

*Елена Петриковская*

## **ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

*Проаналізовані неklasичні інтерпретації проблеми людини та методології її дослідження, для яких характерна орієнтація на феноменологію. Предметом філософської антропології стає конкретне самоздійснення людини у культурній творчості. Феноменологія веде до корекції загальнотеоретичного антропологічного дискурсу.*

**Ключові слова:** *філософська антропологія, посткласичне мислення, буття свідомості.*

*Проанализированы неклассические интерпретации проблемы человека и методологии ее исследования, для которых характерна ориентация на феноменологию. Предметом философской антропологии становится конкретное самоосуществление человека в культурном творчестве. Феноменология приводит к коррекции общетеоретического антропологического дискурса.*

**Ключевые слова:** *философская антропология, постклассическое мышление, бытие сознания.*

*Phenomenology as methodology of nonclassical anthropology is represented. Concrete self-realisation of the person in cultural creativity becomes a subject of philosophical anthropology. The phenomenology causes correction of a general-theoretical anthropological discourse.*

**Key words:** *philosophical anthropology, nonclassical thinking, consciousness life.*

Философская антропология прошла ряд этапов своего становления. Раскрывая положение дел в современной антропологии, следует учитывать сосуществование ее классической и постклассических форм, а также то фундаментальное значение, которое сыграла феноменология при переходе к последним. Целью статьи является выяснение того, как связаны феноменология и философская антропология. Актуальность подобного исследования вызвана наметившимся в среде философов разочарованием в познавательных возможностях феноменологии, что выражается в критике Гуссерля и поисках «новой феноменологии» (см.: [1; 9; 12; 13]). Как отмечает Герберт Шпигельберг, любой кризис в основаниях человеческого знания и практики является одновременно вызовом для феноменологии. Однако нет определенного ответа на вопрос, способна ли она по-прежнему принять его [14, с. 631].

В европейской философии традиционно сосуществуют две традиции – логико-методологическая и антропологическая. Первая традиция тесно

связана с научным познанием, его объективностью, хорошо вписана в идеалы классической рациональности и парадигму отражения. Эта философская традиция глубоко проникла в европейскую науку и культуру. «Но при всей ее значимости она приложима только к идеализированному миру теоретизма, где господствуют абстракции сознания вообще, претендующие на выражение сущности и отвлечение от всего несущественного» [8, с. 466]. Однако при этом происходит отвлечение и от важных особенностей человеческой личности, ее жизнедеятельности, социально-культурной, исторической обусловленности. Вышеописанная философская традиция соответствует классической форме научной рациональности. Антропологическая традиция истины, познания не имела в европейской философии и науке такого значения, как первая. Ее время приходит в том случае, если от любой философской проблемы не «отделяются», ссылаясь на единственно верный формально-логический подход.

Главная трудность на путях формирования антропологии в качестве науки – человеческое сознание, которое К. Леви-Стросс характеризует как «тайного врага» социогуманитарного познания [6, с. 343]. С позиций классической науки принято считать, что сознание в виде ценностных ориентаций, идеологических и политических установок, личностных и групповых интересов, традиционных мнений, различных предрассудков искажает картину объективного мира, которую стремится создать рациональное мышление, возводит барьеры на пути к объективной истине, вступает в конфликт с принципами научности.

Философская антропология возникает лишь на определенном этапе развития мировой философской мысли и связана с высоким уровнем философской рефлексии о человеке. Она предполагает также определенный уровень развития личностного сознания. Антропологическое знание можно назвать самопознанием, неотделимым от самооценки, не позволяющей исключить (вынести за скобки) субъективность самого рефлексирующего подхода. Индивидуальность исследователя привносится в познавательный процесс и сказывается на его результатах. В самопознании, как заметил А. Уайтхед, единство субъекта и объекта фиксируется как «событие», в котором субъект есть «беспокойство об объекте». Это «беспокойство» сразу же помещает объект в качестве компонента опыта субъекта с эмоциональной окраской, исходящей от объекта и направленной на него [11, с. 576].

Можно согласиться с Э. Левинасом, что «способ приближения человека к центру исследования целиком зависит от фундаментальной озабоченности вопросом «что значит быть?» [5, с. 210].

