

Н.Н. Ростова

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В ФИЛОСОФИИ: АНТРОПОЛОГИЯ VS ОНТОЛОГИЯ

Анализируется феномен антропологического поворота в гуманитарных науках. Антропологический поворот определен как конфигурация философии, в рамках которой вопрос о человеке определяет вопрос о бытии. Обосновывается, почему И. Кант считается виновником антропологического стиля мышления в философии. Подробно исследуется реакция философии XX в. на кантианский жест. Рассмотрена роль вопроса о человеке в современной философии.

Ключевые слова: человек; философская антропология; философия; посткосмизм; постгуманизм; И. Кант; М. Хайдеггер; М. Фуко; нечеловеческая антропология; спекулятивный реализм.

Тема антропологического поворота в гуманитарных науках на повестке дня уже несколько десятилетий. При этом среди теоретиков нет согласия в том, каким образом понимать его суть. Антропологический поворот может связываться с попыткой построения систематического знания о человеке. Так, например, Б. Марков отмечает, что в рамках немецких проектов антропологии первой половины XX в. (М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер) перечень констант, характеризующих человека, начинает расширяться за счет включения в рассмотрение антропологии материала биологии, социологии, истории, этнологии, языкоznания, философии жизни, экзистенциальной философии, феноменологии и других актуальных знаний указанного периода времени. Среди общих черт различных антропологических проектов Б. Марков отмечает протест против позитивизма и редукции человека к субъекту познания и в противовес этому рассмотрение человека как субъекта бытия. Он резюмирует: «Таким образом антропологический поворот связан с обращением к проблемам души, культуры, жизненного мира, он связан с попыткой углубления знаний о человеке, обобщения и осмысливания прежде разрозненного знания, выявления и обоснования условий его возможности и развития» [1. С. 23].

Х.У. Гумбрехт указывает на многозначность термина «антропология» и рассматривает его в исторической перспективе. Раз термин многозначен, значит и содержание антропологического поворота обнаруживает множество версий. Антропология – это много антропологий, и каждому периоду свойствен свой антропологический поворот. Гумбрехт разбивает эти версии на две группы. В первую входят те проекты, в рамках которых авторами делается попытка дать единое определение того, что значит быть человеком. Во вторую группу включены проекты, которые основаны на идее множества способов быть человеком. Первую группу открывает Р. Декарт и завершает Э. Гуссерль, вторая связана с Ж. Деррида [2]. Зачастую антропологический поворот связывается исследователями с привнесением в поле рассмотрения различных наук антропологической тематики.

Н. Поселягин отмечает, что для филологии антропологической поворот может рассматривать как возвращение литературы «от увлечения текстуальностью обратно к литературе как таковой, которая обращена к человеку» [3]. В отличие от семиотики, для которой,

допустим, жизнь декабриста или социальная ситуация эпохи Петра I важны как манифестиации автономных культурных закономерностей, «для антропологического поворота финальным объектом будет именно человек... а манифестиациями, наоборот, станут самые закономерности, выраженные в различных текстах культуры» [3].

Однако вопрос об антропологическом повороте – это не вопрос о степени присутствия интереса к человеку в науках и, обратно, интереса философской антропологии к другим наукам. Это вопрос о философии. Центральный вопрос философии – это вопрос о самой философии. Его не каждый может осилить. Как говорит М. Хайдеггер, вопрос о философии есть наивысший результат ее самой. Задаваясь вопросом о себе, философия ищет собственные основания. Эти основания философия может находить в онтологии, феноменологии, гносеологии, эстетике или антропологии. В зависимости от того, какое место вопрос «Что есть человек?» занимает в обосновании философии, мы можем говорить о наличии или отсутствии антропологического стиля мышления. Антропологическим стилем мышления становится тогда, когда вопрос о человеке определяет все прочие вопросы философии, в том числе вопросы о бытии, познании, долге и морали. Иными словами, говоря об антропологическом повороте, мы говорим о метаморфозах самой философии.

