

*РОСЖЕЛДОР*  
*Федеральное государственное бюджетное*  
*образовательное учреждение*  
*высшего профессионального образования*  
*«Ростовский государственный университет путей*  
*сообщения»*  
*(РГУПС)*  
*Владикавказский техникум железнодорожного*  
*транспорта – филиал РГУПС*  
*(ВлТЖТ – филиал РГУПС)*

## ***Филосовская антропология***

**Выполнил студент гр.С 3-1. Маргиев  
В.В.**

**ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ** в широком смысле слова – философское учение о **человеке**, его «сущности» и «природе»; в этом значении охватывает самые разные философские направления в той мере, в какой в их рамках представлены те или иные способы осмысления человека, и пронизывает собой всю историю философии. В специальном смысле слова – философская дисциплина, развивавшаяся в 1920–50-е гг., в основном в немецкоязычных странах.

Возникновению ее предшествовала попытка Дильтея систематически построить философию на антропологическом фундаменте и переформулирование им в антропологическом ключе гегелевской категории «объективный дух», благодаря чему стало принципиально возможным строить антропологию не в качестве частного момента всеохватывающей философской системы, а как самостоятельную науку о человеке и мире человека (культуре). Такую науку Дильтей считал универсальным типом знания, по отношению к которому иные формы познания носят производный характер. Прямым влиянием Дильтея отмечены размышления о человеке **Плеснера, Кассирера, Ротхакера, Больнова**.

Не менее значимым, хотя и более опосредственным было воздействие, оказанное на современную антропологическую философию Гуссерлем. Это, во-первых, принципиальный антипсихологизм **феноменологии**, учение о несводимости смысловых связей к связям каузально-генетическим или историческим. Человеческое, согласно уроку, усвоенному у Гуссерля **Шелером, Хайдеггером, Сартром, Ясперсом, Левинасом, Мерло-Понти** и многими другими, должно быть понято только исходя из него самого; никакие указания на внешние детерминации (биологические, социальные, психофизиологические) не раскрывают его специфики. Во-вторых, программным для антропологических разработок 20 в. стало гуссерлевское положение о конститутивной роли для сознания **«жизненного мира»**

Общим для всех представителей философской антропологии является поиск специфических отличий человека в сравнении с другими существами, прежде всего – с миром животных. Хотя одни учения в рамках философской антропологии характеризовались как «биологическая антропология» (Гелена, Плесснера, Портманна, Бейтендийка), а другие как «культурная антропология» (Ротхакера, Ландманна, Зомбарта), общим для всех этих учений является поиск специфических отличий человека от мира животных. К одному из направлений философской антропологии также относят «религиозную (или теологическую) антропологию», относя к ней труды как светских философов, так и теологов (труды К.Барта, Ф.Гогартена, Р.Нибура, В.Панненберга, Х.-Э.Хенгстенберга и др.). К этой традиции можно отнести и философские труды папы Иоанна-Павла II. В 1970-е философская антропология перестает существовать как самостоятельное направление немецкой философии, становясь, с одной стороны, дисциплиной на философских факультетах, с другой стороны – областью исследований, в которых философия сочетается с медициной, педагогикой, естественными и социальными науками.

В широком смысле учение о природе (сущности) человека; в узком – течение в зап. философии 20 в., преим. немецкой.

Антич. философия настаивает на тождестве человека со всемирно-космич. субстанцией. Человек есть "малый мир", микрокосм (термин, впервые встречающийся у Демокрита), повторяющий в менее совершенном виде образ космоса. Натурализм у досократиков, а затем атомистов рас творяет человек. мир в стихиях космоса и потому фактически ликвидирует антропологич. проблему. Собстве нно антропологич. период греч. философии весьма краток: это эпоха софистов и Сократа, сменяющая досок ратовскую натурфилософию и предваряющая платоновско-аристотелевскую метафизику. Согласно Протагору, "человек есть мера всех вещей" (Diog. L. IX. 51 из В I); основой гражд. общежития должны стать не законы богов, единосущные законам космос а, но человеческая "природа". Сократ с еще большей решительностью требует перейти к исследованию "де лчеловеческих"; внутри человек. сознания он усматривает, однако, объективно значимые инстанции, к- рые лежат для него в человек. разуме. Злая воля, по Сократу, есть просто ошибка ума, ложное умозаключе ние человека о том, что есть для него благо.

