

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Глава 9. Обоснование философской антропологии

Философскую антропологию следует отличать от других наук антропологического характера, которые можно разделить в основном на две категории: одни из них рассматривают те или иные аспекты самого человека, другие пытаются внести свою долю в истолкование человека путем изучения внешних аспектов его жизненных проявлений.

К первой группе относятся сомато-физическая, психологическая, политическая, аналитическая, религиозная и культурная антропологии. При этом следует указать, что приведенная классификация является условной и предполагает возможность существования переходных форм и появление новых областей специализированного знания. Кроме того, перечисленные виды антропологии не всегда являются самостоятельными дисциплинами, часто они составляют лишь подчиненный раздел той или иной частной науки.

От всех перечисленных направлений исследования философская антропология отличается тем, что она занимается не изучением отдельных аспектов или свойств человека, а стремится к постижению общей картины человека. При этом в зависимости от общеполитических и теоретико-познавательных позиций общая картина человека строится или на основе синтеза данных, полученных отдельными науками (эмпирико-позитивистская точка зрения), или же представляет собой попытку уловить сущностную основу человека независимо от этих наук.

Иной подход к человеку можем отыскать в других конкретных науках, например в культурологии. Так пишет А.И.Пигалев: «...исследовательский интерес культурологии к феномену “человек” в ряде моментов существенно отличается от подходов антропологии (во всех ее многочисленных вариантах), философии, психологии, социологии, истории, этнографии и других наук. Более того, тенденция к рассмотрению человека в качестве приоритетного предмета именно культурологии с ее междисциплинарным подходом во многом обусловлена неудовлетворенностью теми образами человека, которые предлагаются не только социальными науками, но даже философской антропологией и самой философией (в том числе религиозной), претендующей на предельную обобщенность анализа и, следовательно, его результата»⁹⁸.

В чем же тогда цель культурологического исследования? Оно, по мнению автора энциклопедической статьи, не сводится к простой систематизации исторически и культурно обусловленных образов человека и тем более не исчерпывается созданием некоторой предельно общей антропологической схемы, часто претендует на окончательность результата на фоне его стерильной абстрактности, а потому полной бессодержательности. Культурология же, как подчеркивает А.И.Пигалев, видит исходную цель культурологического исследования в выявлении самой возможности исторически изменчивых образов человека и механизмов их взаимосвязи как с культурой в целом, так и с различными ее аспектами.

Изложено категорично и размашисто. Можно подумать, что философская антропология только тем и занимается, что толкует о человеке вообще, игнорируя всякую культурную его обусловленность. К тому же она будто бы претендует на роль единственной порождающей и легитимирующей структуры всех учений не только о сущности человека, но и об истории его становления. Откуда взял А.И.Пигалев все эти необоснованные претензии, якобы свойственные философской антропологии?

Проблема человека, несомненно, является вечной проблемой. Однако философская антропология как направление философского знания сложилась только в XVIII в. Именно Кант явился ее основоположником. Но разве он начал с абстрактной проблемы

человека, игнорируя «культурную обусловленность» антропологических постижений? «Цель всех успехов в области культуры, которые служат школой человеку, — писал он, — применять полученные знания и навыки к миру; но наиболее важный предмет в мире, к которому эти знания могут быть применены, — это человек, поскольку он есть собственная последняя цель»⁹⁹.

Кант подчеркивал, что систематически изложенное учение, предлагающее знание о человеке (антропология), может быть построено с *физиологической* или *прагматической* точки зрения. Физиологическое знание о человеке исследует то, что *природа* делает из человека, прагматическая — то, что *он* в качестве свободно действующего существа делает или может и должен сделать из себя сам. Кант считал всякое теоретическое умствование пустой тратой времени. Прагматическую же антропологию он понимал как знание мира.