Проблема антропологического поворота наиболее остро стоит именно сегодня. На фоне полной неясности ответа на вопрос «Что есть человек?», откуда проис текают в том числе многие биоэтические дилеммы, в философии наметились две тенденции – постгуманизм и посткосмизм. Постгуманистическая парадигма мышления характерна для западноевропейской философии, стратегия посткосмизма – для русской философии. В рамках первой тенденции происходит концептуальное вытеснение темы человека из философии. Сам вопрос о человеке обессмысливается и становится неправомерным, ибо предъявленная модель мира лишается онтологических границ, и человек оказывается меньшинством наряду с прочими меньшинствами в контексте общего целого. Философия превращается в онтологию. Нечеловеческая антропология [4], формирующаяся в рамках данной парадигмы, характерно определяет антропологию как описательную онтологию [5]. В рамках посткосмизма,

напротив, философия видит свое начало в антропологии. Вопрос о человеке для нее определяет вопрос о бытии и истине.

Неспокойное море современной философии сулит новые метаморфозы знания и нашего самопонимания, от которых зависит не только судьба философии, но и нас самих, ибо культура зависит от опыта человеческого самоописания. В данной статье мы рассмотрим дискуссию вокруг кантианского вопроса «Что есть человек?», устанавливающего антропологический стиль мышления в философии. Сначала мы уточним суть кантианского жеста. Затем подробно исследуем реакцию философии на этот жест, а именно рассмотрим позиции М. Хайдеггера, М. Фуко и М. Бубера. И в заключение обратимся к ситуации в современной философии.

Фуко и антропологический стиль мышления

Среди философов, которые центрировали философию вопросом о человеке, обычно выделяют Сократа [6], Протагора, Декарта [7], Гуссерля, М. Шелера, но особую роль стоит отвести И. Канту. В мнении о том, что именно Кант является виновником антропологического стиля мышления, сходятся наиболее представительные мыслители XX в., в частности М. Хайдеггер и М. Фуко. Почему именно Кант?

Кант, как известно, в «Критике чистого разума» сформулировал три основных вопроса философии: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться? Однако в «Логике» он дополнил этот перечень четвертым вопросом: Что есть человек? «На первый вопрос, – говорит Кант, – отвечает метафизика, на второй – мораль, на третий – религия и на четвертый – антропология. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» [8. С. 332]. Иными словами, речь идет не о простой сумме вопросов, а об их иерархии. Кант не просто дополняет три вопроса четвертым, но делает последний первичным, заставляя все прочие сообразовываться с ним. Радикализм Канта не мог оставаться незамеченным в философии. Вся последующая западная мысль в лице наиболее сильных ее представителей будет направлена на то, чтобы избавиться от влияния кантианского антропологического переворота. Прежде всего, речь идет о М. Фуко и М. Хайдеггере, а также о М. Бубере.

Фуко прямо называет кантианский четырехугольник «революцией философской мысли» [9]. В философии, говорит он, на рубеже XVIII–XIX вв. произошла революция. Кант свел философию к вопросу «Что такое человек?». Прежде философия задавалась вопросом о человеке в связи с вопросом о вечности, т.е. мыслила человека в составе целого. И только Кант вопросил о человеке самом по себе. Конечное бытие, как выражается Фуко, стало мыслиться не внутри мысли о бесконечном, а на собственной основе, определяя уже вторым шагом все прочие вопросы, в том числе об истине и познании. Это приключение философии Фуко называет антропологическим сном, который, по его мнению, необходимо развеять и обнаружить в философии очищенную от человека онтологию

[10. С. 361]. Контрреволюцию в философии начал совершать Ницше, связавший человека и Бога при помощи «биологизма особого рода». Человек оказался немыслим вне Бога, и возвращение о смерти Бога стало синонимичным возвращению о смерти человека. Открытие Фрейдом бессознательного навсегда закрыло путь антропологической мысли, ибо в тот момент, когда человека стали описывать при помощи позитивистских терминов, в философском смысле он умер. Существование человека, говорит Фуко, оказалось заблуждением, пустотой, пробелом. Человек исчез в тот момент, когда был помыслен не на языке сознания, а на языке бессознательного, т.е. на языке внешних детерминант (тело, социум, культура как таковая). Кант начал антропологическую эпоху в философии, а Ницше и Фрейд положили ей конец. Фуко, продолжая линию Ницше – Фрейда, предлагает перейти от вопроса «Что есть человек?» к вопросу о том, что есть человек в данную эпоху, ибо у человека нет сущности и нет того, что бы было бы задумано о нем в вечности. Он есть частный результат определенной конфигурации знания.

