

Cetl, Jiří

Об антропологических тенденциях в буржуазной философии

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1963, vol. 12, iss. B10, pp. [5]-26

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106630>

Access Date: 18. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

ИРЖИ ЦЕТЛ

ОБ АНТРОПОЛОГИСТИЧЕСКИХ ТЕНДЕНЦИЯХ В БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Начиная с половины прошлого века в буржуазной философии постепенно утрачиваются внутреннее единство и универсальность. Это проявляется в том, что философия делится на разные течения и школы с совершенно различной направленностью и построением. Однако, в возникшей таким образом пестрой и дисгармонической смеси философских точек зрения, отсутствие внутренней взаимной связи является только кажущимся, причем не только тогда, когда дело касается социальных корней и функций этих течений. Даже в гносеологическом смысле обобщающий взгляд может обнаружить некоторые связи между различными школами и известную логику их группировки, т. е. известный дуализм, которым отмечено все буржуазное философствование. Если мы назовем этот дуализм дуализмом позитивизма и иррационализма, то мы не будем полне точны: мы поймем таким образом ведущих представителей обеих тенденций, но отнюдь не характер самих тенденций. Здесь скорее всего речь идет о дуализме — и не следует бояться сказать: об антагонизме — сциентизма и антропологизма, „философии науки“ и „философии человека“. Этот антагонизм вырастает — коротко говоря — из того факта, что буржуазное мышление не может отказаться от решения обих основных вопросов современной философской проблематики, от вопроса „мира“ и его научного освоения, и вопроса человека, его перспектив и „смысла“. Однако буржуазное мышление неспособно ответить на эти вопросы в одной и единственной философской концепции (как это делали классические философские системы). Противоречия, существующие между буржуазной „философией науки“ и „философией человека“, безусловно нельзя ни обходить молчанием, ни недооценивать (как это делали существовавшие до сих пор марксистские анализы, мало воспринимавшие именно эту внутреннюю разрозненность буржуазного мышления). Здесь идет речь не о простой внешней дифференциации, которая состояла бы в решении различных вопросов теми же, или подобными средствами. Каждая из этих философий не только строго ограничена и точно определена, но стоит на почве известной, определившейся традиции, каждая из них выработала свои специфические средства и методы, приняла своеобразный стиль мышления (говорится как о стиле гносеологическо-аналитическом, так о стиле экзистенциально, т. е. онтологическо-синтетическом) и пользуется языком, который свойственен только ее, и которого другая из этих философий не понимает и не желает понимать. Хотя своей идеологией и своим прислуживанием

буржуазной идеологии они взаимно дополняются, теоретически между ними — по крайней мере в том виде, в каком они существуют — невозможны согласованность, гармония и объединение. Каждая из них является по своему односторонней и опровергает своего партнера: философия науки отворачивается от человека, философия человека не признает научных приемов. Ввиду этого не удивительно, что они объявляют друг друга не только бесполезными, но прямо бессмысленными.

Однако эта статья¹ не ставит перед собой задачу проследивать дуализм и антагонизм этих философий. Здесь будет рассматриваться только одна из них, а именно философия человека. Разумеется, мы не будем претендовать на исчерпывающую полноту нашего изложения; оно не желает быть ни обстоятельным анализом, ни окончательной оценкой, но стремится лишь предварительно информировать, а именно так, что прежде всего сделает попытку осветить понятие и корни современного антропологизма, в дальнейшем дать краткий очерк главных его направлений и, наконец, — принимая во внимание современные марксистские дискуссии — отметить некоторые моменты и возможности нашего отношения к реальной проблематике, заключающейся в философии человека.

I

Представители философской антропологии часто заявляют, что их понимание философии является не только наиболее чистым и наиболее правильным, но также наиболее оригинальным. Они утверждают, что философская антропология так стара, как сама философия и что ее никоим образом нельзя отделить от философии.² Это утверждение нельзя считать совершенно несостоятельным: всякая философия является, действительно, в некотором отношении, философией человека. Ее создает человек о человеке и для человека. Даже те философии, которые не ставили перед собой проблему человека, не высказывались о его существовании, и о его перспективах, и сосредотачивали свое внимание исключительно на вопросах мира объектов, стоящих вне человека, природы, космоса, превышающего человека порядка, абсолюта и божества, в какой то мере носили отпечаток историческим человеком. Об этом мире объектов, стоящих вне человека, они учили тому, что исторический человек познал, предполагал или создал, что мог познать или создать в воображении, к чему его вели его интересы и потребности. Это познание мира объектов, стоящих вне человека, всегда основывалось на переплетении интересов и возможностей исторического человека. Следовательно, концепции космоса были всегда бесспорным свидетельством о человеке и заключали в себе — пусть даже стихийно, косвенно — совершенно определенную концепцию человека.

Однако современные философские антропологи чувствуют, что не могут защитить такую обширную родословную своего понимания философии, впрочем они к этому даже не стремятся. Они отдают себе отчет в том, что философские учения о бытии, хотя и заключают в себе определенное учение о человеке, не представляют собой в точном смысле слова такой вид учения о человеке, который входит в круг их научных интересов.³ Они желают обосновать философию, которая намерена сосредоточиться исключи-

тельно на единственной теме „человек“, вследствие чего они включают в родословную философской антропологии именно только те философии, которые были наиболее ярко выраженными философиями человека. Так они не желают начинать с Фалеса, но предпочитают начать с *Протагора* („человек является мерилем всех вещей“), или с *Сократа* („познай самого себя“). Родословную философской антропологии они хотят понять как неослабевавшее, постоянно снова возникающее в истории течение. Это течение — в противовес философии, обращенной к природе, космосу и т. д., следовательно, в противовес к тем, которые были антропологиями разве только косвенно — обращало внимание на человеческую действительность, на человека и его природу, на его перспективы. В противовес усилию достичь наиболее возможного безличия и точности — оно опиралось большей частью скорее на житейскую мудрость, созерцание, постижение чувством, самопознание. В этом смысле бывает констатирован дуализм между „линией ионских философов“ и „линией сократовской“, который хотя порою вызывает подозрение, что является всего лишь дополнительным построением, проекцией современной ситуации в прошлое, тем не менее он исторически обоснован.⁴ Это „сократовская линия“, как воображаемая или действительная родословная современных философских антропологий, бывает обычно намечена следующим образом: от сократовского „спускания философии с неба на землю“ к *Августину* и вообще к различным вариантам христианского понимания человека, отсюда к гуманизму эпохи Возрождения, затем к *Паскалю*; основное место отводится гегелевскому левому крылу, особенно *Фейербаху* (но также *молодому Марксу*); завершением этой линии считается философия *Кьеркегора*, в которой предистория современного антропологизма переходит в историю. Родословная современной философии человека никоим образом не канонизирована и часто бывает составлена иначе, всегда в зависимости от точки зрения соответствующего автора,⁵ т. е. с известной долей произвола. Поиски такой родословной несомненно обоснованы и важны: они свидетельствуют о традиции, из которой исходит современный антропологизм и о генезисе стиля мышления, который он овоил. Однако, само существование обширной галереи законных и незаконных предков, не должно скрывать явно выраженную современность нынешней философии человека и ее связь с действительностью современной эпохи.

Проблема человека стала неотложной проблемой современной философии не в силу традиции, а потому что человек стал неотложной проблемой современного мира, что он стал „проблематичным“. Проблематичной, неопределенной, поставленной под угрозу, кризисной стала во-первых сама действительность человека, т. е. его положение в современном буржуазном обществе. Во-вторых, исходя из этой ситуации, оказались проблематичными все методы понимания человека, все определения смысла человеческой жизни, вся существовавшая до сих пор совокупность познаний о человеке и все методы его познаваемости. Именно в этих фактах заключаются социальные и гносеологические корни современного философского антропологизма.

Объяснение проблематичности и шаткости положения человека в буржуазном обществе означало бы в известной степени повторение общих мест марксизма об историческом характере и динамике капитализма, о его обезличивающем влиянии и т. Поэтому ограничимся здесь только несколькими замечками.

Человеческая личность подвержена в капиталистическом обществе уродующему влиянию разделения труда, она постоянно находится под угрозой стихийного воздействия общественных сил, она деформирована властью денег, деградирована на простой товар и т. д.⁶ Тот факт, что в капиталистическом обществе человек „потерял самого себя“, проявляется особенно ярко в положении пролетариата; однако так или иначе он затрагивает все слои буржуазного общества — даже непролетарские слои, в некотором отношении, затрагивает еще более угрожающим образом. Если пролетариат (как только станет классом для себя) сумеет найти выход из господства отчуждения, именно эта перспектива его эмансипации вызовет еще большее чувство неуверенности в буржуазном мире. Таким образом человеку этого буржуазного мира угрожают не только стихийные общественные силы, противоречивое и обезличивающее широкое развитие техники в полной внутренней противоречий и обезличивающей общественной организации, но также исторический процесс не только в настоящем, но и в будущем, и предчувствие приближающихся изменений в социальных отношениях. Отсутствие чувства уверенности в положении человека выступает особенно отчетливо с того момента, когда оканчивается оптимистическая фаза буржуазного развития и наступает период империализма и пролетарских революций. Хищничество монополистического капитала, пролетаризация или простая потеря независимого положения „средних слоев“, сужение реальных возможностей индивидуальной активности, возрастающая бюрократизация и т. д., и т. д. — все это весьма чувствительно коснулось подавляющего большинства людей, принадлежащих к буржуазному миру.⁷ Короче говоря, положение человека в буржуазном обществе отличается постоянно возрастающей потерей реальной жизненной перспективы.

