

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

На правах рукопису

БУЦИКІН ЄГОР СЕРГІЙОВИЧ

УДК 141.319 .8:130.2:17.018.1

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНЕ ОБҐРУНТУВАННЯ
ЕТИЧНОГО

Спеціальність 09.00.04 – філософська антропологія,
філософія культури

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Науковий керівник
Приходько Володимир Володимирович
кандидат філософських наук, доцент

Київ 2016

ЗМІСТ

Вступ.....	с.3
1. Теоретико-методологічні засади класичної філософської антропології (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен).....	с.10
1.1. Трансформація методологічної настанови філософської антропології на прикладі філософій М. Шелера, Г. Плеснера та А. Гелена.....	с.12
1.2. Підваження теоретико-методологічних засад класичної філософської антропології у трансцендентальних антропологіях О. Больнова та Т. Ренча. Методологічний принцип «відкритого питання».....	с.56
Висновки до першого розділу.....	с.77
2. Антропологічні засади етичного: філософсько-антропологічний аналіз.....	с.82
2.1. Стосунок <i>conditio humana</i> та досвіду етичного у класичній філософській антропології.....	с.82
2.2. Стосунок <i>conditio humana</i> та досвіду етичного у трансцендентальній антропології.....	с.111
Висновки до другого розділу.....	с.125
3. Філософсько-антропологічний аналіз фундаментальної ситуації людського існування.....	с.128
3.1. Горизонтальна конституція первинного світу: аналіз засобами трансцендентальної антропології.....	с.128
3.2. Просторовість як екзистенційний факт: антропологічна концептуалізація феномену етизації людського простору.....	с.157
3.3. Добро як метафора від «простору укриття». Етичне оцінювання як переживання позиціювання у просторі іншого живого тіла.....	с.168
3.4. Філософсько-антропологічне обґрунтування проектів справедливого влаштування співжиття.....	с.181
Висновки до третього розділу.....	с.194
Висновки.....	с.196
Список використаних джерел.....	с.202

ВСТУП

Актуальність та доцільність проблеми антропологічного обґрунтування досвіду етичного зумовлена станом сучасної філософської антропології, у якій недостатньо прояснений стосунок *conditio humana* та етичної сфери дійсності. Поряд із цим, слід вказати на імпліцитний дисбаланс між етичним та антропологічним у проектах як філософської антропології, так і практичної філософії.

Примат етичного над антропологічним принаймні виявляється у двох способах філософування. По-перше, це спроби розбудови універсалістської етики, яка спирається на теоретико-методологічне припущення самоданості блага у етичних інтуїціях. Серед цих досліджень, передусім можна виокремити роботи таких філософів як: М. Гартман, Ч. Тейлор, Е. Штайн, М. Шелер.

По-друге, ідеться про проекти комунікативної етики як спроби подолати суб'єктцентричну, монологічну настанову у практичній філософії спираючись на концепт інтерсуб'єктивності: К.-О. Апель, Ю. Габермас. Ці підходи потребують трансцендентально-антропологічного обґрунтування умов можливості досвіду етичного та комунікаційної нормативності відповідно.

Примат антропологічного над етичним спричиняє появу принаймні трьох підходів у проясненні умов можливості досвіду етичного. Перший підхід, в якому витискається етична сфера в онтичну царину і, в такий спосіб, накладається заборона на розбудову філософії моралі. Серед представників подібних досліджень слід назвати Л. Вітгенштайна, М. Гайдегера, Е. Гусерля. Другий підхід, який торкається розбудови, якщо не плюралістичної етики, то вже точно не універсальної етики. Він спирається на розуміння людини як недосконалої істоти (*Mängelwesen*), яка нескінченно і завжди невдало намагається компенсувати свою неповноцінність. **Форми актуальної**

компенсації схоплюються у цілому як культура, остання є моментальною проекцією актуального способу переживання екзистенційних обставин. До такого підходу належать, передусім, Г. Арндт, А. Гелен, Г. Плеснер. У третьому підході мова йде про рецепцію теоретико-методологічної настанови класичної філософської антропології у трансцендентальній філософії. Остання, спираючись на феноменологічну філософію, розуміє антропологічне як сукупність екзистенційної фактичності людського життя, як границю цього життя, яке постає у дії, спрямованій на благо. Отже, етичне збігається з антропологічним, що призводить до етичного універсалізму. У цьому підході слід виокремити проекти філософської антропології О. Больнова та Т. Ренча.

Звернення до проблеми трансцендентально-антропологічного обґрунтування етичного відповідає сучасному стану філософсько-антропологічних досліджень. Особливо, з огляду на трансформацію теоретико-методологічної настанови класичної антропології (М.Шелер, Г.Плеснер, А.Гелен) у межах трансцендентальної антропології О. Больнова та Т. Ренча. Адже філософська антропологія, яку розуміють як негативну або компенсаторну антропологію, постає потужним засобом для збалансування стосунку між етичним і антропологічним, отже дає можливість уникнути як етичного універсалізму, так і етичного плюралізму.

Філософська антропологія як проект обґрунтування гуманітарного пізнання, з одного боку, постає реабілітацією Кантової критичної філософії, з іншого боку, – спробою підваження її домагань у межах філософії романтизму і філософії життя. Отже, для того, щоб окреслити тло теоретико-практичних розвідок філософської антропології, слід зауважити на дослідженнях таких філософів, як А. Бергсон, Й. Гердер, В. Дильтай, Г. Зимель, І. Кант, Ф. Ніцше.

У філософських дослідженнях XX і XXI століття до проблеми особливого становища людини у світі (*conditio humana*) зверталися такі

найбільш видатні науковці, як Г. Блюменберг, К. Гірц, Е. Касирер, К. Леві-Строс, А. Портман, Е. Ротгакер, З. Фройд.

Серед сучасних українських досліджень просторового повороту у пізнавальних підходах, а також умов можливості досвіду і розуміння, слід наголосити, передусім, на іменах таких дослідників, як А. Богачов, В. Кебуладзе, А. Лой, Т. Лютий, М. Мінаков, В. Приходько, В. Терлецький, Л.Шашкова.

До найбільш значущих вітчизняних досліджень у царині філософської антропології належать роботи таких філософів, як Є. Андрос, М. Булатов, В. Козловський, В. Табачковський, Н. Хамітов, О. Холох.

Проблематика практичної філософії, етики, філософії моралі, а також філософії дії та активності набула найбільшого розвитку у дослідженнях таких сучасних українських філософів, як Т. Аболіна, А. Баумейстер, М. Бойченко, А. Єрмоленко, А. Лактіонова, І. Маслікова, О. Павлова, М. Рогожа, О. Шинкаренко, Т. Ящук.

Великий обсяг напрацювань у царині філософської антропології та практичної філософії, що засвідчує зацікавленість до цієї проблематики, як закордонних філософів, так і вітчизняних дослідників, ще раз підкреслює її значущість та актуальність. Утім, відсутність філософсько-антропологічного обґрунтування досвіду етичного у межах компенсаторної трансцендентальної антропології стає необхідною умовою запропонованого дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертація виконана на кафедрі теоретичної і практичної філософії у межах комплексної програми наукових досліджень Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації» і науково-дослідної роботи філософського факультету НДР № 11БФ041-01 «Філософсько-світоглядні та політологічні аспекти гуманітарного розвитку сучасного суспільства».

Мета дослідження – розкрити антропологічні засади етичного в умовах потрійної трансформації філософського знання: просторового повороту

(spatial turn), предметного розширення поля філософської антропології та зсуву в стосунку між антропологічним і етичним.

Реалізація поставленої мети вимагає виконання таких **завдань**:

- окреслити вихідне поле (класичної) філософської антропології;
- прояснити трансформаційні процеси у філософсько-антропологічному знанні;
- уточнити зміни у стосунку між антропологічним і етичним;
- вказати оптимальну теоретичну позицію у філософській антропології для аналізу засад етичного;
- розкрити умови можливості етичного у світлі сучасного spatial turn.

Об'єкт дослідження: трансформаційні процеси у філософсько-антропологічному знанні як загальна умова перегляду стосунку між антропологічним і етичним.

Предмет дослідження: антропологічні засади етичного як результат обґрунтування (фундаментального показу) у трансцендентальній антропології.

Методи дослідження. У дослідженні використані методи, звернення до яких обумовлюється характером об'єкту та предмету, що розглядалися. Теоретико-методологічна частина дослідження спирається на загальнонаукові методи аналізу, синтезу, систематизації та узагальнення досліджуваної проблеми, а також головні методи сучасної трансцендентальної антропології, а саме – антропологічної редукції та трансцендентального обґрунтування. Методологічне підґрунтя дослідження зумовлене складністю та гетерогенністю досліджуваної проблеми. Протягом роботи залучалися історичний, порівняльно-історичний, біографічний, герменевтичний методи. Застосування історичного методу передбачає об'єктивний підхід до накопичення первинних даних, отриманих на підставі аналізу першоджерел та критичної літератури.

З огляду на об'єкт та предмет дослідження доцільним було застосування міждисциплінарного підходу, який дозволив поєднати здобутки таких

дисциплін, як філософська антропологія, філософія культури, психоаналіз, етика, феноменологія.

Наукову новизну визначають мета, предмет та завдання дослідження. Вона полягає у тому, що вперше у вітчизняній філософії здійснюється дослідження антропологічних засад етичного засобами трансцендентальної компенсаторної антропології. Розглядається конститутивний зв'язок *conditio humana* та етичного.

У результаті вирішення поставлених у дослідженні завдань обґрунтовано положення, що мають ознаки наукової новизни, а саме:

Вперше:

- проаналізовано стосунок між антропологічним та етичним у класичній філософській антропології. Виявлено основні розбіжності в обґрунтуванні умов можливості досвіду етичного у класичних проектах філософської антропології, серед яких слід виділити примат етичного над теоретичним у феноменологічній етиці М. Шелера та домінування антропологічного над етичним у етиці А. Гелена.

- розглянуто конститутивний стосунок переживання людського простору та сфери етичного. З позиції компенсаторної антропології людина постає недоконаною істотою, яка задля виживання використовує гетерогенний простір як структуру первинних дій. Сукупність цих дій концептуалізується у поняттях «етизації» або «позиціювання».

- досліджено методологічні можливості трансцендентальної антропології як проекту компенсаторної філософської антропології для аналізу етичного. Виокремлено теоретико-методологічну настанову трансцендентальної антропології як оптимальну позицію в обґрунтуванні етичного.

- продемонстровано, що застосування методу антропологічної редукції до сенсу висловлювань про влаштування спільного життя, дозволяє прояснити підстави їхнього розуміння та прийняття.

Отримали подальший розвиток:

•дослідження горизонтальної структури первинного світу як комплексної єдності екзистенційних фактів людського існування. Зокрема, подальшого розвитку набули прояснення таких життєвих форм, як «просторовість», «тілесність» та «мовність».

Удосконалено:

•розуміння основних засад теоретико-методологічної настанови філософської антропології у межах трансцендентально-антропологічної рецепції класичних проектів філософської антропології.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною роботою, здійсненою на матеріалах філософій О. Больнова та Т. Ренча, а також доробку представників класичної філософської антропології, поряд з роботами їхніх критиків та сучасників. Висновки і положення новизни одержані самостійно. Десять публікацій за темою дисертаційного дослідження є одноосібними.

Теоретичне і практичне значення дослідження полягає у здійсненні прояснення конститутивного стосунку *conditio humana* та етичного. Ця проблема неопрацьована у вітчизняних дослідженнях із філософії. У висновках автор дослідження обґрунтовує необхідність збалансування стосунку антропологічного та етичного межах філософської антропології задля розширення понятійного та методологічного апарату сучасної філософської антропології та філософії культури. Матеріали дослідження можуть бути використані при підготовці та викладанні таких нормативних курсів, як філософська антропологія, філософія культури, культурологія, етика, естетика, теорія пізнання тощо. Розвідки трансцендентальної антропології у просторі етики можуть викликати інтерес не лише у фахівців зі згаданих дисциплін, але і в широкого кола зацікавлених громадян, адже результати подібного дослідження можуть стати практичними регулятивами у розв'язанні сучасних проблем.

Апробація результатів роботи. Основні результати дисертаційного дослідження доповідалися на щорічних наукових конференціях «Дні науки

філософського факультету» у 2013, 2014 і 2015 рр. (м. Київ, Національний університет імені Тараса Шевченка), на Міжнародному молодіжному науковому форумі «Ломоносов – 2013» (Росія, м. Москва, Московський державний університет імені М. В. Ломоносова, 2013), на Міжнародній науково-практичній конференції «Пріоритети сучасних суспільних наук в трансформаційних умовах» (м. Львів, Львівська фундація суспільних наук, 2015).

Публікації. Впровадження результатів дисертаційного дослідження здійснено у формі десяти публікацій: 5 статей, які вміщені у фахових наукових виданнях України (одна із них має наукометричний статус); 5 тез, опублікованих у збірниках матеріалів конференцій.

Структура та обсяг дисертаційної роботи обумовлені специфікою дослідження, логікою розкриття проблеми, а також метою і завданнями дисертаційного дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів (8 підрозділів), висновків та списку літератури, який налічує 185 найменувань, з яких 60 англійською і німецькою мовами. Повний обсяг дисертації – 217 сторінок (основна частина – 201 сторінок).

РОЗДІЛ 1
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ КЛАСИЧНОЇ
ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ (М. ШЕЛЕР, Г. ПЛЕСНЕР, А.
ГЕЛЕН)

Слід сказати, що існує декілька способів розуміти словосполучення «філософська антропологія», отже й декілька способів витлумачення сфери її застосування, її завдань та методів.

У навчальному просторі європейських університетів ця дисципліна з'являється, ще за часів І. Канта, точніше вважають, що 1797 році професор логіки і метафізики Гейделберзького університету К. Дауб започаткував великий навчальний курс з «філософської антропології»¹. Передусім, ішлося про певні емпіричні студії, дослідження становища людини, з огляду на досягнення як природничих, так і моральних наук. Отже, філософська антропологія постає особливим «середнім» способом пояснення характеру людського буття, спираючись на досягнення наук та філософії.

За такого розуміння, до філософської антропології належать будь-які загальні дослідження людини, починаючи від часів Аристотеля² і до сьогодення.

¹ Детальніше про це можна дізнатися на сторінках монографії Віктора Козловського «Кантова антропологія: джерела, констеляції, моделі [55, 286-287].

² Якщо розуміти «філософську антропологію» широко, як загальне дескриптивне прояснення характеру людського буття, то найпершим антропологічним твором постає вже «Про душу» Аристотеля [5]. У ньому філософ, вперше в історії європейської думки, розрізняє такі життєві форми, як «рослину» і «тваринну» душу. Слід сказати, що це розрізнення значливе і для філософської антропології М. Шелера [175] та Г. Плеснера [167], остаточно від нього відмовляються лише у середині ХХ ст., передусім у науковій антропології А. Гелена [150]. Якісних змін філософсько антропологічне учення, за такого розміння, зазнає у ХІ ст, це пов'язано із роботою М. Монтенна, у якій філософ обстоює думку про те, що можливо пояснити особливості людського життя та досвіду поза будь-якими посиланнями на трансцендентні принципи [78]. Наступним якісний зсув у ченні про людину пов'язаний із появою критичної філософії І. Канта, який проголошує людину ноуменально-феноменальною істотою. У такий спосіб філософ покладає два світи людського життя: «природу» як царину дії законів причинності та «свободу», яка можлива, з огляду на духовну сутність людини [48], поряд із тим І. Кант розробляє фізичне та прагматичне учення про людину [47]. Можливо, найбільш значливим для філософської антропології, як про це говорить А. Гелен [151, 26], стало підваження критичною філософією у роботах Й. Гердера [29] та А. Шопенгауера [123]. Передусім, ідеться про показ детермінованої залежності конститутивних інстанцій людської суб'єктивності, з одного боку від позасвідомого культурно-фізичного ландшафту, з іншого від безсвідомої (bewusstlos) волі.

З іншого боку, «філософську антропологію» можна розуміти як одну із секцій історії філософії, яким має на меті дослідження трансформації витлумачення сутності людини у європейській філософії або, ширше у світовій думці.³ Слід сказати, що у цьому не ідеться про жоден із цих способів розуміння. Адже «філософська антропологія» у її парадигматичному витлумаченні – це трансдисциплінарний проект із прояснення умов можливості досвіду, який убачають укоріненим у *conditio humana*. Отже, ідеться про певну реабілітацію Кантової критичної філософії, яка ставила на меті відповісти на питання «як можливий досвід?», однак спираючись на «романтичну» ідею розігнності світу на несвідоме та уявлення.

До представників цього (класичного) тренду передусім належать засновники «філософської антропології» М. Шелер та Г. Плеснер, а також їхній молодший колега, Л'япцизький соціолог та антрополог А. Гелен. Також ми досліджували трансформацію теоретико-методологічної настанови класичної антропології у філософії О. Больнова і Т. Ренча з огляду на те, що згадані філософи зазначали на приналежності до цієї традиції.

Отже, метою цього дослідження постає прояснення теоретико-методологічної настанови у класичній філософській антропології, а також у трансцендентальній антропології Т. Ренча та О. Больнова, виявлення характеру стосунку етичного та антропологічного (*conditio humana*) у цих проектах. Поряд із цим, постає завдання пошуку оптимальної позиції у філософській антропології для того, щоб збалансувати стосунок між становищем людини та досвідом етичного, адже зсув у цьому стосунку, як ми покажемо далі, призводить до виникнення різних універсалістських та плюралістичних позицій у тлумаченні умов можливості досвіду етичного.

З огляду на це, у дослідженні свідомо оминаються проблеми так званого «недостатнього антропологічного обґрунтування» у комунікативній

³ Детальніше про це дивися в оглядовій статті Й. Фішера [147, 153].

філософії К. Апеля та Ю. Габермаса⁴, або у етичних проектах, які спираються на теоретичну настанову неотомізму: Е. Макінтайр, Ч. Тейлор. Також оминаємо відому полеміку Франкфурзької та Ляйпцізької соціологічних шкіл, адже вона стосується радше соціально філософської проблематики, а не антропологічних розвідок.⁵ Подібні дослідження належать до перспектив застосування трансцендентальної антропології у підваженні, власне неантропологічних етичних проектів. Отже, ідеться, передусім, про умови можливості досвіду етичного у класичній філософській антропології М. Шелера, Г. Плеснера та А. Гелена, а також у трансцендентальній антропології Т. Ренча та О. Больнова.

1.1 Трансформація методологічної настанови філософської антропології на прикладі філософій М. Шелера, Г. Плеснера та А. Гелена.

Історія філософської антропології особлива тим, що момент її появи можна визначити із точністю до року. Дата народження філософської антропології – це 1928 рік, саме тоді був опублікований текст виступу Макса Шелера «Особливе становище людини». Доповідь, яка започаткувала вже майже сторічну традицію, відомий філософ проголосив на засіданні дармшадської «Школи мудрості» графа Германа Александера Кельзерлінга - мецената та організатора освітніх проектів. Однак, філософська антропологія, як загальноосвітня дисципліна у німецьких університетах, до моменту публікації згаданого тексту існувала вже понад сто років [55]. Передусім, ідеться про одну із секцій історії філософії, яка мала на меті виявлення учень про людину в різних філософіях, узагальнення та тематизацію антропологічного знання, починаючи від Аристотелевого трактату «Про душу» і завершуючи «Антропологією з прагматичної точки зору» Імануеля Канта.

⁴ У трансцендентальній антропології дослідження цієї проблеми українському читачеві відомі завдяки роботі «Конституція моральності» Т. Ренча [89, 58-86].

⁵ Згадана полеміка розгортається на сторінках відомої роботи «Філософський дискурс модерну» Ю. Габермаса [25] та «Мораль та піpermораль» А. Гелена [152] відповідно.

Утім, лише із появою проекту філософської антропології М. Шелера стає можливим говорити про встановлення нової, якщо не парадигми у гуманітарному пізнанні (як це задумав М. Шелер) [121, 132], то автономної філософської дисципліни. Отже, випереджуючи подальший виклад результатів дослідження, слід сказати, що роботи засновника філософської антропології та його послідовників здебільшого стосуються проблеми виокремлення особливої предметності філософської антропології та розробці методів її дослідження.

«Становище людини у космосі» це текст-увертюра до книги «Антропология» [121, 133; 116, 21-22], яку М. Шелер планував написати і видати не пізніше найближчих двох-трьох років після дармштадської доповіді. Адже Гельмут Плеснер (другий засновник антропології) на початку 1928 року також підготував до друку свою працю з філософської антропології «Ступені органічного і людина. Вступ до філософської антропології» [116, 25]. На жаль, М. Шелер помер майже одразу після публікації «Становища людини у космосі», і задум філософа не був здійснений.

Головним об'єктом при дослідженні філософської антропології М. Шелера є друга редакція згаданого тексту. Усього цих текстів два, перший вийшов у збірці доповідей «Школи мудрості», другий, за наміром самого Шелера, окремою брошурою, він і набув розголосу [116].

Утім, більшість дослідників не звертаються до рукопису, який став підставою для обох згаданих текстів. Між тим, він існує і зберігається у мюнхенському архіві М. Шелера, – це зошит середнього розміру (приблизно 120 ст.), який класифіковано за 1927 роком як лекції із філософської антропології. Як вже було згадано, курс з філософської антропології у німецьких університетах був звичною справою, отже не дивно, що М. Шелер міг викладати і його. Цікавим є той факт, що філософ не навчав у Кьольнському університеті антропології у 1927 році, адже архів документів установи, які склали детально із початку XX ст., вказує на те, що подібні

лекції він мав би читати щонайближче у 1925 році. Ба більше, у цей період М. Шелер звернувся із проханням до ректора університету про надання позачергової відпустки, з огляду на академічну необхідність. Згодом він отримує дозвіл, однак через те, що програмні курси вже були сформовані та проголошенні для студентства, М. Шелер мав знайти заміну на 25-26 навчальний рік. Допомогти товаришу погодився його молодший колега – Гельмут Плеснер. Цілком можливо, що згаданий зошит – це план конспект, на який спиралися філософи при викладанні філософської антропології. Отже, стає зрозуміло, чому текст «Становища людини у космосі» подекуди непослідовний, а понятійний апарат не має усталеної форми. Наприклад, один із головних своїх концептів – «Чуттєвий порив» (вігальна сила, що утворює внутрішній вимір буття живого), філософ наприкінці тексту трансформує у «Життєвий порив». Окрім того, також значливий для філософської антропології М. Шелер концепт «Так-буття» (*Sosein*), що постає здебільшого як *предметне ставлення (мислення у ідеях)* людини до світу [175, 36], подекуди отождоюється із тілесними образами, які виникають через відчуття [175, 48].

З огляду на те, що це дослідження не наслідує історико-філософським цілям, звернімо увагу на ту частину роботи «Становища людини у космосі», яка найбільш значуща для наших власних розвідок.

Текст, який ми знаємо, починається зі слів «Запитайте будь-якого освіченого європейця, що йому спадає на думку при слові людина, як майже завжди, у його голові зіштовхуються три абсолютно-несумісні кола думок» [175, 9]. Однак, не ці слова є початком роздумів у згаданому рукописі. У конспекті Шелерових лекцій ідеться про те, що філософська антропологія – це методологічний проект, який прагне розробити нову теоретико-методологічну настанову, у межах якої мають об'єднатися представники різних наук. Тобто ідеться не про завершену теорію людини, але про трансдисциплінарний методологічний проект прояснення особливостей її становища [116, 22]. Як ми згадували вище, із подібним розумінням завдань

філософської антропології ми також зіштовхуємося на початку іншої Шелерової праці – «Людина та історія», поряд із цим, таке розуміння відповідає сучасному баченню завдань філософської антропології [147, 168-169], тому надалі ми будемо спиратися на витлумачення філософської антропології як проекту обґрунтування гуманітарних наук. Отже, розглянемо головні ознаки методологічної настанови класичної філософської антропології, до якої належать антропологічні проекти Макса Шелера, Гельмута Плеснера та Арнольда Гелена, також спробуємо прояснити ті підстави, що дозволяють об'єднати ці проекти під єдиною назвою.