Хайдеггер: человековедение, антропология и онтология

Хайдеггер, цитируя резонансные строки из «Логики» Канта, оценивает результат его антропологических поисков как «провал грунта» [11]. Кант решил стать антропологом, и у него из-под ног ушла почва. В отличие от Фуко, Хайдеггер внешне избирает более мягкую форму критики. Он не отрицает Канта, но решается додумать за него то, что неочевидно. Как выражается Хайдеггер, главное не то, что Кант заявил, а то, что он сделал. Выявление этого «сделанного» Хайдеггером оказывается не менее радикальным антикантианским переворотом, чем открытая критика Фуко. Хайдеггер начинает с того, что обессмысливает логику философской антропологии, закрывая для нее всякую возможность заявить о своих правах в философии, т.е. в связи с проблемой обоснования метафизики. Хайдеггер понимает, что дело не в содержании вопроса «Что есть человек?», а в том, какое место он занимает в обосновании философии. Антропология же как частная проблема остается вне поля его зрения, о чем он ясно говорит.

На каких же основаниях Хайдеггер отказывает антропологии быть на первых ролях в философии? Во-первых, Хайдеггер справедливо различает антропологию и философскую антропологию. Антропология – это человековедение, и как человековедение она необозрима по содержанию и бесконечно различна по характеру сведений. Ее идея, говорит Хайдеггер, теряется в полной неопределенности. Для того чтобы антропология стала философской, должно быть что-то, что придаст ей такой статус. Хайдеггер перебирает три варианта и демонстрирует их негодность. Можно допустить, что философскую антропологию отличает общность познаний, однако непонятно, в какой момент достигается эта всеобщность и эмпирические данные становятся философскими. Можно допустить, что антропология становится философской, когда

прибегает к философскому методу. Однако покуда человек будет рассматриваться как сущее среди прочих сущих, философская антропология будет региональной онтологией. Наконец, можно помыслить антропологию как цель или исходную точку философии. В этом последнем пункте Хайдеггер затрагивает самый нерв проблемы, ведь речь идет именно о том, чтобы помыслить антропологию как исходный пункт философии. Что же такое цель? Цель можно понять как результат, но цель можно понять как последнюю цель, т.е. как истину, самую обнаженную сущность (философии). В этом последнем смысле, адекватном Канту и волнующем Хайдеггера, понятия исходной точки и цели совпадают, как альфа и омега. Но Хайдеггер берет слово «цель» в первом, житейском смысле, изначально помещая проблему антропологии в план повседневности. Стратегия ускользания от смысла кантовского хода определяет и другие подмены, которые совершают Хайдеггер.

«Если цель философии, – говорит он, – заключается в разработке миросозерцания, то антропология должна будет определять границы “положения человека в космосе”. И если человек считается тем сущим, которое в порядке обоснования абсолютно достоверного познания является пересланным и достовернейшим, то так спланированное строение философии отводит человеческой субъективности центральное место. Первая задача может соединяться со второй, и при их разрешении... могут использоваться метод и итоги региональной онтологии человека» [11]. Во-первых, Хайдеггер подменил слово «антропология» словом «миросозерцание». Но миросозерцание не то же, что антропология. Миросозерцание уже по самому своему существу связано с сущим и, как выражается Хайдеггер в «Основных проблемах феноменологии», определяет наше житье-бытие из нашей фактичности в отличие от философии, главным вопросом которой является бытие. Хайдеггер заранее соотнес человека с сущим наряду с другими сущими, а потому его вывод о том, что антропология сводится к региональной онтологии, предопределен. Во-вторых, проблема кантовского «четырехугольника» связана не с тем, что антропология оказывается целью философии, а с тем, что ее вопрос оказывается первичным. Хайдеггер и здесь делает аналогичную подмену, заранее называя человека достовернейшим сущим. Но дело не в выборе наиболее достоверного сущего, а в противопоставлении человека и сущего. Удовлетворившись своими аргументами, Хайдеггер заключает о неопределенности идеи философской антропологии. Кроме того, наращивает свою позицию Хайдеггер, ее идея внутренне ограничена, «ведь она сама не обоснована исходя из сущности философии, но начинается в виде первоначального внешнего понимания цели философии и ее возможного исходного пункта» [11].