Философское постижение человека Кант неизменно связывал с анализом источников культуры. Он отмечал, что характеры, обрисованные, например, С.Ричардсоном или Ж.Мольером, взяты по своим основным чертам из наблюдения за действительным поведением людей, и хотя они по своей степени преувеличены, по качеству он все-таки соответствуют человеческой природе. Можно ли, условно говоря, полагать, что Кант пытался вывести антропологическое знание путем отвлеченного мудрствования? Ведь он писал: «Человек предназначен своим разумом к тому, чтобы пребывать в обществе людей и совершенствоваться в нем с помощью искусства и наук свою культуру, цивилизованность и моральность...»¹⁰⁰.

Не только Кант, но и Ницше пытался также понять человека именно исходя из анализа культуры. Примером не только познания культуры, но и способности прожить в ней может служить его творчество. Он начал свою деятельность как эксперт античной культуры, ее знаток. Ницше был превосходным филологом и даже стал профессором университета, не имея докторского звания. Он начинал свою деятельность в русле естественнонаучной традиции. Однако Ницше в силу своей психологической настроенности хотел постигать мир из целого, из полноты человеческого существа. Осваивая современный мир, философ испытывал страдания. Он всей своей душой искал

иную культуру, в которой ему было бы комфортнее. Ницше стремился выйти из состояния мировой скорби. Повсюду в мировой культуре, во всей истории человечества, он искал такой культурный космос, который помог бы ему преодолеть невыносимое внутреннее страдание¹⁰¹.

Прежде всего, он попытался вжиться в чудесный музыкальный мир Рихарда Вагнера. Всеми ресурсами своей души он предался активности, с помощью которой Р.Вагнер, оставляя позади реальный мир, поднимался в то пространство, где царил миф, позволяющий пренебречь повседневностью. В философии А.Шопенгауэра Ницше нашел полное подтверждение тому, что восприятие реального мира способно породить только пессимизм. Концепция воли в трактовке учителя приучила его к мысли, что человек имеет право, пользуясь до известной степени иллюзией, подняться над слепотой и неразумием мировой воли.

Так Ницше окончательно поселил себя в греческой культуре. Он вживался в своеобразные черты душевной конституции древнего эллина, исследуя, каким образом тому удавалось на свой лад подниматься над неудовлетворяющим душу существованием. Он углублялся в истинный мир греческого искусства, и ему открывалось, будто греки чувствовали всю трагичность неудовлетворяющего душу чувственного бытия. Греческое искусство, возрождения которого Ницше желал также для современного человека, было в его глазах тем утешением, которого человечество ищет, чтобы защититься от внешних восприятий, способных внушить человеку только уныние.

Человеку нужно, думал Ницше, устремление ввысь, в мир, который может поднять его над страданием бытия. И из этого умонастроения, из этой трагедии, из этой душевной боли возникла его первая книга «Рождение трагедии из духа музыки». Так начался своеобразный опыт бытия в другой культуре, один из способов философского постижения данного феномена. Ницше утверждал, что можно формально принадлежать одной культуре, но жить, условно размещая себя в другой культуре. Позитивистски ориентированному философу такая позиция показалась бы странной. Но философ жизни изучает не конкретность культуры, а ее образ, считая ее не чужой, а собственной, существующей для него.

Зачем Ф.Ницше ищет идеал культуры? Почему отворачивается от современной ему реальности? Современная культура стремится к знанию. Словно из неиссякаемого источника, изливаются на человека все новые и новые потоки исторических сведений. Память отворяет двери, но знанию все равно тесно, оно не вмещается в культурные рамки эпохи. Современный человек таскает с собой ворох ненужных ему сведений. Знание, поглощаемое в избытке не ради утоления голода и даже сверх потребности, перестает действовать в качестве мотива человеческого поведения. Она остается в недрах некоего внутреннего хаотического мира.

«Наша современная культура, — пишет Ницше, — именно потому и имеет характер чего-то неживого, что ее совершенно нельзя понять вне этого противоречия или, говоря иначе, она в сущности и не может вовсе считаться настоящей культурой; она не идет дальше некоторого знания о культуре, это мысль о культуре, она не претворяется в культуру-решимость»¹⁰².