Перед тим як розпочати, зробимо декілька випереджуючих зауваг. Генеральна теза теоретико-методологічної настанови філософської антропології вказує на те, що існує конститутивно-значущий (для сутності живої істоти) зв'язок між двома природними системами: внутрішньою і зовнішньою [147, 155]. Перша система – це живе тіло (Leib), а друга постає у двох сутнісних формах – середовищі (Medium) та довкіллі (Umwelt). Їхній стосунок описує елементарна математична функція, яка засвідчує *безпосередній* динамічний зв'язок значень множини елементів однієї природної системи та значень множини елементів другої природної системи. З огляду на це, М. Шелер методологічно припускає можливість детектування динаміки характеру систем споглядаючи їхні дієві перетини, що виявляються у спостереженні як особливі, характерні для життєвої (душевної) форми, звернення.

Отже, тіло постає утворювальною умовою для особливих регіонів предметностей (рослинної та тваринної), досвід яких конститується у актах свідомості. У такий спосіб, за допомоги *вторинної* феноменологічної рефлексії, здійснюють останнє обґрунтування біологічної теорії живого. Можна сказати, що філософська антропологія убачає підставу досвіду живого у певній біологічній (тілесній) конфігурації, далі вона обґрунтовує умови можливості досвіду окремої царини живого, гранично витлумачуючи його характер. Тут ми зіштовхуємося із двома етосами (характерами) живої

істоти: з одного боку із змістом середовища, з іншого боку, із повноцінним визначенням сутності самої істоти.

Забігаючи наперед, наведемо приклад із сфери переживання вегетативного життя. Рослина у них постає як позбавлена усвідомлення, цілком екстатична (спрямована назовні) істота, яка не має структурованого у собі буття. Такі експлікації спираються на аналітику тілесної конфігурації рослинного життя. Остання, зрештою може також постати умовою загальної типізації у ставленні людини до світу. Отже, відтворення цієї (рослинної) тілесної конфігурації тематизує можливий досвід, що дозволяє переживати дещо як вегетативне у такий спосіб, що особливості характеру цього переживання не залежать від так званої «природи» того, що переживають, а спираються на певну конфігурацію, яка конституюється у тілесновлаштованих звершеннях (жестах), позиціюванні істоти. Простіше кажучи, людина здатна переживати як вегетативне навіть те, що не є рослиною, наприклад жінку.

Отже, філософська антропологія від самого початку постає аналітикою етичного як діяльністю із прояснення конкретних тілесних конфігурацій, що постають умовами можливості переживань, значливих для практичної орієнтації. Найбільш виразну експлікацію цієї настанови ми знаходимо вже у «Філософії історії» Рудольфа Ойкена – вчителя М. Шелера, Гетінгенській філософ обстоює тезу про те, що Дух – це царина етичної за своєю сутністю діяльності, у якій людство витворює себе як цілісність. У такий спосіб, що певне сконфігурування природи виявляє та зберігає людський Дух [46, 294].

Саме тому, не можна погодитися із тим, що філософська антропологія має окремий методологічний статус, як це вважає наприклад відомий німецький антрополог Йоахім Фішер [147, 169], радше вона постає особливим *неуніверсалістським* типом феноменологічної філософії, що відрізняє її як від філософії Е. Гусерля, так і від будь-яких варіантів реалістичної феноменології. Адже, у філософській антропології

методологічні операції феноменологічних редукцій не утворюють особливої філософської предметної сфери, радше йдеться про певне уповільнення, вимикання дійсності (Entwicklung)[175, 50-51], для того щоб роздивитися те, що дане та прояснити досвід, який спирається на тілесно-утворенні регіони суцього.

Філософська антропологія не має своєї власної фактичності, вона вимушена запозичувати її у інших, переважно застосовних наук або навіть зі щоденності. Фактичність класичної філософської антропології це сукупність випадковостей, які постають як унікальні способи тілесно-просторових влаштувань (тілесні конфігурації). Утім, ці випадковості складають умову для спільного людського досвіду, який також укорінений у тілесності. Отже, філософська антропологія прояснює умови можливості досвіду конкретних регіонів суцього, які утворюються особливими просторово-тілесними конфігураціями. Тому вони не можуть бути локалізовані в окремому тілі, проте завжди у тілесності, як формі організації простору.

Отже, просторово-тілесні конфігурації, які постають у перформаційних звершеннях, грають конститутивну роль для сутності того чи того живого тіла, що дозволяє розуміти філософську антропологію як практичну філософію. Адже, за такого стану речей, вона відшуковує перформаційні умови утворення особи, яка гідна поваги, та ті умови, за яких цей регіон суцього втрачає свій тілесний субстрат і, у наслідок цього, зникає.

З огляду на сказане, стає зрозумілим, чому М. Шелер розпочинає своє дослідження «становища» людини зі встановлення особливих регіонів суцього. Для цього у тексті дармштадської доповіді філософ спирається на розвідки сучасної йому біології, у яких обґрунтовується те, що рослинам неможливо приписати специфічні тропізми, відчуття чи проторефлекторну дугу, асоціації або умовні рефлекси, отже рослини не мають перцептивного апарату [175, 36]. Своєю чергою, відсутність рецепторних органів у рослин заперечує гіпотезу про існування у них свідомості як специфічного центру оберненого зв'язку зовнішньої та внутрішньої природної системи, адже

повнота вираження душевної форми потребує єдності та взаємопреплетеності її екстернальних та інтернальних визначень. Прикладом такого підходу є дефініція чуттєвого пориву (найпростішої форми душі) «Найнищій шабель психічного, який об'єктивно (назовні) репрезентує себе як „живу істоту“, а суб'єктивно (внутрішньо) як „душу“ (у той самий час – це пара, яка рухає найвищі зразки духовної діяльності, разом із тим надає енергії для руху найчистішим актам думки та актам найніжнішої доброти) породжує позбавлений усвідомлення, відчуттів та уявлень „чуттєвий порив“» [175, 12]. Простіше кажучи, методологічно неможливо припустити існування свідомості у рослин, якщо свідомість розуміти як особливий душевний центр, у якому переплетенні данні, що виникають унаслідок афектацій, за умови, якщо ми визнаємо відсутність органів відчуття, які б слугували не лише конституюванню такого центру, але й свідчили про нього.

Отже, зважаючи на очевидність таких сутнісно-феноменальних ознак життя у рослин, як-то саморух, самоформування, саморозділення, у межах філософської антропології можна виокремити найпростішу і вігально найпотужнішу екстатичну душу «Чуттєвого пориву». Останньому характерно те, що «У ньому (а він завжди має специфічну направленість та цілеспрямованість „на“ щось, наприклад їжу, отримання сексуального задоволення) „відчуття“ та „потяг“ ще не розмежовані. Проста спрямованість „опріч“, наприклад до світла і „геть“. Непов'язана з об'єктом радість та непов'язане з об'єктом страждання – це два його єдино можливі стани [175, 12]. У такий спосіб, першим ступенем психо-фізичного буття є позбавлений будь-якого об'єктного стосунку із середовищем вегетативний порив до розширення. Саме ця сила є тим, що рухає будь-яке життєве звернення, також вона є підставою виокремлення живого із його середовища. Адже, переживання внутрішньої сили, яка протистоїть (Widerstand) зовнішнім «Ньютонівським» силам виявляє значущу для досвіду життя дивергенцію «внутрішнього» і «зовнішнього». Отже, живе переживається як те, що має внутрішнє (innensich) та для-себе (fürsich) буття.

З огляду на це, М. Шелер визначає межі живого так, що вони охоплюють також організми, позбавлені свідомості (Рослини). Границі життя ототоженні із крайніми проявами психічного, де душу розуміють як осердя сили, проте не зовнішньої, механічної ньютонівської сили, а як інстанцію, що спричиняє саморух. Існування осердя внутрішньої сили свідчить про елементарне внутрішнє буття істоти, її психічне буття, яке конститутивно залежить від середовища. Ця залежність постає у найпростіших формах перетину зовнішнього і внутрішнього. По-перше, у позитивній формі харчування як способу вживання у середовище, по-друге, у негативній формі опору (Widerstand) як тиску зовнішньої системи на внутрішню (важкість життя).

Перетин внутрішньої і зовнішньої природної системи переживається як той опір, у якому постає невизначена даність світу рослин, тобто середовища (Medium). Опір – це переживання власної екзистенції та існування зовнішнього як ось-буття (Dasein).

Наступні описи видів життєвих форм також відповідають загальній методологічній настанові на прояснення структури психіки засобами науки, об'єктом якої, перш за все, є живе тіло у його кінестетичних проявах. Про наявність «Інстинкту» – другого ступеню психофізичного буття, свідчить поява органів відчуття та пов'язаного із цим явища ідеомоторних дій: «Якщо ми запитавмо, яким є загальне поняття „відчуття“ (у вищих тварин подразнення мозку, яке спричиняють залози внутрішньої секреції, могли б бути найпримітивнішими відчуттями, які б були підґрунтям як самовідчування, так і відчуття зовнішнього), то це поняття специфічного зворотного зв'язку з відповідним миттєвим станом тіла» [175, 13]. Існування найпростішого перцептивного апарату та моторики як реакції на афектації є підставами виникнення феномену поведінки. З огляду на те, що істота, яка має органи відчуття, із необхідністю володіє психічним центром координації їхніх дат, що забезпечує інтеграцію частин організму в єдине живе ціле і обумовлює можливість цілеспрямованих рухів у ситуації виживання, окреме

відчуття, яке постає у зовнішньому спостереженні морфології істоти або виражене у поведінці досліджуваного організму, завжди свідчить про існування інших типів перцепції та моторного апарату у живої істоти.

Отже, поведінка як особливі життєві рухи, що спрямовані до конкретного кластеру довкілля, з'являється на другому ступені розвитку душевної форми. Передусім, це пов'язано із принципово новою здатністю тварини генерувати у свідомості тілесні образи, які є найпростішою формою об'єктивування силових центрів середовища. Виображення спирається на первинне переживання опору, який концептуалізується у філософській антропології як тиск зовнішнього світу на живе тіло. У наслідок цього організм зіштовхується із своїм існуванням як загрозливим. Небезпека полягає у потенційному блокуванні розгортання пристосувальних практик, отже порушення ситуації «спокою».

У різних філософських концепціях людини цей феномен схоплюється у відмінних поняттях, хоча вони описують один і той самий антропологічний факт. У психоаналізі Зигмунда Фрейда це явище описують три принципи: сталості (Konstanzprinzip), втіхи (Lustprinzip), реальності (Realitätprinzip). Філософська антропологія Арнольда Гелена концептуалізує згадане явище у поняттях «навантаження» та «розвантаження» (Entlastung). Зрештою, ідеться про одне і те саме переживання *чогось* переді мною, що не дозволяє необмежено розширюватися чи переміщуватися. Переживання власної екзистенції – це переживання себе у гетерогенному просторі, який опирається моїм зверненням. У психоаналізі це напруження схоплюється у стосунку принципу втіхи і реальності; у філософській антропології М. Шелера у стосунку Ось-буття та Так-буття. Докладніше про ці напруження далі.

У Фрейдівій концепції людина наділена психікою, яка постає енергетичною системою із постійним рівнем напруги (Konstanzprinzip). Зміна напруження психічної системи виникає унаслідок зіштовхування реальної дійсності, як зовнішніх силових полів, та крайньої межі психічної

системи, тобто свідомості (Realitätprinzip). Динаміка у напруженні психічної системи спирається не лише на активність зовнішніх, у звичайному сенсі, силових центрів, але й на пульсацію живого тіла, що, у стосунку до свідомості, постає трансцендентним. Власне тіло є тим, що відкриває можливість багатоманіття характерів людини. Адже, якщо б існував безпосередній стосунок структури реальної дійсності та структури психіки (характеру), то ми мали б до діла із реплікацією одного і того самого людського характеру в межах випадкового ландшафту. Цей ландшафт, за такого стану речей, постає прес-формою єдино-можливого характеру.

Однак, тілесно-владштований самостосунок, який у психоаналізі схоплюється у поняттях «конституції», «полідетермінації», зрештою, – «долі потягів», відкриває світ багатоманіття відмінностей у людських характерах. Доля людини – це унікальний спосіб тілесного опосередкування зв'язку внутрішньої і зовнішньої природної системи. Таке тлумачення засадничих положень психоаналізу, як на мене, не суперечить класичній аналітичній психології, а також дозволяє наново обдумати стосунок трьох головних принципів діяльності психічного апарату.

Отже, принцип сталості вказує на те, що будь-яка психіка прямує до збереження константного рівня напруження. Принцип реальності говорить про те, що динаміка психічного напруження укорінена у тілесному опосередкуванні психічного буття. Принцип втіхи, вказує на те, що будь-яка психіка прагне зменшити напруження до допустимого рівня, тобто такого, що не спричиняє руйнації тіла та психічних конфліктів. Тобто, ідеться не про послідовну модифікацію одного і того самого принципу втіхи, як гадає Фройд [104], але про комплексний, конститутивний щодо царини самоздійснення, стосунок трьох принципів. Тому, розуміння принципу реальності, як модифікації принципу втіхи, може мати лише обмежене, описове застосування. А саме, коли нам ідеться про конкретно-ситуаційне викривлення спрямування потягу, з огляду на діяння реальності. Наприклад, коли я не можу задовольнити голод, тому, що не маю грошей придбати харч.

Утім, очевидно, що це розуміння не дає відповіді на питання про умови можливості найпершого життєвого звернення.

З огляду на це, можемо сказати, що переживання себе постає у переживанні тілесно-влаштованого взаємостосунку реальності й хіті, тобто – долі. Вона переживається, з одного боку як невідворотність, з іншого – як інакшість нашого способу буття.

Своєю чергою, у філософській антропології Шелера явище, у Кантовому розумінні, як невизначений предмет інтуїції [157, 69], постає у переживанні опору між зовнішньою і внутрішньої психічною системою. Таке переживання є простим спогляданням *чогось*, як невизначеного Ось-буття. Найвищим і zarazом людським способом переживання екзистенції є переживання цього *щось* як *дечого*. Ідеться про трансформацію Ось-буття у Так-буття або, що означає те саме, трансформацію опорів у предметності, яка спирається на діяльність Духа. Ця діяльність охоплюється у понятті *ідеації*, тобто здатності охоплювати сенс, підстави утворення якого не можна локалізувати у плоральному. Отже, переживати себе – це переживати дистанцію між Ось-буттям та Так-буттям, а це переживання постає, передусім у мові, як прірва між значенням і сенсом. Випереджуючи подальші розвідки, принагідно зазначимо, що, на думку М. Шелера, саме у мові відбувається трансформація опору у предметності. Адже мова виникає у наслідок витискання як розчеплення уявлення та афекту, вона постає через де-реалізацію світу, яка є способом людського світооставлення [118, 162].

Однак, повернімося до дослідження життєвих форм у філософській антропології М. Шелера. Отже, наявність перцептивного апарату та моторних органів дозволяють постати поведінці. Поведінка – це такий тип життєвих рухів, який пов'язаний із цілями, що слугують виживанню.

З огляду на те, що одне із формулювань генеральної тези філософської антропології стверджує, що «...будь-яка поведінка завжди також є вираженням внутрішніх станів» [175, 17] – досліджуючи її види, ми можемо виокремити особливий (інстинктивний), корисний для усього роду тип

поведінки і пов'язати його із ускладненням структури внутрішнього буття живого організму «У цьому сенсі, ми називаємо поведінку "інстинктивною", якщо вона має такі особливості: передусім, вона має бути пов'язана із сенсом (sinngemäß), вона має бути спрямованою на підтримку цілісності життя, тобто бути корисною (для особини) або підтримувати життя усіх інших представників роду. І все це має здійснюватися у відповідності до незмінного ритму» [175, 17].

Якісна і зрозуміла як прогресивна зміна поведінки виду або індивіда не призводить до лінійного ускладнення психічного апарату, радше йдеться про поступове нашарування перетнутих психічних регіонів, які існують у взаємовигідній суперечності. Наприклад, «Асоціативна пам'ять» – третя душевна форма – постає у дослідженні унікальних життєвих звершень, що можливі з огляду на дресуру і самотренування. З одного боку, можливість з'єднувати тілесні образи у свідомості за законом асоціації спричиняє порушення інстинктивної поведінки, з іншого боку, у наслідок виникнення багатоманіття практик ускладнюється морфологія особин і виникає розмаїття форм, як у межах виду, так і у межах роду. Ритмічні інстинктивні дії звершуються твариною у наслідок афектації елементами навколишнього світу у такий спосіб, що форми життєвих звершень нескінченно повторюються, отже спричиняють однотипність зовнішності живих істот, які інстинктивно пристосовуються до простору існування.

З огляду на методологічну заувагу філософської антропології про функційну єдність структури живого і структури середовища, слід підкреслити, що однотипність життєвих звершень засвідчує й однотипність життєвої форми. Поряд із цим, однотипність душевного, що розуміють у психосоматичний спосіб, свідчить про однотипність поведінкових форм. Тварини, які живуть здебільшого інстинктивно, існують як реплікатори.

Утім, є тварини, які можуть тренуватися, – це має вказувати на ускладнення структури психічного апарату. У таких тварин центр переплетення перцептивний дат набуває внутрішнього простору у такий

спосіб, що тварина може утримувати стани свідомості та образи дії, які пов'язані між собою за законом асоціації – у певному контексті, який постає як тілесний образ. Разом із цим, здатність узгоджувати внутрішні стани свідомості (у примітивному досвіді) спричиняє варіативність реакцій на конкретний подразник, із яким тварина зіштовхується у довкіллі. Згадана можливість є умовою виокремлення індивіда із видової множини. Тут вже йдеться про появу найпростішого психосоматичного характеру. Враховуючи це, у філософській антропології М. Шелера життя розвивається за метафізичним правилом переходу від єдності до багатоманіття. Цей принцип чинний на всіх рівнях живого і в усіх тілесних регіонах. Коротко принцип поступу життя М. Шелер визначає так: «Творча дисоціація, а не асоціація чи синтез індивідуальних частин є принципом психічного розвитку [175, 21]».

Щоденному розумінню цей феномен дається у знаки як однотипність зовнішності екземплярів виду, які у поведінці здебільшого керовані інстинктом. Однак, індивідуалізація зовнішності вищих тварин, які завдяки «Практичному інтелекту» – четверта душевна форма – та пам'яті здатні уникати автоматичних реакцій на подразнення, вказує на ускладнення внутрішнього психічної структури живого тіла. Відношення простого і ускладненого схоплюється у спогляданні як відношення нищого і вищого. Про це свідчить структура розгоргання аргументації у «Становищі людини у космосі». Утім, це правило зважання у філософській антропології М. Шелера не експліковане. Однак, потрібно завважити, що воно, так само, чинне для усієї філософської антропології.

Підстави подібного зважання експлікує Томас Ренч у роботі «Конституція моральності»: у тій частині, яка присвячена проясненню ситуаційності сенсу екзистенційних суджень. Випереджуючи дослідження настанови представника трансцендентальної антропології, слід сказати, що з огляду на ситуаційність сенсу фактів нашого світу, твердження типу «Це тварина» не зустрічаються ізольовано, але завжди у всім відомих реченнях.

Ми можемо сказати «Він поводиться як тварина», «Це місце для тварин», «Тварина – це кращий друг людини».

У кожному із випадків ми маємо справу з переплетенням дескриптивного та нормативного аспектів існування, адже без перешкод схоплюємо у цих пропозиціях їхній зв'язок із релевантними судженнями. «Він поводиться як тварина» розуміють як «Так поводитися не слід – це зло», «Це місце для тварин» як «Це місце має бути влаштоване інакше, якщо ми хочемо розташувати у ньому людину», «Тварина – це кращий друг людини» як «Тварина не здатна до людського способу дії, лише людські життєві звершення розташовують етичний простір, тварина поза добром і злом, піклування про тварину породжує відданість». З огляду на це, можна сказати, що філософська антропологія від моменту свого заснування захоплює простори практичної філософії, проте ті настанови, які у антропологічних розвідках дають можливість поставити питання «Що я маю робити?» – приховані. Підставою цьому висновку є демонстративна очевидність фундаментального для філософської антропології розрізнення на людське та тваринне. Головне питання філософської антропології у теоретичній сфері «Що таке людина?» пов'язане із практичним запитанням «Які способи життєвих звершень конституують людину як таку?». Тобто філософська антропологія має до діла з умовами можливості особливих регіонів суцього, які можуть стати предметностями етичного та естетичного досвіду. Ці умови локалізовані у формах тілесності як способах перформаційної організації простору.

Подібне «перестрибування» від «дискрептивного» до «належного» чинне для більшості філософій людини, інакше такі тексти як «Людське занадто людське» (Ф. Ніцше), «Становище людини» (Г. Арндт), «Екзистенціалізм – це гуманізм» (Ж.-П. Сартр), ба навіть «Буття і час» (М.Гайдегер) були б стаціонарними історіями (К. Леві-Строс) про те, що є. Тобто, ідеться про те, що будь-які описи завжди спираються на певну зацікавленість, яка може бути експлікована у тлумаченні тої чи тої науки про

людину. Разом із цим, можливість продовжувати знайомства з такими описами, у нашому випадку із сторінками книги, спирається на єдність теоретичного і практичного вимірів розуміння. Єдність цих царин, можлива лише у мовно-владштованому само- і спільному-здійсненні. Сенс – це завжди випадок та подія. Отже, завжди коли ми захоплені оповідями про будь-що ми перетворюємо це *щось на дещо* у спільних мовно-, тілесно-, просторово-, часово-, ситуаційно-владштованих практиках. Це дозволяє нам бачити значущість того, що описують, дозволяє нам «читати далі», а не закривати кожну книгу після першої сторінки.

Вдалим прикладом конституювання сенсу є зауваги Кліфорда Гірца щодо значущості такого речення як «Ти наче вершки у моїй каві» [31, 243]. Для того щоб зрозуміти це речення, ми маємо розташувати його поряд з іншими. Наприклад, у критичній настанові ми будемо говорити про те, що у нашій культурі заведено, чи не заведено пити лише чорну каву. Утім пересічна мова оминає такі експлікації і, зазвичай, надає змісту цьому реченню за допомоги певних імперативів. Наприклад, «Краще не мати із нею справи, вона наче вершки у моїй каві». Однак, як ви бачите, приховані речення, які вказують на особливості культури, як спільного самоздійснення все ж відтіняються у звичайному мовленні, інакше розуміння було б неможливе.

Тому, не має викликати подиву, що такий видатний філософ як Жан-Поль Сартр перекладає Гайдегерове Ось-буття як Людське буття, що на перший погляд, суперечить настановам фундаментальної онтології. Однак, будь-яке розуміння завжди прагне відповідати загальній антропологічній конституції первинного світу, як сукупності конститутивних для сенсу антропологічних фактів. У звичайному житті це явище постає у труднощах, із якими ми зіштовхуємося, коли намагаємося наслідувати нерозумному мовленню. Наприклад, якщо висловлювання людини спираються на перекрученні граматичні форми. Найбільшого вияву ця смисло-конститутивна особливість наших життєвих звершень знає підчас спроб

повторити афазійне мовлення, тобто говоріння у якому відсутня семантика, а є лише синтакс. Складність у тому, що ми майже не здатні вилучати сенсовий зв'язок між словами, які ми обираємо. Адже аподиктична вірогідність форми їхнього стосунку вимагає свого здійснення.