Хайдеггер вновь, приближаясь к проблеме, уходит от нее, рисуя абстрактную картину некоей философии, которая, определив свои начало и конец, вторым шагом может присвоить смысл антропологии. Если бы вопрос был и в самом деле в этом, то Хайдеггер и вовсе не занимался бы им. Но подлинная проблема состоит в том, что антропология претендует

на самое существо философии, т.е. на знак тождества с ней. В заключении своего приговора антропологии Хайдеггер вопрошают, на каком основании происходит сведение всех вопросов философии к вопросу о человеке – по желанию, внутренней необходимости, если так, то в чем состоит эта необходимость? Покуда эти вопросы не разъяснены, права антропологии в философии сомнительны. Хайдеггер понимает, что любые разъяснения существуют в конкретном концепте, и начинает выстраивать свой концепт фундаментальной онтологии. В рамках этого проекта вопросы Канта он трактует в свете идеи конечности человека, называя человека сущим среди прочих сущих. Подмена вопроса о философии вопросом о сущем как таковом позволяет Хайдеггеру свести его к вопросу о бытии, и еще конкретнее – к вопросу о дополнительном понимании бытия, а это есть не что иное как основа конечности человека. Человек – это «нужда в разумении бытия», а раз так, то «вопрос о том, что более изначально, чем человек, принципиально не может быть антропологическим» [11]. Так Хайдеггер делает вопрос о бытии первичным по отношению к человеку, однако непонятно, как возможно задать онтологическую оптику тому, что определяется как данность. Бытие Хайдеггера само оказывается сплошной нуждой в том, чтобы быть кому-то данным. А значит, вопрос об этой данности не онтологический, а антропологический.

В «Черных тетрадях» кантовские вопросы преображаются у Хайдеггера в «пятиугольник»: «Что нам следует делать? Кто мы есть? Почему мы должны быть? Что есть сущее? Почему свершается бытие? Из этих вопросов, – заключает Хайдеггер, – снизу вверх в их единстве и состоит философствование» [12. С. 12]. Снизу вверх, – подчеркивает Хайдеггер, хотя и в единстве. Хайдеггер вновь вопрос о бытии мыслит первичным. Но так понятое бытие, которое «свершается» и притом при каких-то определенных условиях, за счет чего-то, вернее кого-то, есть не что иное как «нуждающееся» бытие. И его нужда есть человек.

Бубер против Канта и Хайдеггера

Иное дело Бубер. Бубер трепещет перед тайной человека. Он хочет к ней приблизиться и ревниво относится к тем, кто ее касался. Прежде всего, к Канту. А также к Хайдеггеру, истолковавшему вопросы Канта. Бубер в своей ревности разрывается в противоречиях. Он цитирует явно апофатическое высказывание хасида, признаваясь, правда, при этом, что смысл слов ему не совсем ясен: «Я хотел написать книгу, – говорит мудрец, – под названием “Адам”, где нашлось бы место всему человеку. Но потом, поразмыслив, я решил, что не стану ее писать» [13. С. 158]. Однако сам Бубер верит в создание целостного учения о человеке. Он обвиняет Канта в том, что тот, как никто прежде до него, решился поставить вопрос о человеке, но на деле его антропология оказалась лишь суммой ценных заметок о природе, характере и качествах человека, близкой «человековедению» XVII–XVIII вв. Но сам Бубер видит антропологию именно в формате человекове-

