹ Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С.107

истории» В.С.Степина и П.С.Гуревича, «Русская философская антропология» М.А.Маслина, «Введение в человековедение. Комплексное исследование человека» И.Т.Фролова, «Философская антропология» Л.И.Буевой, «Социально-философская антропология» В.С.Барулина, «Введение в социальную антропологию» Н.Н.Козловой, «Социальная культурная антропология: морфология культуры» Э.А.Орловой, «Экологическая антропология» А.Н. Кочергина, «Религиозная антропология» К.И.Никонова, «Проблемы человека в новых религиозных движениях в России» И.Я.Кантерова, «Политическая антропология» А.С.Панарина, «Педагогическая антропология» Б.М.Бимбада, «Историческая антропология» Г.Ф.Сунягина, «Психоаналитическая антропология» В.И.Овчаренко и т.д.

И.Т.Фролов в «Перспективах человека» развивает марксистское учение о человеке. Своей задачей он ставит создание единой науки о человеке.

Л.П.Буева в работе «Человек: деятельность и общение» (1978) размышляет о многих вопросах, связанных с проблемой человека: образ жизни личности, диалектика социального и индивидуального в развитии личности, вопросы личности в связи с проблемами НТР и другие. В 1997 году в «Философской и социальной антропологии. Программы курсов и спецкурсов» вышла ее обширная программа «Философская антропология».

В 1994 году вышла «Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии» В. С. Барулина. Автор здесь обосновывает необходимость создания социально-философской антропологии и ее отличие от социальной антропологии и философской антропологии. Философ говорит о законе повышения роли человека в обществе и предлагает интересную идею антропологического детерминизма в истории.

В.В.Ильин в «Политической антропологии» анализирует современную эпоху и человека в ней. Пафос философии мыслителя заключается в принципе значимого мгновения в жизни.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Назначение философской антропологии состоит в осмыслении и созидании сущности бытия человека. Философ в размышлении есть со-работник Бытия. Следующей задачей философской антропологии является подтверждение оснований философских положений учений о человеке.

Мы не можем согласиться с рассуждением представителей экзистенциализма, что человек изначально обладает существованием, но не сущностью. Вспомним утверждение Сартра, что существование предшествует сущности человека, который представляет собой проект, то есть изначально не обладает сущностью, он - чистая доска. Мы выяснили: природа человека может быть охарактеризована как неизменность в изменении. Сущность человека состоит в духе, который понимается как совокупность всеобщих взаимоотношений человека с Космосом.

Корректная философская антропология имеет свои метафизические основания. Повторим их:

а) принцип антропологической редукции, рекомендуемый всю область культуры — экономику, государство, религию и науку — рассматривать как продукт человеческого творчества;

б) принцип-органон, направляющий на объяснение человека, исходя из созданных человеком объективных форм культуры;

в) принцип антропологической интерпретации отдельных явлений жизни человека, «работающий» при анализе внекультурных феноменов человеческого бытия, различных проявлений его душевной, чувственной и телесной организации; суть этого принципа состоит в трактовке цельной природы человека в свете какого-либо феномена жизни;

г) принцип неизменности в изменении, по которому природе человека присущи и постоянство, и возможность развития в границах этого постоянства и на его базе;

д) принцип сострадательной объективности, гласящий, что человек, в отличие от животного, может относиться к другому существу ради него самого вне мотивации, продиктованной выгодой.

Философия достойного человека берет начало с философии благоговейного отношения к природе. Она понимается как бесконечное бытие. Сущность природы есть Логос, который осуществляется в качестве совокупности всеобщих отношений, составляющих всеобщие законы бытия. Логос существует объективно, наряду с вещами. Природа трактуется нами разумной. Если мы принимаем множественность миров, то, значит, признаем, что она (природа) мыслит себя. Идея множественности миров говорит нам, что человек в Космосе не одинок.

Человек есть микрокосм. Он – творческое бытие. Это качество человека является очень важным. Оно, в частности, запрещает окончательные суждения о живом человеке. Эти онтологические основания не разрешают понимать человека как случайное явление в Космосе. В противном случае существование человека в мире будет абсурдным.

Гносеологическим основанием философской антропологии является принцип сострадательной объективности, согласно которому человек, в отличие от животного, может относиться к другому существу ради него самого вне мотивации, продиктованной выгодой.

Аксиологическим основанием философской антропологии является гуманизм. Эта философия содержит следующие положения:

- а) развитие разума людей;
- б) творческое развитие личности, но с соблюдением принципа соответствия, меры;
- в) осуществление принципа актуализации существования, что означает значимость повседневности в жизни;
- г) блокирование требования «слепого», «дурного», неразумного абсолюта;
- д) запрет на окончательные оценки о живом человеке.

Мы обосновали следующее:

- 1) предмет философской антропологии есть сущность человека, назначение философской антропологии состоит в осознании и созидании сущности бытия человека;

2) человек имеет сущность и существование изначально, природа человека есть неизменность в изменении;

3) человеческая сущность проявляется в духе, он есть совокупность всеобщих взаимоотношений человека и Космоса.

Мы верим, что полученные выводы будут помогать становлению адекватной философской антропологии. Можно подписаться под словами Германа Гессе, который утверждал: «Я верую в человека как некую чудесную возможность, которую даже самая большая грязь не заставит померкнуть...»¹.