Феноменологический метод, который Э. Гуссерль разработал и использовал в первой части «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», не был изобретением Гуссерля, так как уже применялся великими философами всех времен, не всегда, впрочем, с рефлексивной ясностью относительно собственного метода. Суть феноменологического метода коротко: надо обратить внимание на сами вещи. Имеется в виду следующее: обсуждаться должны не теории о вещах; скорее, нужно «заключить» («поместить в скобки» анализа) все, что было услышано или прочитано, одним словом, – создано, сконструировано для самого себя; вместо этого важно несконструированным, непредвзятым взглядом окинуть сами вещи и опереться на непосредственные наблюдения и опыт. Если мы действительно хотим понять, что такое человек, мы должны прежде всего сделать попытку максимально переместиться в ситуацию, в которой мы познаем человеческое бытие; иначе говоря, переместиться в то, что мы познаем в самих себе, и в то, что мы познаем во встречах с другими людьми.

В работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Э. Гуссерль выходит на проблемы философской антропологии. Он формулирует их следующим образом.

- 1) Человечество *борется* за понимание самого себя, и это – величайший исторический феномен.
- 2) Если человек превращается в «метафизическую», то есть чисто философскую проблему, встает вопрос о нем как о существе разумном. Это подразумевает решение вопроса о соотношении в человеке «разума» и «не-разума». Не следует считать разум специфическим свойством человека, а «не-разум» – неспецифическим, «природным» свойством человека, роднящим его с нечеловеческими существами. Такую ошибку допускает новоевропейская философия. Мы поймем человека, зная, что, с одной стороны, во всем человеческом, включая мысль, есть нечто, принадлежащее общей природе живых существ и лишь из нее познаваемое, и что, с другой стороны, нет ни одного человеческого свойства, целиком принадлежащего общей природе живых существ и познаваемого лишь из этой природы. Даже голод человека – не то же самое, что голод животного. Человеческий разум нужно понять в связи с *человеческим* «не-разумом».

Предметом феноменологической философии выступают не вещи и их объективные свойства, а феномены вещей, вместе с полагающим (конституирующим) их сознанием. Концепт «вещь, трансцендентная сознанию» – результат работы сознания. Сознание понимается не как эмпирическое, а как абсолютное, то есть раскрывающееся в результате

особой методологической операции – трансцендентальной редукции. Задача трансцендентальной феноменологии состоит в выявлении конститутивных актов, полагающих бытие всего трансцендентного.

Новоевропейская парадигма осмысления человеческого бытия, показавшая себя в целом как эффективная и полезная объяснительная схема, в XX веке подвергается критике как неспособная понять стоящие перед человечеством духовные проблемы. Ведь она – целостный и убедительный образ *определенной* культурной формации – «эпохи Модерна». В другую эпоху она рассматривается как «самовоспроизводящаяся методологическая ловушка, ведущая к уничтожению подлинной специфичности личностного начала в человеческой жизни» [7, с. 109].

Сегодня «все более осознается, что там, где человек присутствует, он всегда значим и не может быть выведен за скобки без последствий для видения и понимания самого процесса или события» [8, с. 12]. Формируется неклассическая теория познания, стремящаяся быть адекватной живому, непосредственному познанию. «Возникает необходимость рассматривать теорию познания (гносеологию) и эпистемологию (учение о научном познании) как части, входящие в более широкую область – философию познания, где они сохраняют свою абстрактно-гносеологическую и логико-методологическую природу и форму, но одновременно получают экзистенциально-антропологическое и «историко-метафизическое» осмысление. Философия познания обращается не к абстракции субъекта, но к целостному человеку познающему, что порождает новые и актуализирует существующие в истории философии проблемы, не выявленные или отвергавшиеся в традиционной гносеологии» [8, с. 13].

Феноменология стремится изолировать философские проблемы от предустановленных контекстов и формулировок. Как отмечает Н. А. Иванова-Георгиевская, Гуссерль «переформулировал» традиционный «вопрос о познании мира в вопрос о том, каким образом человек представляет мир как имеющий определенное значение и смысл» [4, с. 33].

Философская антропология берет на вооружение многие идеи Э. Гуссерля, которые достаточно полно характеризует Э. Левинас в работе «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля», формулируя на их основании новые задачи исследования.

- Регионы бытия взаимно различаются не только сущностью и категориями, отграничивающих их сущность, но и своим существованием. «Существовать» не означает везде одно и то же [5, с. 16].