Но насколько важны для нас рассуждения Ницше, если он не обнаружил точности в качестве историка и культуролога? Можно ли говорить о предельно достоверной трактовке этих первоначал культуры? Справедливо ли вести речь о философской правомочности выдвинутой концепции? Вячеслав Иванов, знаток античности, отвечает отрицательно. Он полагает, что исследование Ницше обнаружило всю несостоятельность не только философской и психологической, но даже исторической концепции философа-филолога. Не подлежит сомнению, пишет он, что религия Дионисова, как и всякая мистическая религия, давала своим верным «метафизическое утешение» именно в открываемом ею потустороннем мире. К тому же, по экспертизе Вяч. Иванова, она была религией демократической по преимуществу и, что особенно важно, первая в эллинизме определила свои направлением водосклон, неудержимо стремившийся к христианству. В тяжбе пророков прошлое оказались не на стороне Ницше¹⁰³.

Но в чем же тогда философская значимость концепции Ницше? Насколько она интересна нам в постижении духа культуры, если опирается на неточное культурологическое знание? Мы по-прежнему пользуемся понятиями «аполлонической» и «дионисийской» культур. Их эвристическая ценность не сни-

зилась. Гениальная интуиция Ницше позволила разглядеть в античной культуре два мощных первоначала. Это членение имеет отношение не к периодизации культуры, поскольку оба начала обнаруживают себя одновременно, и даже не к типологии культуры только. Немецкий философ пытался проникнуть в бытийственные основы культуры, показать ее корневые истоки, восходящие к человеческой природе.

«Быть» в культуре вовсе не означает обрести некое разностороннее знание о ней. Философ, обживая иные культурные космосы, обогащает философскую рефлексию, утончает метафизическое мышление. Но он рискует обрести оппонентов, которые лучше философа «знают» культурную эпоху.

Можно ли отнести упрек А.И.Пигалева философской антропологии как философскому направлению начала XX в.? Можно ли говорить о том, что ей присуще абстрактное философское умозрение, никак не связанное с постижением культуры? Шелер рассматривал животворение духа как цель и предел конечного бытия. По его мнению, культура — это сублимация, т.е. преобразование энергии порыва в своих целях с той или иной степенью интенсивности. Именно человек, по мнению Шелера, стал местом встречи порыва и духа¹⁰⁴.

Если же взять, к примеру, творчество Э.Ротхакера, представителя так называемой культурной ветви философской антропологии, то попытка А.И.Пигалева обосновать некий приоритет культурологии в постижении человека будет выглядеть и вовсе бездоказательной. Ротхакер полагал, что человек прежде всего характеризуется самоцельной активностью, источник которой лежит в его сознании. Он стремился представить в своих философских рассуждениях человека как живую и творческую личность. Человек, по его мнению, — творец и носитель культуры, которая есть источник свободы человека и его активности. Культура, по мнению Ротхакера, это реакция человека на воздействие природы, это способ ориентирования в мире. Человек дистанцирован по отношению к внешнему миру, он открыт миру и в то же время находится в окружающей среде, которая выступает как результат деятельности сознания, пропускающего через свой порог лишь то, что имеет важное значение для жизни индивида. В деятельности человека проявляется

«воля к творчеству», источник которой находится в душе человека. Ротхакер полагал, что человек порождает культуру, а культура создает человека¹⁰⁵.

Философская антропология на всех этапах своего развития стремилась создать целостное учение о человеке, опираясь на конкретные науки, на универсальную культурную практику. А.И.Пигалев пишет: «Для культурологии основным оказывается вопрос, какими типами культуры определяются и оказываются востребованными те или иные образы и понятия человека, по каким причинам и как протекает переход от одних образов и понятий человека к другим, в каких культурах и при каких условиях возможно свободное конструирование этих образов и понятий, чтобы сделать их легитимными и превратить в источник прогнозируемого изменения породившей их культуры»¹⁰⁶.