В платонизме человек осмыслен как носитель духа, но сам дух оказывается внеличным, субстанциальным: нус и пневма – это лишь логико-музыкально-математич. Схема (ср. диалог Платона "Тимей"). Платонизм понимает человека как комбинацию двух сущностно разнородных начал: души и тела. Душа принадлежит к миру бестелесных богов-идей, и ее приход в здешний мир – всего лишь падение. Аристотель, в противоположность Платону, настаив ает на взаимопредназначенности души и тела. Плотин разворачивает платоновское представление о "миров ой душе" в теорию монопсихизма (душа, единая в своей сущности, только на уровне явления дробится на ин дивидуальные души). Позднеантич. мистика создает учение о Первочеловеке как божеств. существе, вмеща ющем всю смысловую структуру космоса (рассматриваемого уже как вторичное по отношению к Первочелов еку); этот образ переходит в христ. гностицизм и в иудейскую мистику каббала ("Адам Кадмон"), совмеща я мотивы платонизма с новой, повышенной оценкой человека сравнительно с космосом.

Библейская антропология имеет экзистенциальный и волюнтаристический, не "головной", а "сердечный" ха рактер ("сердце" упоминается в Ветхом завете 851 раз). Человек осмыслен как пересечение противоречий м ежду богом и миром, разворачивающихся во временном историч. процессе. В своей сотворенности он против остоит несотворенности бога, в своей вечности – абс. Я бога. Но если его тело "сделано" как вещь, то его ду ша есть дуновение самого бога, и в качестве не-вещи человек противостоит богу как партнер в диалоге. Власть бога над человеком осуществляется как сло весно выраженный в "заповеди" приказ от одной волн к другой, и поэтому человек может послушаться бога. Ч еловек удостоен "образа и подобия божия", но, в отличие от природных существ, к- рые не могут утратить своего небогоподобного образа, человеку дано самому разрушить свое богоподобие. Его путь, начатый грехопадением, разворачивается как череда драматич. переходов от избранничества к отв ерженности и обратно.

Философия жизни (Дильтей) и феноменология Гуссерля явились непосредств. источником тог о течения в нем. философии 20 в., с к-рым прежде всего стал связываться термин "Ф. а." (в узком смысле слова). Предпосылкой ее возникновения и выделения антропологич. проблем атики в особую дисциплину был кризистрадиц. представлений о человеке (характерно высказывание Шелера о наличии трех не связанных междусобой традиций в истолковании человека – религиозной, философской и естественнонаучной). При этом, в отличие от экзистенциализма, где проблема встает в связи с уяснением смысла индивидуального челоуеч. существования, Ф. а. стремится к чисто теоретич. анализу специфич. особенностей челоуеч. сферы бытия. Он а характеризуется прежде всего попыткой воссоздать целостное понятие о человеке путем переработки и истолкования тех многообразных предметных знаний о человеке, к-рые были получены отд. конкретными науками в конце 19 – нач. 20 вв. – биологией, психологией, этнологией, социологией и др. Возникновение Ф. а. датируется появлением работ Шелера "Положение человека в космосе" ("Die Stellung des Menschen im Kosmos", Darmstadt, 1928) и Х. Плеснера "Ступени органич. мира и человек" ("Die Stufen des Organischen und der Mensch", В., 1928), в центре внимания которых – сущностное отличие в способе существования человека и животных. Это отличие Шелер видит в способности человека отрешиться от давления биологич. потребностей, в "дистанции" его по отношению к окружающей среде, в предметном отношении к ней; Плеснер определяет специфику человека как "эксцентричность", постоянный выход его из непосредственности существования, составляющий его природу. Если Шелер, сохраняя в истолковании человека понятия традиц. метафизики, считает принципом существования человека внежизненный "дух", к-рый тормозит и сублимирует влечения, превращая среду в мир (человек – "аскет жизни", смысл истории – взаимопроникновение бессильного духа и слепого влечения), то Плеснер развивает в духе феноменологии Гуссерля идеи Ф. а., нейтральной по отношению к метафизике: человек должен быть понят через описание структур взаимоотношения (Positionformen) органич. существ с окружающей средой. При этом эксцентрич. положение человека специфически определяет не к.-л. один высший "слой" его существа, а всю его телесную организацию начиная от низших вегетативных уровней (в этом плане Плеснер анализирует феномены смеха и плача как специфически челоуеч. реакции в кризисных ситуациях челоуеч. поведения – см.