Повернімося до опису життєвих форм у філософській антропології М. Шелера. Те, що вищі ссавці можуть знаходити нові форми дії з огляду на обставини середовища, дозволяє стверджувати, що відмінності у їхніх життєвих звершеннях свідчать про існування особливої структури психічного. Потуга останньої дозволяє обирати поміж різних варіантів у ситуації виживання. Своєю чергою, зважаючи на те, що обживання ситуації трансформує життєві обставини, у які тварина вбудована тілесно, можна сказати, що саме це є причиною зміни у зовнішності окремого індивіда. Поряд із цим, якщо такий вибір неможливий – це зберігає однотипність ситуації, у якій розгортається життя виду, отже ми спостерігаємо тотожність зовнішності його представників. Наприклад, коли нам ідеться про членистоногих, мурах, риб тощо.

«Асоціативна пам'ять» та «Практичний інтелект» (здатність виокремлювати із довкілля найменші із його частин та використовувати їх) виснажують інстинктивну душу, утім вони забезпечують пластичність живого тіла: «Це дозволяє зрозуміти, чому артроподи, у яких зовсім інакша та значно жорсткіша будова, мають найбільш розвинуті інстинкти, проте ледве подають ознаки розумної (*verständlichen*) поведінки, а людина, як пластичний тип ссавця, у якого найбільш розвинутий інтелект та асоціативна пам'ять, має сильно регресовані (*zurückgebildete*) інстинкти. Якщо витлумачувати інстинктивну поведінку психологічно, то вона уявляється нероздільною єдністю перед-знання та дії у такий спосіб, що знання ніколи не дане більше ніж одночасно у наступному кроці дії. Отже, здається, знання, яке є у інстинкті, не є думанням, тобто знанням образним або знанням уявленням, радше воно – це почування (*Fühlen*) особливо-значущих, з огляду

на диференціації у ціннісних-враженнях (Werteindrücken), предметностей (Widerstände)⁶, які притягують та відштовхують» [175, 143].

«Практичний інтелект» як душевна форма – це внутрішній вимір особливої поведінки живого організму, під час якої тварина може вправлятися із речами у такий спосіб, що їх використання дає змогу убачати певний практичний інтерес, необхідне життєве звершення – мету. При тому, що успішність звершень не залежить від кількості повторення або особливостей узвичасної видової поведінки, отже вона не залежить і від сили асоціації та інстинкту «Розсудливу (intelligent) поведінку ми також можемо спершу визначити без огляду на психічні операції. Жива істота поводить себе „розсудливо“, якщо у кожній новій ситуації, яка не типова для виду та індивіда, та дійсно раптова, тобто незалежна від кількості попередніх спроб вирішити ситуацію, яка визначена потягами, тварина діє або без зайвих спроб, чи кожна нова спроба пов’язана із сенсом (sinngemäßes), тобто вона – „розумна“ (kluges), або вона постійно домагається мети, яку неможливо досягти, тобто поводить себе – „по-дурному“ (törichtes), адже дурним може бути лише той, хто розсудливий» [175, 30-31].

«Практичний інтелект» надає речам унікального сенсу, який постає у елементарній структурі ситуації життя. Значення речей, які використовує тварина, утворюються аналітично, адже не передбачається використання, виокремленої із довкілля, частини дійсності у принципово невідомий спосіб. Вищі примати можуть розрізняти гілки на дереві, вони спроможні виламувати їх для того, щоб дістати віддалений об’єкт, або навіть щось бити ними. Проте те, що може бути здійснено, міститься у реальній формі об’єкта довкілля. Практичний інтелект не дозволяє якісно змінювати об’єкти середовища для досягнення певної мети. Гілку можна зігнути, або очистити

⁶ Тут я перекладаю Шелерове (Widerstand) як предмет, адже буквально – опір в українській мові має переважно негативні конотації і є тим, що відштовхує але не здатне притягувати. З іншого боку, *переживання опору* у філософській антропології М. Шелера розуміється як переживання невизначеної предметності, тобто деякого *ось*, що дане у чуттєвості. Отже, я використовую Кантове розуміння явища (Erscheinung) як невизначеного предмета (Gegenstand) споглядання, для того щоб показати синонімічність, у філософській антропології М. Шелера, таких понять як *предмет, ось-буття, опір та існування*.

від листя. Але ніколи не буває так, щоб найрозвинутіші із тварин надавали б гілці переносного, метафоричного значення, адже здатність до метафори передбачає найпростіші духовні акти, про це нижче.

П'ята та остання душевна форма – це «Дух». Існування духа подибується лише у сутнісно-людській поведінці. Екстернально він схоплюється як здатність до любові, співчуття, милосердя та самопожертви, поряд із цим, і як особливий тип споглядання сутностей (феноменологічний досвід) [120, 267]. Ця форма існування, на думку Шелера, має залежити від діяльності принципу, що повністю протилежний самому життю. Інтернальне визначення цієї форми живого вказує на найвище ускладнення структури психічного апарату. Передусім, Дух здатен об'єктивувати внутрішні змісти свідомості (та «працювати» із ними, використовуючи такі психологічні механізми як сублимація, проекція тощо), у такий спосіб відкривати світ у його потенційності та ситуаційності, при тому, що життєва ситуація вперше стає сенсовою. «Цей новий принцип перебуває поза усім тим, що ми у найширшому сенсі можемо називати „життям“: те, що робить людину „Людиною“, це не новий ступінь життя – тим паче не новий щабель форми маніфестації цього життя, тобто „душі“ (Psyche) – , напроти – це принцип протилежний кожному окремому життю взагалі, отже і життю у людині, – справжній новий сутнісний факт, який також, сам по собі, не може бути зведений до „природної еволюції життя“, якщо його і зводити до чогось, то до найвищої основи усіх речей (Dinge): тієї ж основи, маніфестацією якої постає „життя“» [175, 35]. Дух це те, що робить людину людиною, якщо її розуміти як істоту, яка предметно ставиться до світу. Отже дух – це предметність (Sachlichkeit) [175, 36].

Духовна діяльність з опредметнення опорів спрямована не лише назовні, але й до внутрішньої буттєвої царини, це дозволяє опредметнювати випадкові стани психіки. Останнє виявляється, передусім у мовленні, коли людина здатна сказати: «Я хочу», «Мені болить», «Я сподіваюся» тощо.

Підсумовуючи сказане вище, можемо стверджувати, що філософська антропологія М. Шелера виокремлює п'ять душевних форм. Про наявність кожного психічного ступеня існування живого свідчать ускладнення тілесної конфігурації істоти та особливостей її поведінки. Це може бути детектовано у спостереженні. Перша душевна форма – це «Чуттєвий порив», – вегетативна душа. Душа – це сила, яка уможлиблює найпростіші вияви живого (саморух, самоформування, самодиференціація). На рівні «Чуттєвого пориву» неможливо говорити про наявність свідомості у істот, яких охоплює ця життєва форма. Головним аргументом на користь такої позиції є, підтверджена біологічною наукою, відсутність перцептивного апарату у рослин, а отже не існує передумов для конституювання свідомості, якщо її розуміти як центр інтеграції та координації даних відчуттів. Зважаючи на це, «Чуттєвий порив» розуміють як екстатичну душевну форму, яку характеризує простий потяг опріч, «до сонця» або «від нього» [175, 50].

Ускладнення морфології живого організму та особливостей його поведінки свідчать про внутрішні обставини, завдяки яким можливі подібні зміни. Наявність, хоча б одного, із відчуттів вимагає існування всіх інших та моторного апарату як того, що забезпечує існування «моментальних станів тіла» у відповідь на афектації. Елементарний перцептивний апарат вказує на центр, який забезпечує його функції. Можливість інтеграції частин тіла у єдине ціле організму дає змогу діяти із центру психіки, яка постає осердям єдності тіла істоти, так виникає поведінка, яка, своєю чергою може зазнавати різних форм. Про другий ступінь душевного існування свідчить особлива форма поведінки, якій характерні осмисленість та вроджений характер, ритмічність та корисність для усього виду.

Неусвідомленість інстинктивної поведінки вказує на простоту влаштування психічної сфери живого організму. Психіка істоти, життя якої повністю скероване інстинктом, складається із несвідомої сфери та центру, який хоча і є осердям тілесної єдності організму, проте не має внутрішнього

простору. Тварина на інстинктивному рівні здатна діяти із центру власного життя, поряд із тим, сам центр від неї прихований.

Третя душевна форма – це «Асоціаційна пам'ять», цей рівень психічної організації засвідчують такі феномени, як тренування та самотренування, все, що спирається на запам'ятовування. Успішність тренування залежить від кількості повторень дії, яка входять до складу навички. Можливість запам'ятовувати вказує на розширення психічного центру, у наслідок цього він набуває внутрішнього простору, у межах якого відбувається асоціаційне зв'язування станів свідомості із образами дії, та образів дії між собою.

Вінцем розвитку життя є четверта душевна форма – «Практичний інтелект». Зовнішній вимір цього рівня психічного існування постає у дослідженні специфічної поведінки істоти, якій характерна наявність мети. Своїх цілей тварина із практичним інтелектом досягає використовуючи знаряддя. Така поведінка спирається на здатність живої істоти фіксувати, у межах тілесного образу, найменші частини зовнішнього середовища.

Отже, як ми бачимо, філософська антропологія М. Шелера спирається на методологічний передсуд, який полягає у припущенні того, що ми можемо експлікувати структури внутрішнього виміру існування живого споглядаючи морфологічні та пов'язані із ними поведінкові особливості істот. Це свідчить про методологічно значуще відношення внутрішньої і зовнішньої системи, яке у філософській антропології концептуалізовано як «опір» і постає конститутивним для самості істоти.

Генеральні тези філософської антропології М. Шелера можна сформулювати так: 1) розрізнення досвідів живих тіл спирається на реальні відмінності у тілесних конфігураціях, які їх задають. 2) Філософська антропологія у теоретичній сфері відповідає на питання «Як можливий досвід того чи того живого тіла?», досліджуючи сукупність конститутивних тілесних конфігурацій, у практичній сфері вона відповідає на питання «Які тілесні конфігурації уможливають бажаний досвід?».

Утім, слід сказати, що другий пункт теоретико-методологічної настанови філософської антропології, у випадку із Шелеровим проектом, чинний лише у негативному формулюванні. Тобто його філософія відповідає на питання «Як це бути рослиною?» та «Як це бути твариною?» укорінюючи відповіді в аналітиці їхніх тілесних конфігурацій, що дає можливість вказати на способи життя, у яких ми не постаємо ані «рослинами», ані «тваринами». Однак, у цій філософській антропології, принципово неможливо вказати на ті тілесні конфігурації, які утворюють духовний стосунок до дійсності, адже наявність Духа не залежить від жодних тілесних конфігурацій. Власне – це вказує на певне домінування етичного над антропологічним у філософській антропології М. Шелера, що не дозволяє вважати її компенсаторною.

Ця настанова, проте дещо у зміненому вигляді, також чинна і для Гельмута Плеснера у його проекті філософської науки про людину. Дефініція живого організму у філософській антропології Г. Плеснера не суперечить результатам Шелерових розвідок, адже Плеснер визначає живу істоту як таку, що здатна пережити границю власного тіла як індиферентну сферу, яка забезпечує цілісність подвійної (внутрішньо-зовнішньої) природи живої істоти: «Отже твердженню про те, що живі тіла проявляють, у своєму з'явленні, принципово дивергентний стосунок зовнішнього та внутрішнього, можна надати такої форми: живі тіла мають феноменальну границю, яку можна споглядати» [166, 100]. Живе є тим, що розуміється у конститутивному стосунку зовнішньої та внутрішньої системи.

Спершу, як ми бачимо, філософ визначає границю, спираючись на оптичне сприйняття як інстанцію, що дозволяє включати та виключати тіло із середовища. У наслідок цього, ми можемо засвідчувати необхідність внутрішнього виміру буття живого, з огляду на повноту подвійності його існування, яка вимагається як методологічний принцип дескриптивного дослідження живої природи. Якщо для М. Шелера границя психічного відповідає границі живого узагалі, тоді, на думку Г. Плеснера, досвід границі постає мінімальною умовою існування самого життя. Враховуючи сказане

вище, можемо сказати, що обидва визначення живого комплементарні. Живе у філософській антропології М. Шелера і Г. Плеснера є тим, що постає як функційна єдність внутрішньої і зовнішньої природної системи.

Границя розуміється Г. Плеснером як позитивний та конститутивнозначущий для сутності живого феномен: «Границя речей – це їхній край, яким вони примикають до чогось інакшого, чим вони, самі по собі, не є. У той самий час, вона визначає їхній початок так кінець – гештальт речей або їхній контур, який можна прослідкувати чуттєво» [166, 106]. Стосунок границі та сутності істоти еквівалентно-конститутивний, це легко продемонструвати у емпіричному просторі, адже якщо границя – це місце перетину двох систем, то деформації границі спричиняють зміну обсягів просторів, які взаємодіють.

Границя може змінюватися у межах, які допускає природна підтриманість існування живого (під впливом життєвих звершень істоти), поряд із цим, сутність живого залежить від характеру переживання границі, який імпліцитно містить визнаний значущим якісний склад самої границі. Зважаючи на це, пошук, про який йдеться в Ерлангенських лекціях Л. Фюрбаха [100, 53], є нічим іншим як становленням сутності людини у границях її буття. Послугуючись висловлюваннями іншого відомого антрополога Отто Больнова, ідеться про боротьбу двох неусувних спрямувань людського існування, потягу до голої екзистенції та безпечного укриття [13].

Переживання живим організмом подвійності власного буття породжує об'єктивну констеляцію елементів зовнішнього світу, тобто світ як такий. Зміст світу залежить від специфіки переживання границі. Феномен розгортання світу, у наслідок переживання живим тілом границі свого існування, у філософській антропології Г. Плеснера концептуалізовано у понятті «позиційності».

«Позиційність» – це сутнісне визначення живого тіла, також і процес набування цієї сутності (у реалізації істотою власної границі). Усі живі тіла –

позиційовані у просторі та часі; спосіб конституювання часо-просторових відношень залежить від характеру реалізації границі. Відповідно до особливостей світу, у якому існує живе та форм затребуваної поведінки можна виокремити типи позиційності. Це дозволяє досліджувати живих істот, спираючись на відповідні сутнісні визначення. Наприклад, розмежування центричного та ексцентричного позиціонування у світі здійснюють для того, щоб вказати на сутнісні відмінності людини та тварини, отже і просторів їхнього існування: світу та довкілля, про це далі.

З огляду на те, що психіка рослин не має центру, їхня форма позиційності відкрита. Поряд із цим, тварина, так само як і людина має перцептивний апарат та пов'язані із ним моторні функції, завдяки цьому вона набуває форми центрованої, закритої позиційності. Центрована позиційність, яка із необхідністю передбачає психічний центр та, як вже було зазначено, моторні функції, які забезпечують вільне переміщення у довкіллі, відкриває позиційне поле. Рослина, незважаючи на свою відкриту позиційність, перебуває у замкненому позиційному полі, передусім, через те, що вона не може переміщувати себе у просторі. У такий спосіб, Г. Плеснер, так само як і М. Шелер, наслідують методологічну настанову філософської антропології, адже пошук форм психічного буття, укорінений у дослідженні тілесних конфігурацій та форм поведінки, які на них спираються.

Ускладнення біологічної структури тіла корелює з розвитком буттєвих модусів істоти. Наприклад, наявність органів відчуття, які свідчать про центр переплетення рецепторної дати, роблять можливим фронтальну центричну позиційність. Наявність психічного центру вже передбачає можливість включення організму у середовище, що замикає та розмикає його перетворюючи у довкілля. Тоді як рослини цілком уписані в середовище. Разом із тим, душевний центр уможливує співвіднесення роз'єднаних частин тіла між собою у стосунку до осердя сприйняття і до зовнішнього, яке відмежоване границею світу. У такий спосіб, постають такі екзистенційні модуси, як-то «бути» та «володіти» тілом або володіти собою. Тут ми

зіштовхуємося із компліментарністю термінології філософської антропології М. Шелера та Г. Плеснера, адже, як ми бачимо, поняттям «середовища» і «довкілля» як сутнісних форм другої природної системи, відповідають концепти «відкритого» та «закритого позиційного поля» відповідно.

Людина відрізняється від тварини формою позиційності, яку Г. Плеснер шукає досліджуючи специфічні людські практики, що мають особливу форму вираження. Позиційність людини – ексцентрична, вона дозволяє людині володіти центром свого позиціювання, простіше кажучи, людина здатна до рефлексії. Це вказує на ускладнення структури внутрішнього часу, який постає механізмом забезпечення такого складного феномену, як діяльнісний самостосунок. Поряд із цим, відбуваються ускладнення структури людського простору та інших обставин людського існування.

Враховуючи сказане вище, можна стверджувати, що філософська антропологія Г. Плеснера, незважаючи на зауваги самого філософа про автономність його дослідження [85, 14], зберігає методологічну єдність із антропологічним проектом М. Шелера. Адже дослідження спирається на спостереження морфологічних та поведінкових особливостей живого організму та проводить подальші теоретичні експлікації якісного складу структури його внутрішнього буття. Отже, методологічно-значущий функціональний зв'язок внутрішньої та зовнішньої системи залишається чинним.

Відсутність відчуття та моторики рослин відповідає відкритій позиційності та замкненому позиційному полю. Елементарний перцептивний апарат засвідчує існування психічного центру та конститутивно-залежну центровану, замкнену позиційність і відкрите позиційне поле, у якому розгортають рухи життя. Про ексцентричну позиційність свідчать мовновлаштовані феномени самостосунку у практичній орієнтації та життєвих звершеннях, поряд із пластичністю людського тіла, і це все супроводжують надзвичайно складні переживання та почуття.

Арнольд Гелен, спираючись на праці Вільяма Джемса та інших прагматистів, вводить у філософську антропологію поняття дії (Handlung), передусім, для того, щоб подолати дуалізм душі та тіла. Осердям цього розмежування він вважає теоретичні розвідки своїх попередників. Незважаючи на це, наукова філософія людини Гелена також відповідає генеральній тезі філософської антропології, про це свідчить, наприклад цей пасаж із Геленової «Систематики антропології» « У цьому місці виявляється єдина пропозиція, яку ми повині покласти у засновок філософської антропології: це передрозуміння того, що філософська антропологія врешті можлива. Це означає, що кожна наука висуває гіпотези, відповідність яких фактам необхідно довести, і вона має формувати свої поняття із цих фактів, а не компанувати факти, з огляду на встановлені поняття. Якщо ця наука філософська, то це означає, як говорять, вона не «метафізична», але, якщо хочете, «така, що охоплює все». Адже морфологія, фізіологія почуттів, психологія та інші, теж досліджують людину, а саме, так, як це лише й можливо для окремої науки: досліджуючи окремі аспекти цього найскладнішого серед усіх предметів і по можливості абстрагуючись від усіх інших. Психологією зазвичай займаються, не беручи до уваги мовознавство, а воно, своєю чергою, убачало перевагу у тому, щоб відмовитися від усілякого психологічного забарвлення. Категорії фізіології – це зовсім не категорії психології мислення і т. п. Отже, якщо ми проголошуємо згадану вище гіпотезу, то філософська наука про людину виходить із спроби говорити про людину як ціле, користуючись матеріалом цих окремих наук, але заступаючи за їхні межі. Поряд із цим, ці висловлювання подібні до висловлювань емпіричної науки» [28, 156-157].

З огляду на це, можна сказати, що філософська антропологія А. Гелена є спеціальною наукою про людину, яка не дискутує про свої фундаментальні пропозиції. Останні є гіпотезами, вкоріненими у фактичності емпіричних наук. Будь-яка критика таких гіпотез спирається на іманентну метафізичну настанову. У межах цієї настанови надають

пріоритете одній із обставин людського існування. Наприклад, філософська антропологія М. Шелера у пошуках сутнісного визначення людини, зважаючи на релігійне та феноменологічне тло його філософських розвідок, убаचाє сутнісно-значущою сферу внутрішніх переживань людини, досвіду сутностей, становлення особи. Відповідно, антропологія А. Гелена намагається не виносити оцінювальних суджень, але гіпостазувати механізми, які регулюють людську поведінку та співжиття у світі, у такий спосіб, що їхня діяльність має конститутивне значення для самості істоти яку досліджують «Отже, наша наукова філософія має на меті наукові висловлювання про людину, і вона виходить із того, що це можна здійснити. Поряд із цим, ми залишаємо за собою повну свободу висувати гіпотези, а також відмовляємося обговорювати самі по собі принципи або аксіоми, які ми висуваємо як гіпотези, адже їхній сенс не у них самих, але у їхньому ефективному застосуванні до фактів. Отже, якщо хтось відкине наші гіпотези з огляду на «метафізичні» обставини, то ми не маємо обов'язку дискутувати, адже ми прагнемо лише науки про людину, а не впливати на чийсь переконання» [28, 157]. Можна сказати, що методологічна настанова філософської антропології Гелена подібна до настанови класичного прагматизму, в якому істина розглядається як те, що дозволяє безперешкодно розгортатися теорії та забезпечує нормативні експлікації, пояснення та практичні орієнтири у життєдіяльності: «Змальований у такий спосіб образ дій, із яким ми почнемо далі знайомитися, аж до техніки встановлення проблем, не може бути названий «позитивіським», навпроти, він є спеціальним випадком усякого практичного образу дій, а саме, пізнавально-практичним. Кожна практика передбачає задачу, волю до її вирішення, та загальне переконання у тому, що її можна вирішити, у той час як вибір засобів, техніки, методів необмежений і керується лише їхньою спроможністю вирішувати задачі» [28, 157-158]. Відтак, Гелен розпочинає свій проект філософської антропології із гіпотези про можливість спеціальної науки про людину, яка передбачає два аспекти:

єдність людського виду та цілісність кожного із індивідів людської спільності. Поряд із цим, філософ накладає методологічну заборону на психофізично-неіндиферентні висловлювання у теоретичних розвідках. Варго зазначити, що у філософській антропології М. Шелера та Г. Плеснера розділення на психічний та тілесний модули існування також має лише дескриптивно-методологічний характер.

Дія у філософській антропології А. Гелена, яку філософ розуміє так: «Цілеспрямована, запланована зміна дійсності, а сукупність змінених у такий спосіб або нових, створених фактів разом із необхідними для цього засобами – як «як засобами уявлення», так і «речовими засобами» – має називатися культурою» [28, 160], має компенсаторну функцію. Дія пов'язана із недосконалістю, дефіцитністю, недоконаністю (Mangel) людського тіла та механізмів пристосування, з огляду на необхідність виживання виду та індивіда в умовах небезпечного середовища. Отже, можна стверджувати методологічну єдність Геленового проекту із іншими проектами класичного періоду філософської антропології.

Утім, слід зробити деякі зауваги. По-перше, А. Гелен відмовляється від гіпостазування функційної залежності психічного і середовища. Ця методологічна трансформація спричиняє те, що змінюється розуміння способу даності сутності істоти. Для філософської антропології М. Шелера і Г. Плеснера сутність істоти конститується у наслідок переживання границі і отожднюється із характером внутрішньої системи, який відтіняє характер системи зовнішньої. У філософській антропології А. Гелена сутність дана лише як об'єктивований мовно-влаштований простір людської дії. Це дозволяє А. Гелену відповідати на головне питання філософської антропології «Що таке людина?», не звертаючись до екстерналіських визначень [151, 3-4].