дения. Вопрос «Что есть человек?», говорит он, слишком универсальный и абстрактный. Жизнь же конкретна, а потому человека нужно постигать во всем его многообразии. «Законная философская антропология должна знать, что есть не только человеческий род, но и разные народы, не только человеческая душа, но и различные типы и характеры, не только человеческая жизнь вообще, но и отдельные ее возрастные периоды, и лишь благодаря систематическому рассмотрению уже названных и всех иных различий... благодаря постоянному стремлению открывать единое во многом она может увидеть и человека в ее целостности» [13. С. 162]. Неудивительно, что такое человекознание не должно, по мысли Бубера, игнорировать природу и вещи, другие «одушевленные существа» и другие «носителя сознания», которые окружают человека. Бубер закрывает глаза на радикализм Канта и видит в его философии лишь несостоявшееся человекознание, а не переворот в философии. Кантовский вопрос для него имеет следующий смысл: «...что это за существо, способное познавать, обязанное таким образом действовать и наделенное правом надеяться?» [13. С. 161]. То есть сам вопрос оказывается детерминированным первыми тремя. За вопросом о человеке, говорит Бубер, скрываются проблемы его места во Вселенной, его положения перед лицом Судьбы и т.п. Более того, Бубер, выдвигая проблему человека, предупреждает: «Философская антропология, — пишет он, — не рассчитывает свести все проблемы философии к человеческому бытию или, что называется, поставить все философские дисциплины с ног на голову» [13. С. 163].

Аналогичным образом Бубер критикует и Хайдеггера: не принимая его трактовку кантовских вопросов в духе конечности, он сам прибегает к тому же пониманию. Ограниченностю человека, открывающаяся в трех вопросах, должна быть дополнена бесконечностью, к которой причастен человек. Хайдеггер, по мысли Бубера, делает в вопросах акцент на «что», а Бубер выступает за то, чтобы понимать эти вопросы через призму дозволенности, «могу». Другими словами, если Хайдеггер заставляет проблему человека вращаться вокруг проблемы бытия, то Бубер делает ее зависимой от проблемы бесконечности, некоего целого, к которому тот причастен. Но в кантовском вопрошании речь идет не о содержании «что», не об ограниченности «что», не о дозволенности знать / делать / надеяться, а о том, что в свете вопроса «Что есть человек?» будут пониматься вопросы о том, что как таковое есть познание, долг, надежда. Так, например, переворачивая философскую логику, Ницше объявляет истиной практически оправданное заблуждение. Такой «переворот» обессмысливает вопросы об ограниченности моего познания, о том, в какой мере я могу и в какой мере я не могу познавать истину, о том, что такая истина сама по себе вне вопроса о человеке, и, наконец, о том, что мне дает дозволенность познавать ее, ибо категория дозволенности подспудно уже предполагает некую внешнюю по отношению к человеку детерминанту.

Вопрос о человеке в современной философии

Вопрос Канта «Что есть человек?» проблематизируется в современной философии в связи с вопросом о том, есть ли у человека сущность. Так, Ж.-Л. Нанси предлагает устраниТЬ этот четвертый кантианский вопрос, поскольку он предполагает сущностное отношение к человеку. «Если, — говорит Нанси, — я спрашиваю: “что есть человек?”, я задаю вопрос о сущности, а значит, я разыскиваю некий гуманизм» [14. С. 152]. Никакой гуманизм сегодня не дает ответа на вопрос о сущности человека — ни теология, ни историзм, ни марксизм, ни экзистенциализм, ни прочие проекты. Но это не значит, что нужно искать новый гуманизм. Это значит, что мы должны изменить саму постановку вопроса о человеке. По мысли Нанси, мы должны спрашивать: «что и кто “мы” такие» [14. С. 152], если у нас сущности нет? Нанси все еще волнует некое «что» и «кто» человека, однако сегодня в философии возникает более радикальная проблема, нежели соотношение между сущностью и существованием человека.

Как мы обозначали в начале статьи, современная философия в отношении вопроса «Что есть человек?» и его роли в обосновании философии предлагает две стратегии — постгуманизм и посткосмизм. Постгуманизм строится на активной критике Канта, тогда как посткосмизм реабилитирует кантианский жест.