¹ Гессе Г. Сиддхартха. М., 1990. С.155.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Автономова Н.С. Структуралистская антропология// Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 120-133.
2. Барулин В.С. Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии. М., 1994.
3. Бердяев Н.А. Казнь и убийство // Смертная казнь: за и против. / Под ред. С.Г. Келиной. М., 1989. С. 201-203.
4. Бердяев Н.А. О назначении человека. - М., 1993.
5. Бубер М. Два образа веры. Пер. с нем. / Под ред. П.С.Гуревича, С.Я.Левит, С.В.Лезова. М., 1995.
6. Буева Л.П. Человек: деятельность и общение. М., 1978.
7. Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986.
8. Григорьян Б.Т. Философская антропология: критический очерк. М., 1982.
9. Гуревич П.С. Философская антропология. Учебное пособие. М., 1997.
10. Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993.
11. Ильин В.В., Панарин А. С., Бадковский Д.В. Политическая антропология / Под редакцией В.В. Ильина. М., 1995.
12. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева: Перевод. М., 1989. С.222-318.
13. Кант И. Критика практического разума // Сочинения. В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 373-565.
14. Капец В.П. // Проблема человека в православной философии. Тезисы. // Православие и Россия: прошлое, настоящее, будущее: Материалы Духовно-исторических чтений / Под ред. протоирея М.Хараима и к.ф.н., доцента О.Т.Лойко. Томск, 1988. С. 25-27.
15. Капец В.П. Бытие человека. № 53480 от 23.04.1998 Депонировано в ИНИОН РАН. Москва, 1998.
16. Капец В.П. Предметные основания философской антропологии. № 53481 от 23.04.1998 Депонировано в ИНИОН РАН. Москва, 1998.
17. Кимелев Ю.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология / Отв. ред. Б.Т. Григорьян. М., 1985.
18. Кьеркегор С. Страх и трепет: Пер. с дат. М., 1993.
19. Лабиринты одиночества: Пер. с англ./Сост., общ. ред. и предисл. Н.Е.Покровского. М., 1989.
20. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 8-22.
21. Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994.
22. Монтень М. Апология Раймунда Сабундского // Опыты. В 3 т. Т. 2. М., 1992. С. 112-302.

23. Мысливченко А. Г. Человек как предмет философского познания. М., 1972.
24. Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени // Что такое философия? М., 1991. С. 3-50.
25. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.2 / Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; Примеч. А.Ф.Лосева и А.А.Тахо-Годи; Пер.с древнегреч. М., 1993.
26. Руткевич А.М. Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. М., 1990. С.5-22.
27. Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в совр. об-ве. М., 1991.
28. Сартр Ж.П. Экзистенциализм - это гуманизм // Сумерки богов / Сост.и общ. ред. А.А. Яковлева: Перевод. М., 1989. С. 319-344.
29. Сержантов В.Ф. Человек, его природа и смысл бытия. Л., 1990.
30. Смертная казнь: за и против: [Сборник] / Составители О.Ф. Шишов,Т.С. Парфенова; Под ред. С.Г. Келиной. М., 1989.
31. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2 / Общ. ред. и сост. А.В.Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. М., 1990.
32. Степин В. С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.
33. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.
34. Фихте И. Г. Назначение человека // Сочинения в 2 т. Т. 2. 1993.
35. Франк С.Л. Смысл жизни // Духовные основы общества. М., 1992. С. 147-216.
36. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. / Общ. ред. Л.Я. Гозмана и Д.А. Леонтьева; вст. ст. Д.А. Леонтьева. М., 1990.
37. Фролов И.Т. Перспективы человека: Опыт комплексной постановки проблемы, дискуссии, обобщения. - 2-е изд., переработ, и доп. М., 1983.
38. Фролов И.Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. М., 1989.
39. Фромм Э. Иметь или быть? / Пер. с англ. Н.И. Войскунской, И.И. Каменкович; Общ. ред. и вступ. ст. В.И. Добренькова. М., 1986.
40. Фромм Э. Душа человека: Перевод. М.,1992.
41. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. М., 1993.
42. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. М., 1988. С. 31-95.
43. Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Пер. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филлипова А.Ф.; Под ред. Денежкина А.В. М., 1994.
44. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) / Вступит, ст. Ч. Милоша. Подгот. текста и примеч. А.В. Ахутина. М., 1992.

45. Это человек: Антология / Сост., вступ. ст. П.С. Г у р е в и ч а. М., 1995.
46. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени: Пер. с нем. / Предисл. А.В. Брушлинского. М., 1994.
47. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. М., 1991.
48. Gehlen A. Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Bonn, 1970.
49. Rothacker E. Philosophische Anthropologie. Bonn, 1966.
50. Scheler M. Zur Idee des Menschen. Gesammelte Werke. - Bd.III. - Bern-Munchen, 1955.

Капец Владимир Петрович

**Основания философской антропологии
(Методические рекомендации)**

Сдано в набор 29.12.2000. Подписано в печать 29.12.2000. Бумага типографская №1.
Формат бумаги 84X108 1/32. Гарнитура Arial. Печ.л. 2,44. Тираж 500 экз. Заказ 199.

Адыгейский государственный университет. 385000, г. Майкоп, ул. Первомайская, 208.
Лицензия ЛР №020064 от 21.02.97, ПЛД №10-6 от 17.08.99.