Відсутність усталених інстинктивних механізмів інтеграції людського виду у довкілля та нестача «тваринного» оснащення людського тіла, як-то пазурів, іклів, хутра тощо, змушує людину ризикувати. При тому, що

загрозливість, крихітність людської екзистенції, яка пов'язана із недосконалістю її конституції, долається виключно у дії. Повторення дії породжує узвичаєння успішних орієнтаційних схем і життєвих спрямувань, останні складають основу культури. Конститутивна недосконалість людського тіла, яка компенсується лише у межах людського світу, який завжди відтворюється у дії, дає змогу говорити про феномен вдосконалення, культивування всіх здатностей людини та обставин її існування.

У процесі дії людина опредметнює себе та світ, інституціалізує практики у такий спосіб, що згодом уписує себе у них. Діяння спричиняє найпростіші розрізнення у світі людської культури. У цьому світі людина, як істота приречена на небезпеку та ризик, може забезпечити практики та вдатися до самодисципліни у плануванні гіпотетично-успішних форм співжиття: «Виховання та самодисципліна – це головні напрямки цього нормованого (планомірного) діяння у один на одного, і вся річ у тім, щоб зафіксувати як необхідність, так і ненадійність цих дій: існує примус до дисципліни, так само як і постіна можливість невдачі. Я показав, як перший аспект пояснюється з огляду на надлишок почуттів, а другий, зважаючи на специфічну людську здатність усвідомлювати життєві потяги, через що ті можуть викривлятися» [28, 163]. Прагматична настанова філософської антропології Гелена вимагає замінити поняття моралі на поняття дисципліни. Перш за все, це зумовлено тим, що на думку філософа, пропозиції моралі, які розглядаються цілісно містять не лише внутрішні суперечності, але і здатні взаємовиключати одна одну.

Спираючись на недосконалість людської конституції, прагматично налаштована антропологія визнає необхідність спільних правил співжиття та дії, які характерні всьому людському роду і складають умови його виживання: «Але обране нами слово «мораль» має настільки дуалістичне забарвлення, що ми б хотіли повністю його позбутися, а найкращим заміном, до того ж психофізично нейтральним, постає поняття дисципліни (Zucht)» [28, 163]. Так чи інакше, гіпотеза про існування

необхідних, загальних для всіх норм, якими керується людина у своїй діяльності, укорінена у теоретичній очевидності людської потреби вижити, що відповідає загальній методологічній настанові філософської антропології (Дві системи). Остання набуває нового формулювання: «Якщо існують особливі форми та напрями життєдіяльності, то мають існувати механізми, які їх забезпечують та екзистенційні обставини, які їх породжують». До таких обставин А. Гелен відносить «загальмованість» людського розвитку. Філософ спирається на компаративістське дослідження Луї Болька, який досліджував ембріональний та постембріональний розвиток людей та мавп. А. Гелен доходить висновку, що все життя людського організму треба розуміти як уповільнений розвиток. Цю тезу підтверджують та ілюструють такі притаманні людині особливості, як розтягнуте дитинство, довгий підлітковий період, у якому ми зіштовхуємося з морфологічною недосконалістю та непристосованістю людського тіла до виконання життєвих функцій. Поряд із цим, людині також притаманний довгий період старіння.

Другою обставиною є «весна поза утробою», тут ідеться про запозичену в Адольфа Портмана тезу про особливість постембріонального розвитку людини, порівняно із іншими приматами. Портман співставляє протікання постембріонального періоду у виводкових та птахоподібних особин. До перших належать всі копитні, кити та мавпи. Їхньою характерною особливістю постає короткий постембріональний період, впродовж якого дитинча, яке вже бачить та чує оволодіває усіма елементарними навичками для виживання у середовищі. Поряд із цим, наявні у довершеній формі усі морфологічні особливості необхідні для протистояння небезпеці. Наприклад, такі як товста шкіра, пазурі, міцна шелепа тощо. Натомість птахоподібні, до яких належить також приплід комах, у наслідок того, що у них відсутнє оснащення тіла достатнє для самостійного життя, змушенні дуже довго залишатися у гнізді під захистом матері. Саме тому, приплід представників такої групи, зазвичай набагато

більший ніж у виводкових, що, вочевидь, обумовлене великою смертністю, з огляду на згадані обставини; оперення у таких дитинчат відсутнє, вони не можуть самі здобувати їжу, – їхнє виживання повністю залежить від допомоги інших. Натомість, виводкові закінчують стадію розвитку птахоподібних ще у череві матері, саме це вимагає збільшення їхнього ембріонального періоду.

Очевидно, що людина не належить до жодного із перерахованих класів, хоча за деякими ознаками слід було б її віднести саме до виводкових, проте, новонароджені діти поводяться як дитинчата птахоподібних. Весна поза утробою – це період, який триває біля 12 місяців, і під час якого діти набувають усіх тих ознаках, які виводкові отримують при народженні. Це дає змогу вважати, що вагітність людини мала б протікати у два рази довше. Зважаючи на, це А. Гелен слідом за А. Портманом, називає людину «вторинним птахоподібним».

Ембріональний період розвитку людини розділений на два етапи, спершу особина розвивається в утробі матері, потім вона набуває навичок у перший рік після народження. Те, що ці навички відіграють значущу роль для подальшої пристосувальної активності, дозволяє припустити, що конституювання людини як автономного дівця залежить від виховання та самодисципліни які можливі лише у культурі. Без соціалізації та окультурення людина зіштовхується із серйозними перепонами на шляху до виживання у небезпечному світі. Важливим є те, що з огляду на настанову, яка допускає лише психофізично індиферентні висловлювання, А. Гелен обстоює думку, що неможливо у ситуації первинного соціально-опосередкованого прилаштування до світу розмежувати психічні та фізичні аспекти вияву живої істоти. Адже вони існують у взаємообумовленій переплетеності, яка виражена у першому життєвому звершенні. У такий спосіб, психічне та фізичне постають у жорсткому зчепленні, відтак, прагматично недоцільно розрізняти та відмежовувати кожен із аспектів живого. Найперша дія спрямована до батьків та опосередкована їхньою

діяльністю. Отже, інтерсуб'єктивний аспект діяння постає від самого початку будь-якого людського життя.

Сучасні дослідження діяльності мозку, ембріонального та постембріонального розвитку вищих приматів ставлять під сумнів саму гіпотезу А. Гелена про весну поза утробою, але це не спричиняє відкидання самої методологічної настанови філософа. А. Гелен пов'язує особливі обставини протікання життя людини із механізмами, які вони конституують та механізмами, що уможливають унікальність людської істоти у ситуації виживання. Передусім, ці явища існують як гіпотези, що прагматично мають задовольняти вимоги теоретичних розвідок та надавати сенсу людським життєвим практикам.

Третя неусувна обставина людського існування, яка корелює із проектами філософських антропологій М. Шелера і Г. Плеснера, - регресія інстинктів та надлишок потягів.

У людини інстинктивні форми поведінки втратили сенсовий характер, що спираючись на визначення М. Шелера «У цьому сенсі ми називаємо «інстинктивною» поведінку, що має наступні характеристики: вона, передусім, має бути пов'язаною із сенсом (*sinngemäß*), тобто, вона повинна слугувати підтримці, а також відтворенню цілісності окремого носія життя, або цілісності інших носіїв життя. Отже, така поведінка має за мету збереження себе або інших. Також, вона має протікати у сталому незмінному ритмі» [175, 17] свідчить про руйнування інстинкту. Ідеться, передусім, про такі перистальтичні дії, як гикання, смокання, гризіння. Наприклад, під час прийому їжі, або під час небезпеки – паніка, втеча, крик тощо. Усі ці дії, очевидно, не можуть претендувати на сенсовість у межах програми виживання людського роду. Зважаючи на це, можна сказати, що у людини відсутній або гранично зредукований зв'язок між стимулами, джерелом яких є довкілля, і вбудованим, внутрішнім механізмом реакції на ці афектації. З огляду на сильно зредуковані інстинкти, людина здатна лише

відчувати необхідність щось зробити, проте вона не знає, що саме вона має робити.

У наслідок того, що у людини не має чітко визначених об'єктів, із якими необхідно пов'язуються потяги, вона може їх притлумлювати. Поряд із цим, для філософської антропології М. Шелера здатність стримувати себе укорінене на у діяльності Духа, якому характерне вміння об'єктивувати змісти свідомості. Для Шелера інстанція, що здійснює витискання небажаних, з огляду на реальну дійсність уявлень – це Дух, при тому, що сукупність цілей та доцільних об'єктів визначає, так званий порядок любові. Такий висновок можна зробити, спираючись на більш ранню роботу М. Шелера «Ordo Amoris»: «Отже, поняття *ordo amoris* має два значення: нормативне і лише фактичне та дескриптивне. Нормативно його значення не у тому сенсі, що цей порядок є сукупністю норм. Адже тоді він міг би визначатися спираючись на волевиявлення – воління людини або Бога, але не міг би пізнаватися у очевидний спосіб. Проте ми маємо саме пізнання субординації усього, що може бути любимим у відповідності до його внутрішньої, приналежною цінністю. Це пізнання постає центральною проблемою будь-якої етики. Любити речі, по можливості так, як любить їх Бог, й розумно співпереживати у своєму акті любові зустріч-співпадіння божественного і людського акта у одній і тій самій точці світу цінностей – це б було найвищим із того, на що здатна людина» [119, 341]. Філософ пише про два порядки любові – людський та божественний. Першому відповідає емпірично виокремлена сфера етичних аксіом, а Божественний порядок – це етична аксіоматика, яка схоплюється у чистому теоретичному або феноменологічному спогляданні.

У філософській антропології М. Шелера людина, з огляду на її спроможність об'єктивувати змісти власної свідомості, що розвинулася у процесі загальної еволюції живого, здатна до свобідного вибору об'єктів своєї волі. Спираючись на трансцендентний принцип Духа людина спроможна відривати енергії потягів від недоцільних об'єктів та

переміщувати її у сферу культури-творчості. Поряд із цим, для А. Гелена спроможність протистояти психічним потягам та обставинам середовища спирається на відсутність сильних вроджених механізмів реакції, що послаблені у наслідок зникнення із оптичного поля цілей із якими вони можуть бути зв'язані, або ж із руйнуванням самих механізмів такого зв'язування. Останнє цілком відповідає настанові прагматичної психології, яка полягає у визнанні незворотності дії за умови домінування її образу у свідомості людини в моменти необхідного вибору форми поведінки чи мети до якої прямують [156].

Своєю чергою, тварина не змушена до ідеомоторних вольових дій через те, що її поведінка влаштована так, ніби кожен стимул, зафіксований та перенесений до психічного центру, існує одразу із образом майбутньої дії, тобто радше має хімічну природу, ніж парадигматичний, культурний характер «Рефлекс, інстинктивні та емоційні рухи – це первинні звершення (performances.). Нервові центри влаштовані у такий спосіб, що певні стимули викликають розряд у відповідних частинах тіла (that certain stimuli pull the trigger of certain explosive parts); і істота, яка переживає подібний розряд у перше набуває абсолютно нового досвіду» [156,1099]. Також, новизна цих явищ зумовлена тим, що істоті для того щоб діяти не треба формувати ідею або нарис майбутнього, радше реакція відбувається миттєво та завжди у один і той самий спосіб. З огляду на це, можна як допустити у тварини відсутність образу майбутньої дії, так і допустити його наявність. Навіть, якщо у свідомості тварини дії супроводжують певні образи у прагматичній настанові, ми маємо визнати, що вони – побічні наслідки процесів, які мають більш вагоме значення.

Характер діяльності людини здебільшого залежить від накопичення ідей, які постають образами майбутніх здійснень, це дає змогу звикати до непрогнозованих форм реакції на обставини життя, як-то у прикладі з сином В. Джемса «Одного дня я стояв на залізничній станції із маленькою дитиною, коли раптово із гуркотом приїхав експрес. Хлопчик, який стояв біля краю

платформи, дуже злякався, його дихання збилося і він зблід, а потім залився сльозами та побіг до, мене щоб схватися. У мене не було сумніву, що цей малюк був так само вражений своєю поведінкою, як і прибуттям самого потягу, у всякому разі більше ніж я, хоча я стояв поряд. Звичайно, якби подібна реакція повторювалася багато разів, ми б знали, що очікувати від себе, і могли б передбачувати власну поведінку, навіть якщо б вона залишалася б такою ж ненавмисною та неконтрольованою, як це було раніше. Проте, якщо у так званій вольовій дії акт має бути передбачено, це призводить до того, що жодна істота, яка не має дару передбачення, не здатна до вольової дії у перший раз. Отже, ми не більше наділені баченням того, які рухи у нашій силі ніж передбачення того, які відчуття ми здатні отримати. Так само, як ми маємо чекати на відчуття, які ми отримуємо, ми маємо зробити декілька ненавмисних рухів, щоб сформувані чітку ідею про те, якими вони бувають. Ми вивчаємо усі наші можливості завдяки досвіду. Тоді, коли окремі рухи, уперше з'явившись випадково, рефлексивно, або ненавмисно, залишають свій образ у пам'яті, після чого ці рухи можна бажати здійснити знову, і тоді ми зробимо його навмисно. Однак, неможливо зрозуміти як можна бажати, щось зробити, до того ніколи подібного не робивши» [156, 1099].

Отже, у філософській антропології М. Шелера здатність до сублімації енергії потягів можлива завдяки єдності природних, еволюційно-зумовлених особливостей людської істоти і сили трансцендентного принципу (Духа). Поряд із цим, Геленова антропологія убачає цю здатність вкоріненою у слабкості людського пристосувального апарату. Існує розрив (хіатус), пауза між потягом та реакцією, яку він викликає, що дозволяє людині дистанціюватися від потягу або дереалізувати, вимкнути дійсність.

Наступна обставина існування людини полягає у притаманному їй надлишку потягів. Зважаючи на відсутність постійно визначених об'єктів волі, потяги людини не диференційовані відповідно до функцій пристосувальної активності, на відміну від тварин, у яких існує чітке

розмежування потягу до їжі, збереження власного життя, сексуального задоволення, тощо. З огляду на це, А. Гелен обстоює тезу, що у людини є лише один єдиний потяг, що пронизує усі сфери її життя. Завдяки цьому потягу можливі такі феномени як: боротьба за владу, агресія, жага поневолення іншого тощо. Поряд із цим, сексуальні потяги людини, на відміну від тваринних, не влаштовані сезонно, вони не підкорюються природному ритму перебігу життя. Натомість вони постають як жага, яку неможливо задовольнити, ці потяги протяжні у часі і не припиняються після оволодіння об'єктом, на який вони спрямовані. Отже форми стосунку людини та її світу набувають сенсу у межах такого розуміння сутності потягів. Цю особливість герменевтики будь-якої культурної царини вдало підкреслює Фройд: «Імовірно заснування сім'ї було пов'язано із тим, що необхідність генітального задоволення більше не поставала як гостя, яка випадково з'являлася і зникала, після чого про неї довго нічого не було чути, але оселилася як постійний орендар у одинака» [148, 61].

А. Гелен показує, що надлишок потягів необхідний саме недосконалій істоті, яка потребує великої кількості енергії, яку вона спрямовує на розбудову світу, в якому можна подолати небезпеки життя. У цьому аспекті антропологія Гелена комплементарна філософській антропології М. Шелера, яка розглядає сублимацію як засаду культуро-творчості, та філософії культури З. Фрейда, у останній сексуальна енергія доповнює економічно влаштовані стосунки у світі спільного життя у такий спосіб, що вона забезпечує можливість спільного існування упродовж великого проміжку часу, межі якого не залежать від вдоволення потреб, які визначає економіка нашого співжиття: «Та любов, яка заснувала сім'ю, продовжуючи впливати на культуру, зберігається у своїй найдавнішій формі, у якій вона не відмовляється від прямого сексуального задоволення, та у її модифікації як ніжності, у якій пригнічена мета (*zielgehemmte*).» [148, 66-67].

Отже, людина у наслідок слабкості інстинкту (це пов'язане із втратою зв'язку між стимулом та реакцією) зіштовхується із надлишком незв'язаної із

об'єктом життєвої енергії, яка дозволяє та змушує організовувати багатоманіття пристосувальних практик. Зважаючи на те, що такий стан речей супроводжує принципову уповільненість розвитку людського організму, дитина та підліток, у наслідок надлишку потягів у ситуації несформованих механізмів їхнього виводу назовні, насичують енергією потягів розмаїтні безоб'єктні форми діяльності, наприклад, ігрову чи фантазійну. Гелен називає таку поведінку «антибіологічною», проте саме вона призводить до відкриття нових телеологічних горизонтів.

Уповільненість розвитку людського тіла призводить до того, що людина може не задовольняти прямі біологічної потреби. Ця можливість зумовлена не силою людського духа, а, радше, недосконалістю людської істоти, адже людина або не знає, що є об'єктом її потягу, або не має сформованого, розвиненого механізму задоволення пов'язаної із об'єктом потреби. Наприклад, коли нам ідеться про сексуальність підлітка, стани тривоги, жаху тощо. Наслідком цих обставин постає те, що людина розуміється з одного боку як істота приречена ризикувати, з іншого вона змушена самостійно шукати ризику для того, щоб подолати неспокій, який виникає під впливом тиску надлишку потягів. Це зумовлює можливість розгорання багатоманіття екстремальних практик, які, передусім, мають ігровий характер, про що свідчить відсутність конкретного об'єкта, із яким пов'язані потяги, що спричиняють жагу ризику. Поряд із тим, у них ідеться про очищення від надлишкових потягів у досвіді граничної ситуації між життям і смертю.

Те, що людина змушена шукати ризик, вимагає від неї (зادля збереження життя) самоконтролю та дисципліни, – одомашнення її потягів. Доместикація надлишку потягів здійснюється засобами культури у такий спосіб, що людина, яка не має біологічно визначених потреб, вивчає у спільному світі те, чого вона прагне «насправді». Порядок потреб людини та форми їх задоволення осягають у символічно влаштованому, інституціоналізованому спільному культурному світі, а не у особливому спогляданні, як вважає наприклад М. Шелер.

У світі культури людська потреба набуває дійсності, у наслідок пов'язування сили потягу із образом можливої дії, який відповідає певному типу потреби. Відтворення образів поведінки призводить до впорядкування спільного життя і подолання небезпечного впливу надлишку потягі. У такий спосіб вони ніби випускаються через «шлюзи» інститутів, тобто через визначені енергетичні ходи. Наприклад, коли ми кажемо, що хочемо подивитися фільм у кіно, на закиди щодо поганої якості сучасного американського кінематографу, достатньо відповісти, що метою мого відвідування кінотеатру є сам факт сидіння-у-кріслі-із-повітряною-кукурудзою-у-руках. Конституювання зрозумілих потреб та їх впорядкованість передбачає те, що людське життя диференційоване на сукупність переплетених замкнених образів, які, наприклад, уможливають силу реклами. Поряд із образами культури, значне місце у подоланні надлишку потягів посідає мова. Потяги переформатовуються у мові у такий спосіб, що долається руйнівна сила їхнього надлишку. Мова постає чи не найсильнішим механізмом впорядкування потягів, адже вона єдиний найпростіший спосіб трансцендування життєвої енергії. Мова, за висловом Моріса Мерло-Понті – це сутність, відірвана від своїх емпіричних витоків, сутність, позбавлена існування, тобто своєї афективної сили [75, 214].

Ще однією обставиною людського існування є відкритість людини світу. Так само, як М. Шелер із Г. Плеснером, А. Гелен стверджує, що людина відкрита світові. Поряд із цим, можливість виживання тварин укорінене у їхній прив'язаності до умов навколишнього середовища. Про це свідчить, наприклад, те, що у них є спеціалізовані органи або висока потужність тих органів, які також має людина. Тварина може боротися за життя за допомогою гострих іклів та пазурів, або перетравлювати велику кількість злаків завдяки ферментам, що виробляє більший, порівняно із людським, апендикс. Або завчасно розпізнавати ворога завдяки гострому зору, або ж дізнаватися про його наближення у наслідок загостреному слуху. Відсутність подібних ознак у людини свідчить про неї як про неспеціалізовану істоту,

таку істоту, що невідомо із якими небезпеками зіштовхнеться у небезпечному житті і буде їм протистояти. Людина не наділена специфічними, органічними знаряддями захисту, наприклад вона, на відміну від тварин, не має хутряного покрову. З одного боку, з огляду на цю обставину свого існування, людина приречена на невизначеність стратегій виживання, з іншого, саме завдяки неспеціалізованості людського організму, для неї відкриті всі можливі стратегії.

Наприклад, відсутність хутряного покрову тіла дозволяє людині жити у кожному із кліматичних поясів, що охоплюють землю; еластичність шкіри та пов'язана із цим феноменом підвищена чутливість дозволяє людині розширювати межі власної чуттєвості. Неспеціалізованість органів людини А. Гелен пов'язує із двома феноменами. По-перше – це поява такого пластичного органа як мозок, по-друге – вивільнення рук. Наявність вільних рук у єдності із розвиненою структурою психіки, які дають можливість для, так би мовити, продовження власного тіла (йдеться, перш за все, про використання знарядь праці та наявність асоціативної пам'яті) руйнують константне людське середовище. Середовище зазнає значних змін у наслідок того, що людина здатна брати до рук його об'єкти і переміщувати їх на власний розсуд. Ба більше, використовувати їх у відповідності до свого практичного інтересу. Передусім, довкілля тварини складається із сукупності взаємопов'язаних об'єктів, які набувають сенсу у здійсненні інстинкту, тобто, такої поведінки, яка не залежить від індивідуальних психічно зумовлених дій істоти. Саме тому, довкілля складається із одного і того самого переліку обставин існування та пов'язаних із ним подій. Наявність у людини практичного інтелекту та асоціативної пам'яті вносить до конституції середовища можливість варіації обставин існування, а отже – і відповідних їм подій. Наприклад, голодна хижа тварина, що бачить шмат м'яса, природно спрямована силою потягу до нього, натомість людина здатна затулити руками ніс та очі й у такий спосіб послабити свою жагу. Або вона може

змінити положення власного тіла у просторі так, щоб стимул до небажаної реакції не спричиняв на неї жодного впливу.

З огляду на це, дослідження тварини не передбачають методологічної можливості розглядати її відірвано від довкілля. Певним чином, тварина у будь-яких виявах свого життя завжди перебуває у одному і тому самому довкіллі, про це наприклад свідчать згадані раніше Шелерові визначення розумної та дурної поведінки. Тобто ідеться про те, що будь-яка поведінка тварини набуває сенсу лише у закріпленому за її родом довкіллі. Якщо довкілля тварини цілісне її поведінка завжди розумна, утім коли його цілісність порушена кожне життєве звершення тварини буде дурним. Отже, можна сказати що дурість у тваринному світі – це обернена сторона розумності. Своєю чергою людина здатна мандрувати різними просторами, вона відкрита світу, а світ до неї.

Тварина завжди живе у просторі, до структури якого належать лише значущі для її виживання елементи. Поряд із цим, людина має «перспективну» точку, до якої збігаються всі вектори її життя. Людина може прогулюватися та поспішати на роботу однією і тією самою дорогою у такий спосіб, що у першому випадку вся повнота буття схоплюється у блуканні улюбленим місцем, а у другому – дорога ніби поглинена бажаною метою. Якщо попросити людину описати те місце, у якому вона перебуває, у кожному із двох випадків, ми будемо мати істотно відмітні світи, що, своєю чергою, повноцінні та охоплюють всі необхідні людині обставини. Поряд із цим, тварина завжди перебуває у середовищі, яке визначає, що відбувається із нею на тому чи іншому шляху, чи то вона полює, чи то повертається з полювання. Але не можна говорити про те, що це різні простори існування тварини, або ж, що ці дороги сенсові різні, тоді як простір існування людини може бути наповнений такими об'єктами, які змушують визнати багатоманіття світів у природно підтриманому світі. Наприклад, лісник бачить цей світ інакше, ніж той, хто просто прогулюється [23, 49]. Можна наслідувати у деякому місті хід відомого персонажа книги так, що поряд зі

мною ніби виникають інші герої улюбленого оповідання; я можу уявляти відсутні об'єкти, які є настільки значущими, що моє блукання залежить саме від них, наприклад уявити, що переді мною озеро, яке я змушений обійти або слухачі, поряд із якими я маю мовчати. Все це дозволяє говорити про те, що людина відкрита світу, а світ відкритий людині у такий спосіб, що вона здатна творити його, витворюючи себе у цьому акті.