Критика И. Канта заложена в основание современных постгуманистических концепций, прежде всего, спекулятивного реализма, объектно-ориентированной онтологии и нечеловеческих антропологий. Так, Г. Харман объявляет себя «Анти-Коперником», имея в виду коперниканский переворот Канта. Что наиболее характеризует позицию Канта? — задается вопросом Харман. Не теории пространства и времени или вещей в себе, а «приоритет отношения человек-мир перед всеми остальными» [15. С. 53]. Кант игнорирует отношения между вещами. Харман, выстраивая объектно-ориентированную онтологию, преодолевает Канта, чтобы реабилитировать автономию объектов. Для Канта, говорит Харман, «на кону всегда отношение между человеческим субъектом, с одной стороны, и миром — с другой. Эта дуополия человека и мира ныне берется по умолчанию и редко ставится под сомнение» [15. С. 54]. Дуополия Харман противопоставляет полипрентричность: «...никакая философия, — говорит он, — не воздает должного миру до тех пор, пока не рассматривает все отношения в равной мере как отношения... Неодушевленные столкновения должны рассматриваться точно таким же образом, как и человеческие восприятия» [15. С. 54]. Одновременно К. Мейясу вводит в философию понятие корреляционизма, под которым понимает «идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности» [16. С. 11]. Виновником корреляционизма в философии, по мнению Мейясу, является Кант. Преодоление Канта, согласно Мейясу, позволит говорить спекулятивному реализму о мире и мышлении по ту сторону человека, или, как он выражается, о «Великом Внешнем». Равно аполо-

гет нечеловеческой антропологии Э.В. де Кастро без эвфемизмов заявляет о том, что настало время отклонить вопрос о человеке. Примечательно, что речь в данном случае идет не просто о новых онтологических проектах, но об упразднении антропологии ее внутренними силами. «Отклонить вопрос “Что такое (собственно) Человек?” – вовсе не то же самое, что утверждать, будто “Человек” не имеет сущности, что его существование предшествует его сущности, что бытие Человека – это свобода и недетерминированность», – утверждает де Кастро, открыто не ссылаясь на Нанси [5. С. 12]. Что же тогда это значит? Отклонить вопрос о человеке – значит выстроить принципиально иную парадигму антропологии, которую де Кастро называет миноритарной. Слово «миноритарная» аннулирует слово «антропология», ибо человек перестает быть предметом такой антропологии. Миноритарная антропология превращается в описательную онтологию множественных порядков присутствия, отвергая идею человечности как обособленного «мажоритарного» порядка. Человек в рамках новой антропологии теряет свою онтологическую инаковость, оказываясь меньшинством в ряду прочих онтических меньшинств.

В стратегии посткосмизма, напротив, сегодня совершается «контрконтрреволюция», подвергающая критике М. Хайдеггера и М. Фуко, критикующих Канта [17], равно здесь проводится острая критика нечеловеческих антропологий. Суть контрреволюции состоит в том, чтобы хайдегерианскому пониманию человека как сущего среди прочих сущих противопоставить понимание человека как существа, отличного от всего мира своей способностью грезить. Интерпретации Хайдеггера «четырехугольника» Канта через идею конечности человеческого существа, согласно которой все вопросы указывают на ограниченность

человека (если мы вопрошаляем о можествовании, значит, человек не все может и т.п.), противопоставить интерпретацию кантианских вопросов через идею воображения. Ф. Гиренок резюмирует: «Что я могу знать? Кантовский вопрос явно нуждается в уточнении, в указании на проблему. В действительности он должен звучать так: “что я, грезящий, могу знать?” И ответ будет тавтологическим: ничего, кроме грэзы. Что я могу знать, если живу в пещере субъективности? Ничего, кроме объективированной субъективности... Что я, не имеющий сущности, должен делать? Что мне делать, если я не марионетка бога и не автомат природы? Если я марионетка, то для меня не может существовать проблема должностного. Если я автомат природы, то мои действия уже определены. Что мне делать, если я внутренне свободен? Как мне вести себя в этом случае? Как мне жить, если мир учреждается моим произволом? Я могу жить только как моральное существо, т.е. через самоограничение... На что я, грезящий наяву, вправе надеяться? Что меня, одинокого, не подведет, не обманет? Во что мне верить, если я замкнут в себе самом? Я вправе надеяться на то, что размыкает мое одиночество, оставляя меня свободным. А размыкается мое одиночество Богом в трансцендентальном воображении. Мне остается надеяться на случай, который приведет меня к самоподчинению» [17. С. 95–96]. Постхайдегерианский стиль мышления – это возвращение к антропологическому стилю мышления, согласно которому не человек сообразовывается с бытием, а напротив, бытие сообразовывается с человеком. Философия в таком случае вновь обнаруживает свою истину в антропологии.