Но разве Шелер в своей попытке воссоздать историю философской антропологии не руководствуется рассмотрением различных образов человека? Он показал, что один образ человека создан религией (*homo religiosus*). «Человек разумный», «человек-умелец», «человек играющий» – разве это не образы, востребованные конкретной культурой? Неужели Шелер не показал «свободное конструирование этих образов»? Не раскрыл механизм их перетекания из одного образа в другой?¹⁰⁷.

Толкуя антропологическое учение З.Фрейда, можем ли мы пройти мимо его теории культурогенеза? Ведь австрийскому психоаналитику был присущ общеметодологический принцип единства фило- и онтогенеза, предложенный Э.Геккелем. «В применении к анализу культур он означает, что в детстве (онтогенез, индивидуальное развитие) человек в сокращенном виде проходит через те же стадии развития, что и в процессе происхождения культуры, когда он впервые попытался рассмотреть параллельно детство (вхождение в культуру) и становление культуры»¹⁰⁸. В качестве наиболее верных последователей Фрейда в области изучения человека в культуре были В.Райх, О.Ранк, Г.Рохейм. Значительное место антропологическая тема заняла в концепциях М.Мид, Р.Бенедикт, Дж.Долларда. Самостоятельную психоаналитическую концепцию культур разработал К.Юнг. Обновленный вариант истолкования человека на материале культур предложил Э.Фромм.

М. Бубер, формулируя антропологические принципы, естественно опирался на культурологическое знание. Чтобы стать подлинной философской антропологией, писал он, мы должны знать людей настоящего и прошлого — мужчин и женщин, индейцев и жителей Китая, бродяг и императоров, слабоумных и гениев¹⁰⁹. Как менялись образы человека в ту или иную эпоху, Бубер показал с дотошной культурологической точностью.

Стоило ли ради обоснования специфического подхода культурологии к проблеме человека дискредитировать философское знание? Быть может, следует не проводить демаркаций, а, напротив, сближать гуманитарные подходы? Разумеется, простая систематизация фактов не гарантирует постижения человека. Но она оказывается все-таки необходимой, чтобы перейти затем к определенной обобщающей деятельности. Общая антропологическая схема, не наполненная конкретикой, реальными иллюстрациями культуры и истории, бледна и не продуктивна. Однако ни одна философско-антропологическая система не претендует на обобщенность анализа. Каждая из них обладает известной открытостью, подчас предумышленной незавершенностью, сознательной устремленностью к разноликому знанию.

Конечная цель философской антропологии — дать метафизическое объяснение человека, которое соответствовало бы его полному бытию. Ближайшая же ее задача — очертить свой предмет и дать ясную картину того полного бытия человека, которое будет раскрыто. Вопрос «Что есть человек?» допускает, таким образом, две различных интерпретации в зависимости от двух рассмотренных целей. Если исходить из одной интерпретации, то требуется объяснить природу человека, если же исходить из другой, то необходимо выявить феномен человека. Можно обозначить эти задачи как метафизическую и картографическую.

С одной стороны, картография вычленяет предмет для метафизики и, следовательно, должна предшествовать метафизике. Но с другой стороны, картография призвана дать материал для подтверждения метафизических конструкций и тем самым должна следовать за метафизикой. Все же, мне кажется, с методологической точки зрения предпочтительней начинать с

картографии, ибо в противном случае метафизические заключения будут диктовать нам свою волю, и мы будем видеть лишь то, что согласуется с этими заключениями.

Что касается метафизики человека, то мы не должны исключать возможность такого решения, из которого следует, что человек не обладает какой-то определенной природой и что его существование не есть актуализация некой сущностной структуры. В каждом случае проблема картографии человека не отграничена от проблемы природы человека. Впрочем, даже когда две названные задачи различают, случается, что одну из них оставляют в стороне. Либо отказываются от картографии из-за ее тривиальности, либо от метафизики, считая ее невозможной или бессмысленной.

Возьмем, к примеру, те предпосылки понимания сущности человека, которые выделил К.Ясперс.