Людина живе не у довіллі, яке є функцією, що поєднує обставини існування істоти та сукупність вбудованих типів реакцій на них, а у відкритому світі дій. Вона здатна переміщуватись не лише у довіллі, але і у довіллях. На відміну від М. Шелера, який вкорінює людську відкритість у діяльності Духа, А. Гелен вважає, що причиною того, що людина живе у світі, а не у довіллі, є недосконалість її конституції. У цьому сенсі людині ніби бракує довілля, людина – істота, якій чогось бракує (*Mängelwesen*), передусім біологічно визначеного сенсу життя, який, наприклад, має тварина.

Отже, відсутність константного середовища існування змушує людину до його формування та відтворення. Зважаючи на згадувану вище здатність змінювати довілля, запорукою єдності перебігу життя у розмаїтих умовах є те, що людина здатна скріплювати простори свого існування символічними ланцюгами культури, що забезпечує єдність людського світу.

Двома механізмами, що з'єднують всі аспекти та простори людського життя, є мова та робота. Людина не народжується із розумінням того, які культурні форми мають бути створені із необхідністю, – вона відкрита світу, проте ця відкритість обмежена антропологічними та історичними обставинами. Відкритість людини світові може бути зрозуміла як трансцендентальна потенційність людського існування. Зважаючи на те, що людина завжди опиняється у небезпечному світі за певних умов та обставин при тому, що вона здатна частково змінювати їх склад завдяки культурним практикам, – кожна ситуація має обмежену кількість потенційних векторів вирішення. Обмеження потенційності залежить від складу обставин ситуації у такий спосіб, що кожний здійснений людиною вибір унеможливує певну

кількість потенційних шляхів розвитку ситуації. Наприклад, якщо я обираю навчатися художньої майстерності розуміючи всю тяжкість цієї справи, я завжди обираю те, ким мені не бути, при тому, що вибір однієї актуальної практики, передбачає вибір нескінченної кількості відкинутих. З огляду на це, можемо сказати, що людина є істотою відкритою світу, проте, у такий спосіб, що вона приречена сама обмежувати цю відкритість.

Те, що людина змушена обмежувати відкритість власного світу, породжує такий феномен як відповідальність. З одного боку, він може бути зрозумілий спираючись на незворотність часу, з іншого боку на розуміння гетерогенності структури простору. Коли людина відмовляється від певної форми можливого існування, вона унеможлиблює перехід від одного середовища до іншого. Цей перехід заперечується або у наслідок неможливості зорового осягнення частин простору, або ж через зруйнування конститутивних обставин певного середовища. Наприклад, якщо вирішуємо розводити в азовському морі пеленгас, ми свідомо обираємо не розводити якусь іншу рибу, поряд із тим наша діяльність спрямована на зруйнування екосистеми самого моря. Упродовж певного часу пеленгас винищить червону рибу, бичків, оселедець, і ми вже не зможемо потрапити до простору, у якому азовське море сповнене різною рибою, адже якщо діяльність людини спрямована на руйнування природи, то відкритість світові перетворюється на свою протележність [23, 49].

Через те, що людина не має природної спеціалізації, вона змушена ширяти різними просторами, кожен із яких сповнений багатоманіттям різних небезпечних обставин. Така ситуація змушує людину постійно інтерпретувати обставини свого існування і обирати форми реакції на фіксовані факти. Необхідність постійної інтерпретації навантажує людський організм, відповідно – зменшує його витривалість та можливість пристосування.

Неспеціалізованість людини супроводжується інтерпретативною *навантаженістю*, яка складає із нею єдину обставину існування. Для того,

щоб пережити цю обставину, людина у процесі еволюції набула здатності розвантажувати себе. Спершу розвантаження забезпечує можливість координації рухів між собою і у межах різних середовищ, певним чином дає можливість людині робити одне і те саме у різних умовах життя. Якщо поведінка людини виправдана та успішна людина здатна її натреноувати, у такий спосіб зникає необхідність віднайдення необхідної поведінки у майбутніх подібних ситуаціях, отже зникає навантаження.

Тренування поведінкових навичок забезпечує можливість такого феномену, як щоденність, рутинна, яка дає змогу людині вивільнитися для інших життєвих звершень. Розвантаження діє від найнижчих рівнів, на яких існує необхідність координації рухів та узвичаєння поведінки, формування навичок, до найвищих культурних форм, які охоплюють мистецтво, спорт високі досягнення тощо.

Механізм розвантаження також доповнюється технікою, яка замінює людські органи, у такий спосіб емансипує енергію, яка використовується для продуктивного оволодіння вивільненим, завдяки техніці, часом. Якщо творча діяльність, для М. Шелера, відбувається завдяки Духу як інстанції, яка насичується енергією чуттєвого пориву і скеровує людину до цінностей, дозволяє людині «стояти на своєму», то філософська антропологія А. Гелена не пояснює, яким чином виникає необхідність у культурній креативності. У ситуації, коли людина досягає розвантаженої діяльності, у межах якої задоволені всі її життєві потреби. Те, що Гелен говорить про небезпеку закріплення людини у інституціонізованих формах практики, вказує на існування згаданої проблеми в межах його філософії [151].

З огляду на сказане вище, можна стверджувати, що людина у філософській антропології А. Гелена – це неспеціалізована істота, інстинкти якої гранично редуковані. Поряд із цим, людина здатна змінювати обставини середовища свого існування, завдяки наявності вивільнених рук та здатності до асоціативної пам'яті, практичного інтелекту. Зважаючи на це людина, здатна переміщуватися у докільях, або ж відкривати для себе світ.

Відкритість світу обмежена конституцією людини, культурою та історичними обставинами. Поряд із цим, вона також трансформується і обмежується у людській діяльності. Відсутність спеціалізації створює ситуацію постійного навантаження людського організму, яке знімається завдяки специфічному механізму розвантаження. Розвантаження забезпечує першочергову координацію рухів у відповіді середовищу, узвичаює форми дії, забезпечує єдність реакції на обставини світу у різних життєвих ситуаціях, вивільнює сили для креативної культурної діяльності.

Наукова антропологія А. Гелена, подібно до антропологій М. Шелера та Г. Плеснера, виходить із тієї тези, що у спостереженні морфологічних та поведінкових особливостей істоти можна детектувати існування специфічних механізмів, які забезпечують можливість її виживання. Антропологія М. Шелера і Г. Плеснера вбачала джерело цих механізмів у діяльності складного психічного апарату, натомість антропологія А. Гелена розуміє їх як психофізично-нейтральні форми опису людського способу бути. Зважаючи на це, ми можемо говорити про те, що філософська антропологія у свій класичний період розгорталася в межах однієї методологічної настанови.

Дескрипції особливостей методологічної настанови філософської антропології класичного періоду, наведені у попередньому пункті, дають змогу говорити про ті обставини, які унеможливили її подальший розвиток. Передусім, настанова на виявлення поведінкових особливостей та гіпостезування на цій підставі існування необхідних психічних структур чи механізмів виживання, завжди передбачає іманентну метафізичну картину світу у Гайдегеровому розумінні. Простіше кажучи, неможливо задовільно обґрунтувати, чому у філософсько-антропологічних розвідках та чи інша ознака людського буття постає особливою, ба більше конститутивно значущою. За таких умов, ми завжди будемо мати справу із різними філософсько-антропологічними мовами, у яких вирішується питання про сутність людини. Подібні мови можуть бути перекладними. Наприклад, ми здатні використовувати поняття енергетичної теорії психіки З. Фрейда при

поясненні феномену розвантаження у антропології А. Гелена, при тому, що всі зауваги про некоректність використання дескриптивного інструментарію, насправду не блокують прагматичне розгортання теорії, ба навіть надають їй нових барв та експлікативно-потужних конотацій. Поряд із тим, ми не маємо єдиної теорії сутності людини, радше зіштовхуємося із багатоманіттям теоретично навантажених описів. Людина для М. Шелера постає Духовною Особою, у якій зчіплюється порядок цілей Бога та приватний телеологічний горизонт. Г. Плеснер розуміє людину як істоту, що постійно змінює границі власного існування, не може заспокоїтись у їхніх межах, саме тому вона змушена створити трансцендентну інстанцію, у стосунку до якої людина набуває хоча б якогось місця у світі. Людина А. Гелена – істота культурна, тобто така, що змушена створювати світ, у якому компенсується недосконалість людської конституції.

Сукупність перерахованих обставин і посилення впливу екзистенційної філософії, про який зазначає Г. Плеснер у передмові до другого видання «Ступенів органічного та людина», призводить до того, що філософська антропологічна проблематика залишається у тіні екзистенції – нового філософського відкриття. З одного боку, багатоманіття сутнісних визначень людини у межах філософської антропології вказує на іманентну метафізичну настанову у їхніх розвідках. З іншого, над філософською антропологією давить заборона Гайдегера філософувати на онтичному рівні, до якого належить будь-яка філософська наука про людину. Зважаючи на це, реабілітація філософської антропології здійснюється на підставі критики екзистенційної філософії та самокритики. Передусім, йдеться про необхідність обґрунтування можливості і необхідності філософської антропології та подолання зауваг, що висловила екзистенційна філософія.

1.2 Підваження теоретико-методологічних засад класичної філософської антропології у трансцендентальних антропологіях О. Больнова та Т. Ренча. Методологічний принцип «відкритого питання».

Головним завданням філософської антропології, як ми його подибуємо у трьох авторів – М. Шелера, Г. Плеснера і А. Гелена – був пошук відповіді на запитання «Як можливий самостосунок, ставлення до світу та стосунок із іншими?» Кожна із згаданих антропологій шукала відповідь на це запитання у спільній царині сенсу і у межах однієї методологічної настанови. Тотожність методологічної настанови дається у знаки у способі формування головних понять трьох філософських антропологій класичного періоду. Разом із цим, ми не можемо не помітити відмінності між згаданими проектами, на яких, окрім того, наголошено у передмові таких робіт як «Ступені органічного та Людина» Г. Плеснера та «Людина, її природа та місце у світі» А. Гелена. Утім, транспонування основних понять філософських антропологій класичного періоду – можливо саме тому, що спосіб їхнього формування відтіняє елементи методологічної настанови філософської антропології взагалі. Остання є спільною для кожного з авторів і, як ми побачимо згодом, також для сучасної трансцендентальної антропології. Нагадаємо головні ознаки методологічної настанови класичної філософської антропології, принагідно, ще раз наголосимо на найважливіших концептах.

З огляду на те, що М. Шелер вважається засновником філософської антропології ніби має ітися про феноменологічний тренд у пошуку відповіді на питання про сутність людини, однак – це не зовсім вірно. Безумовно, М. Шелер використовує термінологічний апарат феноменології у власних антропологічних розвідках, у такий спосіб, що запозичені концепти охоплюють найважливіші явища людського життя. Наприклад, філософ розмежовує тваринну та людську дійсність на тій підставі, що до останньої належать також та предметність, яка конститууються у актах чистого споглядання. Спосіб конституювання цих предметів М. Шелер охоплює у

запозиченому у Гусерля концепті феноменологічних редукцій [36], які він трансформує у поняття ідеації та дереалізації, тобто вимакання світу завдяки феноменологічному спогляданню сутностей у світі сенсу. Поряд із цим, очевидним є зв'язок розуміння Шелером Духа і розуміння трансцендентального суб'єкта Гусерлем. З огляду на проблему тотожності суб'єкта у феноменології, М. Шелер проголошує Дух принципом, адже лише так він може стати предметом філософсько-антропологічного дослідження у неуречевлений спосіб. Широке застосування, нехай трансформованих, понять феноменології Е. Гусерля схиляють розуміти філософську антропологію Шелера та пов'язані із нею проекти Г. Плеснера і А. Гелена як феноменологічний тренд у філософській антропології. На нашу думку, класична філософська антропологія, так само як і трансцендентальна антропологія, принципово відрізняється, передусім, від феноменології.

Класична філософська антропологія виходить із припущення існування конститутивної взаємодії між двома системами. По-перше, внутрішньої системи, яка постає у філософській антропології як живе тіло. По-друге, зовнішньої системи, тобто довкілля. Змістова частина дескрипцій феномена довкілля еспікується у М. Шелера, Г. Плеснера і А. Гелена по різному, від сукупності силових полів до реально існуючого зовнішнього світу як констеляції трансцендентних об'єктів.

Припущення існування трансцендентного світу як умови феноменів життя, вже на початку, вказує на принципове відходження філософської антропології, якщо не від феноменології взагалі, то від гусерліанства.

Взаємодія живого тіла та довкілля схоплюється у класичній філософській антропології у таких поняттях як «опір» (Шелер), «позиційність» (Плеснер), «втрата безпеки», «навантаження» (Гелен) тощо. При тому, що кожне з понять вказує на неусувний тиск (важкість життя), джерелом якого є зовнішня природна система. Цей тиск – значущий для функціонування живого тіла у світі природи. Він є тим, що вмикає у живої істоти механізми вживання у середовище, які забезпечують виживання виду.

Світ природи постає простором суцільного детермінізму. Тут філософська антропологія наслідує класичному (Кантовому) визначенню природи як сукупності об'єктів, які підкорюються закону причинності, з огляду на схематичну єдність чуттєвості та розуміння [50, 52-53]. Жива істота та всі її життєві рухи пов'язані із сенсом (*sinngemäß*) (Шелер) з огляду на конститутивний щодо сенсу характер їхнього зв'язку із довкіллям. Зв'язок внутрішнім та зовнішнім, послуговуючись термінологією М. Шелера (це слушно і для інших класичних філософських антропологій), схоплюється у понятті кола життя (*Lebenskreis*).

Коло життя - нерозривне коло функцій, при тому, що функція розуміється - математично як залежність значень однієї математичної множини від значень іншої. Саме такий підхід дозволяє убачати залежність характеру внутрішньої системи від характеру зовнішньої системи і навпаки.

Згадане передрозуміння імпліцитно міститься у філософській антропології як М. Шелера так і Г. Плеснера, саме це дозволяє філософам утвердити метод про який йшлося у попередньому підрозділі. Філософська антропологія виходить із того, що можна детектувати зміни у характері внутрішньої системи спостерігаючи трансформації відношення живого тіла та довкілля. Зміна характеру зв'язку внутрішньої та зовнішньої систем завжди супроводжується змінами у морфології живої істоти (змінами тілесної конфігурації) і ускладненням (якщо йдеться про поступ живого) її життєвих рухів. Одне ніби свідчить про інше.

Місце зчеплення внутрішньої та зовнішньої систем концептуалізується у філософській антропології як «границя» (*die Grenze*) живого тіла (Плеснер), вона є тим, що дозволяє інтегрувати та дезінтегрувати живе тіло із середовище, з огляду на тілесно-влаштований перетин двох систем. Живе, з одного боку - це тіло здатне до саморуху, воно є осердям внутрішньої сили (чуттєвого пориву), з іншого боку живе є тим, що має границю. Мати її означає те саме, що мати внутрішнє (для себе буття), яке постає у переживанні границі.

Дієве переживання границі (позиційність) «трансформує» місце зчеплення внутрішньої і зовнішньої системи та змінює змістову частину дійсності живої істоти. Відповідно до поступу живих істот, у напрямку до ускладнення їхньої психічної структури, якісний склад дійсності змінюється у бік посилення чіткості та контрастності тілесних образів, проте мислення за допомогою ідей на тваринній стадії існування не виникає.

Усі дескрипції багатоманіття живого, з якими ми зіштовхуємося на сторінках «Становища людини у космосі» та «Ступенів органічного та людина» спираються на детектування ускладнення психічної структури живого тіла, яка забезпечує розмаїття видів живої природи, проте самі досліджуванні психіки відрізняються лише за операційним обсягом своїх апаратів. Дійсність тваринного світу – це завжди одновимірна, сповнена сенсом (*sinnvoll*) (Шелер), єдність тілесних образів, які виникають унаслідок афектацій внутрішньої системи зовнішньою системою.

Як вже було згадано у попередньому підрозділі, класична філософська антропологія виходить із розмежування людського і тваринного. Якщо тварина існує як смислоконститутивний перетин зовнішньої і внутрішньої системи, то людина з'являється у наслідок розриву зчеплення довкілля та живого тіла. «Розрив» у філософській антропології Шелера, Плеснера та Гелена – це поняття, яке вказує на особливий спосіб буття людини, коли вона зіштовхується із собою у третьому світі, який виростає із пустки, що утворилася між роз'єднаними системами. У кожному варіанті класичної філософської антропології є більш чіткий відповідник занадто поетичній метафорі розриву.

У Шелера людський спосіб існування визначається здатністю людини до мови. При тому, що мова постає медіумом, у якому долається безпосередність стосунку внутрішньої та зовнішньої системи. Людина – це той хто може сказати «ні» (*Neinsagenkönnen*) [175, 51]. У такий спосіб, що це «ні» покладається поміж живим тілом та довкіллям. Мова витлумачує та опосередковує відношення до зовнішнього, у наслідок цього знімається тиск

реальності, порушується єдність кола життя, відкривається перспектива свободи. Свободу Шелер також розуміє класично як здатність волі до вибору у неемпіричний спосіб.

У Плеснера розрив схоплюється як дистанції, що є підставою третього спільного світу, осердя Духа. У Гелена ми знаходимо буквальный аналог «хіатус», тобто ідеться про прірву, яка компенсується у світ культури, остання має внутрішню структуру і особливі механізми – про це ішлося вище.

З огляду на сказане, можна ствердити, що, по-перше, класична філософська антропологія розуміє існування як опір трансцендентному - це відрізняє її від гусерліанства. По-друге, відношення внутрішньої та зовнішньої системи убачається конститутивним для самості живої істоти. По-третє, класична філософська антропологія прагне відрізнити тваринне від людського, при тому, що тварина та людина тут постають діаноетичними термінами, тобто словами у яких зчіплюється дескриптивне та нормативне. Це вказує на те, що філософська антропологія від початку задумувалася як дисципліна, пов'язана із філософією моралі. З огляду на це, опис особливостей становища людини завжди пов'язаний із формою доброго, кращого життя людини, що схиляє до нормативних експлікацій. Яскравим прикладом цього є концепт цивілізованої людини Блюменберга, де вона розуміється як істота, що уникає безпосередніх стосунків. Зокрема, за допомогою інститутів культури [9]. По-четверте, тварина розуміється у філософській антропології як істота на перетині жорстко зчеплених двох згаданих систем, тоді як людини можлива унаслідок їх розриву. Людина має специфічну культурну дійсність, яка є неемпіричним простором практичного орієнтування, людина – свободна істота.

Звернімо увагу на трансформацію методологічної настанови класичної філософської антропології у трансцендентальних антропологіях Ото Больнова і Томаса Ренча.

Спільним у цих авторів є те, що вони відмовляються від зовнішніх інстанцій у пошуку відповіді на головне питання філософської антропології «Що таке людина?», «Як можливий людський світ?». Передусім, ідеться про відмову порівнювати людину та тварину. Разом із цим, з огляду на Гайдегерові закиди у скритій метафізиці у філософській антропології, сучасна трансцендентальна антропологія відмовляється від остаточного визначення людини, адже будь-які преференції певним виявам людського мають за підставу вже існуючий образ людини дійсність якого лише підсилюється теоретичними розвідками. Так людина Шелера – це «аскет» Духа, який має вправлятися у пошуку божественного порядку цілей. Людина Плеснера – це істога, яка змушена ризикувати, приречена на неспокій і така, що заспокоюється у релігії. Людина Гелена – це людина-дизфункція, яка компенсує свої вади у світі культури.

З огляду на це, трансцендентальна антропологія відмовляється від вибудовування остаточної теорії людини, радше вона схильна себе розуміти як постійне прояснення конститутивних обставин існування людини. З одного боку, це вказує на кривотлумачення вихідної настанови Шелероного проекту, про яку йшлося вище. З іншого боку, трансцендентальна антропологія наслідує духові першого проекту, адже філософська антропологія із самого початку задумувалася як методологічний проект, який не передбачає остаточної відповіді на питання «що таке людина?». Таке уточнення методологічної настанови філософської антропології у трансцендентальній антропології О. Больнов схоплює за допомогою запозиченого у пізнього Г. Плеснера принципу «відкритого питання». Цей принцип застосовується у дослідженні умов можливості людського і вказує на необхідність еквівалентного прояснення всіх визначальних рис людського життя, у такий спосіб, що жодній з них не надають особливого статусу, радше на їх перетині філософська антропологія убачає людську самість, яка, втім, ніколи не може бути схоплена у понятті. Своєю чергою, у трансцендентальній антропології Т. Ренч намагається подолати філософію

образу людини, застосовуючи методологічний принцип «горизонтальної конституції первинного світу». Цей принцип вказує на однопочаткове, комплексне існування елементів конституції становища людини. Однопочатковий спосіб існування вказує на те, що не можна вдаватися до редукції однієї обставини до іншої. Комплексність вказує на неможливість нехтувати будь-якою із обставин у дослідженні умов можливості людського світу.

Розглянемо детальніше трансформацію методологічної настанови класичної антропології у трансцендентальній філософії О. Больнова та Т. Ренча. Випереджуючи висновки цієї частини дослідження, слід сказати, що ці два проекти мають спільне теоретичне ядро, незважаючи на очевидні теоретико-методологічні розбіжності. По-перше, обидві трансцендентальні антропології є розширенням проекту теоретичної філософії Імануеля Канта, передусім як дослідження антропологічного конституювання форм пізнавальних спроможностей і – далі – антропологічне підваження умов можливості усього загалу культурних феноменів. По-друге, О. Больнов та Т. Ренч, у наслідок критики класичних проектів філософської антропології, відмовляються від філософії образу людини. Успішність цих домагань, особливо у трансцендентальній антропології Т. Ренча слід дослідити. По-третє, обидва філософи уникають порівняння людини та тварини. По-четверте, до спільного можна віднести однакову трансформацію поняття границі, яка залишає свою конститутивну значущість, проте, унаслідок пом'якшення теоретико-методологічного статусу відношення внутрішньої і зовнішньої системи, границя набуває нового змісту.

Випереджуюча мова про методологічні розбіжності, передусім, має торкнутися наступного: по-перше, О. Больнов, наслідуючи Л. Фюрбаха, Г. Плеснера і А. Гелена, розгортає свою антропологію як компенсаторну, тоді як Т. Ренч взагалі заперечує можливість компенсаторної філософської антропології. Ця розбіжність не має ставати перепорою перед розглядом філософії Т. Ренча та О. Больнова як особливих аспектів одного

методологічного тренду. Передусім, з огляду на те, що Ренчева критика згаданих теорій ґрунтується на занадто грубому розумінні феномену компенсації. По-друге, незважаючи на експліцитні положення ренчевої антропології, у яких він вимагає подолати філософію образу людини, все ж цей проект хибує на іманентну метафізику людини. Ренчева «Конституція моральності» постає неприхованою апологією ліберальної настанови, у якій людина розуміється, передусім як «людина солідарна». Поряд із тим, варто зазначити, що попередні зауваги щодо майбутньої трансцендентальної антропології, які ми надібуємо вже на початку «Конституції моральності» – головної роботи з філософської антропології Т. Ренча, дозволяють розглядати його трансцендентальну антропологію як один із розроблених аспектів філософії людини. Ідеться про те, що автор розуміє філософію як спільне, дискурсивне зусилля прояснення (*Klärungsbemühung*) нашого теоретичного та практичного саморозуміння, у такий спосіб, що результати антропологічних розвідок принципово не можуть бути завершені [89, 11].