Однако, при этом характерно то, что человек своеобразным способом сознает эту потерю, т. е. критичность своего положения, свою „проблематичность“, но, конечно, сознает это не вполне точно, но со многими фальшивыми представлениями и иллюзиями; человек не только находится под угрозой, но полон чувства опасности. Вследствие своего объективного положения он потерял уверенность в условиях своего существования, перестал понимать смысл своей жизни, „не знает уже, что он такое, но в то же время знает, что он этого не знает“,⁸ и чувствует всю боль и трагизм этой действительности. Это его неизбежно приводит к мучительной саморефлексии, в которую он погружается тем глубже, чем больше теряет жизненную перспективу; но по этой причине он менее всего способен дать этим размышлениям о самом себе должную размерность. Однако, несмотря на это, он верит, что эта саморефлексия принесет ему понимание смысла собственного бытия и что, вооружившись этим пониманием — какой-то „дефиницией человека“ —, он аннулирует неопределенность своего положения. Если бы, наконец, нашлась „дефиниция человека“, говорит одна из героинь „антропологически“ и гуманистически направленного романа французского писателя Веркорса (Vercors), возник бы „сразу базис для всех наших действий, для всех наших человеческих поступков. Раз навсегда они были бы основаны не на песчаных дюнах замыслов, (. . .), не на неуловимых призраках добра и зла, но на несокрушимом граните того, что мы собой представляем“.⁹

Таким образом, объективное кризисное положение человека в буржуазном обществе, сознание этого положения им, внутренняя неуверенность и потеря

перспектив являются причиной актуальности проблемы человека. Актуальность становится большей, потому что лицо к лицу этой ситуации все, что до сих пор было известно о человеке или во что верили, является пошатнувшимся, проблематическим или просто недостаточным и бесполезным. Не оправдали себя традиционные концепции человека: христианский взгляд на человека как на верный, хотя и павший образ божий, послушно выполняющий план провидения, и оптимистически-рационалистическое понимание абстрактного человека, которое создала эпоха просвещения. Однако даже надежды, возлагаемые на науку, т. е. на специальные науки о человеке, не сбылись, хотя была создана богатая палитра дисциплин, посвященных человеку. Деятнадцатый век был преисполнен познавательного оптимизма и большого доверия к специальным познаниям; он применил в них те самые совершенные и самые точные методы, те методы, которые в области естественных наук привели к таким огромным успехам как техническим, так и практическим. Но все же, именно при сопоставлении знаний о человеке и результатов естественных наук и техники, проявился слишком явным этот известный „культурный пробел“. Чувствуется, что о человеке все еще известно слишком мало, и что даже то немногое, что известно о человеке, противится „технической применимости“ и не приносит практической пользы. Специальные науки, точно и беспристрастно исследующие отдельные стороны человека тем же методом, каким изучали животных, пришли лишь к констатированию факта, что человек является „противоестественным животным“, животным особого вида, обусловленным самыми различными обстоятельствами и снабженным разнообразнейшими механизмами. Однако, может ли иметь такой род познаваемости, в котором за отдельными сторонами и моментами исчез человек как нечто целое, за регулярностью и закономерностью исчез человек как индивид, в тысячах как исчезло единое и веское *почему*, может ли иметь, повторяем, какой-то смысл для понимания человека и его назначения, как того требует данная ситуация?

Так возникает необходимость нового, более глубокого познания, которое должно было во всех решающих пунктах диаметрально отличаться от существовавшего до сих пор сциентистического натурализма. Если до сих пор были анализированы главным образом лишь отдельные стороны человека и если благодаря этому человек был более или менее атомизирован, необходимо теперь стремиться достичь общего понимания, которое бы считалось с многосторонней и противоречивой целостностью человеческого существа. Если до сих пор человек рассматривался, как простой *объект* аналогичный другим объектам, теперь надо его воспринимать, как *субъект*, т. е. как существо чувствующее, мыслящее, обладающее способностью решения и действия. В настоящее время следует обратить внимание на сложный внутренний мир человеческой субъективности, посредством которого можно постигнуть исключительность и неповторимость человеческого бытия. Если же до сих пор познание человека ограничивалось эмпирическим, созерцательным и констатирующим описанием, то ныне следует приступить к *сущности человека*, раскрытие которой одновременно бы означало открытие *смысла существования человека*, „горизонта его задач“.

Но такая нелегкая программа познания человека не может реализоваться в рамках какой-нибудь отдельной специальной науки.¹⁰ Кажется, что гораздо ближе к ней стоит дисциплина более универсальная — философия, но не

какая-либо философия. Если при познании человека не имели успеха рационалистическая и объективистическая науки, то в этом направлении не может внушать доверия даже философия, опирающаяся в своей программе на так воспринимаемую науку, „научная философия“, которая, впрочем, подвергалась нападкам и авторитет которой был поколеблен уже со всех сторон. По этой причине создание исходной точки для нового понимания человека не должно было означать только перенесение компетенции в деле понимания человека с науки на философию, но предполагало также и серьезные перемены в самой философии, в ее точках зрения и в ее методах. Дело касалось особенно стремления отвергнуть неоправдавший себя *рационализм* и *объективизм* и принятия позиций прямо противоположных — *иррационализма* и *субъективизма*; из вышесказанного можно понять, почему современная буржуазная философия человека вырастает преимущественно именно из этих традиций и исходных позиций.

Итак, следует где-то здесь искать гносеологические доводы и обстоятельства этого „антропологического поворота“ в развитии современной буржуазной философии.¹¹

Этот „антропологический поворот“ особенно ярко осуществился прежде всего в *антропологизации философии*. Так, по крайней мере, можно обозначить тенденцию, которую представляет наиболее аутентичное течение современной философии человека — *экзистенциальная философия*, которая отвергает *сциентизм*, *объективизм*, *натурализм* и т. д. и в которой наиболее отчетливо выявляется основная противоречивость философии человека по отношению к современному продолжению сциентизма 19-го века, — к нынешней философии науки. В экзистенциализме философия антропологизируется уже таким образом, что человек становится не только центральной проблемой, но более или менее проблемой единой. Человека уже объясняют не „миром“, но наоборот „мир“ человеком. Следовательно, если все философские проблемы не были отстранены, то, по крайней мере, были поставлены в зависимость от антропологической проблемы.¹² Таким образом антропологическая философия вступает на путь противоречий не только со сциентистической философией, но проверяет традиционный образ философии вообще. Общепринятое построение философии разрушено и совместно с ним также структура и взаимная связь между философскими дисциплинами, проблемами и темами. Остается здесь единственная дисциплина, антропология, в большинстве случаев, однако, воспринимаемая как онтология (вот почему этот антропологический поворот понят как обновление и закрепление специфического предмета философии в качестве метафизики).¹³

Однако „антропологический поворот“ как проявление потребности философского познания человека проявляется и менее односторонним образом, а именно, не только антропологизацией философии, но и в попытках построения *философских антропологий*, которые, хотя находятся под сильным влиянием антропологической философии (экзистенциализм), но не разделяют ее радикализма и не всегда основаны на ее исходных позициях. Философские антропологи хотят дать философское учение о человеке, не считая при этом необходимым аннексировать всю философию и поглощать прочие философские проблемы и дисциплины. Философская антропология скорее выступает как философская дисциплина наряду с другими (хотя она обычно превышает остальные), чувствует взаимную связь с остальными философскими дисципли-

плинами, по отношению к ним она „открыта“ и — конечно не всегда в одинаковой степени — „открыта“ по отношению к специальным наукам о человеке. В некоторых случаях философская антропология считается синтезом наук о человеке, но большей частью скорее высшей „основной наукой“ („Grundwissenschaft“), которая должна дать этим наукам „последнее философское обоснование и в то же время определенные цели их исследований“, как написал Макс Шелер,¹⁴ который был одним из главных инициаторов программы философской антропологии и который стимулировал почти все современные стремления в этой области. (Разумеется, существуют также многочисленные иные решения отношений философской антропологии и специальных наук о человеке;¹⁵ эти решения всегда определенным образом отмечены неуверенностью, затруднениями и односторонностью, которые в буржуазном мышлении сопровождают решения более общих и широких проблем взаимоотношений между философией и специальными науками).