«1. Мы могли бы утверждать, что в каждый данный момент времени человек существует как нечто целостное. Он во плоти движется в мире как отдельное существо, он есть вещь, тело в пространстве. Но такой подход — самый поверхностный из всех возможных. Относиться к человеку всего лишь как к физической целостности — значит отрицать человека как такового. Человек как физическое тело — это фрагмент материи, который заполняет собой определенный участок пространства, это нечто утилитарное, деталь механизма и т.п. Но рассматривая человека как физическое тело, я преодолеваю границы биологического представления о целостности соматической субстанции и вступаю в область конкретных данных, которые никогда не бывают тождественны целому. В этом смысле человек не отличается от любого другого животного или растения, да и вообще от мира в целом. Стоит нам задаться целью познания того или иного объекта, как он распадается на наших глазах. Целое — всего лишь идея, одна из великого множества идей.

2. Мы нуждаемся в идее целостности, если хотим осмыслить наш объект как нечто единое. Но понятие единого имеет много различных смыслов. Единое — это простой предмет, то есть объект, который я имею перед глазами, когда мыслю (формальное единство мыслимого). Единое — это индивид, который бесконечен; когда я хочу познать такое единство, она распадается на различные модусы индивидуального существования; по мере того как я его познаю, оно превращается для меня в множество составляющих единств более низких рангов. Наконец, единое — это философская идея *экзистенции*; транс-

цендирующая мысль использует категорию единого для того, чтобы с ее помощью высветить безусловность экзистенции. Познавая, мы улавливаем отдельные единства, но никогда не единство (индивида или экзистенции) как таковое.

3. В акте познания мы овладеваем бытием, только расчленив его на субъект и объект. Иначе говоря, оно дано нам как объект для нашего сознания; нашему сознанию оно представляется уже расчлененным, то есть не таким, каково оно есть само по себе. Следовательно, в эмпирической реальности бытие предстает перед нами только в категориях нашего сознания, при посредстве различных фундаментальных модусов нашего опыта, нашей способности объяснить и понять.

4. Поскольку мы познаем явления, но не бытие само по себе, наше познание сталкивается с некими *границами*; мы делаем их осязаемыми благодаря использованию предельных понятий (таких, как “бытие само по себе”). Предельные понятия – не пустые слова: но они указывают не на какой-либо конкретный предмет, а на объемлющее – то, что лежит в основе меня самого и всего предметного мира.

5. Модусы объемлющего для нас непознаваемы; но мы можем постичь их путем озарения. Объемлющее – это бытие само по себе (мир и трансцендентность); но это также и мы сами. Фундаментальная (и достаточно обычная) ошибка нашего мышления заключается в том, что мы превращаем объемлющее в объект и относимся к нему как к чему-то познаваемому. Но правильнее было бы сказать, что мы умозрительно “соприкасаемся” с ним и можем его представить. Представляя объемлющее, мы не умножаем наше предметное знание, а лишь учимся распознавать границы применимости этого знания. Все объективное проистекает для нас из этого источника; благодаря ему бытие является нам в своих наиболее важных и универсальных и, следовательно, легче познаваемых объектах. Но по мере прогресса нашего знания объемлющее обретает для нас глубину и богатство – оставаясь чем-то неуловимым и не предметным.

6. Объемлющее, на которое нам необходимо пролить свет, многообразно. Это бытие само по себе и бытие, которое есть мы. Для философской рефлексии о “человеческом” главное – осознать себя как “объемлющее, которое есть мы” (как наличное бытие, сознание вообще и дух – разум и экзистенцию).

7. Осознание объемлющего побуждает нас углубить наше знание явлений. То, что доступно познанию и дано нам в феноменах, всегда находится в движении – оно либо выступает на передний план, либо скрывается в тени. С точки зрения философии все познаваемое надделено, так сказать, единым языком – своего рода метафизическим

кодом. Волей к познанию обладает тот, кто умеет распознавать этот язык. Удивление слышащего выражается словами: “Это так”, “Это произошло”), “Это есть”.