Утім, з огляду на хронологію, розглянемо спочатку значущі аспекти методологічної настанови філософської антропології О. Больнова. У статті «Філософська антропологія та методичні принципи» філософ підкреслює методологічну значущість філософської антропології у домаганні обґрунтування як природничих, так і гуманітарних наук [140]. Больнов зауважує про неможливість ляйбніцівського ідеалу у науках, тобто такого розуміння пізнавального поступу, у якому передбачена можливість оволодіння предметною істиною, яке позбавлена будь-якого суб'єктивного забарвлення. Поряд із цим, з огляду на цей передсуд, науку бачать як скінченний прогрес пізнання, який спирається на граничне удосконалення пізнавального інструментарію, який завершується в універсальній науці, наприклад, у математичній фізиці. Однак вже у XIX ст. стає очевидним, що подібне пізнання неможливе, адже суб'єкт, який спостерігає завжди залучений у змістовний зв'язок із життям, із практикою, пізнавальна діяльність набуває настрою забарвленого почуттями, емоціями і

багатоманітними потягами [12, 99]; навіть самостосунок у практичній ситуації більше не може розумітися як прозорий, неприхований доступ до власної самості, передусім, з огляду на його проблематизацію у філософії підозри, від Спінози до Фрейда. Це все вказує на необхідність антропологічного підсилення підвалин теорії пізнання, адже «вона виявилася неспроможною обґрунтувати себе, виходячи з власних засобів аргументації, але потребувала глибшого обґрунтування людської цілісності» [12, 99].

З огляду на подібні домагання філософської антропології, можна сказати, що вона перебирає на себе завдання, якими раніше переймалася теорія пізнання і практична філософія. Передусім, ідеться про питання про умови можливості досвіду, свободи волі, світу культури тощо. Саме тому, на думку Больнова, філософська антропологія є продовженням і антропологічним розширенням кантівської трансцендентальної філософії. Однак, варто зазначити, що філософська антропологія, певним чином, постає продовженням та розширенням переважної більшості філософських дисциплін. Це можливе, з огляду на розуміння філософської антропології як методологічної настанови, у якій кожен феномен людського досвіду для того, щоб набути сенсу, має бути проаналізований відношенні до *conditio humana*. З огляду на це, філософська антропологія постає продовженням феноменологічних, екзистенційних, трансцендентальних та інших філософій. Ідеться про антропологічний поворот у гуманітарному знанні, унаслідок якого філософія постає як антропологія.

Цю методологічну потужність філософської антропології Больнов демонструє у реконструкції засад її класичних проектів «...поряд із тим, походження філософської антропології можна відтворити на підставі подальших зв'язків, а сам якщо розуміти її витоки як послідовне розгортання однієї з тез, обґрунтованих у межах філософії життя наприкінці XIX ст. такими мислителями як Ніцше й Дільтей, а згодом Бергсоном, Зімелем, Клагесом, та іншими, на зразок сучасних їм поетів. Ці поети й мислителі відштовхувалися у своїх уявленнях від завузьких форм суспільної згоди,

закоснілої моралі, від поняттєвого знання, яке ставало дедалі безпораднішим. Відкинувши його претензії на панування, вони, на противагу цьому, наполягали на правомірності власної творчості, зануреної у саме осердя життя, невпинного у його вільному розквіті» [12, 99]. Ця настанова, передусім, із філософії Ф. Ніцше була перенесена у філософську антропологію, що дає змогу розуміти її як специфічне продовження філософії життя.

Поряд із цим, можна ще раз вказати на феноменологічне тло філософської антропології М. Шелера, у якій, тим не менш, ми також подибуємо теми із філософії життя, американського прагматизму, психоаналізи. Можна згадати й екзистенціальну філософію Жана-Поля Сартра, яка має сильне антропологічне забарвлення, про що свідчить Сартрів спосіб перекладу гайдегєревого «ось-буття» як «людської реальності» або «людського буття».

З огляду на неможливість безпосереднього пізнавального стосунку людини та її довкілля, О. Больнов відмовляється від двох засадничих домагань класичної антропології. По-перше, від вибудови космічної ієрархії живого і пошуку місця людини у цьому космосі. По-друге, від зіставного-порівняння людини та тварини. Такі трансформації методологічної настанови філософської антропології необхідні з огляду на те, що суще у цілому, космос, трансцендентний світ, зважаючи на людську скінченність, самі постають предметами антропологічного конституювання, отже ми не можемо шукати сутність людини у порівнянні з тим, що є наслідком її творчої діяльності. Поряд із цим, зіставлення людського і тваринного хибує на однобоке розуміння людини. Із подібним ми зіштовхуємося у класичних проектах філософської антропології «Кожного разу маємо вражаюче завершену картину людини: у Шелера людина є духовна сутність, аскет життя, котрий завдяки своїм потенційним властивостям підноситься з іншого життя до чистої свідомості, у Плеснера людина – це істота ексцентрична, що внаслідок відсутності природного центру рівноваги приречена на

довговічний неспокій і нескінченний тривалий прогрес, у Гелена – навпаки, людина виступає як діяльна істота, котра діяльно створює власний світ» [12, 101]. Кожний із зображених образів є завузьким, кожен раз втрачено щось суттєве. Поряд із тим, принадливість описів та їх сугестивна сила очевидні, передусім, у наслідок того, що кожен із проектів послідовний у своїй метафізиці, тобто класичні варіанти філософської антропології спирають власні дослідження людської сутності на певні образи людини, які їм передують.

Слід знов зазначити на тому, що філософська антропологія із самого початку задумувалася як поле розробки різних із багатоманіття конститутивних обставин людського існування. Утім, О. Больнов ще раз наголошує на необхідності подолання філософії образу людини і на забороні екстерналістських інстанцій у пошуку відповіді на питання «Що таке людина?». Адже «Крім того ми маємо запитати, чи можна взагалі після кантівського повороту і далі виходити з об'єктивного уявлення про космос і намагатися в його межах визначити людину, чи ж бо тепер у принциповій пізнавальній позиції слід виходити з самої людини, поряд з усім іншим, також і власне світу» [12, 101].

Враховуючи це, О. Больнов робить два методологічні зауваження для кожної трансцендентальної антропології, а саме: 1) у будь-якому аспекті дослідження слід виходити із рівнозначності суттєвих рис людської екзистенції; 2) який би феномен не розглядався, умови його можливості слід шукати у самій людині. У пошуку відповіді на питання «Що таке людина?» принципово заборонено зіставляти її з чимось позалюдським, похідним від предметного світу. У такий спосіб, філософська антропологія постає новою настановою у гуманітарному знанні, доповнює всі інші, які вже існують, стає центральною філософською дисципліною, яка підважує теорію пізнання, охоплює і обґрунтовує всі гуманітарні науки.

Відповідно до двох теоретико-методологічних зауважень до можливої трансцендентальної антропології Больнов виокремлює чотири методологічні принципи філософської антропології.

1. «Принцип антропологічної редукції», у якому йдеться про те, що всі феномени людської культури, такі як господарство, держава, мистецтво, релігія, наука та інші, є породженням людської продуктивної, творчої діяльності, а отже їх не можна вважати предметними галузями, що перебувають-у-собі, радше їх слід розуміти як залежні від людських потреб, завдяки яким вони існують і які вони задовольняють у людському житті [12, 103]. Поряд із цим, з огляду на людську скінченність, символічно влаштовані простори культури зі змінами поколінь (що призводить до втрати пам'яті про походження інститутів культури) набувають статусу незалежних від людей об'єктивних констеляцій трансцендентного світу. Зважаючи на це, філософська антропологія має на меті надати прояснення умов конституювання культурних інститутів, у такий спосіб здійснити їхню ресакралізацію. Антропологічна редукція повертає змістовий зв'язок між *conditio humana* і феноменами людського світу [12, 104]. У такий спосіб, філософська антропологія постає філософією культури, де культуру розуміють як нескінченне багатоманіття просторів людського життя.

2. «Органон принцип». Наслідуючи цьому принципові, ми маємо, з одного боку, виокремити певний феномен людського світу і дослідити його конститутивний зв'язок зі становищем людини. З іншого боку, ми маємо шукати відповідь на питання «Що таке людина?», вдивляючись у культуру як простір об'єктивованої людської самості. Цей принцип вказує на неможливість самоосяння, та прозорого самостосунку. Людина віднаходить себе позиційованою у конкретній практичній ситуації, тілесно-влаштованому гетерономному просторі орієнтування, який має конститутивне значення для самостосунку.

3. «Принцип антропологічної інтерпретації окремих феноменів людського життя». Цей принцип вказує на те, що кожна обставину

людського існування слід розуміти у взаємозв'язку із цілісністю людського буття, не надаючи переваг жодному із екзистенційних фактів. Поряд із тим, можна говорити про розшарування людської реальності. З одного боку, довкілля впливає на живий організм і визначає межі потенційного розгортання історичного буття людства. З іншого боку, сукупність символічних об'єктів, з огляду на скінченну природу людини, набувають трансцендентного статусу, стають другою природою зіштовхуючись із якою людина породжує нові символічні простори, що постають границею, яку переживатимуть наступні покоління. Вочевидь, така особливість творення світу людини забезпечує його внутрішнє багатоманіття, яке іноді існує навіть у інверсивний спосіб, приклади цьому влучно подає К. Леви-Строс [62]. У наслідок того, що філософська антропологія як аналітика конститутивно-значущих рівнозначних обставин людського життя є певним переживанням границі людини, розвідки філософської антропології збагачують змістовий склад екзистенційної границі, у такий спосіб, що сама філософська антропологія ніколи не може бути завершена: «Це завдання щодо створення певної картини людини було б порівняно простим, якби кожного разу згодом не доводилося добудовувати дещо нове до певного, вже визначеного в його межах феномена, адже одичине також має визначатись через ціле» [12, 108].

4. З огляду на це, О. Больнов наголошує на останньому принципі, який він, утім, запозичив у Г. Плеснера, а саме на принципі людини як «відкритого питання». Цей принцип вказує на те, що у межах філософської антропології принципово не можна досягти завершеної, остаточної картини людини: «...це таке питання, час розв'язання якого не визначений самою його постановкою, воно відкрите для нових неочікуваних і незавбачуваних відповідей» [12, 110].

Зважаючи на сказане вище, можемо назвати значущі методологічні доповнення настанови класичної філософської антропології з боку трансцендентальної антропології О. Больнова. По-перше, філософська антропологія розуміється як дисципліна, що, спираючись на аналітику *conditio humana*, відповідає на питання про умови можливості досвіду взагалі,

включно із досвідом простору культурних об'єктів. По-друге, трансцендентальна антропологія проблематизує наївну віру у існування невітлумаченої природи, у наслідок чого відмовляється від порівняння людського і тваринного, поряд із тим, не вдається до вибудови космічної ієрархій нового типу. По-третє, трансцендентальна антропологія О. Больнова розглядає будь-який феномен культури як сконституційований унаслідок людської креативної діяльності, а людину досліджує лише у зв'язку із світом культури. По-четверте, трансцендентальна антропологія розуміє людину як істоту, яка переживає сукупність неусувних обставин своєї екзистенції і, у наслідок цього, проростає світ культури, що збагачує екзистенційний горизонт людини і також може переживатися. У такий спосіб, дійсність людини розширюється на багатоманіття перетнутих між собою об'єктивних шарів.

Для методологічної зручності, можна розрізнити неусувні обставини людського існування (підґрунтя) та непохитні (фундаментальні), конститутивні для самості людини, символічні простори людської культури. Надалі сукупність непохитних і неусувних обставин людської екзистенції ми будемо називати границею людського існування. На нашу думку, методологічний статус границі у класичній філософській антропології та у трансцендентальній антропології збігається, отже подібне ототожнення можливе.

Розглянемо докладніше теоретико-методологічні засади трансцендентальної антропології Ренча. Передусім, у його проекті ми знову зіштовхуємося із засадничим відношенням двох систем, утім структури просторів цих систем не експліковані. Філософ наслідує Геленову заборону на психо-неіндеферентні твердження про людину, отже про психічні апарати та довкілля вже не ідеться. Проте відношення до констеляцій об'єктів зовнішніх просторів залишається конститутивним як для смислів життєвих звершень, так і для конституювання самості людини.

Т. Ренч стверджує, що можливість бачити сенс наших дій постає лише з огляду на те, що кожне життєве звернення розгортається у певній ситуації. Останню філософ розуміє як усю сукупність обставин життя людини починаючи від екзистенційних фундаментальних фактів буття людини як-то скінченність, мовність, просторовість поряд із тим, до цієї ситуації також належить вся сукупність продуктів духовної креативності. Ідеться не про формально-логічну структуру людського світу, а радше про реальний світ людського життя «Цей світ, у якому ми живемо і розмовляємо, існуємо і проповідуємо, працюємо і запитуємо про сенс нашої діяльності та життя, є площиною, з якою філософування повсякчас мусить мати зворотній зв'язок» [89, 100]. Зважаючи на це, існування зовнішнього світу у трансцендентальній антропології не проблематизується, радше можливість радикального сумніву убачається вкоріненою у теоретичній фікції самоосаяння суб'єкта, яка притаманна усім монологічним, суб'єктцентричним філософіям, передусім Р. Декарта, І. Канта і Е. Гусерля.

Для трансцендентальної філософії принциповим є те, що будь-яке апофантичне судження набуває сенсу з огляду на залученість до певних мовних контекстів і ніколи не може поставати ізольовано. Подібне дійсне і для конституювання самості людини, яка віднаходиться лише у дії спрямованій опріч себе.

Із ситуативним конституюванням сенсу екзистенційних фактів пов'язана друга методологічна заувага трансцендентальної антропології. Вона полягає у тому, що принципово не можна розгортати дескриптивну аналітику *conditio humana* ізольовано від етичної перспективи. У такий спосіб філософська антропологія набуває інтерпретувального статусу у відношенні до умов можливості людського світу «Інтерпретувальною (герменевтичною) аналіза називається тому, що в ній йдеться про нас самих і наше саморозуміння, і про практику, у якій ми постійно беремо участь. Ми з необхідністю не дистанціюємося від цієї практики. У стосунку до неї ми не маємо можливості посісти стосунок «чистої» об'єктивності» [89, 101]. З огляду на це,

прояснення змісту сукупності неусувних обставин людського існування пов'язане із переліком належних способів організації спільних практик, які з необхідністю мають повторюватися.

Отже, сукупність конститутивних обставин можна помітити лише з огляду на наші щоденні життєві практики. Ситуаційність сенсу та єдність екзистенційного та нормативного семантичного аспекту у пропозиціях мови схиляють розуміти сучасну трансцендентальну антропологію як теоретико-практичну філософську дисципліну. З огляду на це, стає зрозумілою теза Т. Ренча про те, що філософську антропологію не можна спланувати до і позаетично [89, 9]. Це пов'язано з тим, що розрізнення значущого у обставинах людського існування можливе лише в межах конкретних людських практик у спільному світі, поряд із цим, етичне набуває сили у наслідок прояснення антропологічних засад його конституювання.

Для того щоб прояснити Ренчів спосіб вирішення Г'юмової проблеми, тобто подолання дихотомії між тим, що існує та світом належного, звернімося до філософії Елізабет Енскомб. Передусім ідеться про ідею брудних (brute) фактів. Щонайменше можна стверджувати, що Ренч знайомий зі згаданим способом вирішення головної проблеми г'юмової етики [89, 338]. Ба більше, на нашу думку дрезденський філософ запозичує його у засновниці етики чеснот. У «Конституції моральності» Т. Ренч спирається на німецький переклад «Наміру» (Intention) – програмної роботи Е. Енскомб із філософії ментального. У цій роботі філософ послідовно не експлікує розуміння брудних фактів, радше вона згадує їх опріч із головною темою роботи – прояснення часового конституювання наміру. З огляду на це, звернімося до «On Brute Facts», тематичної статті Е. Енскомб.

Філософія починає з пошуку обґрунтування можливості «перестрибнути» від судження про те, що існує до судження про те, що слід робити. Подібні переходи ми здійснюємо щоденно у найелементарніших випадках нашого життя, у такий спосіб, що ці перестрибування утримують нормальне розгортання наших спільних практик. Парадигматичним

випадком є товарно-грошові стосунки. Той факт, що бакалійник надіслав на моє замовлення деяку кількість картоплі не містить у собі елемент, який може бути пов'язаний з пропозицією «Я винен бакалійнику гроші», нам дійсно не слід перестрибувати від «є» (is) до винен (owes) [128, 22]. Утім, ці переходи уможливають успішність практик обміну. Якщо апелювати до спільного чуття (common sense), ми можемо запитати «У який спосіб пов'язують судження про існування із судженнями про необхідні дії?», – зв'язок аналітично убачається у фактах пов'язаних із надсиланням у контексті інституту постачання. Поряд із цим, слід бути уважним і додати, що цей зв'язок міститься не у цих-фактах-розташованих-у-контексті-наших-інститутів (these-facts-holding-in-the-context-of-our-institutions), але у цих фактах-у-контексті-наших-інститутів (it consists in these facts-in the context of our institutions), або у контексті наших інститутів він міститься у цих фактах (in the context of our institutions it consists in these facts) [128, 22]. У такий спосіб, Е. Енскомб наголошує на тому, що сенс фактів, із якими ми зіштовхуємося у нашому спільному світі, схоплюється без посилення на описи інститутів, які його уможливають. Факти завжди постають такими, що мають сенс у-контексті-наших-інститутів, їх неможливо відірвати від смислоконститутивних практик і розташувати у інших ситуаційних просторах.

Факт належить до інститутів, які надають йому сенсу, у такий спосіб, що цей зв'язок схоплюється миттєво незважаючи на той елемент від якого ми починаємо. Інститут подружжя має сенс у стосунку до сукупності пов'язаних з ним фактів (заличання, зустрічей, сватання, спільного життя тощо), поряд із тим, кожен із перерахованих фактів набуває сенсу у контексті інституту. З огляду на це, наша щоденність не вимагає постійних посилення на інститути для осмисленої орієнтації у спільних практиках «Твердження (statement), що я винен бакалійнику не містить опису наших інститутів. Ба більше, твердження, що я дала комусь шилінг, не містить у собі опису інституту грошей та валюти цієї країни» [128, 22]. Ми, взагалі, не маємо змоги зустріти

у нашому світі ізольований, тобто чистий факт. Наприклад, такий, що виражає пропозиція «він приніс до мого ганку мішок картоплі та залишив його», ці події завжди набувають значення в узвичаєних формах нашого спільного життя, поряд із цим, можуть траплятися незвичні обставини, навіть пов'язані з безумом. Уявімо, що бакалійник без жодних на те підстав, можливо маючи галюцинації, приніс до мого дому картоплю і залишив її там. Подібне незвичне для нас є, радше, виключенням із правил. З огляду на це, можна сказати, що одиничний факт не лише аналітично не містить у собі зв'язок із інститутом, у якому він набуває сенсу, а ізольовані факти взагалі неможливі як такі.

Людина може детектувати певні події: наприклад, такі як «постачання картоплі» саме тому, що в інституційному контексті екзистенційні судження та судження про існування перебувають у непрямому зв'язку. Безумовно, факт того, що бакалійник залишив картоплю на моєму ганку прямо не пов'язаний із фактом, що я винен йому гроші. Цей зв'язок постає лише у інституті товарно-грошового обміну. Поряд із тим, зв'язок цих двох фактів звичайно мислиться без перешкод, адже узвичаєний саме такий спосіб організації суджень та пов'язаних із ними дій. Факт завжди перебуває у непрямому зв'язку із іншими фактам, у такий спосіб, що характер та якісний склад пов'язаних між собою фактів може змінюватися залежно від практик [128, 24]. Ситуаційність фактів указує на те, що вони існують так, що принципово неможливо очистити їх від «пакунку», у якому нам надсилає їх життя. З огляду на це, англійське *brute* відносно фактів, слід розуміти як метафору неможливості розмежування *brutto* і *netto* у фактичності людського життя.

Принцип валової, брудної фактичності стверджує, що всі факти перебувають у наступному відношенні: за істинності пропозиції А сукупність пропозицій абв – істинні. Спробуємо підставити змістовий приклад у цю формулу. Нехай «Амазон» надіслав мені книгу. За звичних обставин цей факт перебуває у непрямому відношенні до того факту, що я замовив у цьому

магазині книжку і попередньо заплатив гроші. Утім, якби звичайно платити слід було після отримання примірника, тоді замість факту «попередньо заплатив» був факт «маю заплатити». Сукупність цих фактів можна узагальнити до брудного факту обміну, який перебуває у непрямому відношенні до того факту, що гроші України та США конвертуються.

Наслідуючи Е. Енскомб, Т. Ренч стверджує неможливість квантифікації світу на сукупність екзистенційних фактів. Те, що людина може розрізнити одиничні обставини простору життя як сенс, спирається на її залученість до інституційно-влаштованих практик. Інакше багатоманіття сенсів неможливе. Ми ніколи не зустрічаємо ізольовані факти, вони завжди набувають значущості у практичній ситуації. Я можу віднайти себе посеред кімнати із ключами у руках, подібне буде чистим екзистенційним судженням за певної стилізованої ситуації. Наприклад, можна уявити, що в мене амнезія. Утім, звично знайти себе із ключами у руках у тій ситуації, коли ти шукаєш ключ перед виходом із дому і через розгубленість не помічаєш найближчого. Або у ситуації гри, за умовами якої той, кому дісталися ключі, має їх ховати. Ці приклади неприховано вказують на конститутивний для нашої практики зв'язок належного та існування. Перший приклад поєднує судження: «у мене є ключі», «я маю відкрити двері», другий: «у мене є ключі», «я маю їх ховати». Слід зауважити, що зацікавленість у екзистенційному факті (інтерсуб'єктивна) зумовлена людською практикою у спільному світі, адже мене завжди хтось чекає, це змушує мене шукати ключі, поряд із тим, гра передбачає множину гравців.

З огляду на це, Т. Ренч завважує, що аналітика обставин людського існування має спиратися на прагматичний інтерес: «Такі аналізи безпосередньо не звертаються до суб'єктів та їхніх інтенцій і дій, натомість звертаються до них щоразу вже таким чином, як ці суб'єкти, інтенції і дії перш за все даються взнаки і розуміються у цілих життєвих ситуаціях» [89, 99]. Цей зв'язок дрезденський філософ схоплює у трансцендентально-антропологічному принципі, який стверджує, що ми не можемо залишити

первинний світ (primäre Welt) [89, 109]. Первинний світ – це площина людської фундаментальної ситуації, на якій розташовані обставини людського життя та дії.

Це також дозволяє по-новому подивитися на спосіб конституювання сенсу нашого мовлення і думання про спільний світ. Адже, з огляду на те, що розумне мовлення про форми влаштування нашого спільного життя спирається на горизонтальну конституцію первинного світу як сукупності екзистенційних фактів, ми можемо тлумачити це мовлення у стосунку до пояснювальної аналітики цієї фактичності. У такий спосіб, філософсько-антропологічна аналітика сенсу висловлювань дозволяє подолати діахронічність історичних епох і вказати на спільні для всіх людей умови конституювання сенсу тих чи тих форм влаштування спільного життя. Одним із результатів цього дослідження була спроба показати, як можливо антропологічно, отже універсально витлумачити сенс Платонового проекту справедливої держави [16].