- В рамках новой онтологии объектом исследования должна стать не только сущность вещи, но и ее существование. Нужно задаться вопросом о том, что именно означает тот факт, что вещь есть. Каковы модусы существования разных регионов бытия?
- Существование предмета доступно нам только через познание того, что именно оно значит для нас. Гуссерль утверждает: реальным является субъективный мир, мир физической природы – реальность иного уровня. Идея интенциональности позволяет Гуссерлю приписывать «объективность» этому «субъективному» миру.
- Натурализм, суть которого – в онтологическом отождествлении сознания и материи – сводит идеальность предмета к содержанию психической жизни. Необходимо расширить понятие существования, чтобы избежать овеществленности сознания [5, с. 22]. Преодоление натурализации сознания позволяет реабилитировать сущности, которые в противном случае подвергаются натурализации. «Там, где наука о природе еще права, натурализм уже ошибочен» [5, с. 21]. Натурализм забывает, что мир естествоиспытателя необходимо отсылает к «субъективному» миру. Но именно его натурализм старается исключить из реальности как чистую кажимость, обусловленную эмпирической природой человека, – природой, не способной непосредственно достигнуть мира вещей в себе. Но природа естествоиспытателя, хотя он и притязает на преодоление наивного опыта, существует только в соотношении с ним. То, что изучает естественная наука, уже некоторым образом усматривается в восприятии.

Основная интуиция гуссерлевской философии, по мнению Э. Левинаса, состоит в том, чтобы, с одной стороны, приписать абсолютное существование конкретной сознательной жизни, а с другой стороны, преобразовать само понятие жизни сознания. Сознательную жизнь следует описать как жизнь в присутствии трансцендентного бытия [5, с. 34].

Гуссерль различает бытие как переживание и бытие как вещь – разные модусы бытия, в этом обнаруживается самое кардинальное различие между сознанием и реальностью. Подробно исследуя существование различных регионов бытия, он в отношении сознания, к которому отсылают все регионы, ограничивается тем, что говорит об абсолютности его существования. Сознание существует независимо от рефлексии. Оно готово к тому, чтобы быть воспринятым (иначе, чем внешние предметы).

Таким образом, заключает Левинас, идея некоторой сферы, изначальной по отношению ко всякому бытию, заставляет нас изменить само понятие бытия, усматривая его не в идее субстанции, а в идее субъективности. Увидеть во внешнем мире исключительно феномен –

значит прояснить смысл его существования и показать, каков модус его наличествования в жизни [5, с. 42].

Проблема отношения субъекта к объекту коренится в субстанциалистской онтологии, где существование мыслилось по типу вещи, основание которой – в ней самой. С таких позиций отношение существования ко всему, что не есть существование, выглядит загадочным. Но Гуссерль преодолевает субстанциалистское понимание существования и показывает, что субъект не есть некая вещь, которая сначала существует, а затем вступает в отношение с объектом. Отношение субъекта к объекту есть первичный феномен, и только в нем обнаруживается то, что называют «субъектом» и «объектом».

Воспринятый объект дан как нечто воспринятое лично. В восприятии мы имеем дело не с миром образов, указывающих на стоящий за ним мир вещей. Напротив, в восприятии мы имеем дело с самим оригиналом. Схоластическая концепция сознания не достигла того пункта, который составляет оригинальный вклад Гуссерля: сознание оставалось замкнутой сферой, а интенциональность – явлением, пребывающим внутри нее. Поэтому интенциональный характер сознания приводил не к реальной, а к чисто психологической трансцендентности. Жизнь сознания оставалась субстанцией, мыслимой по образу материальной вещи; интенциональность не составляла модуса самого его бытия. И суть гуссерлевской концепции заключается в том, что в самую сердцевину бытия сознания она поставила контакт с миром.

Конкретную жизнь сознания феноменологи рекомендуют рассматривать во всех ее формах, а не только в форме чистого теоретизирования. Соответственно реальный мир предстает не просто как мир вещей, коррелирующих с актом восприятия или актом чистого умознания, но как мир объектов, обладающих пользой и ценностью. Принадлежность «ценности», «желаемости», «полезности» объективной сфере не означает, что они даны в теоретическом представлении. Предикаты ценности, эмоциональные предикаты принадлежат существованию мира: мир – не индифферентная среда чистого представления. Конкретное переживание – источник существования мира – вовсе не чистая теория, а жизнь действия и чувства, воли и эстетического суждения, заинтересованности и бескорыстия [5, с. 49]. Мир выступает объектом теоретического созерцания, желания, ощущения, действия, красоты, добра. Все эти понятия образуют онтологические структуры мира. Существование мира не является пустой формой, приложимой к любой сфере бытия. Само существование мира имеет богатую структуру, которая изменяется согласно различным регионам бытия.