8. Подобно другим наукам, психопатология имеет границы; мы должны почувствовать эти границы и представить, в чем состоят неразрешимые загадки этой области познания. В итоге мы свободны ориентироваться в пространстве научного исследования, удержимся в границах науки и тогда, когда перед нами возникнет задача оценить и использовать полученные данные»¹¹⁰.

Понимание человека оказывается разным в конкретные эпохи. Так, в античную эпоху человек видел себя частью заранее заданного порядка, которым в основном определялось его бытие. При этом элементы вечного, космического, объективной цели, всеобщей нормы стояли над элементами субъективно-волюнтаристского, исторически преходящего. На этом этапе антропология могла быть лишь некоторым аспектом всеобщей концепции природы и космоса, а не могла иметь своих специфических задач. Хотя в сократовском «познай себя!» и в тезисе Протагора, гласящем, что человек является мерой всех вещей, уже проявляется интерес к человеческой сущности, однако эти попытки познания ее еще не привели к образованию в философии отдельной науки о человеке.

Поворотным пунктом в этом отношении явилось христианство. Догма о превращении Бога в человека выделяет человека из всего мироздания и ставит его на особое, исключительное место. Человек рассматривается уже не как родовое существо, а как индивидуальное историческое лицо, которое общается с очеловеченным Богом. Подобно тому, как весь мир возник в результате свободного творческого могущества Бога, и человек в его относительной свободе и независимости поднялся над остальной природой.

Для философии средних веков характерно стремление к синтезу основных элементов античности и христианства. Хотя человеку как свободному существу, наделенному душой, в царстве бытия отводилось первенствующее место, в то же время признавалось, что он подвластен объективным всеобщим законам. Философия средних веков балансировала между идеей всеобщего порядка (которая представляла одну из ее основ) и идеей индивидуальной неповторимости человека. Это явление нашло свое выражение прежде всего в противоречии между то-

мистским и францисканско-августинским направлениями, причем в последнем момент всеобщего порядка отступает на задний план по сравнению с живой свободной волей человеческого индивида, что, таким образом, сближает это направление – в его наиболее радикальных формах – с номинализмом.

В Новое время, с наступлением Ренессанса и Реформации, поднимается протест против ограничений и стеснений неповторимо индивидуального в человеке общепринятыми порядками и нормами.

На этом этапе индивидуальная человеческая личность осознает свои творческие силы, гордится своей независимостью. И в отношении с Абсолютом человек не хочет быть ограничен институтами и догмами. С персонифицированным Богом он общается теперь как индивидуальная личность, которую нельзя спутать ни с какой другой.

Осознание независимости и творческой силы человека ведет к принципиально новой точке зрения. Если в эпоху Средневековья общепринятый порядок и историческая неповторимость личности выступали как две противоречивые тенденции, то теперь делается попытка конституирования общего порядка исходя из интересов личности.

При этом в результате того, что индивидуализм и номинализм Нового времени отменяют заранее данные законы, принципы и нормы и оставляют лишь множественность индивидуальностей, возникает опасность полного релятивизма. Преодоление этой опасности представляется возможным лишь через конституцию, исходящую от самого субъекта, который в своей свободной деятельности отбрасывает существующие нормы, порядок и принципы.

Особенно яркое выражение находят эти мотивы у Канта и немецких идеалистов. При этом конституирование, корни которого вначале лежали исключительно в индивидуальности отдельного субъекта, все в большей мере принимали на себя обобщенный трансцендентальный субъект, и в конце концов оно превратилось в саморазвитие объективно-идеалистических связей.

По Сартру, человек сам проектирует себя, формирует свою собственную сущность. Центральным пунктом у него является конституирование человека, сопротивление сознания инертной

массе онтологической трясины. Вместо того, чтобы рассматривать человека погруженным в «природу» или во временное историческое становление, Сартр говорит, что сознание само себя конституирует через посредство своих собственных актов. Этому резко противоречит тезис Хайдеггера, гласящий, что хотя субъективность и конституирует самого себя, но через посредство связанных с реальностью трансцендентальных актов. Позиция же Мерло-Понти является в некотором роде компромиссной. Он говорит, что «Я» и мир взаимно конституируют друг друга, и отвергает как сартровское самоконструирование, так и хайдеггеровскую объективную, хотя и временную структуру бытия. По Мерло-Понти, человек *есть*, потому что *есть* мир, но мир *есть* для человека. Имеются существенные несходства во взглядах Сартра, Хайдеггера и Мерло-Понти.