Философская антропология становится фундаментальной и центральной философской наукой тогда, когда человек становится проблемой, когда начинают задумываться над вопросами: что такое человек, откуда он пришел в этот мир и чем он отличается от других живых существ. М. Бубер различал эпохи обустроенности и бездомности. В эпоху обустроенности человек живет во Вселенной, как дома, в эпоху бездомности - как в диком поле, где и колышка для палатки не найти. В античности человек мыслился находящимся в мире, мир же в человеке не находится. Человек - просто часть мира, вещь, наряду с другими вещами, вид наряду с другими видами. Человек - обладатель собственного угла в мироздании, правда, не в самых верхних его этажах, но и не в нижних, скорее, где-то в средних, вполне сносных по условиям проживания.

Мартин Бубер (1878 - 1965) - известный еврейский философ, в творчестве которого соединились опыт религиозной жизни и современное философское мышление. Основная тема его произведений - человек в его взаимоотношениях с Богом и миром. Бубер - прекрасный писатель, и его серьезные философские работы читаются, как художественные произведения. Большой друг Льва Шестова. Главные труды Бубера: "Я и Ты", "Два образа веры", "Проблема человека".

После крушения античности, пришествия варварства появившаяся молодая христианская религия как бы констатировала распадение бывшей цельности мира. Теперь он - борьба двух противоположных сил, двух царств - Света и Тьмы, Бога и Дьявола. Человек больше не может быть вещью среди вещей, не может иметь твердого места во Вселенной. Составленный из души и тела, он принадлежит обоим царствам, будучи одновременно полем битвы и трофеем.

Одним из философов, почувствовавшим бездомность и свое одиночество среди высших и низших сил, был Августин. С его точки зрения, человек - это великая тайна. Он сам не знает, кто он, чего в нем больше - божественного или дьявольского. Августин упрекал людей, которые восхищаются высокими горами, морскими волнами и свечением звезд, но не удивляются самим себе. Удивляться надо не тому, что человек - вещь среди других вещей, а тому, что он ни на одну вещь не похож, он вообще не находится в ряду вещей.

Когда же христианская религия окрепла и широко распространилась - в странах и душах людей, она построила новый дом, новый христианский космос. Этот мир был совершенно реальным для средневекового человека. Реальными были круги ада, Чистилище, горний мир триединого Божества. Снова появились замкнутый в себе мир, дом, в котором может жить человек.

Кого мы имеем в виду, когда говорим о человеке? Александра Македонского или Ньютона, русского или француза, крестьянина или ремесленника, мужчину или женщину, взрослого или ребенка? Можно сказать, что человек - это все жившие когда-то и сейчас живущие люди. Но часто люди убивают других людей, т.е. отказывают им в праве быть людьми. Один человек может относиться к другому или к другим как к существам низшего рода, считая их винтиками для осуществления своих замыслов, пушечным мясом для ведения войны и т.д. Да и во многих людях иногда прорывается животное начало, такая беспощадная злоба и ненависть, что про них можно подумать: полноте, люди ли это? Часто сами условия существования заставляют человека подавлять в себе человеческие качества, прятать их, постоянно изменять своей природе. "Во всех стихиях человек - палач, предатель или узник", - писал Пушкин. Каждый из людей может назвать себя человеком, но признается это далеко не всеми. Да он и сам не во всех признает такого же человека. Далеко не всегда, следовательно, это название соответствует действительности. Человек - это существо, которое не всегда соответствует своему понятию.