II

Современный антропологизм, будучи одним из главных течений современного буржуазного мышления, лишен, конечно, внутреннего единства и однородности совершенно так, как буржуазная философия в целом. Его создали многие различные направления, оттенки и школы, которые продолжают различные традиции, обладают иным подходом к антропологической проблематике и разными методами отмечают характер человека и его назначение. Если мы желаем постигнуть весь диапазон современного антропологизма и при этом обнаружить и сохранить специфическую внутреннюю связь и существенное различие между отдельными направлениями, считаясь с ним, конечно, дифференциация антропологической философии и философской антропологии для нас будет недостаточна (хотя эта дифференциация важна для понимания внешнего вида теоретического построения различных современных антропологических тенденций). Для постижения логики внутреннего расчленения различных направлений современной философии человека, надо обратить внимание на существенные различия в наиболее свойственном им содержании, в понимании их специфической проблемы и предмета. Эти существенные различия вытекают из различий в понимании центрального пункта каждой концепции человека и какого-то треугольного камня каждой „системы“ философской антропологии, т. е. вытекают из способа, каким отдельные направления отвечают на какой-то „основной“ (может быть точнее: самый элементарный) вопрос каждой философии человека, на вопрос „что такое человек?“¹⁶ Казалось бы, что ответы на вопрос „что такое человек?“ могли бы быть весьма различны. Однако, это разнообразие только кажущееся. Каждый из этих ответов, каких то „дефиниций человека“, должен определенным образом включить человека в диалектику объективного и субъективного а это возможно только таким образом, что придается особое решающее значение либо объективному, либо субъективному назначению человека, или же, наконец, предполагается равновесие между обоими назначениями. Иные возможности не существуют. В этом смысле можно расчленить различные течения современной буржуазной философии человека следующим образом: 1) на *направления объективистические*, т. е. „антропологии детерми-

низма", считающие человека моментом или продуктом (хотя и специфическим) действительности, существующей вне человека, и подчиняющие его объективному порядку; 2) на *направления субъективистические*, т. е. „*антропологии свободы*“, считающие человека специфической и автономной действительностью, которая отличается творческой, ничем несдерживаемой активностью; и, наконец: 3) на *направления, стремящиеся преодолеть крайности* обоих предыдущих направлений и как „*антропологии синтеза*“ хотя не вполне освобождающие человека от подчинения внешнему порядку, однако нелышающие его совершенно свободной активности.¹⁷

1. *Объективистические концепции человека*, „*антропологии детерминизма*“ являются своей антропологической направленностью сравнительно наименее всего радикальными. Хотя они желают понять человека как специфическую действительность, как целое, субъект, индивид, однако постоянно посредством высшего целого, принципов и порядка, которым человек подчинен и которые не зависят от человеческой воли и деятельности. Таким образом эти концепции, собственно, мало отличаются от натуралистических и от традиционных религиозных пониманий, против которых выступал „антропологический поворот“: обусловленность человека объективным порядком в своем принципе тождественна с обусловленностью человека „законами природы“, средой, „обстоятельствами“ или богом. Из направленности этих объективистических антропологий видно, что они исходят из позиций объективно-идеалистических, что они обычно построены как части систем, в которых им отводится место среди остальных частей и дисциплин. В этом смысле они, собственно, представляют собой лишь стремление приспособить традиционную основу философии антропологическим требованиям.

Это особенно видно в тех объективистических антропологиях, которые служат философскому обоснованию религиозного понимания человека. Теологизирующая антропология, напр. *неотомистическая*, желает объяснить человека посредством принципов объективно-идеалистической, томистическо-аристотелевской онтологии как „*compositum humanum*“, находящееся в подчинении у бога. Среди неотомистических антропологий, число которых в последние годы значительно увеличивается¹⁸ пропорционально тому, как повышается значение проблемы человека и как усиливаются позиции неотомизма в буржуазном мышлении, без сомнения найдем ряд попыток придать особое значение индивидуальному и субъективному. Весьма характерны в этом отношении, напр., стремления к так называемому интегральному гуманизму Ж. Маритэна (J. Maritain),¹⁹ которые операциями с дифференциацией „лица“ и „индивида“ хотят заслужить себе титул персонализма. Теоцентризм, а следовательно подчинение человека божественному порядку, конечно неотомизм (и с ним все теологизирующие философии, придерживающиеся понимания трансцендентного бога) нигде не преодолевает: человек как единство всех слоев бытия не может быть объясним ни одним из них, но можно его объяснить только тем, что он является образом Божиим. Мысль слоистости и ступенчатого созидания человеческого существа, свойственная томизму, появляется также в иных объективно-идеалистических антропологиях. Последние стремятся с помощью этой мысли с одной стороны постичь многосторонность и „целостность“ человеческого бытия, с другой — включить человека в систему бытия и подчинить его объективному „высшему“ порядку. Конкретный вид этих антропологий может быть весьма различен; но в большинстве слу-

чаев дело касается учений о человеке, возникших в различных системах, обобщенных „реалистически“ (т. е. объективно-идеалистически), напр. антропологической концепции, созданной в рамках онтологии *Николая Гартманна* (Nicolai Hartmann),²⁰ понимания человека в так называемом критическом реализме *Алойза Венцеля* (Aloys Wenzl)²¹ и т. п.

Все эти вышеприведенные объективистические антропологии несут на себе печать того, что они возникли в среде традиций, по существу *рационалистических*, но, конечно, не прямо рационалистических (рационализм, как таковой, буржуазное мышление уже оставило и в наше время не имеет выдающегося представителя). Но их рационалистический или скорее рационализирующий характер выступает на первый план благодаря контрасту с объективистическими антропологиями определенно *иррационального* типа, которые в буржуазном антропологизме гораздо более многочисленны и характерны (потому по сравнению с ними рационализирующие антропологии выглядели всегда несколько старомодно).

Иррационалистические антропологии радикальнее реализуют необходимость поворота к проблеме человека в буржуазном мышлении современности. Они выступают против того, чтобы объясняли человека посредством абстрактных рационалистических схем или простыми неодушевленными механизмами. Они выступают против того понимания человека, которое недооценивает особенности человеческой жизни, ее многосторонность и творческое разнообразие, ее переменчивость и динамику, которое просто не признает „полноты“ непрерывно текущей жизни. (При этом весьма характерно то, что во имя этой „полноты“ подвергаются критике также взгляды спиритуалистического идеализма, не замечающего физическую сторону человеческого существа.) Эти иррационалистические антропологии возникли в обстановке более широкого течения буржуазного мышления, так называемой *философии жизни*, которая выступала с программой общего иррационалистического и виталистического преодоления сциентизма и механицизма 19-го века. Однако эти иррационалистические антропологии (так же, как философия жизни, как нечно целое) не преодолели натурализм 19-го века: против механистического натурализма борются посредством биологического натурализма, витализма. И все же они не преодолели детерминизм прежних концепций, наоборот, собственно его углубили и усилили его фаталистический характер; в этом смысле иррационалистические антропологии (также, как рационализирующие) определенно объективистичны. Хотя человек в этих антропологиях не подчинен рациональным схемам, „порядку“, однако остается обусловленным каким-то нерациональным инстинктивным и побуждающим давлением („Drang“), иррациональными силами жизни, создающими какое-то творческое праснование, из которого человек вырастает и посредством которого он бывает постоянно обусловлен. Даже если эти силы свойственны человеку, „существуют в нем“, они действуют на человека, как силы внешние и слепые, т. е. человек по отношению к ним беспомощен: они непредвиденны и темны и не являются только „глубиной безопасности“ человека, но и „неисследованным кратером вулкана“, из которого могут вырваться взрывы эмоций, инстинктов и глубинных сил. В таком случае понятно, что даже „жизненный порыв“, человеческая активность, столь подчеркиваемая

этими антропологиями, не является собственной сознательной активностью человека, но скорее результатом слепого побуждения.