Гуссерль называет состояния сознания словом «Erlebnisse» – «переживания». Этот термин, согласно Гуссерлю, приближает понятие сознания к понятию жизни, то есть побуждает нас рассматривать его в том богатстве и многообразии аспектов, которое характерно для нашего конкретного существования.

Антропология в конечном итоге должна тематизировать человека как разумное существо. Непосредственная задача наук – осуществление человеческой жизни, исходя из чистого разума. Во имя этой задачи необходимо обновление сознания разума и его целей. Разум является «обозначением абсолютных, вечных, надвременных, безусловно действующих идей и идеалов» [2, с. 198]. Гуссерль предлагает науке снова обратиться к своему фундаменту – жизненному миру, причем в его трактовке жизненный мир имеет инвариантную «всеобщую структуру». В философском отношении задача заключается в том, чтобы глубоко и всеохватывающе проанализировать априорные структуры жизненного мира, затем там можно будет открыть самые первоначальные структуры разума.

Возвращение к жизненному миру должно, по Гуссерлю, показать, что все априорные структуры наук в конечном итоге обоснованы в жизненном мире. Гуссерль полагал, что самые элементарные слои мира и жизни проявляют совершенную рациональную структуру и на их инвариантности можно соорудить надежное здание наук.

В школе Гуссерля было осознано, что сведение «человеческого измерения» в сознании и познании только к психологическому (психическому) и толкование релятивизма только на этой основе существенно обедняют и искажают саму проблему истинного познания. С введением «жизненного мира» и осознанием присутствия человеческих смыслов в основании науки Гуссерль признал объективную значимость культурно-исторических и социально-психологических параметров познания, хотя и остался противником психологизма в традиционном (индивидуально-психическом) смысле. Под влиянием феноменологии психологизм подвергся исследованию, были выявлены различные его смыслы, а также возможности «непсихологического» подхода к явлениям сознания.

Ученики Гуссерля применяют феноменологический метод для нового философского определения человека, задавая тем самым и направление исследования «природы человека». М. Шелером проблема философской антропологии понимается как проблема специфической целостности человека и ее специфической структуры. Для создания фундамента философской антропологии – «науки о сущностных формах живой

экзистенции» и понятийного аппарата антропологии Х. Плеснер прибегает за помощью к феноменологическому способу исследования, а именно к идее доопытного структурно-аналитического описания, универсально приложимого ко всем «имеющимся в виду» предметам. Благодаря Гуссерлю внимание философии и отдельных наук направлено на те слои «бытия» в природе, душе и духе, без обращения к которым науки не могут построить свои понятия – слоям непосредственного, к данностям, к «феноменам», составляющим прерогативу переживания, созерцания или сущностной интуиции [10, с. 45]. Чем больше теоретизируется наука, тем скорее эти слои выпадают из ее внимания, тем больше наблюдается отчуждение исследователя от чувственности, от созерцания. Кстати, отсюда понятен и слабый интерес к антропологии среди ученых. Ведь при исследовании ее предмета нельзя игнорировать то, что схватывается только ощущением, чувством, интуицией, и переоценивать возможности понятийного познания. Получилось, что в европейской философии науки те феномены, которые в своей внутренней качественной определенности ускользают от эмпирически конструируемого понятия, свели к субъективным ощущениям, к субъективной видимости, обусловленной конституцией человека (цвет, звук, «душевное состояние»). При этом сам феномен (окраска, «смятение») оставался для эмпирического понятия непостижим.

Ведущей характеристикой антропологической философии является внимание к человеческому бытию в его индивидуальности и конкретности. Для нее феноменология была прорывом к новому оформлению философии (если под философией понимать самоосознание человеком своего пребывания в собственной среде).

Одной из определяющих тем антропологического знания в феноменологической философии является выявление смыслов, через которые человек идентифицирует в себе свою «человечность» и через которые он выявляет акты познания сущностного как целостный «Я»-субъект сущностной рефлексии в отношении «Я–Мир» [3, с. 12–26].

Понятие «мир» играет важную роль в философско-антропологической рефлексии. «Мир» здесь не тождественен космологическому понятию мира. «Мир» вообще означает определенную тотальность (всеобщность). Космологическим понятием мира мы охватываем совокупность всего действительного, взятого само по себе, составляющие которого пребывают во взаимосвязи друг с другом. В случае антропологического понятия мира всегда идет речь о совокупности значимого для субъекта – о чьем-то мире. Происходит процесс творческой актуализации совокупности сущего – мир человека – всегда соотносится с определенными

актами субъекта, которые делают возможным этот мир, познавая и ограничивая в этих актах круг возможных значений.