Может быть, спрашивая или рассуждая о человеке, мы имеем в виду самих себя? Но если мы согласимся с этим, то может последовать вопрос: а что во мне такого, что дает мне право говорить о себе как о человеке? Что делает меня человеком? Нужно признаться, что у нас нет разумных оснований считать себя людьми. Говорят: я состоялся как физик или как изобретатель, но никто не говорит: я состоялся как человек. Древние считали, что состояться как человек - значит, построить дом, написать книгу, вырастить дерево. Но масса людей этого не делали. Можно ли отказать им в том, что они люди?

Когда мы знакомимся с другим человеком, то нас прежде всего интересуют не его человеческие качества, а та роль, то место, которое он занимает в обществе, т.е. социальные характеристики. Человек как бы исчезает в современной цивилизации. И это исчезновение ставит проблему человека с новой силой. Ни в одну эпоху взгляды на происхождение и сущность человека не были столь ненадежными, неопределенными и многообразными, как сейчас. За последние десять тысяч лет истории наша эпоха - первая, когда человек стал совершенно проблематичен. Он больше не знает, что он такое, но в то же время знает, что он этого не знает. "Что за химера человек? - восклицал Б. Паскаль в своих знаменитых "Мыслях", - Какая невидаль, какое чудовище, какой хаос, какое поле противоречий, какое чудо! Судья всех вещей, бессмысленный червь земляной, хранитель истины, сточная яма сомнений и ошибок, слава и сор вселенной? Кто распутает этот клубок?.. Узнай же гордый человек, что ты - парадокс для самого себя. Смирись, бессильный разум! Умолкни, бессмысленная природа, узнай, что человек бесконечно выше человека..."

Блез Паскаль (1623 - 1662) - французский религиозный философ, писатель, математик, физик. После весьма плодотворной деятельности в области точных наук (любой школьник знает вклад Паскаля в физику и математику), он разочаровался в них и обратился к философии, к проблеме человека. Первым предложил нетрадиционные, нерационалистические формы познания человека, отличил "мысль сердца" от "мысли рассудка". Его учение о человеке оказало большое влияние на мыслителей XIX в., в частности, на Ф.М. Достоевского.

Никто другой, считал Паскаль, не постиг, что человек - превосходнейшее из созданий. И тем не менее люди себя оценивают то слишком высоко, то слишком низко. Поднимите ваши глаза к Богу, - говорят одни; смотрите на Того, с Кем вы так схожи и Кто вас создал, чтобы вы поклонялись Ему. Вы можете стать подобны Ему, мудрость вас с Ним уравнивает, если вы захотите ей следовать. Древнегреческий мыслитель Эпиктет говорил: "Выше голову, свободные люди!" А другие говорят: "Опусти свои глаза к земле, ты, жалкий червь, и смотри на животных, своих сотоварищей".

Кто же все-таки человек и с кем его можно сравнить - с Богом или животными? Какое страшное расстояние и какая страшная растерянность у человека, который явно сбился с пути, в большой тревоге ищет этот путь и не может найти. Человек окружен со всех сторон пугающей бесконечностью: с одной стороны - Вселенная, в которой Земля - крохотная точка, а человек вообще исчезающе малая величина. С другой - бесконечность внутри мельчайшего атома, бесконечность ничтожнейшего продукта природы вглубь. Человек стоит между двумя безднами - бесконечностью и ничтожностью - и трепещет при виде этих чудес.