Иррационалистические антропологии всегда выдают своих главных инспирированных и предшественников: Ницше и Бергсона, хотя, конечно, существуют иррационалистические концепции человека, которые продолжают эти традиции лишь косвенно (напр., попытка более позднего периода Макса Шелера создать антропологию „большого стиля“, обоснованную на общем учении об инстинкте,²² концепции „массового человека“, находящаяся в работах Хозе Ортега-и-Гассет²³ и т. д.). Подчеркивание Ницше инстинктивных сил как чего-то, что находится в человеке метафизически глубже всего, особенно воспроизводит антропология Людвиг Клагеса (Ludwig Klages), основанная на контрасте „духа“ и „души“: „дух“ как „один интеллект“ считается „противником души“, ритмически-гармонической Универсальной Жизни („All-Leben“), которая живет также в человеке, в глубине его внутреннего мира.²⁴ Взгляды Клагеса и его иррационалистический антропологизм переходят совершенно логично в фашизм. Различные иррационалистические и жизненно философские антропологии начали в Германии после 1933-го года совершенно откровенно обосновывать фашистскую идеологию (особенно тем, что таинственные „жизненные силы“ отождествили с „кровью“ и „расой“, с воздействием „Провидения“ и т. п.).²⁵ После второй мировой войны иррационалистические антропологии, скомпрометированные своим окончательным переходом в фашизм, отходят на задний план. Они снова начинают оживать, но в более умеренной форме, которая должна ослабить первоначальные фатализм и натурализм.²⁶ Принципы иррационализма продолжают жить в некоторых концепциях по Фрейдю, именно тогда, когда они односторонне интерпретируют роль инстинктивных (особенно сексуальных) сил в человеке (хотя бы здесь можно было увидеть отчетливые линии, ведущие к субъективистическому и индивидуалистическому пониманию человека).²⁷

Объективистические антропологии как рационализирующие, или иррационалистические представляют собой важное направление в современном буржуазном антропологизме. Они занимают в нем место как абсолютизация момента объективной обусловленности человека, как попытки „полностью“ включить человека в большие совокупности и подчинить его воздействию „высших“, более могущественных сил. В этом заключается их рациональное ядро. Эти антропологии удерживают свое влияние, предлагая человеку какую-то кажущуюся „уверенность“ или, по крайней мере, советуя покориться „необходимости“, избавляющей его от „бремени“ свободы, решений и ответственности.²⁸ Однако, именно потому, что они так или иначе опровергают, или по крайней мере ограничивают свободную активность человеческой личности, они неизбежно становятся односторонними, и входят в противоречие с самым характерным мотивом поворота к антропологической проблеме, с необходимостью объяснить положение человека как субъекта индивидуальной активности в современном мире.

2. Именно это обещают антропологии субъективистические, „антропологии свободы“. Поворот к проблематике человека проводится в них наиболее последовательно, однако и наиболее односторонним образом — а именно путем абсолютизации субъективных и индивидуальных назначений человека и его активности, абсолютизации, которая должна означать преодоление не только

натуралистических и традиционных религиозных, но и всех объективистических пониманий человека. Самое характерное содержание „антропологии свободы“ можно понять как противопоставление и критику объективистического антропологизма. Объективизм здесь нападается сразу с нескольких сторон. Ему ставят в виду, что он не сумел отличить человеческое бытие от бытия как чего-то целого и таким образом преградил себе путь к пониманию его специфичности и независимости; что, объясняя его необходимым трансцендентным порядком, сущностью и силами, отказал человеку в активности, свободе, способности творить, что не создал возможности понять человека как неповторимого и единственного индивида, обладающего способностью чувствовать, познавать, желать, действовать. Очевидно, что по сравнению с рассматриваемыми до сих пор течениями, антропологизм здесь *радикализируется* и именно прежде всего в направлении дальнейшего *усиления антропологизма*, т. е. еще более полного его сосредоточения на человеческом бытии (в общепhilosophическом смысле это большей частью означает — поставить в зависимость внечеловеческое бытие от бытия человеческого), далее в направлении *усиления активизма и замены детерминизма индетерминизмом* (человеку дается свобода действия, обусловленная только его собственным решением), и, наконец, в направлении *углубления субъективизма и индивидуализма* (человек единичный и „конкретный“, самое большее изолированный и одинокий).

Девизом и целью субъективистических антропологий, таким образом, становится „*конкретный человек*“, т. е. человек в измерении неповторимого мгновения внутреннего переживания самого себя, своего положения и своих перспектив, человек максимально определенный в отношении времени и максимально видимый изнутри, из единичной области субъективности. Для понимания таковой „конкретности“, разумеется, должны быть найдены адекватные средства: временное определение, т. е. историчность человека не может быть понята посредством традиционных представлений исторической обусловленности человека внешней последовательностью истории, именно так, как внутренний мир чисто индивидуального переживания не может быть понят созерцательным „внешним“ взглядом объективистической психологии. Итак, здесь с одной стороны увеличивается, абсолютизируется и одновременно распадается понятие „историчности“, внушенное Дильтейем (Dilthey) и трудами его школы: историческая непрерывность преломляется в одновременность, неповторимость хода отдельных „ситуаций“ индивида. С другой стороны от „понимания“ внутреннего мира переживаний и посредством его „чувственного постижения“ переходят к его „непосредственному видению“ и к его феноменальному описанию; благодаря этому в целом ряде субъективистических антропологий играет значительную роль трансформированный феноменологический метод Гуссерля (Husserl). Оба эти подхода дают понять, что радикализация антропологизма в субъективистических концепциях означает также *усиление иррационализма*, хотя, конечно, вовсе не натуралистического типа, который — как мы видели — преобладал в объективистических иррационалистических антропологиях.

Субъективистические антропологии, в наше время весьма распространенные, даже может быть самые распространенные из всех типов современного антропологизма, выступают, конечно, в различных видах. Центральное положение (и с ним самый большой отклик) занимают среди них антропологии, основанные на традициях *экзистенциальной философии*; они также в фило-

софском отношении являются наиболее цельными, наиболее важными и для данной ситуации наиболее типичными. Наряду с ними, отчасти как их предшественницы или продолжательницы, разные формы *персонализма* и некоторые концепции человека, созданные современным *религиозным мышлением*, представляют антропологический субъективизм.

Однако персоналистическую философию сюда можно отнести только с некоторыми оговорками (впрочем это довольно неопределенное название присваивают себе концепции значительно отличающиеся друг от друга). К субъективистическим антропологиям (собственно к антропологии вообще) не следовало бы причислять напр., те „персоналистические“ концепции, для которых более важны персонализация действительности, объяснение структуры космоса идей „личности“, чем постижение человеческой личности. В этом смысле скорее только для полноты объяснения можно здесь привести так называемый американский персонализм.²⁹ Тоже самое в некоторой степени относится к „персонализму“ *Вильяма Штерна* (William Stern), особенно к его метафизическим проектам; однако в труде этого основателя так называемой дифференциальной психологии находятся некоторые мотивы последующих субъективистических антропологий.³⁰ С полным правом можно причислить к субъективистическим антропологиям персонализм известной фазы развития *Макса Шелера* (Max Scheler),³¹ в котором Шелер пытался формулировать понятие личности в явно антропологическом смысле (личность не является чем-то субстанциональным и объективным, но возникающим посредством „единства конкретного существования актов“ и т. п.). Шелер принадлежит сюда тем более, что он разработал феноменологический метод в духе антропологии и таким образом стал связующим звеном между философией Гуссерля и экзистенциализмом. Сюда можно также присоединить персонализм *Эммануила Мунье* (Emmanuel Mounier)³² находящегося под влиянием философии экзистенции.

Как уже было сказано, самыми аутентичными „антропологиями свободы“ являются концепции человека, разработанные *философией экзистенции*. Именно они строят понимание одинакового, внутренне неограниченно свободного человека, трагически поставленного в свою единичность, ответственность и страх. Основные принципы этого воззрения создал (если мы пропустим бесспорного предшественника экзистенциализма — Серена Кьеркегора) *Мартин Хейдеггер* (Martin Heidegger), хотя он сам не намеревался создавать философскую антропологию, а онтологию.³³ У Хейдеггера — коротко говоря — человек понят как просто „сущее здесь“ (Dasein), однако не как субстанция, но как динамическая, постоянно неготовая сущность. Человек пребывает в мире, однако не заключен в нем, как напр., чернила в чернильнице, он не пассивен, не поглощен миром. Он обладает возможностью осознать (особенно в различных аффектах и настроениях, среди которых значительное место занимает страх, который ставит человека лицом к лицу небытию, смерти и т. п.),³⁴ что он „заброшен“ в мир, что, однако, как совокупность возможностей, он обладает способностью свободного выбора, проектирования самого себя, способностью принимать решения, касающиеся его самого. Только так он может освободиться от поглощения зарядной жизнью, повседневностью, от жизни в „неопределенно личном“ (Man), в старательном (besorgend) общении с вещами. В этом заключен призыв к собственному аутентичному бытию, напоминающий человеку угрозу отчуждения, превра-

щения в вещь, в неопределенно личное; именно, вероятно это более всего привлекает в экзистенциализме; должно быть, именно, в этом человек капиталистического общества, подвергнутый прогрессирующей дегуманизации и деперсонализации, видит многообещающую попытку дать ответ на самый насущный вопрос о самом себе. Призыв к аутентичной жизни является, впрочем, мыслью, свойственной более или менее всем экзистенциалистическим концепциям человека, хотя между ними и существуют различия.