Некоторые феноменологии принимают понятие «философская антропология», другие же его отвергают. Хайдеггер открыто заявляет, что его книга «Бытие и время» может так или иначе служить основанием для философской антропологии. Эту трудность можно кратко обрисовать путем сопоставления Хайдеггера и Шелера. По Хайдеггеру, экзистенция обнаруживает себя через человека, и конкретная человеческая жизнь интересует этого философа лишь постольку, поскольку связана с экзистенцией.

В противоположность Хайдеггеру, Шелер имеет дело с конкретной жизнью человека, а не с его предельным ядром — экзистенцией. Человек у Шелера не просто нечто метафизическое, как у Хайдеггера, хотя, разумеется, мышление Шелера пронизано метафизичностью. Если между Шелером и Хайдеггером в вопросе о философской антропологии существуют разногласия, то весьма вероятно, что таковые имеют место и среди других философов.

Является ли человек только духовным существом, или только материальным, или же является воплощенным духом? Такой подход порочен тем, что метафизик, как бы искушен он ни был в спекуляции и манипулировании категориями, не имеет достаточных средств, которые сдерживали бы и направляли его объясняющий пафос. У него нет понимания того, чему собственно должна соответствовать его метафизическая теория. К примеру, заявление Келли, что «эпохэ» является антиисто-

ричным, столь же затаскано и неуместно, как и выдвинутое против Гуссерля старое обвинение, что он выносит за скобки «экзистенцию». «Выносить за скобки» в феноменологии (как и в математике) не означает отрицать или нарушить социально-исторические или иные связи. Это просто дает возможность рассматривать феномены системно. Аналогичным образом, нет никакой таинственности и в «беспредпосылочности». Как разъясняет Гуссерль, это лишь означает строгое философское требование ничего не принимать в качестве само собой разумеющегося, без критики. Это не значит, что можно обойтись без предпосылок (это немислимо), но что нужно критически, и радикально критически, оценивать предпосылку, и прежде всего свои собственные.

Взгляд на метафизическую задачу как на невыполнимую имеет несколько вариантов: скептический, кантианский, феноменологический, позитивистский. В каждом из этих случаев вместо метафизики развивается и оправдывается точка зрения, что метафизический подход к человеку невозможен. Например, в трактате Д. Юма приводятся длинные рассуждения о том, что кроме определенного комплекса ощущений мы не можем ничего знать о человеческом «Я». В «Критике человеческого разума» Канта говорится о трансцендентальном единстве апперцепции как о предпосылке феноменальности, спекуляция же о ноуменальном «Я» расценивается как бесполезная. В работе Ж.П. Сартра «Бытие и ничто» онтология человека в конечном счете оказывается лишь категориально оформленным феноменологическим описанием, т.е. просто схематизированной картографией, и метафизический вопрос устранен, как методологически неясный¹¹¹.

Каждый из названных философов намеренно ограничивает свою задачу в отношении философской антропологии и выражает сожаление, что большего не может сделать. Невозможность не означает бессмысленности метафизического рассмотрения человека. Подобного рода философы, во всяком случае, учитывают, что отсутствие метафизики человека является недостатком.

Является ли антропология философской? Компромиссное решение этой проблемы предлагает Поль Рикёр в работе «Свобода и природа», где показывается, что тезис феноменологов о

методологическом и онтологическом приоритете субъективного над объективным должен быть модифицирован вследствие осознания того факта, что бытие человека не может быть уяснено только через феноменологическое описание и что в целях «диагностики» правильности феноменологических описаний необходимо использовать данные эмпирических наук.