Он все-таки намного значительнее этих двух бесконечностей, ибо хоть он и песчинка в космосе, хрупкий тростник, но тростник мыслящий. Не нужно ополчаться против него всей Вселенной, писал Паскаль, чтобы его раздавить; облачка пара, капельки воды достаточно, чтобы его убить. Но пусть Вселенная и раздавит его, человек все равно будет выше своего убийцы, ибо он знает, что он умирает и знает превосходство вселенной над ним. Вселенная ничего этого не знает



Определяя человека как политическое существо, Платон выводит возникновение государства из необходимости удовлетворения естественной потребности человека в пище, одежде, жилье и т.д., которая может быть эффективно удовлетворена объединением усилий отдельных индивидуумов. Чтобы выжить человек вынужден сотрудничать и сообща создавать условия своей жизни. Это сотрудничество усиливается по мере специализации и кооперации людей, которые постепенно приводят к возникновению государства. Таким образом, в отличие от философов Просвещения Платон понимает государство не как продукт договора, а как результат исторического опыта совместного выживания людей. Важным является различие в оценке естественных потребностей. Если европейские философы принимают христианское отношение к ко всему природному и телесному, т.е. усматривают в них источник насилия и хаоса и поэтому вынуждены трактовать законы как запреты, ограничивающие инстинкты, то античные мыслители находят в человеческой природе врожденное стремление к кооперации и взаимной помощи и отсюда считают государство органичным продуктом эволюции живых существ.

Возникает вопрос как мог такой корректный в логическом отношении мыслитель допустить столь элементарную ошибку и соединить совершенно различные определения человека. Однако именно корректное соблюдение законов формальной логики заставляет по иному посмотреть на определение Аристотеля: может быть в его замысел входило объединение понятий человека и животного, этического и политического. Аристотель пишет в «Политике», что человек «есть существо общественное в большей степени, чем муравьи и пчелы» (Политика 1253a). И здесь это «больше» раскрывается не по уровню организации совместной деятельности, а по этическим критериям: «Только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т.п.» (Там же) Политические и этические качества человека раскрываются ссылками как на природу, так и на полис. Если потребность в удовлетворении первичных потребностей приводят к сотрудничеству и кооперации у животных, то государство формируется только у людей. Его возникновение Аристотель раскрывает как бы в двух аспектах. Во первых, как естественный продукт развития семейных и племенных форм единства. Отсюда определение: «Государство принадлежит к тому, что существует по природе» (там же). Во-вторых, Аристотель утверждает, что живущий вне государства человек не является нравственным существом. Определение человека как члена полиса приводит к такому пониманию человека, в котором находят место его природные потребности, а также способность к речи и мышлению, которые как отмечает Аристотель «создают основу государства». Отсюда нет никакого противоречия в том, что государство и человек, с одной стороны, возникают по природе, а с другой стороны, раскрываются в этическом и политическом измерениях. Только в государстве человек может удовлетворить свои естественные потребности и рассчитывать на достижению высшей цели — Блага. Он является более совершенным политическим существом, чем животное, так как его цели более значительны. Они уже не исчерпываются самосохранением, а ориентированы на этические ценности. Так человеческая природа формируется, преобразуется и совершенствуется в полисе.

Как же выступает Человек в этой реальности, какие качества она проявляет или конструирует и культивирует в человеке. Надо отдать должное критикам Макиавелли действительно весьма пессимистично смотрит на «политическую природу» человека. Государство проявляет и интенсифицирует в нем лишь отрицательные качества. Да и как может быть иначе там, где речь идет о власти, славе и богатстве. Дружба здесь вообще неуместна и только, как верно заметил по поводу жизни Де Сад, маскирует реальные отношения. Дружественность, душевность, моральность, доброта, великодушие и прочие качества только обманывают людей и скорее мешают, чем помогают в политике. В «Истории Флоренции» Макиавелли рассказывает историю о попытке примирения двух враждующих семейств. Когда сын главы одного послан к другому попросить прощения, ему отрубают руку, говоря при этом: «Возвращайся к своему отцу и скажи ему, что раны лечатся железом, а не словами» (История Флоренции. М., 1987. С. 66). Вообще вся «История» полна примерами того, как на добро отвечают злом, последнее рождает негодование, однако чувство справедливости, зовущее к отмщению приводит к новым жестокостям.