Концепции Хейдеггера вначале был близок *Ж. П. Сартр* (J. P. Sartre),³⁵ который, конечно, постепенно все более переносил центр тяжести с онтологии на антропологию, с сильным этическим и гуманистическим подтекстом;³⁶ Сартр мотивирует свою концепцию также на поле беллетристики, подобно *Альберту Камю* (Albert Camus), который опирается на так называемую теорию абсурдности. От понимания Хейдеггера отличается затем антропологизм *Карла Ясперса* (Karl Jaspers).³⁸ Этот второй ведущий представитель немецкого экзистенциализма желает поместить человека, характеризующегося как „бытие из самого себя“, как беспредметное существование, „обнаруживающегося“ (Existenzerhellung) в „пограничных ситуациях“, между предметное бытие на одной стороне, а то, что превышает „существование“ — „трансценденцию“, т. е. бога, на стороне другой. Таким образом в эту линию экзистенциалистического понимания человека вникает мысль зависимости человека от бога; однако это не традиционный бог, руководящий человеком и лишающий его свободы и ответственности, но „скрытый“ и „немой“ абсолют самого человека, находящийся в его пережитом.

В таком же духе развивается целый ряд течений субъективистической, но при этом *религиозной философии человека*, сохраняет ли основной исходный пункт экзистенциализма,³⁹ или только свободно с ним связана,⁴⁰ исходит ли она из протестантской среды, особенно склонной к этому,⁴¹ или же из католицизма, ориентированного не на томистической традиции.⁴²

Мы видели, что „антропология свободы“, как наиболее определившаяся форма современного буржуазного антропологизма, являются прямой противоположностью „антропологиям детерминизма“. Они вырастают из усилия постичь исключительную случайность человеческого предназначения и внутреннюю дисгармонию человеческого существования, извлечения к настоящей свободной жизни, из стремления воспрепятствовать распаду человеческой личности и индивидуальности. В этом они выражают действительную проблему, в этом заключается их рациональное ядро. Однако теоретические и идеологические точки зрения, на которых они построены, делают из них одностороннюю абсолютизацию субъективных назначений человека. Благодаря этим точкам зрения индивидуальная судьба человека здесь объясняется фальшиво, свободная активность, которая здесь приписывается человеку, иллюзорна; изолированный, лишенный общества человек этих концепций впадает в релятивизм и солипсизм. Вот почему эти антропологи — хотя бы были для человека буржуазного общества (особенно для интеллектуала) наиболее привлекательны — теоретически разочаровывают и остаются характерным „фальшивым сознанием“ идеологии. Однако их теоретическая односторонность вызывает даже в буржуазном мышлении, необходимость искать новые „дефиниции человека“, снова и иначе ставить вопрос о человеке и мире, снова решать старый спор детерминизма и свободы.

3. Именно этого добиваются концепции человека, которые мы назвали „антропологиями синтеза“. Это те учения (или скорее пока попытки создать их), которые не желают абсолютизировать ни объективные, ни субъективные назначения человека, но наоборот определенным способом стараются уравнять оба эти назначения, понять их как назначения хотя и ограничивающие, но считающиеся одно с другим. Эти антропологии исходят из предположения, что успех субъективизма не может обозначать возвращение к объективизму. Поэтому, если они пытаются сломить понятие абсолютной свободы человека, то они хотят преодолеть концепцию человеческой беспомощности, т. е. понятие неподвижного, априорного порядка, которому подчинен человек. „Антропологии синтеза“ стремятся использовать опыт как успехом, так и неуспехом этих „абсолютизирующих“ течений и желают искать также и другие подходы к человеку, чем те, которые в них были использованы. Так например, здесь можно отметить стремление оставить спекулятивный онтологизм объективистических и субъективистических антропологий а понимание человека сделать более эмпирическим, т. е. аргументировать результаты специальных наук или же прямо строить в работе в специальных областях. Эти стремления теоретически совершенно обоснованны и намечают единый возможный путь к пониманию человека. Но, конечно, совсем иной вопрос, — поскольку буржуазный антропologизм, исходя из своих теоретических и идеологических позиций, вообще способен успешно вступить на этот путь и его закончить. Мы видим, что появляются непреодолимые границы, положенные буржуазному антропologизму.

Попытки создать „антропологию синтеза“ в наше время сравнительно многочисленны. Мы их можем найти особенно в *стандартных философских антропологиях*, вырабатываемых в западной Германии или же во Франции. Разумеется, чаще всего здесь дело касается только внешнего синтеза, основанного на „соглашении“ объективизма с субъективизмом или прямо на эклектическом объединении взглядов различных течений. Создать такого рода синтез пытался, например, *Вальтер Брюннинг* (Walther Brünnig),⁴³ который, признавая релятивную обусловленность объективизма и субъективизма, желает обе крайности сгладить посредством идеи установления человеком объективного порядка. Аналогичными чертами эклектицизма обладают философские антропологии *О. Ф. Больнова* (O. F. Bollnow),⁴⁴ *Людвига Бинсвангера* (Ludwig Binswanger),⁴⁵ *Гельмута Куна* (Helmuth Kuhn)⁴⁶ и др.: хотя они исходят из экзистенциалистических предположений, однако стремятся их преодолеть и поставить человека в зависимость от объективных норм и отношений.

Однако существуют также иные синтезы, основанные не только на внешнем эклектическом объединении различных тенденций, но пытающиеся достигнуть отношение объективного и субъективного, как отношение *диалектического*. Таким образом, в буржуазную антропологию проникает диалектика, приносящая новые возможности познания человека. Конечно, эти возможности целиком не реализованы. Принятием диалектики, кроме того в значительно деформированном виде, еще не были преодолены основные теоретические и идеологические принципы буржуазного антропologизма. Впрочем, и эти „диалектические синтезы“ постоянно отличаются односторонностью исходной позиции объективистской или субъективистской.

Одна линия этих попыток дать „диалектический синтез“, отмеченная

объективизмом, безусловно не нова; она, в сущности, была создана несколько десятилетий назад, но постоянно живет, как о том свидетельствуют новые работы ее представителей и многочисленные новые издания предшествующих трудов. Эту линию представляет концепция человека, сформулированная в *новогегелевской традиции*⁴⁸ и характеризованная ведущей идеей „объективного духа“ (отсюда берет начало ее объективистская исходная точка зрения). Проблема человека здесь появляется в течении работы в „духонучно“ ориентированных психологии, философии истории и культуры, социологии и т. д. Теодор Литт (Theodor Litt)⁴⁹ и Ганс Фрейер (Hans Freyer)⁵⁰ в анализах культурных и общественных формаций и Эдуард Шпрангер (Eduard Spranger)⁵¹ в анализах духовной жизни открывают зависимость отдельного лица от „объективного духа“, который постепенно все более и более становится самостоятельным и превалирует человека. Однако с другой стороны этот „объективный дух“ проявляется как зависящий от индивидов, как что-то, что не существует вне человека и чему только человек дает смысл. Отношение отдельного лица к „всеобъемлемости духа“ потом определяет то, что свобода человека релятивно обусловлена существующими возможностями, одну из которых человек избирает и осуществляет. Эта концепция человека, которая не лишена рационального ядра, свидетельствует об использовании не только диалектики, но и некоторых элементов исторического материализма. Однако этот контакт с марксизмом здесь не означает приближение к нему; как показывают особенно некоторые работы Фрейера, здесь речь идет о псевдомарксизме и антимарксизме.⁵²

Другая линия этих попыток дать „диалектический синтез“, исходящая, наоборот, из субъективистской позиции, также ищет контакты с марксистским пониманием человека, однако — по всей вероятности — в несколько более позитивном смысле (по крайней мере субъективно). Она формируется только в самое последнее время и поэтому можно пока только предполагать, каковы будут ее окончательный смысл и завершение. Дело касается концепции человека и программы „конкретной антропологии“, содержащихся в самых новых работах Сартра — представителя в политическом отношении наиболее прогрессивно ориентированного экзистенциализма. Сартр всецело исходит из традиций экзистенциалистического антропология, однако заявляет, что хочет его модифицировать так, чтобы его можно было включить в марксизм. Он имеет в виду прежде всего какую-то самокритику существующей до сих пор индивидуалистической точки зрения:⁵⁴ того „конкретного человека“, который должен быть предметом антропологии, хочет воспринимать не как изолированного, одинакового индивида, но в общественной взаимной связи класса, коллективных объектов, конкретных людей. В зависимости от этих связей человек „поставлен в ситуацию“, разумеется посредством различных „медиаций“. Однако из этого социального и исторического контекста нельзя выводить понятие о человеке механически и пассивно: человек, наоборот, характеризуется тем, что он преодолевает ситуацию, тем, что он умеет сделать из того, чем был сделан. Таким образом, здесь снова появляется понятие „проекта“, посредством которого должна быть постигнута диалектика субъективности и объективности; объективность человек переживает („интерриоризация объективности“) и таким образом делает ее исходным пунктом практической деятельности субъекта в объективном („экстерриоризация субъективности“). Программа „конкретной антрополо-

гии" при этом предполагает использовать специальный опыт психоанализа и социологии (особенно так наз. микросоциологии) и применение феноменологического метода; однако, сама эта антропология понимается как „дополнение“ марксизма, по словам Сартра, единой действительной и непреодоленной философии нашей эпохи. В этом смысле „конкретные антропологии“ имеют право на существование постольку, поскольку сам марксизм не даст анализ человека как индивида. В этой программе Сартра имеется много не ясного и проблематичного⁵⁵ (см. в особенности возможность „слияния“ экзистенциализма с марксизмом⁵⁶). Однако развитие взглядов Сартра до сих пор не закончено и в них могут наступить сдвиги как вправо, так влево.