Антропологическая и онтологическая тенденции в современной философии, демонстрирующие острое противостояние, оставляют пока вопрос открытым – какой будет философия нашего столетия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Марков Б.В. Антропологический поворот в философии XX века // Очерки социальной антропологии / отв. ред. В.В. Шаронов. СПб. : Петрополис, 1995. С. 18–29.
2. Гумбрехт Х.У. Как «антропологический поворот» может затронуть гуманитарные науки? // НЛО. 2012. № 2. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/2/kak-antropologicheskij-povorot-mozhet-zatrudnit-gumanitarnye-nauki.html>
3. Поселягин Н. Антропологический поворот в российских гуманитарных науках // НЛО. 2012. № 1. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/1/antropologicheskij-povorot-v-rossijskikh-gumanitarnyh-naukah.html>
4. Гиренок Ф.И. Философские основания нечеловеческой антропологии // Вопросы философии и психологии. 2019. № 6 (1). С. 8–13.
5. Кастро Э.В. де. Каннибалские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М. : Ад Маргинем Пресс, 2017. 200 с.
6. Симондон Ж. Два урока о животном и человеке. М. : Изд-во Грюндиссе, 2016. 140 с.
7. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М. : Новое литературное обозрение, 2010. 392 с.
8. Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 319–444.
9. Интервью А. Бадью с М. Фуко 1965 года. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/5556-cheloveka-na-samom-dele-ne-sushchestvuet-mishel-fuko-o-tom-chto-takoe-psikhologiya>
10. Фуко М. Слова и вещи. СПб. : А-сайд, 1994. 408 с.
11. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. URL: <https://heidegger.ru/wp-content/uploads/2019/09/Кант-и-проблема-метафизики.docx>
12. Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938). М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2016. 584 с.
13. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М. : Республика, 1994. 464 с.
14. Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. М. : Ad Marginem, 1994. С. 148–164.
15. Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь : Гиле Пресс, 2015. 152 с.
16. Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; Москва : Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
17. Гиренок Ф.И. Кант, Хайдеггер и проблема метафизики // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2013. № 2. С. 86–96.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 12 июля 2020 г.

An Anthropological Turn in Philosophy: Anthropology vs Ontology

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2020, 456, 93–98.

DOI: 10.17223/15617793/456/10

Natalya N. Rostova, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: nnrostova@yandex.ru

Keywords: human; philosophical anthropology; philosophy; post-cosmism; post-humanism; Kant; Heidegger; Foucault; non-human anthropology; speculative realism.

The article analyzes the phenomenon of an anthropological turn in the humanities. The topic is acutely relevant since new directions of thought emerge in philosophy: non-human anthropologies, anthropologies of hybrids and cyborgs, trans-humanistic projects. The author points to the insufficiency of understanding the anthropological turn only as a mutual interdisciplinary interest of anthropology and other sciences. In the article, the anthropological turn is referred to as a configuration of philosophy, in which the question of human determines the question of being. The article is divided into three semantic blocks. In the first block, the author substantiates why Immanuel Kant is considered the culprit of the anthropological style of thinking in philosophy. Kant's radicalism consists in the fact that he made the question "What is human?" the main one for philosophy and made all other questions conform to it. Such a move provoked a sharp reaction from subsequent thinkers. In the second block, the reaction of the major philosophers of the twentieth century to Kant's gesture is studied in detail. The author explores in detail the position of Michel Foucault, who accused Kant of imposing anthropological sleep on philosophy and urged philosophy to be purified from human by ontology. Then the author analyzes the position of Martin Heidegger, who built his project of fundamental ontology and proved why anthropology could not serve as the basis of philosophy. Finally, the author turns to Martin Buber, who criticized both Kant and Heidegger's interpretation of Kant's philosophy and offered a new holistic knowledge of human, which, in relation to philosophy as a whole, is regional. In the third block, the author examines the role of the question of human in modern philosophy. The author identifies two trends: post-humanism and post-cosmism. Within the framework of the first trend, there is a conceptual displacement of the theme of human from philosophy. The question of human is made meaningless through the removal of ontological boundaries separating human from the world. Philosophy begins to understand itself as an ontology. In connection with this trend, the author turns to speculative realism, object-oriented philosophy, and non-human anthropology. In the framework of post-cosmism, on the contrary, philosophy sees its origins in anthropology. The question of human for it determines the question of being and truth. In connection with this trend, the author refers to the idea of post-Heideggerian style of thinking.