Вряд ли можно оспорить, что человек — это такое существо, которое ищет и находит представление о собственной сущности и строит свою жизнь в соответствии с этим идеалом. Будучи незавершенным природой, он осуществляет себя в культуре и даже самые простейшие жизненные акты осуществляет не инстинктивно, а в соответствии с общественными образцами. Отсюда многообразие форм хозяйства, семьи и общения. Чтобы творить — необходимо иметь образ творимого, так человек вынужден спрашивать себя, что он есть. Он изменяет себя благодаря познанию и это причина недостаточности объективистского подхода к человеку. Если вещи равнодушны к познанию, ибо познание не меняет их сущности и они движутся по своим законам, то человек, не имеющий фиксированного и заданного места в мире, сам должен определить себя и свою позицию, чтобы реализовать и утвердить себя. Идея человека не является чем-то совершенно не реальным. Так успехи греческой цивилизации во многом обязаны самопониманию человека как разумного социального существа. С новой силой идея человека действовала в эпоху Возрождения, а в Новое время открывшейся бесконечности Универсума человек противопоставил готовность бесконечного познания и самосовершенствования, что эффективно содействовало развитию века просвещения и прогресса.

Хотя история термина антропология восходит к началу 17 столетия, это вовсе не означает, что она возникла внезапно как продукт антропоморфизма и гуманизма, наступивших после эпохи теологического сознания. На самом деле этот термин (*ta antropina*) возник еще в античности и именно сложившиеся в этот период подходы в основном и определяют антропологические споры по принципиальным вопросам до нашего времени. Западная антропология может быть образно охарактеризована как оранжировка двух основных мелодий. Среди основных признаков, отличающих человека, издавна выделяют два главных: способность к языку (говорящее существо — *zoon logon echon*) и способность к общественной жизни (политическое существо — *physei politikon zoon*). Хотя философская антропология покоится на этом заложенном еще в античности прочном фундаменте, тем не менее именно сегодня ведутся принципиальные дискуссии, ставящие под вопрос саму её возможность. Этим современная эпоха радикально отличается от героической стадии становления философской антропологии в начале Нового времени. Тогда не ставилась под вопрос необходимость ставить и решать проблемы с точки зрения человека. Конечно, и в 19 веке велись горячие споры между представителями различных конкретно-научных дисциплин таких как биология, археология, этнография за право называться теорией человека. Но они не оспаривали метафизическую идею человека, а только боролись за право её репрезентировать. Очевидно, что на этом фронте критики выдвигали лишь конкретные определения, которые шли на пользу метафизике, осознававшей себя как привелегированный тотализирующий дискурс. М. Шелер поэтому с полным правом писал в своей основополагающей работе «Положение человека в космосе»: Задача философской антропологии состоит в том, чтобы выработать на основе частнонаучных определений единую систематическую теорию человека.

Внутри самой философии также формировался протест против антропологической парадигмы и он был выражен уже Хайдеггером, который в своей в сущности антропологической, посвященной анализу человеческого существования работе «Бытие и время» (1927), в противовес гуманистической и антропологической точке зрения выдвинул проект фундаментальной онтологии, в которой человек был поставлен в зависимость от бытия. В своих поздних работах, особенно посвященных критике научно-технического покорения мира, Хайдеггер считал моральность и гуманизм слишком хрупкими основаниями, не выдерживающим давления воли к власти. Этот момент был обстоятельно развит в новейшей французской философии, которая исходила из приоритета желания власти, диспозитивами которой оказываются как научно-технический, так и гуманитарно-антропологический дискурсы. Природа человека представляется в работах Делёза и Гваттари как продукт работы власти, которая не обманывает людей, а делает их такими как нужно обрабатывая не только мысли, но и волю.

М. Фуко — номадический человек, беспокойство и непостоянство духа которого парадоксальным образом придавало единство его постоянно меняющимся воззрениям. Поэтому неверно расценивать его сочинения как собрание фрагментов, ибо до конца своей пятидесятивосьмилетней летней жизни в 1984 г. он своим творчеством представлял напряженные искания полярности современного жизненного порядка.