Но так или иначе, попытки создать диалектический синтез представляют собой какое-то завершение антропологических тенденций в буржуазном мышлении и они весьма характерны. Они отмечают, что действительное познание человека и особенно его ситуации в капиталистическом мире (т. е. человека отчужденного) невозможно ни без материалистической диалектики, ни без исторического материализма (ни даже без аутентичной интерпретации концепции отчуждения по Марксу). Однако, эти попытки одновременно указывают, что эти едино обоснованные методы нельзя вполне применить, исходя из существующих до сих пор в буржуазном антропологизме теоретических и идеологических предпосылок. Таким образом буржуазный антропологизм стоит в наше время перед дилеммой: или же отказаться от возможности правдивого решения проблемы человека, если он желает сохранить себя в качестве элемента буржуазной идеологии, или перестать существовать как буржуазная идеология, если он предпочтет избрать путь познания.

* * *

Таким образом, настоящее решение всех действительных проблем человека может принести только марксистская философия. Она не только может открыть ошибочность и идеологический смысл буржуазных антропологий, но также фактически их преодолеть, т. е. правдиво ответить на все вопросы, которые были в них затронуты, но на которые были даны односторонние и мистифицирующие ответы. В этом нельзя сомневаться. Однако, с другой стороны нельзя не заметить, что в этом направлении пока было сделано сравнительно мало. Вот почему также в последние годы в международном марксизме был поставлен вопрос с разных точек зрения и в связи с различными проблемами: разработана ли уже вполне проблема человека в марксистской философии? Не стоят ли именно в этом направлении перед марксизмом еще большие задачи? И именно в связи с этими размышлениями начало выдвигаться требование так наз. марксистской философии человека, „марксистской антропологии“.⁵⁷ Здесь нет места для подробного анализа этого требования. У него есть свои неясности и слабые стороны, однако есть также свое важное рациональное ядро: оно отражает известные объективные тенденции и потребности развития марксистской философии.

Это требование направляется — во первых — к преодолению некоторых деформаций марксистской философии, происшедших в прошлом периоде, особенно к преодолению натуралистическо-позитивистских тенденций, которые вели в сциентизму и угрожали сделать из марксистской философии какую-то одностороннюю „философию науки“, несчитающуюся с человеком.

какое-то сухое учение о фатальном механизме природы и истории.⁵⁸ Во вторых это требование выражает необходимость более глубокого, всестороннего понимания роли человека — индивида в современном общественном движении, особенно при построении социализма и коммунизма, следовательно, необходимость решения вопросов, которыми марксизм пренебрегал и которые надлежало недооценивал. В этом, впрочем, между марксистами нет разногласий.⁵⁹ И, наконец, в третьих, это требование выражает необходимость эффективно преодолеть буржуазные концепции человека, которые до сих пор могли — при отсутствии интереса к этим вопросам со стороны марксистов — присвоить и монополизировать проблематику человека, не говоря уже о том, что благодаря этому они могли проникать и в марксистскую среду.⁶⁰

Уже эти цели и требования показывают, что нельзя понимать программу марксистской философии человека узко и односторонне. Выполнение этой программы не должно означать простое механическое заимствование проблематики, которая бы была чужда марксизму, или подражание концепциям буржуазного Запада. Не большая степень разработки марксистского понимания человека, конечно, не позволяет нам оставить без внимания результаты работ немарксистских философий человека, хотя они существенным образом отмечены своими идеологическими исходными позициями;⁶¹ однако такое истолкование методов зрелого — и в данном случае даже гораздо более зрелого — идеологического противника нельзя отождествлять с капитуляцией перед ним. Это во-первых; затем во-вторых, программу марксистской философии человека не должны бы были считать каким-то „дополнением“ марксистской философии, образованием какой-то новой составной части марксизма, или даже самостоятельной „философской наукой о человеке“, которая бы была только механически присоединена к прежней, т. е. сциентистически сформированной философии, и таким образом ее консервировала. Вероятнее всего речь должна бы была идти о возобновлении как тематической и проблемной широты марксистской философии, так и гуманистического характера марксистской философии в целом.

Марксизм как философия, которая единая не поддалась разложению постклассического философского мышления и как приемница философской классики сохраняла универсальное единство над непрерывно дробящимся буржуазным философствованием, не может быть понята ни только как „философия науки“, ни только как „философия человека“ в смысле этих альтернативных немарксистских философий. Ее надо воспринимать и развивать, как единство „философии науки“ и „философии человека“, как единство, в котором решение проблем мира и науки не потеряло гуманистического характера и, однако, не было антропологизировано, так же, как решение проблематики человека не утратило научного характера, однако даже не истолковывается в духе сциентизма. В тоже время это означает, что марксистское единство „философии науки“ и „философии человека“ не должно стирать специфические различия между ними, т. е. оно не должно исключать известные внутренние различия и тематизацию философской работы, и даже существование различных стилей мышления внутри этого единства. Этим единством, внутренне дифференцированным, марксистская философия может овладеть всем диапазоном проблем, которые выдвигает наша эпоха.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Статья является обработанной перепечаткой доклада, прочитанного в брноском филиале научного общества ЧСАВ (ČSAV) — *Filosofická jednota* — 4-го марта 1963-го года.

² Сравн. напр. „Eine Philosophie des Menschen hat immer gegeben, wenn man unter ‚Mensch‘ nicht nur ein besonderes Gebilde im Kosmos (und unter Anthropologie eine Theorie dieses Gebildes im Hinblick auf sein ‚Sein‘, seine ‚Stellung‘) versteht, sondern den uns gewiesenen Horizont von Aufgaben, die (...) als dem Menschen eigentümlich angesehen worden sind; Aufgaben eines Wesens, das wünscht und hofft, denkt und will, fühlt und glaubt, um sein Leben bangt und im Allem den Abstand zwischen Vollkommenheit und seinem Möglichkeiten erfahren muss. So gesehen, lässt sich Anthropologie von Philosophie kaum trennen.“ (Helmuth Plessner, *Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie*, Philosophia, vol. 2, 1937, S. 95—96).

³ См. напр. характерное изречение М. Хейдеггера: „Jede philosophische, d. h. denkende Lehre vom Wesen des Menschen ist in sich schon Lehre vom Sein des Seienden. Jede Lehre vom Sein ist in sich schon Lehre vom Wesen des Menschen. Aber die eine Lehre ist niemals durch eine blosse Umdrehung der anderen zu erreichen.“ (M. Heidegger, *Was heisst Denken?* 1954, S. 73—74).

⁴ Об этом дуализме говорят не только буржуазные теоретики, но напр. даже марксист А. Шафф (Adam Schaff, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1962, str. 11). Он отмечает, что релятивно обоснованная дихотомия „линии монской и сократовской“ хотя „безусловно находится в связи с основным различием между материализмом и идеализмом, однако даже ему не соответствует и не просто определена решением спора между материализмом и идеализмом“ (12): Можно согласиться с тем, что философия человека, т. е. сократовская линия, не должна быть обязательно идеалистической. Однако не следует забывать о том, что философии, ориентированные на природу, даже в старшие этапы развития мышления могли строиться на материалистических принципах, в то время, как философии, стремящиеся познать человека, имели несравнимо меньшие возможности для материалистического толкования.

⁵ Сравн. напр. различия в понимании в работах следующих авторов: В. Groethuyzen, *Philosophische Anthropologie*, Handbuch der Philosophie, Abt. III, München u. Berlin 1931, H. J. Schoeps, *Was ist Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit*, Göttingen 1960, W. Brünning, *Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzung und gegenwärtige Stand*, Stuttgart 1960 и др.

⁶ Положение человека в капиталистическом обществе более подробно анализирует, например Р. Гароди (R. Garaudy) в статье „Об отчуждении“ (в сборнике *Марксистский гуманизма*, Москва 1959).