Завдання філософської антропології у тому, щоб нескінченно прояснювати якісний склад людської фундаментальної ситуації, у якій для методологічної зручності можна розрізнити: фундаментальну фактичність і практичну фактичність. Поряд із цим, з огляду на експліковану вище концепцію брудних фактів, подібні прояснення завжди пов'язані із подальшими нормативними експлікаціями. У такий спосіб, що експлікації здійснюються не після прояснень, радше вони формально передбачають шляхи дослідження людської фактичності і набувають змісту у наслідок філософсько-антропологічних розвідок. Наприклад, те, що я скінченна істота, постає переді мною у певних практичних ситуаціях, кожна із яких визначає те, що слід або не слід робити. З огляду на це, практики, які передбачають вихід поза цю обставину людського життя, можуть мати сенс лише за умови реконструкції контекстів, що свідчать про об'єктивно-значущі межі людської скінченності, як от коли ідеться про практики героїчної загибелі на полі бою, релігійної жертви або збереження соціальної несправедливості. Це все

спирається на позірну, фіктивну скінченність поцейбічного життя. Рационально-влаштована практика не може заступити за скінченність людського життя, ба більше, теоретична зацікавленість до скінченності зумовлена пошуками засад успішності наших дій у життєвих ситуаціях.

Трансцендентально-антропологічний принцип «неможливості залишити первинний світ» дозволяє розуміти єдність обставин фактичної і практичної фундаментальної ситуації як «границю» людського існування. При тому, що сукупність об'єктивованих способів самостосунку насичують простори первинного світу новими предметами. З огляду на це, можна сказати, що границя перебуває у постійному змістовому становленні – це унеможлиблює експлікацію всіх її аспектів. Ситуація не може бути об'єктивована, адже «форма ситуаційності належить до “конституційованого” простору орієнтування як око, яке само себе бачити не може, належить до поля бачення. Ми не маємо можливості експлікувати всі риси ситуації, які щоразу функціонують смислоконститутивно, адже кожен опис відбувається вже знов в життєвій ситуації і із свого боку передбачає її» [89, 105-106].

Поряд із тим, у трансцендентальній філософії можна методологічно виокремити тотальний ситуативний горизонт як сукупність обставин універсальних для будь-якої практики незалежно від географії розгортання просторів дії. Розрізнення тотального і ситуативного горизонту світу відповідає нашому попередньому розмежуванню неусувних та непохитних обставин людського існування. Принципово для філософської антропології розуміти змістовий склад людської дійсності як просторово розшаровані констеляції практично-значущих об'єктів. До складу людської дійсності, поряд із тим, належать і форми інтерпретації людської ситуації, у яких екзистенційні факти стають помітними та зрозумілими. З огляду на це, Ренч формулює умову надання практикам раціонального статусу: «”розум” стає доступним, коли нам вдається інтерсуб'єктивно збагненим чином виявити спільні риси декількох, багатьох або, у найкращому випадку, всіх партикулярних життєвих ситуацій людини, а також традицій їх

інтерпретації» [89, 107]. Функційне розуміння розуму відкриває для філософської антропології шлях до етичного універсалізму, адже принципово можливо виокремити правило взаємоперетворення значень множини фактичної фундаментальної ситуації людського існування і форм інтерпретації цієї фактичності.

Трансцендентальна антропологія Ренча виходить з тієї настанови, що сенс життя людини постає у ситуації. Особливість цієї ситуації у тому, що у ній неможливо роз'єднати те, що існує від того, що слід робити. Сукупність обставин людської ситуації розуміють як об'єкт трансгресивного досвіду, тобто як границя, яку неможливо подолати. Переживаючи сукупність елементів границі, людина конституює власну самість, із якою вона зіштовхується у мовно- та інтерсуб'єктивно-влаштованому світі.

Висновки до першого розділу

У цій частині були дослідженні особливості теоретико-методологічної настанови класичної філософської антропології М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена і їхня трансформація у трансцендентальних філософських антропологіях О. Больнова та Т. Ренча.

Відповідно до завдань у цьому розділі було виявлено, що класична філософська антропологія має спільне методологічне ядро.

Отже, філософська антропологія виходить із методологічної настанови, у якій убачають існування двох систем, внутрішньої (психічної) і зовнішньої (середовища, середовище, світ). Внутрішній системі відповідає живе тіло, його можна детектувати як живе у наслідок виявлення у спостереженні особливих властивостей. До цих властивостей, передусім, належать саморух, саморозмноження, самоформування. Своєю чергою, вони свідчать про існування внутрішнього екзистенційного простору живої істоти, який осягається як осердя сили, яка, на відміну від екстернальної ньютонівської сили, рухає тіло із середини.

Поряд із цим, живе визначається як таке буття, що може включати і виокремлювати себе із середовища, з огляду на переживання границі власного тіла. Границя постає тим, що уможливило внутрішнє для-себе буття живого тіла. Визначення живого у такий спосіб, також вказує на конститутивне значення відношення двох згаданих систем, адже границю тут розуміють як місце перетину внутрішнього і зовнішнього. Незважаючи на те, що А. Гелен відмовляється від дуалізму психічного та фізичного буття, відношення двох природних систем залишається чинним, лише із заувагою про те, що замість психічного буття у антропології А. Гелена постає живе тіло-дівець, а друга система постає зовнішнім світом виживання. Зважаючи на це, А. Гелен не вдається до описів структур психіки, які уможливають специфічну поведінку живих істот, як це робить М. Шелер і Г. Плеснер. Але одразу розпочинає антропологічні розвідки, зосередившись на дослідженні самої людини. Результатом цих домагань постають описи механізмів, які уможливають існування людського світу. Утім, настанова, у якій передбачено конститутивне відношення двох систем залишається незмінною.

Система психіки і система середовища перебувають у безпосередньому функційному відношенні. Функція розуміється математично як залежність значень однієї множини від значень іншої множини. Ця безпосередність у відношенні філософська антропологія концептуалізує у понятті «інстинкту» як пов'язану із сенсом поведінку. Смысл інстинкту постає очевидним за умови експлікації стану елементів зовнішньої системи, стану елементів внутрішньої системи та їхнього взаємоперетворення. Так безпосередня функційна єдність живого тіла і середовища на тваринному рівні буття дозволяє говорити про біологічний (вроджений) сенс буття (Гелен) як конститутивно-значливий стосунок самості живої істоти та характеру її середовища, за якого кожен тваринний потяг миттєво знаходить «свій» об'єкт. Цю конститутивну єдність М. Шелер вдало ілюструє застосувавши метафору равлика. Ця тваринка живе у мушлі, яка є частиною її тіла, без якої равлика важко помислити цілісно.

Людина, зважаючи на екзистенційні обставини свого існування, порушує функційний зв'язок із середовищем, що спричиняє розрив зовнішньої та внутрішньої системи. У філософії М. Шелера причиною цього постає активність Духа, який дозволяє людині, завдяки мовленню, розірвати безпосередній стосунок із навколишнім середовищем. Людина М. Шелера – це той, хто може сказати «Ні» (Neinsagenköpner). У антропології Г. Плеснера розрив або дистанція виникає у наслідок ексцентричної позиційності людини. А. Гелен убачає підстави розриву у дефіцитній природі людської істоти. У його філософській антропології функціональна єдність згаданих систем зникає сама собою. Цей процес А. Гелен ілюструє на підставі дослідження знищення людських інстинктів. Розрив функції живого тіла і середовища спричиняє втрату вродженого сенсу життя, у наслідок цього людина постає для себе проблемою. Пошук розв'язання проблеми сенсу життя здійснюється у просторі, який проростає із розриву між внутрішньою і зовнішньою системою. Цей простір набуває різних назв, у філософії М. Шелера – це сфера Духа, Г. Плеснера – Світу-між (Дух), у філософській антропології А. Гелена цим простором постає культура.

Отже, людський спосіб бути вказує на конститутивний стосунок зовнішньої природної системи та внутрішньої природної системи як відношення, опосередковане простором культурних (Духовних) феноменів.

З огляду на проаналізований функційний стосунок внутрішньої і зовнішньої системи, можна стверджувати наступне. По-перше, філософська антропологія має елементом методологічної настанови переконання у можливості герменевтики трансцендентальних структур світу культури, спираючись на спостереження значущих форм життєвих звершень. По-друге, філософська антропологія – самобутній методологічний проект, відмінний, передусім, від феноменології, адже існування зовнішнього світу демонструється у принципово інший спосіб. Зовнішній світ існує тому, що він є умовою даності «Я», яке постає у інтросуб'єктивній практично-влаштованій ситуації. Так, філософська антропологія здійснює інверсію

декартового методологічного принципу, замість «я мислю, отже я існую» постає «...називаю себе, отже світ існує».

Спираючись на досліджений конститутивний зв'язок відношення живого тіла до своєї границі, слід сказати, що завданням філософської антропології постають дескриптивні розвідки (конститутивні для самості істоти) переживань границі. Останнє є загальним визначенням мети як класичної, так і трансцендентальної філософської антропології.

Відповідно до завдань цього розділу були дослідженні трансформації теоретико-методологічної настанови класичної філософської антропології у трансцендентальній антропології. По-перше, трансцендентальна антропологія виходить із настанови на неможливість редукції значущих обставин людської екзистенції. У філософській антропології О. Больнова ця тенденція виражена принципом «відкритого питання». Поряд із тим, Т. Ренчу ідеться про горизонтальну конституцію первинного світу. По-друге, трансцендентальна антропологія остаточно відмовляється від компаративістики тваринного і людського. По-третє, поняття границі зберігає свою методологічну значущість, своєю чергою воно набуває нових змістів. Границя розуміється як сукупність неусувних і непохитних обставин людського життя, переживаючи які, людина зіштовхується із своєю самістю.

З огляду на дослідження змін теоретико-методологічної настанови філософської антропології у межах трансцендентальної антропології, можемо зробити висновок, що остання зберігає методологічну єдність із проектами класичного періоду філософської антропології. Це уможлиблює взаємну трансляцію тем філософських антропологій (М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена, О. Больнова, Т. Ренча) без методологічних покручів. Подібне передрозуміння уможлиблює кумулятивність проектів О. Больнова і Т. Ренча. Перший без перешкод спирається на натур-філософію Г. Плеснера. Другий, інкорпорує до своєї антропології теоретичні розвідки Л. Вітгенштайна, М. Гайдегера, Е. Енскомб, разом із тим Аристотеля та І. Канта. Об'єднати ці сюжети можливо лише, з огляду на антропологічний поворот, у

межах якого можна розглядати згадані філософії як герменевтику границі людського існування. Підсумовуючи сказане, можна стверджувати, що завдання філософської антропології як трансцендентальної філософії зберігається. Філософська антропологія слугує проясненню змістового горизонтальної конституції первинного світу, способів переживання границі людського життя і тих просторів, які утворюють подібні переживання.

РОЗДІЛ 2

АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЕТИЧНОГО: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

2.1 Стосунок *conditio humana* та досвіду етичного у класичній філософській антропології.

Цю частину дослідження необхідно розпочати із питання «У якому відношенні перебуває етичне та *conditio humana*?». Воно викликане попереднім запитанням «Чи можна говорити про укоріненість і залежність етичної сфери від людського способу бути?». На жаль, філософська антропологія Шелера, або, ширше, його філософія не відповідає на це запитання.

Розуміння у який спосіб людина здатна розпізнавати «добро» і «зло», вибудовувати та морально оцінювати ієрархії об'єктів етики, і, найголовніше, діяти, наслідуючи добру, набирає сили у напруженні між трьома роботами філософа. Передусім це «Етичний формалізм та матеріальна етика цінностей» (1913-1916), «Ordo Amoris» (1916) та «Становище людини у космосі» (1928).

«Етика» Шелера один із найзначніших проектів неформальної філософії моралі початку ХХ ст., поряд із однойменною працею Миколая Гартмана – іншого представника феноменологічної філософії. Так чи інакше, для нашого дослідження значущі лише перші частини згаданих робіт, їхня теоретична складова. З огляду на те, що виклад позитивної етики у філософії моралі, яка проголошує етичне предметом досвіду сутностей, неможливо критикувати антропологічно (компенсаторно), через те, що головним методом етичних розвідок тут постає апеляція до очевидностей «Апріорні змісти (Gehalte) можуть бути тільки показані (aufgewiesen) (за посередництва процедури, яка застосовує згадані вище критерії). Тому що ця процедура, як і процедура «обмеження» (Eingrenzens), у якій показано, що не є сутністю, нездатна

«довести» (beweisen) або «дедукувати» її, у той чи інший спосіб; ця процедура – це спосіб дати побачити або «продемонструвати» її саму як відокремлену від усього іншого [174, 43]. Вочевидь, тут ідеться про загальну методологічну настанову, ба навіть сучасної феноменологічної філософії, у якій не можливо пояснювати та аргументувати «Феноменологія як антиметафізичний проект відкидає метафізичне поняття загального, що протистоїть одиничному. За умов правильного, тобто феноменологічного убачання, в одиничному можна углядіти його сутність, не апелюючи до прихованої субстанції речі самої по собі. Отже, у феноменологічному дослідженні ми не можемо послуговуватися традиційним способом визначення понять через вказування загального роду та видових відмінностей. Натомість, феноменологія пропонує власні методи утворення загальних понять, а саме пряме інтуїтивне убачання і вільну варіацію у фантазії...» [54, 68-69].

Зважаючи на те, що наслідування логіці Шелеровим роботам тут неможливе, сконцентруємо увагу на теоретичних експлікаціях філософа згрупувавши їх навколо засадничих понять його «Етики». Передусім нам ідеться про такі концепти як «феноменологічний досвід», «цінності», «матеріальне», «надавання преференцій».

Феноменологічний досвід – це досвід який розгортається у чистій теоретичній сфері, у границях якої розумна істота зіштовхується із предметною констеляцією світу, яка не є трансцендентною суб'єктові, але конститується в актах феноменологічного споглядання. У такий спосіб феноменологічний досвід або ж досвід сутностей постає новим революційним утворенням у історії європейського філософування, адже він заперечує будь-яку теорію відображення «Якщо ми назвемо зміст цього «споглядання» «феноменом», то цей феномен не бути мати нічого спільного із «явищем» (деякого реального) або із «відблиском». Споглядання такого виду – це споглядання сутностей (Wesensschau), або – як ми будемо говорити – «феноменологічне споглядання» або «феноменологічний досвід» [174, 43].

У феноменологічному досвіді відкривається трансцендентальна сфера, що уможливорює будь-які індуктивні судження в емпіричному світі. Занурення у сфери досвіду сутностей вимагає особливого настрою, що досягається в утриманні від екзистенційних суджень, воно очищує шлях до запитування про *справжнє* аріогі «Як “аріогі” ми позначаємо усі ті сенсові-єдності (Beduetungseinheiten) та пропозиції, які постають самоданими (Selbstgegebenheit) у змісті безпосереднього споглядання, за умови утримання від усіх суджень про суб’єкти, які їх мислять, про реальні природні властивості цих суб’єктів, а також за умови утримання від усіх суджень про предмет, до якого вони могли б бути застосовані» [174, 43].

З огляду на це, феноменологічний досвід не залежить від особливостей становища потенційного носія цього досвіду, ба більше, досвід сутностей – це загальна необхідність для будь-якого розуму, незалежно від способу його присутності у цьому світі.

У межах феноменологічного досвіду відбувається схоплення сутностей речей, завдяки безпосередньому спогляданню. Цей досвід не передбачає необхідності процедури генералізації своїх дат; сутність завжди або дана, або ні, тут немає місця для кількісної градації «густини» предмета феноменологічного споглядання або феноменологічного досвіду «...“що”, яке він дає, не може бути дане більш або менш повно – так, ніби ми можемо “споглядати” (beobachten) з більшим або меншим ступенем ясності який-небудь предмет або споглядати то одні, то інші його риси, – воно або “убачається” (erschaut) і, отже, дане “само” (сповна, дано без опосередкування “образом”, або “символом”), або воно не “убачається” і, отже, не дано» [174, 43]. Ба більше, генералізація, отже, і такі поняття, як «загальне», або «одиничне», взагалі неможливі у феноменологічному досвіді: «З огляду на це, сутність або щойність (Washeit) як такі не є ані дечим загальним, ані дечим індивідуальним. Сутність червоного, наприклад, дана разом (mitgegeben) у загальному понятті червоного та у кожному нюансі цього кольору, який сприймається (wahrnehmbaren). Тільки ставлення до

предметів, у яких з'являється будь-яка сутність, утворює розрізнення індивідуальності або загальності» [174, 43].

«Цінність», своєю чергою, постає предметом або об'єктом феноменологічного досвіду, зважаючи на те, що у чистому спогляданні значення понять «об'єкт» і «предмет» збігаються. У іншому разі умовою їхнього розмежування поставала б необхідність наївної віри в існування трансцендентного світу, що для феноменологічної філософії, хоч би і Шелероваго типу, неприпустимо. Навіть розуміння реальності філософом, що, як зазначає більшість дослідників, є першочерговим відходженням від феноменології Гусерля, все ж не передбачає відображення зовнішнього диференційованого світу, проте йдеться про супротив людській активності, джерелом якого є поля та силові центри, у яких аналітично не мисляться ані зміст, ані форма предметності світу. Проте вони конституюються унаслідок зіштовхування, так би мовити, силового туману із активністю людських здатностей. Це премордіальна умова самостосунку, тому йдеться не про теорію відображення, а про особливий спосіб підваження існування трансцендентного. Подібне тлумачення можливе на підставі уривку із Шелероваго «Становища людини у космосі»: «...Переживання дійсності постає у такий спосіб, що неможливо вказати на особливе відчуття (наприклад твердого чи жорсткого), за допомогою якого ми отримуємо враження від дійсності. Сприйняття, пригадування, думання та всі інші перцептивні акти не в змозі надати нам цього враження: те, що дають вони, це завжди випадкове так-буття речей, проте не їхнє ось-буття. Ось-буття (або Дієвобуття) (Wirklichsein) дане нам радше у переживанні опору вже розкритої сфери світу, а опір даний лише у нашому породженому потягами житті, що прагне, спираючись на наш центральний життєвий порив» [175, 49].

З огляду на сказане вище, розуміння дійсності не передбачає відображення, наслідування або відповідності тому, що існує «насправді» не через те, що зовнішнє не постає перед нами впорядковано та інтелегібельно,

радше людство належить та володіє іншим типом реальності, який є випадковим у своєму Так-бутті (Soseine): «Тварина живе повністю у конкретному та у дійсності (Wirklichkeit). З усілякою дійсністю завжди пов'язане деяке місце у просторі та місце у часі, деяке тепер і тут, також випадкове так-буття речей, яке дане у чуттєвому сприйнятті як певний «Аспект». Людина кидає цьому видові дійсності потужне (kräftiges) «Ні» [174, 48-49]. Шелеру ідеться про два види реальності: по-перше, дійсність, у яку вбудована тварина, по-друге, світ, який творить людина.

Тварини живуть у такий спосіб, що їхня дійсність постає одновимірним простором взаємопов'язаних тілесних образів навколишнього світу, які відкриваються для істоти, що живе інстинктом, так би мовити, у односторонньому порядку. Ця односторонність значуща для нашого розуміння у двох аспектах. По-перше, обсяг можливої дійсності, тобто те, що може поставати у відчутті як тілесний образ, безпосередньо залежить від морфологічних особливостей тварини – це, передусім, стосується константи границі дійсності. По-друге, представленість речей у дійсності тварини залежить від особливостей її поведінки та тих географічних і ситуаційних обставин, у яких ця поведінка розгортається. У такий спосіб, середовище тварин відкриває себе у напруженні двох обставин їхнього існування: сталості границь обсягу можливого дійсного, та випадкового характеру актуального складу середовища. Своєю чергою, зміна контенту дійсності для тварини не означає появи нового як того, що принципово не існувало до потрапляння до складу середовища. Натомість, усі можливі варіанти зміни обсягу дійсності аналітично убачаються у морфології тварини, отже, ідеться про «інше», а не про нове у складі середовища. Зважаючи на це, тварина перебуває у першоступенневому, одношаровому, безпосередньому стосунку до розмаїття представленого у середовищі.

Другим типом реальності для М. Шелера є унікальний людський світ, який складається із багатоманіття об'єктивних шарів. Їхнє походження укорінене у різних людських здатностях. На відміну від тварини, людина

здатна убачати, мислити об'єкти, які постають значущими для активності лише завдяки своїй присутності у теоретичному полі. Поряд із тим, існування цих об'єктів, так само як і представлення у досвіді, не залежить від складу і активності навколишнього середовища. Ба більше, зважаючи на можливість опосередкування стосунку людських пізнавальних здатностей із полями та силовими центрами довкілля, людина конститує власну, унікальну реальність, якій належать не лише тілесні образи, що випадково відкриваються у сприйнятті, але й багатоманіття предметів мислення. Ці предмети мають регулятивну силу.

Об'єктивна значущість предметів сутнісного, феноменологічного споглядання, до яких належать і цінності, настільки потужна, що людина може відсторонитися, не помічати дійсності першого порядку. Якщо Е. Гусерль пропонує здійснити утримання від екзистенційних суджень як методологічну процедуру, яка відкриє шлях до чистих переживань самої свідомості [36], то для Шелера «епохе» постає особливістю людського способу бути: «Якщо ми захочемо глибше проникнути у сутність людини, то слід уявити собі структуру актів, які ведуть до акту ідеації. Свідомо або несвідомо, людина користується технікою, яку можна назвати (попереднім) скасуванням (*Aufhebung*) характеру дійсності речі» [175, 48]. Ця особливість є наслідком активності принципу, за яким засновник антропології виокремлює людину із-поміж інших істот: «Те саме має на увазі Едмунд Гусерль, коли він пов'язує пізнання ідей із феноменологічною редукацією, тобто “закресленням” (*Durchstreichung*) або “винесенням за дужки” (*Einklammerung*) (випадкового) коефіцієнта існування речей у світі, щоб досягти їхньої “есенції”. Однак, у деяких аспектах я не можу погодитися із теорією Гусерля, проте маю визнати, що у ній ідеться про той самий акт, який і визначає людський Дух» [175, 49].

У такий спосіб, вимикання дійсності першого порядку, з одного боку, провокує конституювання розмаїття об'єктивних шарів суцього, які мають для людської орієнтації об'єктивну значущість, як в теоретичній, так і в

практичній сфері. З іншого, це «непомічання» призводить до банальності існування зовнішнього світу, у якому відкривається для людини не лише єдність тілесних образів сприйняття, але й тих шарів буття, до яких також належать предмети мислення, як-то: бог, добро, зло та інші. Саме тому звернення уваги на такі наївності людського буття породжують те, що ми називаємо філософією, заразом у філософуванні відбувається ресакралізація значень згаданих понять. Радикально ця теза стверджує, що предметом віри завжди є профанне, натомість цінність, яка володіє сакральною значущістю, убачається безпосередньо і не потребує віри. Завдання ж філософії – розвідати умови конституювання сакральних значень згаданих понять. Профанація значень значущих для орієнтування у світі понять відбувається у межах загального спрямування людської активності. Ця активність, поряд із тим, є джерелом згаданих понять. Ідеться про перетнутість сакрального і профанного просторів світу, з огляду на традицію.