В своей первой большой работе, посвященной истории безумия (1961), Фуко радикально изменяет саму постановку вопроса о безумии, которое всегда трактовалось как своеобразная болезнь, несчастье, подстерегающее того, кто оступился с нормальной колеи разума. На самом деле такая трактовка безумия связана с развитием психиатрического дискурса, который только в начале 19 века конституирует безумие как болезнь духа. Как это стало возможным? Ответ на этот вопрос Фуко дает в ходе выделения в нем трех разных проблем. Во-первых, он выделяет исторический аспект вопроса: на какого рода дисциплинарные практики опиралось становление психиатрии? Во-вторых, трансцендентальный аспект вопроса: каковы условия возможности конституирования безумия как «безумия», благодаря которым определенные факты или симптомы болезни получают психиатрическое истолкование? В третьих, это рационально-критический аспект: в какой форме дано то, что называют «безумием», как проводится дифференция между разумом и не разумом и не является ли эта противоположность всего навсего способом конституирования самого разума? Таким образом, речь идет о генеалогии исторического априори, о поиске своеобразного нулевого пункта истории рациональности, в которую оказывается как бы встраиваемой история безумия, и где безумие оказывается стороной рациональности. Именно благодаря различению разума и безумия оказывается возможным определенное истолкование и конституирование недифференцированных фактов. История безумия оказывается у Фуко своеобразной раскопкой захоронений, которые оставила после себя победоносная история разума. Но если история психиатрии — это история самоопределения разума, то вряд ли можно отыскать некий нулевой пункт, где было конституировано безумие. Таким образом, существуют две возможные стратегии исследования точки конституирования: она является чем-то мифическим и одновременно реальным, вроде жеста Мюнхаузена, который пытался поднять

Фуко исходил из установки, что порядок власти был и остается изначально, и этим резко отличался от философов Просвещения, которые считали его продуктом конвенционального соглашения людей изнуренных анархической борьбой всех против всех. Этот порядок Фуко понимает шире чем власть в форме права или политики и определяет его как условие возможности что-либо познавать, оценивать, говорить и чувствовать. Этот порядок проявляется в категориальных структурах философии, научных классификациях и даже в визуальных кодах искусства. Вместе с тем Фуко дистанцируется от стремления открыть власть в её чистом виде или постичь её последние цели или причины. Сущность власти ускользает от всех и поэтому нельзя доверять даже собственным очевидным столкновениям с ней. Она в принципе не является чем-то, на что можно указать пальцем. Такая позиция оказывается неприятной во многих отношениях. Во-первых, она исключает возможность каких либо путчей или революций, в основе которых лежит представление о концентрации власти в руках узкого круга лиц, локализованной в определенных институтах и т.п. Во-вторых, она пессимистически настраивает относительно возможностей как то улучшить власть. Эти проблемы заставляют Фуко искать новую стратегию субъекта в его игре с неуловимой, анонимной и вместе с тем всепроникающей властью. Слишком наивно думать, что можно ухватить власть в её сущностной форме и таким образом исправить и легитимировать её эмпирические формы. Власть функционирует как совокупность микроскопических и анонимных структур, определяющих мысли и представления человека, интегрирующих его анархические спонтанные переживания и желания в коллективное тело государства. Поэтому работы Фуко 70-х годов пронизаны исследованием «микрофизики власти» в следах и эффектах так называемых «дисциплинарных пространств» общества — в тюрьмах и больницах, в школах и



Обращает на себя внимание взаимная дополнительность концепций мыслителей, считавших себя представителями «научной» философской антропологии, и философов, ориентированных на экзистенциально-феноменологическую традицию. Так, анализируемая Геленом система условий существования человека не обходится без таких «экзистенциальных» характеристик, как «самоотчетность» (Stellungnahme zu sich) и сознательное проживание жизни (Lebensführung). «Экзистенция» у Марселя мыслится с самого начала телесная, а Сартр описывает человеческое «бытие-в-мире» как сущностно связанное с телесностью, тем самым перекликаясь с описанием человека как телесного существа у Плеснера. В свою очередь «эксцентрическая позициональность» как фундаментальная характеристика человеческого бытия, по Плеснеру, включает в себя в качестве антропологически конститутивного фактора самосознание (Ichsein), а развитие тезиса об «утопическом местоположении» прямо выводит на проблематику человеческого самоосуществления, столь важную в экзистенциальной философии.