REFERENCES

1. Markov, B.V. (1995) Antropolicheskiy poverot v filosofii XX veka [Anthropological turn in the philosophy of the twentieth century]. In: Sharonov, V.V. (ed.) *Ocherki sotsial'noy antropologii* [Essays on Social Anthropology]. Saint Petersburg: Petropolis. pp. 18–29.
2. Gumbrekht, Kh.U. (2012) Where Could an Anthropological Turn Lead the Humanities and the Arts. Translated from English by A. Markov. *NLO – New Literary Observer*. 2. [Online] Available from: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/2/kak-antropolicheskij-poverot-mozhet-zatronut-gumanitarnye-nauki.html>. (In Russian).
3. Poselyagin, N. (2012) Antropolicheskiy poverot v rossiyskikh gumanitarnykh naukakh [An Anthropological Turn in the Russian Humanities]. *NLO – New Literary Observer*. 1. [Online] Available from: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/1/antropolicheskij-poverot-v-rossijskikh-gumanitarnykh-naukakh.html>.
4. Girenok, F.I. (2019) Philosophical Origins of Inhuman Anthropology. *Voprosy filosofii i psikhologii*. 6 (1). pp. 8–13. (In Russian). DOI: 10.13187/vfp.2019.1.8
5. de Castro, E.V. (2017) *Kannibal'skie metafiziki. Rubezhi poststruktury antropologii* [Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology]. Translated from English. Moscow: Ad Marginem Press.
6. Simondon, G. (2016) *Dva uroka o zhivotnom i cheloveke* [Two Lessons about Animal and Man]. Translated from English. Moscow: Izd-vo Gryundrisse.
7. Schaeffer, J.-M. (2010) *Konets chelovecheskoy isklyuchitel'nosti* [The End of Human Exclusivity]. Translated from French by S.N. Zenkin Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
8. Kant, I. (1980) *Traktaty i pis'ma* [Treatises and Letters]. Moscow: Nauka. pp. 319–444.
9. Badiou, A. (1965) *Interv'yu s M. Fuko 1965 goda* [Interview with M. Foucault in 1965]. [Online] Available from: <https://theoryandpractice.ru/posts/5556-cheloveka-na-samom-dele-ne-sushchestvuet-mishel-fuko-o-tom-cto-takoe-psikhologiya>
10. Foucault, M. (1994) *Slova i veshchi* [Words and Things]. Translated from French. Saint Petersburg: A-cad.
11. Heidegger, M. (1929) *Kant i problema metafiziki* [Kant and the Problem of Metaphysics]. Translated from German. [Online] Available from: <https://heidegger.ru/wp-content/uploads/2019/09/Кант-и-проблема-метафизики.docx>.
12. Heidegger, M. (2016) *Razmyshleniya II–VI (Chernye tetradi 1931–1938)* [Ponderings II–VI (Black Notebooks 1931–1938)]. Translated from German. Moscow: Izd-vo In-ta Gaydara.
13. Buber, M. (1994) *Dva obraza very* [Two Types of Faith]. Translated from English. Moscow: Respublika.
14. Nancy, J.-L. (1994) Segodnya [Today]. Translated from French. In: *Ad Marginem '93*. Moscow: Ad Marginem. pp. 148–164.
15. Harman, G. (2015) *Chetveroyakiy ob'ekt: Metafizika veshchey posle Khaydeggera* [The Quadruple Object: Heidegger and the Metaphysics of Objects]. Translated from English. Perm: Gile Press.
16. Meillassoux, Q. (2015) *Posle konechnosti: Esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency]. Translated from French. Yekaterinburg: Kabinetnyy uchenyy.
17. Girenok, F.I. (2013) Kant, Heidegger and the Problem of Metaphysics. *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Filosofiya – Bulletin of Peoples' Friendship University of Russia. Series 'Philosophy'*. 2. pp. 86–96. (In Russian).

Received: 12 July 2020