⁷ Эти процессы не ускользнули от внимания многочисленных западных теоретиков в различных „анализах эпохи“, которые стараются постичь — с различным углублением, с различным умислом, и, безусловно, отнюдь не без иллюзий и апологетических деформаций — механизм этих процессов, пусть уже экономическо-технический или социально-психологический. Из богатой литературы этого рода обращаем внимание на весьма пространенный труд Д. Рисмана (D. Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven 1950), который между прочим пластично описывает вымирание активного и целеустремленного человека, поступающего в согласии с „внутренним компасом“, и постепенное преобладание человеческого типа, „снабженного радаром“, человека, конформистически подчиняющегося „сигналам“, приходящим из анонимного окружения. Эта литература, приносящая несомненно интересный материал о современном капиталистическом мире, пока была марксистами мало использована. Из советских философов уделил ей внимание только Ю. А. Замощкин в статье „Бюрократизация буржуазного общества и судьбы личности“, *Вопросы философии*, 1961, выпуск 4-ый.

⁸ Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929, S. 15.

⁹ Vercoors, *Les animaux dénaturés*, Paris 1952; цитировано в чешском переводе, Прага 1958, стр. 88. В другой своей работе *Les armes de la nuit — La puissance du jour*, Paris 1951 (чешский перевод Прага 1962), Верков снова занимается „антропологической“ проблематикой. Вопрос „что такое человек?“ получает здесь, однако, совсем иную форму: Верков спрашивает, „когда человек перестает быть человеком?“ и грозит этим вопросом при обвинении фашизма и фашистского попрания человеческого достоинства. Весь труд пронизан боевым гуманизмом, он дает возможность наглядно понять, что проблематика человека в нашей эре становится настоящей именно благодаря существованию беспечел-

вечности и благодаря потребности борьбы против тем общественным силам, которые стремятся к деградации человечности.

¹⁰ Но нельзя не заметить, что даже в специальных гуманитарных дисциплинах появляется яркое течение, которое старается ответить на необходимость нового познания человека и которое критически выступает против сциентизма, механизма, натурализма, объективизма, эмпиризма, агностицизма и т. д. См. напр. программу „духовных наук“ и ее методологические требования, движение в психологии, социологии, этике и т. п. Конечно, это передвижение находится в тесной связи с общефилософским движением, которое мы здесь в очерчаниях и довольно схематически прослеживаем.

¹¹ С историко-философской точки зрения это движение было, конечно, более сложным, проходило ряд этапов и было итогом слияния различных линий. Так напр. отклонение от сциентизма, натурализма и т. д. не вело прямо к философии человека, но было прежде всего обосновано в „философии жизни“, методологически разработано в феноменологии и т. д.

¹² Это можно видеть на точке зрения к гносеологии. Последняя предполагает дуализм мира и человека (в смысле гносеологических объекта и субъекта), а потом говорит о возможностях и формах их согласованности в познании. Однако экзистенциализм *de facto* этот дуализм отрицает, когда хочет искать его возникновение в едином акте экзистенции. Благодаря этому для экзистенциализма гносеологическая проблематика отпадает.

¹³ Так это отражается в философии Мартина Хейдеггера, руководящего лица философии экзистенции. Хейдеггер выдвигает программу „фундаментальной онтологии“, которую он старается найти в „экзистенциальной аналитике человеческого бытия (Dasein)“, (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1929, S. 13). Анализ человеческого бытия является для него простым исходным пунктом онтологии, учения о бытии, именно потому, что по его взглядам бытие проявляется через человеческое бытие (т. е. Sein через Dasein). Характерно то, что Хейдеггер выступает против антропологического объяснения своего анализа человеческого бытия, против того, чтобы эти его анализы излагались, как завершенные антропологии и как экзистенциально-философское мировоззрение. Конечно, нельзя отрицать, что анализы Хейдеггера приносили известные познания и известную концепцию человека и что так они оказывали влияние далее. (См. A. de Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger*, Louvain 1955).

¹⁴ M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung* S. 15.

¹⁵ Можно сказать, что в течение последних десятилетий наступает какая-то экспансия философского антропологизма в ряды специальных дисциплин. Это проявляется, во первых, в том, что возникают какие-то специальные антропологии, занимающие среднее положение между философским и специальным научным образом человека, см. напр. „медицинская антропология“ В. Е. Гебсаттеля (V. E. von Gebattel), „биологическая антропология“ А. Портманна (A. Portmann) и т. п. Во вторых, антропологизм проникает в ряды научных областей (особенно в так называемые культурные науки) таким образом, что становятся здесь какой-то магической точкой зрения, аналогичной той, какой бывала а порою и до сих пор является напр. психология.

¹⁶ Этот „основной вопрос“ философской антропологии, конечно, — как вытекает из дальнейшего — не соответствует основному вопросу философии. Современный антропологизм в общей сложности построен на идеалистических позициях; среди его различных напряжений мы не найдем — если мы не примем во внимание теоретически и идейно мало важные и следовательно заброшенные пережитки и отбросы вульгарного материализма и натурализма — законченную материалистическую концепцию человека (хотя некоторые направления иногда пользуются некоторыми принципами, созданными материалистической традицией, особенно марксизмом). Поэтому нельзя воспользоваться основными философскими вопросами, как классификационными принципами антропологических тенденций.

¹⁷ Из буржуазных теоретиков только выдвигает подобное расчленение Вальтер Брюннинг (Walther Brünnig, *Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzung und gegenwärtiger Stand*, Stuttgart 1960; *Philosophische Anthropologie, Die Philosophie im XX. Jahrhundert*, Stuttgart 1959). Он различает: 1. Антропологии заранее данных принципов, 2. антропологии индивидуалистического плюрализма, 3. антропологии конститутивного проекта; однако его расчленение (особенно внутри приведенных групп) является несколько искусственным и схематическим, вероятно оттого, что Брюннинг старается их согласовать как со своей концепцией исторических традиций антропологизма, так и со схемой и структурой своей собственной антропологической системы. Нельзя, конечно,

не признавать, что расчленение Брюнинга из всех попыток буржуазных теоретиков является наиболее адекватным данному предмету и наиболее индигативным.

¹⁸ См. напр. Теодор Хеккер (Theodor Hecker, *Was ist Mensch?*, Leipzig 1935; чешский перевод Прага 1940), Алойс Демпф (Alois Dempf, *Theoretische Anthropologie*, Bern 1950). Марксистский анализ томистического понимания человека, см. Т. М. Ярошевский (Т. М. Jaroszewski, *Renesans scholastyki*, Warszawa 1961).

¹⁹ Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, Paris 1936; чешский перевод Прага 1947.

²⁰ Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin 1933.

²¹ Aloys Wenzl, *Philosophie der Freiheit*, München 1947; *Ontologie der Freiheit*, Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. III, 1948.

²² Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928.

²³ См. его работы о „мятеже толпы“, (чешский перевод Прага 1933); из последующих работ *Vergangenheit und Zukunft in heutigen Menschen*, Stuttgart 1955.

²⁴ Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig 1929—1932; *Der Mensch und das Leben*, Jena 1936.

²⁵ См. напр. „произведения“ Эрнеста Крикка (Ernst Kriek, *Volkisch politische Anthropologie*, Leipzig 1936; *Der Mensch in der Geschichte*, Leipzig 1940). Своей реакционной направленностью сюда принадлежит также работы иных авторов, хотя они уже частично переходят с точек зрения философии жизни к точкам зрения фашистически интерпретированной философии экзистенции, напр. Ганс Хейзе (Hans Heuze, *Idee und Existenz*, Berlin 1935), Альфред Боймлер (Alfred Baesmler) и др.

²⁶ См. напр. многочисленны и весьма распространенные работы бывшего фашиста Арнольда Гелена (напр. Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 4. Aufl., Bonn 1950).

²⁷ Эту концепцию в сущности содержат напр. социально-психологические работы К. Горней (K. Horney, *The Neurotic Personality of our Time*, New York 1937) и Эриха Фромма (E. Fromm, *Escape for Freedom*, New York 1941). См. о том И. Б. Фурст (J. B. Furst, *The Neurotic: His Inner and Outher Worlds*, New York 1954; русский перевод Москва 1957, чешский перевод Прага 1961).

²⁸ О той действительности, что человек в современном капиталистическом обществе охотно отказывается от свободы и ответственности, приносят интересные факты социологи и социальные психологи; они предупреждают, напр. о распространяющемся конформизме (см. примеч. 7), об увеличивающемся кризисе „американской деловитости“ (ср. статью Ю. А. Замощкина *Кризис „американской деловитости“*, Вопросы философии 1962 — 11). Эрих Фромм, автор уже цитированной работы с показательным заглавием „*Бегство от свободы*“ даже заявляет, современный человек не „под силу“ его свобода, потому что она, якобы, приносит ему невыносимое внутреннее напряжение.

²⁹ Его представителями являются мыслители В. Е. Хоккинг (W. E. Hocking), Р. Т. Флювеллинг (R. T. Flewellig) и Е. С. Брайтмен (E. S. Brightman). Поскольку этот персонализм вообще антропологический, он скорее принадлежит к категории объективистических направлений: прежде всего переносит идею „личности“ в действительность, чтобы потом сделать человеческую личность зависимой от этого персонализированного бытия.