Феноменология – определенный метод рефлексии, который подводит под непосредственное созерцание и интуицию критический фундамент. Чтобы понять человека, недостаточно проникнуться его чувством, вспомнив при этом свои собственные чувства и переживания. Надо перепроверять, поняли ли мы на основе нашего личного воспоминания то чувство, которое испытывает другой. В противном случае, легко возникают всевозможные недоразумения, для избежания которых необходимо постоянно возвращаться к критической позиции.

Применяя феноменологический метод, философия перестает быть отвлеченным логическим конструированием и стремится быть философией опыта (речь не идет об узком понятии опыта как «чувственного опыта») и исторической конкретности. Часто оказывается, что доступ к важнейшим областям жизненного опыта оказывается закрытым. Возникает актуальная задача подвергнуть различные предметные сферы новому феноменологическому понятийному просветлению (тело, чувства, женский опыт).

Подводя итоги рассмотрения значения и перспектив использования феноменологического метода в области философской антропологии, можно сделать следующие выводы. Философская антропология наследует подход Гуссерля, суть которого в том, что основатель феноменологии приписывает сфере сознания специфическое существование. Неклассические концепции человека, для которых вопрос заключается в том, как возможно исследование человеческого сознания в его бытийном плане, строятся на основе феноменологии.

Как методология, феноменология требует от каждого, занимающегося исследованием человека, соблюдения ряда условий в теории: расширение понятия опыта (опытное суждение может претендовать на значимость не только в форме закона, обладающего характеристиками всеобщности и необходимости, категориальный синтез осуществляется в более широких областях опыта); факты сознания, данные в целостности человека, рассматривать как равноценные друг другу, поскольку в познании действительности принимает участие не один рассудок, а весь комплекс человеческих отношений к миру (эмоциональное, волевое и т. д.); исходить из жизненно-практической нагруженности опыта (интересами и целями), активности восприятия.

Научное значение феноменолого-антропологического дискурса состоит в объяснении той сферы субъективности, которая в принципе необъективируема и не может стать предметом познания. Субъективность

поэтому предстает как специфическая реальность, присутствующая в любых человеческих актах, но неотделимая от них. Сегодня поставлен вопрос о необходимости новой феноменологии, вооруженной новым подходом, который смог бы прорвать кольцо субъективистской версии философской антропологии. Кто реализует этот подход – новая феноменология или какая-нибудь иная методологическая стратегия – покажет время.

1. Вельш В. Разум и кризис. Гуссерль: спасение через углубление разума // Феноменология і мистецтво. Щорічник 2002–2003.– К., 2005.– С.149–158.
2. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука.– Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.– 752 с.
3. Дондюк А. Есенційні виміри антропологічного знання: феноменологічні пошуки розв'язання // Філософська думка.– К., 2003.– № 5.– С.12-26.
4. Иванова-Георгиевская Н. А. Феноменологические идеи Э. Гуссерля как предпосылка онтологической экспликации игры О. Финком и Г.-Г. Гадамером // Феноменология і мистецтво. Щорічник. 2002–2003.– К., 2005.– С. 33–50.
5. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода.– М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.– 752 с.
6. Леви-Строс К. Структурная антропология.– М.: Наука, 1983.– 537 с.
7. Малахов В. А. Уязвимость любви.– К.: Дух і літера, 2005.–539 с.
8. Микешина Л. А. Философия познания. Полемические главы.– М.: Прогресс-Традиция, 2002.– 624 с.
9. Наливайко И. М. Повседневность и проблема культурной самоидентификации // В перспективе культурологии: повседневность, язык, общество.– М.: Академический Проект; РИК, 2005.– С. 224–235.
10. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию.– М.: РОССПЭН, 2004.– 368 с.
11. Уайтхед А. Избранные работы по философии.– М.: Прогресс, 1990.– 718 с.
12. Шеманов А. Ю. Судьбы образов иного в современной культуре (к вопросу о концептах образа себя и иного) // В перспективе культурологии: повседневность, язык, общество.– М.: Академический Проект; РИК, 2005.– С.196–224.
13. Шміц Г. Для чого нова феноменологія // Феноменологія і мистецтво. Щорічник. 2002–2003.– К., 2005.– С.159–168.
14. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение.– М.: Логос, 2002.– 680 с.