³⁰ См. напр. характеристика „лица“, как „нематериального бытия“, как единица в множестве, целенаправленного действия и своеобразности в противоположность „вещи“ и т. п. См. William Stern, *Person und Sache*, Leipzig 1906—1924; *Studien zur Personalwissenschaft I, Personalistik als Wissenschaft*, 1930.

³¹ Особенно речь идет о периоде труда *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, Halle 1913—1916.

³² Emmanuel Mounier, *Manifeste au service du personalisme*, Paris 1936; чешский перевод — *Misto pro člověka. Manifest personalismu*, Praha 1948.

³³ См. его основной труд *Sein und Zeit*, Halle 1929; ср. прим. 13.

³⁴ Отсюда вытекают упреки, делаемые экзистенциализму, что он полон трагизма. Характерно, что попытки прочнее интегрировать философию экзистенции в господствующую идеологию (напр. в Германии в период нацизма, или во время „хозяйственного чуда“) обращаются против этого трагизма и стараются его преодолеть. Так напр. О. Ф. Боллнов (O. F. Bollnow) ставит в вину Хехдеггеру, что он объясняет человека на основании „удрученных“ (gedrückt) настроений и хочет вместо этого понять на основании „возвышенных“ (gehoben), т. е. радостных настроений. См. O. F. Bollnow, *Das Wesen der*

Stimmungen, Frankfurt am Main 1941 (3-е издание 1956); *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus*, Stuttgart 1955.

³⁶ См. его первый серьезный труд *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943.

³⁸ См. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, чешский перевод Listy, I, 3, Praha 1947; его роман-трилогия *Les chemins de la liberté* и т. п. Дальнейшее развитие Сартра см. ниже.

³⁷ Albert Camus, *L'Étranger*, Paris 1942, чешский перевод Praha 1947; *Le Mythe de Sisyphe*, Paris 1943 и др. Конечно Камю связан с экзистенциализмом только свободно.

³⁸ Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Groningen 1935.

³⁹ Напр. Gabriel Marcel, *Homo viator*, Paris 1944.

⁴⁰ Напр. Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, 1948; Nicolai Berdjajev, *De la destination de l'homme*, Paris 1938; *Solitude and Society*, London 1938.

⁴¹ Особенно дело касается *диалектической теологии*, которую репрезентируют также имена как Карл Барт, Эмиль Бруннер и Фридрих Гогартен (Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten); из чешских теологов сюда принадлежит Ю. Л. Громádка (J. L. Gromádka). См. Milan Machovec, *O tak zvané „dialektické“ teologii současného protestantismu*, Praha 1962.

⁴² Речь идет о тенденции обозначенной как неогавустианизм или „христианский спиритуализм“. См. Петер Вуст (Peter Wust, *Ungewissheit und Wagnis*, München 1940), Романо Гвардини (Romano Guardini, *Welt und Person*, Würzburg 1940), Михаэл Счиакка (Michael Sciacca, *L' uomo, questo „squilibrato“*, Milano 1958).

⁴³ См. его работы, цитированные в прим. 17.

⁴⁴ См. его работы, цитир. в прим. 34.

⁴⁵ L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 2. Aufl., Zürich 1953.

⁴⁶ H. Kuhn, *Begegnung mit dem Nichts*, Tübingen 1950.

⁴⁷ Стандартные антропологии помимо этого пользуются многочисленными, внутренне весьма различными даже противоречивыми побуждениями труда Макса Шелера, который часто менял свои взгляды. Между прочим также благодаря влиянию Шелера в современной философской антропологии живут традиции феноменологического метода, особенно „феноменологическая психология“.

⁴⁸ Эти новогегелевски направленные мыслители, как Шпрангер, Литт, Фрейер находились, конечно, еще под дальнейшими влияниями, наряду с новокантовским особенно под влиянием Дильтея.

⁴⁹ Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, Leipzig 1919. Из более новых работ *Mensch und Welt*, München 1948.

⁵⁰ Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, 2. Aufl., Leipzig—Berlin 1928.

⁵¹ Eduard Spranger, *Lebensformen*, Halle 1914 (в 1948 г. вышло уже 28-е издание).

⁵² О фашистских тенденциях Фрейера см. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954, стр. 508—516. Также послевоенные работы Фрейера служат агрессивной буржуазной идеологии, антикоммунизму и антимарксизму. Характерен, напр., способ, каким в работе *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1956 заимствует и интерпретирует концепцию отчуждения.

⁵³ См. J. P. Sartre, *Marxizm i egzystencjalizm*, Twórczość, Warszawa 1957, выпуск 4 (статья действительно как оригинал); *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960.

⁵⁴ „Мы не обратили внимания, что того конкретного человека, которого мы хотели найти, мы должны прежде всего воспринимать как работающего человека, создающего условия своей жизни и что ключи к его пониманию следует искать в производственных отношениях. Мы долго ошибались...“, Twórczość, стр. 40—41.

⁵⁵ Олег Сус показал, что, хотя эта „конкретная антропология“ является объяснением „отчужденного, увековеченного мистифицированного индивида, какого создало разделение труда и эксплуатация“, (Twórczość, стр. 71), все же Сартр хочет ее считать объяснением конкретного человека вообще. Для Сартра каждый человек нашего времени отчужденный. (Oleg Sus, *Pokus o reformu existentialismu*, Slovenský filosofický časopis, Bratislava 1960, нр. 3, стр. 312.)

⁵⁶ См. марксистскую критику воззрений Сартра, напр., Р. Гароди, *Ответ Жану Полю Сартру*, Москва 1962; М. Чалин, *Философия отчаяния и страха*, Москва 1962;

Adam Schaff, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1962 и др. Марксистская критика не отрицает некоторых позитивных моментов во взглядах Сартра; она положительно принимает то, что Сартр выдвинул важные проблемы (Гароди, Шафф) и то, что он, в общей сложности, правильно напоминает марксизму необходимость использовать результаты психоанализа, специальных социологических исследований и избавление мистификации феноменологических методов (Гароди).

⁵⁷ Наиболее ярко ее формулировал Адам Шафф в своих статьях *Filozofia człowieka*, Warszawa 1962 г. и в полемике в журнале *Przegląd kulturalny* 1962; он этим высказал тенденции, которые в международном марксизме сравнительно сильны.

⁵⁸ К этому ср. анализ Гароди ошибок Сталина в области философии, *Cahiers du Communistisme*, 5-го сентября 1962-го г.

⁵⁹ Даже Арношт Кольман, отвергающий обоснованность программы марксистской философии человека предложенной Шафтом, отдает себе отчет в необходимости дальнейшей разработки вопросов о человеке; но он их хочет оставить этике. (А. Кошп, *Marxismus-leninismus a filosofie člověka*, Tvorba 1962, нр. 20.) Весьма однозначно об этом говорит также М. Б. Митин: „В связи с ростом значения субъективного фактора, роли и значения коммунистического воспитания масс, всестороннего развития личности, сейчас особую важность приобретает теоретическое исследование вопроса о духовной стороне деятельности человека... В настоящее время перед нами со всей силой встает задача всестороннего исследования общественного и индивидуального сознания людей, духовного мира человека...“ (Вопросы философии, 1962, нр. 4, стр. 139).

⁶⁰ См. М. В. Митин: „Надо признать, что духовная деятельность человека, его внутренний мир, конфликты и противоречия этого мира, психологический, гносеологический, логический и социальный аспекты этой проблемы недостаточно исследовались в нашей философской литературе. Именно это обстоятельство дает возможность различным буржуазным школам, особенно экзистенциализму, интуитивизму, неотомизму, выступать с претензией на монополизирование этих проблем.“ (Стр. 139.) См. также А. Шафф: „«Карьера» экзистенциализма была и у нас (т. е. в Польше — Ю. Ц.) в большой степени делом наших собственных рук, точнее: результатом нашей идеологической абсенции.“ (*Filozofia człowieka*, стр. 19.)

⁶¹ Это программно выдвигает и отчасти уже успешно реализует напр. Р. Гароди. См., напр., его работы *Perspectives de l'homme*, Paris 1959, 2 изд., 1960 и др. См. также прим. 56.

Перевела В. В. Новогна

O ANTROPOLOGISTICKÝCH TENDENCÍCH V BURŽOAZNÍ FILOSOFIJI

Stať je informativním úvodem do problematiky jednoho z hlavních tematických proudů soudobého nemarxistického myšlení — tzv. filosofie člověka. Osvětluje pojem a sociální i gnoсеологické kořeny dnešního antropologismu a snaží se pak zachytit rozpětí a difference jeho jednotlivých směrů a škol. Rozlišuje tu směry objektivistické („antropologie determinismu“), školy subjektivistické („antropologie svobody“) a směry, které se pokoušejí o vyrovnání objektivních a subjektivních určení člověka („antropologie syntézy“). V závěru stať naznačuje některé momenty a možnosti marxistického poměru k reálné problematice, která je v nemarxistické filosofii člověka obsažena.