Зважаючи на те, що переживання реальності дане не після представлень світу (а як ми показали вище – до нього), феноменологічне утримання постає не методологічною процедурою, яка відкриває шлях до підваження наївної віри у зовнішній світ, а сутнісною ознакою людини. Людина прагне позбавитися фундаментального відчуття реальності: «Що означає це “дереалізувати” (entwirklichen) або “ідеаціювати” світ? Це не означає, як гадає Гусерль, утримуватися від екзистенційних суджень (на, які природно спирається сприйняття); судження “А є реальним” вимагає у своїм предикаті деяке переживання дійсності (Erlebnisfüllung), якщо реальне не порожнє слово. Навпаки, це значить, спробувати скасувати, анігілювати сам момент реальності, цілісне, нероздільне, могутнє враження від реальності їх його афективним корелятом, очистити той “страх земного”, який як говорить Шилер “зникає” там, де живуть чисті форми» [175, 50-51]. Поряд із цим, дереалізація іноді захоплює до своїх меж продукти власного поезису, через це виникає нігілізм, почуття, яке блокує будь-яку діяльність людини, адже заперечує досягнення, що вкоріненні у самій людській природі. У спільному

відчутті жалюгідність людських цінностей вказує на жалюгідність людської сутності.

З огляду на методологічний принцип єдності «існування» і «належного», можна сказати, що розчарування у людських цінностях завжди супроводжується втратою інтересу до головних людських наративів. На нашу думку, зацікавленість до текстів (буквально те, що змушує людину не відриваючись читати) спирається на неприховану єдність фактів і належного. Такі значущі розрізнення як «предмет пізнання» і «предмет мислення», «людина» і «тварина», «справжнє» і «несправжнє», породжені життєвими практиками людства. Зважаючи на це, людина не «перестрибує» від екзистенційних суджень про «справжнє» до того, що слід робити, радше вона аргіогі (до досвіду розрізнення) шукає «справжнього» як практичний орієнтир. Не дивно, з огляду на людську скінченність, що нігілізм постає як філософія підозри, яку спрямовують у минуле. У цьому минулому убачають пункт перекручення усіх людських практик. Цю ревізію супроводжує огида до засадничих для культури розрізень із якими ми зіштовхуємося у текстах видатних представників людства. Наприклад, у філософії Ніцше до Аристотеля і Ісуса.

Повернімося до викладу основної теми цієї частини, отже цінності постають у філософській етиці М. Шелера предметами феноменологічного споглядання, вони є чистими або феноменологічними фактами, а це означає, що «Факт – принаймні чистий або феноменологічний факт – зовсім не набуває свого визначення лише на підставі якої-небудь пропозиції або відповідному – і зовсім не вирізають (*herausgeschnitten*) із хаосу даного» [174, 47]. Зважаючи на це, цінність не є наслідком генералізації індуктивних даних, отже не є абстракцією від розмаїття схопленого у світі згрупованого на підставі певного інтересу, натомість даністю, яка наявна у безпосередньому спогляданні, що відтіняє її апіорний характер «Те, що дане аргіогі – це інтуїтивний зміст, а не факти, які ми конструємо, ніби

накреслюючи їх у думанні» [174, 47]. Отже, цінності безпосередньо споглядають.

У етичних інтуїціях відкриваються формальні зв'язки між цінностями. До цих зв'язків належать ті, що незалежні від усіх видів цінностей, ціннісних властивостей та від ідеї «носія» цінностей, і ті, що укорінені у сутності цінності як цінності [174, 79]. Сукупність формальних зв'язків ціннісної сфери складає чисту аксіологію, яка містить у собі чисту науку про цінності та про оцінювання. Так само, як у логіці відповідно існує теорія предмета та вчення про правила розгортання міркувань.

До чистого знання про цінності належать наступні убачання: усі цінності існують у опозиційній подвоєності, яка не є відображенням стосунку буття та небуття цінності, радше йдеться про присутність взаємопов'язаних даностей феноменологічного споглядання, які в однаковій мірі належать буттєвій сфері. У такий спосіб, розрізнення на позитивну та негативну цінність одного роду, вказує на методологічну операцію розрізнення, а не на онтологічний статус предмету феноменологічного досвіду. При тому, що підставою методологічного розрізнення постає особливості у матерії цінностей, а не убачання, які ґрунтуються на досвіді іншого типу. До таких пар цінностей належать «гарне» та «потворне», «приємне» та «неприємне», «добре» та «зле». Поряд із тим, до формального визначення буття предметів ціннісної сфери належать наступні аксіоми: «Існування позитивної цінності саме по собі є позитивною цінністю; існування негативної цінності саме по собі є негативною цінністю; не існування позитивної цінності саме по собі є негативною цінністю; не існування негативної цінності є позитивною цінністю» [174, 79]. Слід сказати про те, що Г'юмову проблему, чи не найскладнішу перепону у філософії моралі, М. Шелер долає в межах саме формальної сторони етичного споглядання: «Далі, слід вказати на сутнісні зв'язки між цінністю та ідеальним належним. Передусім – та пропозиція, що усе належне має бути обґрунтовано цінностями, тобто існувати і не існувати повинні лише цінності; окрім того – ті пропозиції, що мають існувати тільки

позитивні цінності, своєю чергою – негативні цінності не мають існувати» [174, 79]. Те, у який спосіб відбувається перехід від убачання формальних зв'язків ціннісної сфери до діяння у світі, буде розглянуто далі на підставі ідей, які ми знаходимо у «Становищі людини в космосі».

До сфери феноменологічного досвіду так само належить і убачання неможливості того, щоб одна цінність поставала як позитивною так і негативною, при тому, що цей закон аналітично мислиться у самих цінностях, а не є генералізацію закономірностей відношення суджень, які відповідають певним цінностям. Ба більше, самі етичні судження можуть судити про одну і ту саму річ по-різному, така можливість вкорінена у здатності варіювати відношення цінностей у залежності від ситуації розуміння якої опосередковане тим чи тим порядком цінностей: «Один предмет, звичайно, можна оцінити як позитивно, так і негативно. Утім, його можна так оцінити, лише спираючись на ідіацію різних відношень цінностей. Якщо в оцінці убачається одне ціннісне відношення, то відрізнятися можуть лише формулювання цієї оцінки» [174, 80]. Те, що людина здатна оцінювати один і той самий предмет за певних умов по-різному, так само і те, що, здавалося, тотожні предмети оцінки у самому діянні не збігаються у оцінюванні, про що свідчать конкретні рішення морального суб'єкта, має за підставу перекручення у ціннісній орієнтації. Ідеться про те, що воля людини взагалі не може діяти проти правил оцінювання, які постають у етичному спогляданні, радше вона завжди наслідує їм як умовам своєї можливості.

Моральні дилеми, які постають перед людиною, є наслідком забруднення акту оцінювання мінливими змістами відчуття, почуттями, емоціями – всім тим, що складає схильності та звички людей: «У такий спосіб, суть моральної боротьби, яка відбувається у житті, – це не позірний контраст (gegensatz) “логіки” та “нелогічності” оцінок, проте істинний контраст іманентної логіки ціннісних відношень, які належать до царини “блага”, та логіки інших ціннісних відношень, відповідно, – логіки оцінок

блага “блага” і логіки оцінок інших цінностей» [174, 82]. Якщо людина у одній і тій самій ситуації, за умови рівності об’єктів оцінювання, скажімо у ситуації співбесіди із майбутнім підлеглим, вирішує надати перевагу, або вже надає її підчас самої бесіди чоловікові перед жінкою, що виражається у способі говоріння, жестикуляції, розташування у просторі інтерв’юера, – це свідчить не про порушення логіки оцінювання, а про нерозуміння дійсного стану речей.

Хиба у розумінні ситуації орієнтування зазвичай вкорінена у суб’єктивному досвіді людини, переданні (традиції) завдяки якій протікає інтеграція індивіда у спільноту, емоційному фоні переживання ситуації тощо. Так чи інакше, людина не здатна діяти проти правил оцінювання у етичній сфері, радше будь-яка хиба в оцінюванні підкреслює значущість таких правил. Саме це зумовлює переконаність кожної людини у правильності власних моральних оцінок, адже вони дійсно не можуть бути неправильними «Той, хто, наприклад має різні бажання у однакових ситуаціях, наприклад, коли ідеться про ідентичне правове питання, вважає, що він має ставитися по-різному до друга і до ворога, або той, що має такі самі права як і будь-хто інший, вважає можливим використати певну ситуацію для отримання зиску, але відмовити у цьому іншій людині, або той, хто змінює своє рішення без достатніх підстав, які належать до сфери релевантних відношень до актуальних обставин справи, – усі вони на “грішать”, як вважав Кант – проти цих законів, але помиляються щодо сфер їхнього застосування» [174, 82]. Воля, яка хибує у такий спосіб, є злою, саме через нездатність коректного визначення сфери застосування аксіом формальної етичної сфери.

Поряд із тим, у філософській етиці М. Шелера стверджується існування апріорного стосунку носіїв цінностей та способів їх оцінювання. Носієм цінностей є особа (Person). Зважаючи на це, морально доброю чи поганою може бути тільки персону, у такий спосіб, що саме у стосунку до неї всі інші предмети світу набувають значення цінностей, так само і чесноти постають якостями душі, які варіюються у відповідності до доброти персони.

Натомість, пороками є такі якості, що варіюються у відповідності до її злості. Найголовніше тут те, що людські діяння можуть набувати моральних оцінок тільки у такий спосіб, що ми у них досвідчуємо іншу персону, тогожну нам.

Поряд із тим, такі цінності, як-то «приємне» чи «корисне» не належить (за правилом) до персони, натомість вони завжди стосуються світу речей. Зважаючи на це, носіями естетичних цінностей можуть бути лише предмети світу, проте ніколи особистості. У будь-якому опредметненні носія етичних цінностей втрачається його моральна сутність. У такий спосіб, М. Шелер ще раз підкреслює відмінність своєї позиції від позиції кантової етики. Відмінність полягає у тому, що неможливість утилітарного стосунку до особистості є не лише універсальним правилом волі, але і постає очевидною у чистій теорії, як аксіома етичної сфери.

Іншими наріжним поняттям етики М. Шелера є концепт «матеріального». З огляду на попередні виклади теми, можна сказати, що матеріальне тут розуміється, з одного боку як неформальне, з іншого як змістові визначення у сфері феноменологічного споглядання. Подібно до І. Канта, у теоретичній філософії якого чуттєвості, як пізнавальній здатності, належать такі форми чистого споглядання, як простір і час (у межах цих форм можливі чуттєві інтуїції) [157, 71], М. Шелер стверджує можливість етичних інтуїцій, у яких відкривається не лише етична предметність, як-то «добро» та «зло», але і правила відношення предметів етичного споглядання. У наслідок цього постають можливими етичні аксіоми, про які вже йшлося вище.

Наприкінці теоретичної частини своєї «Етики» засновник філософської антропології стверджує, що «Усій царині цінностей належить особливий порядок, який вказує на те, що цінності у відношенні одна до одної утворюють певний ієрархічний порядок (Rangordnung), з огляду на який, одна цінність постає більш високою або більш низькою ніж інша» [174, 84]. При тому, що ця ієрархія так само не є генералізацією індуктивних убачань, натомість вона залежить від сутності самих цінностей і схоплюється у

феноменологічному спогляданні. Надання переваги одній цінності перед іншою можливе у особливому акті пізнання цінностей, який називається актом надання «преференції» (Vorziehen). У цьому акті конституювання досвіду не має місця для процедури вибору, натомість співвідношення висот цінностей постає як очевидність. Поряд із цим, існує так зване емпіричне надання переваги, яке стосується сфери предметів цього світу, між якими людина здатна обирати, спираючись на нескінченно різні порядки індуктивних дат. Ба більше, феноменологічні преференції «...одночасно охоплює цілісні комплекси благ. Той, хто надає перевагу благородному перед приємним, буде володіти (індуктивним) досвідом зовсім інших світів благ, ніж той, хто цього не робить. Отже, те, що деяка цінність вартує більшого, дане нам не до акту преференції, але у самому акті» [174, 85].

Аналізи акту преференції та тієї ієрархії цінностей, яка відкривається у ньому, у такий спосіб заперечує головну тезу етики Спінози, яка проголошує, що ми прагнемо не того, що вважаємо добрим, а вважаємо добрим те, чого прагнемо [96], а отже і будь-яку етику, що спирається на аналізи компенсаторної філософської антропології. Отже, це стосується і етики Зигмунда Фрейда, іншого персонажа, за висловом П. Рікера, історії філософії підозри. Сам філософ про це пише так, «Але, з іншого боку, не можна сказати, що висота цінності означає лише те, що вона цінність, якій надають преференції. Адже, якщо висота цінності дана в акті преференції, то ця висота є обґрунтованою сутністю самої цінності. Отже, ієрархічний порядок цінностей, сам по собі, є незмінним, тоді як правила надавання переваг, які виникають історично принципово варіативні» [174, 86]. На нашу думку «ідейна» частина «Етики» завершується ухиленням від найцікавішого питання «Як можливі перекинуття у преференціях?», заравом «Які техніки дозволяють уникнути помилок в орієнтуванні?». Можемо припустити, що тут доцільно було б говорити про вправляння у тілесному, тобто певну аскезу, яка дозволяє очистити погляд від емпіричних перекинутень. Дещо подібне ми знаходимо невеликій пізній статті М. Шелера [122].

Більш просторні шляхи відповіді на це запитання відкриває інша робота Шелера – «Ordo Amoris». Ця невеличка робота розпочинається із тези про залежність предметної констеляції світу людини від емоційного апріорі, яке скеровує людську волю до об'єктів, що постають у спогляданні як гідні любові: «Я перебуваю у світі чуттєвих та духовних об'єктів, які неможливо злічити, вони викликають, підбурюють мої пристрасті та викликають порухи серця. Я знаю, що це рухи мого серця, від його гри залежать і предмети, що входять до моєї свідомості, яка мислить та сприймає. Так само, як і все те, чого я волюю, обираю, роблю, виконую. Отже, з огляду на це, будь-яка правильність або хибність та спотвореність мого образу життя буде визначатися тим, чи існує об'єктивно правильний порядок цих порухів моєї любові та ненависті, схильності чи несхильності, усіх моїх інтересів до речей цього світу і чи можу я залишити відбиток у своїй душі цього “Ordo Amoris”» [119, 341]. Спираючись на цей уривок, можна говорити, щонайменш, про два порядки, які відкриваються у акті надавання преференцій. Передусім, ідеться про інваріант ієрархії етичних цінностей, який відкривається у чистому феноменологічному спогляданні і відповідає ієрархії божественних цілей і про людський порядок цілей, який завжди хибує на перекручення відношень між цінностями, етичними, естетичними тощо. Разом із тим, специфіка способу зважування цінностей відкриває етос носія даного способу. При тому, що може ітися як про індивіда, так і про спільноту, культуру, цивілізацію. Етос тут заграє усіма семантичними барвами. З одного боку, він розуміється як характер носія цінностей, – сукупність якостей душі, визначених у відповідності доброті персони. З іншого боку, ідеться про узвичаєння форми зважування, та надання переваги окремим цінностям та цілям в межах певної культури.

Отже, тепер розглянемо власне стосунок етики та становища людини у філософії М. Шелера. Для вирішення цього завдання нагадаємо основні пропозиції філософії моралі засновника антропології. М. Шелер, наслідуючи німецькій філософській традиції, розуміє свободу волі як властивість, що

забезпечує можливість визначати об'єкти волі у апіорний спосіб. При тому, що апіорі розуміється не як те, що лежить по за досвідом, але як вкорінене у специфічному феноменологічному досвіді. Феноменологічний досвід, або трансцендентальне споглядання – це такий досвід, у якому дані ті об'єкти, що постають корелятами усієї можливої подальшої емпірії. У феноменологічному спогляданні можуть відкриватися об'єкти, які, дескриптивно, належать різним сферам дійсності. Однією із новацій М. Шелера є саме те, що передбачається існування етичного споглядання, у якому дані предмети етичної сфери, за разом й інваріантні схеми їх співвідношення, отже йдеться про предмети та аксіоматику етичної теорії. М. Шелер розмірковує разом з І. Кантом та проти нього, якщо у кьоненсберзького філософа існує трансцендентальна чуттєвість, у якій можливі естетичні інтуїції, що відкривають чисту предметність геометрії та матерію арифметики, поряд із тим і аксіоматику цих наук, то для М. Шелера феноменологічно-очевидними є етичні інтуїції, які уможливають дійсність предметів етики.

Феноменологічне споглядання етичної сфери не залежить від мінливих обставин досвіду, його предмети або дані, або не дані у такий спосіб, що ця данність не має ступеню. Поряд із тим, схоплення відношення між об'єктами етичної інтуїції відбувається у акті «надавання преференції» або зважування. З огляду на те, що ієрархія цінностей є інваріантною структурою, можливість відхилення конкретного оцінювання вкорінена у людській почуттєвості. Емоційне тло ситуації етичної орієнтації може перекручувати акт зважування. Завдання будь-якої етики полягає у тому, щоб на теоретичному рівні описати умови можливості досвіду етичної сфери, на практичному рівні описати ті техніки, які забезпечують тотожність суб'єктивної ієрархії цінностей тотального існування та об'єктивної ієрархії цінностей, яка дана у феноменологічному спогляданні.

Зважаючи на головні пропозиції морального вчення М. Шелера, вирішення проблеми стосунку *conditio humana* та етичного досвіду вимагає

відповіді на наступне запитання: «Чи є стосунок людської ситуації до досвіду етичного конститутивним?»).

У попередніх частинах було розглянуто ознаки методологічної настанови філософської антропології М. Шелера, поряд із цим було відтінено головні пропозиції «Становища людини у космосі». Зважаючи на це, наведемо лише ті тези, які важливі для вирішення нашого питання.

Живе є тим, що здатне до самовідтворення, саморуху, у такий спосіб, що ці поняття формуються на підставі емпіричного споглядання. Присутність елементарних ознак живого, на думку філософа, свідчить про існування найпростішої душі. Зважаючи на це, живе також може бути визначене як те, що має душу. Душа у антропології М. Шелера постає складним утворенням, яке передбачає можливість внутрішньої структури, отже ідеться про психічне, яке, на дескриптивному рівні, може бути постає як апаратне утворення. Спостереження ускладнення морфологічної структури та рухів живого тіла у просторі дає можливість, з одного боку, говорити про появу нових проявів живого, з іншого боку, про ускладнення психічного апарату, який уможливорює згадані прояви. Передусім, поява перцептивного апарату у живого тіла та ті відчуття, які ми фіксуємо у спостереженні, із необхідністю передбачають ускладнення психічної сфери. Якщо на вегетативному рівні душа постає точкою концентрації сили, яка забезпечує екстатичну форму існування, то поява відчуття свідчить про розширення психічного, у якому з'являється респонзивний центр переплетення чуттєвих дат. Можливість отримувати та відповідати на інформацію про навколишнє вимагає існування моторного апарату у живому тілі. Таке становище живого тіла уможливорює «поведінку» як тип життєвих рухів, у якому по-новому відкривається психофізична єдність живого. Подальші розмежування життєвих форм М. Шелер здійснює на підставі ускладнення поведінки живого.

З огляду на сказане вище, можемо виділити два типи душевних форм, рослинну і тваринну. До рослинною належить лише один вид життєвої форми – це «Чуттєвий порив», до тваринної такі як: «Інстинкт»,

«Асоціативна пам'ять», «Практичний інтелект/вибір». Жодна із душевних форм не вичерпує одиничного існування живого тіла, вона радше є умовою можливості його життєвих рухів. Останні існують у нероздільному переплетенні своїх проявів. Душевні форми можуть руйнувати одна одну, як-то «Асоціативна пам'ять» деформує «Інстинкт», проте вони не можуть бути знищені повністю, тому кожне живе тіло, підставою визначення сутності якого є певна душевна форма, містить у собі всі попередні форми життя.

Зважаючи на це, слід сказати, що багатоманіття форм живого забезпечується варіативністю співвідношення життєвих форм як психофізичних єдностей у своїх конкретних проявах.

Своєю чергою, людина у філософській антропології М. Шелера визначається в протилежній у стосунку до життя спосіб. Методологічна настанова під час дослідження людини залишається тією самою, а саме ідеться про фіксацію специфічних феноменів людського, у яких убачається необхідність принципів, що уможливають подібну поведінку. Ідеться, передусім, про «любов», «самопожертву», «свободу». Незважаючи на те, що настанова не змінюється, тим, що робить людину людиною, є не ускладнення душі, проте поява «Духа» як нового елемента людської ситуації. Вирішення проблеми сутності людини шляхом розширення структур психічного апарату схилило б до ототожнення тваринного і людського, що для Шелера неприпустимо [118, 135].

Тут ми зіштовхуємося із певними суперечностями у філософії М. Шелера, які постають у спробі визначення стосунку життєвих форм. Передусім, неможливо поставити поняття людини наприкінці такого ряду як: рослина-тварина, адже останні є сутнісними визначеннями характеру душевної форми, тоді як людини сутнісно не пов'язана із поняттям душі або із поняттям життя, про це було сказано у попередніх частинах. За таких обставин незрозуміло, чому взагалі людина розглядається у порівнянні із тваринною та рослинною формою душі. Першим поясненням для цього може

буде здійсненна на підставі теоретичних експлікацій філософської антропології М. Шелера.

Дух, на думку філософа, не має власних сил для здійснення актів, проте поглинає сили поривів життя і скеровує їх (сублімує) до об'єктів, визначених у свобідний спосіб. Однак рослинне та тваринне існування є втіленням душі, тоді як саме поняття душі має відкриватися у феноменологічному спогляданні як предмет, так само як і структура різноманітних душ та співвідношення цих структур. Йдеться про теоретичну можливість побудови чистої антропології на підставі аналітики стосунку душевних форм ангелів та форм духу. Єдиною необхідністю, яка скеровує розгляд у «Становищі людини у космосі» втіленої душі є потреба зафіксувати її на підставі спостереження рухів живого тіла, при тому, що значущість носія життя для досвіду живого не проблематизується.

Повернімося до особливостей людського способу бути, які вкорінені у духовній діяльності. Найпершим, що уможлиблює Дух, є відкритість людського світу. Людина, на відміну від тварини живе у багатошаровій дійсності, до складу якої належать сфери етичного, естетичного, метафізичного, які постають як перетнуті царини предметності. Ці сфери розгортаються перед людиною у наслідок діяльності Духа, яка виражена у актах ідеації, про що йшлося раніше. Своєю чергою, ідеація є механізмом сутнісно-конститутивної особливості людського існування. Ідеться про прагнення вимкнути, роздійснити, дереалізувати дійсність. У наслідок цього, людина на відміну від тварини, живе у іншій реальності, у дійсності світу, а не довкілля. Дійсність людини не лише опосередкована сферою ідей, проте і містить їх у собі як рівноправну предметність, поряд із тілесними образами чуттєвого досвіду.

Розрізнення місць існування тварини і людини має сутнісну значущість для визначення поняття людини. Зважаючи на те, що місце людини у цьому світі характеризується присутністю у світі людини багатоманіття слів реальності, які відкриваються у феноменологічному спогляданні і до яких

належить етична сфера, можемо говорити, *що етичне є елементом conditio humana*. Зважаючи на це, неможливо віднайти ту позицію, із якої вдалося б здійснити підваження самої етичної сфери, так само як естетичної чи метафізичної, оскільки вони є елементами конституції становища людини. Ба більше, те що уможлиблює розгортання конститутивних для людської сутності сфер дійсності, існує у трансцендентний, у стосунку до втіленого життя, спосіб. *Отже, тілесно влаштована ситуація людського існування постає незначущою змінною, яка має випадковий характер.*

Зважаючи на це, можемо зробити висновок, що етика М. Шелера існує в обернений спосіб до нашого вихідного запитання, а саме, так, що філософія моралі М. Шелера визначає його філософську антропологію.

У творі «Ступені органічного і людина» Г. Плеснера відповідь на питання «Як можливі етичні простори дійсності?» не експлікована. Філософ наголошує на тій обставині, що людина, з огляду на свою ексцентричність, змушена запитувати про своє місце у світі, про те, що вона може і має робити [85, 268]. Ці питання виникають унаслідок розриву функційно-інстинктивного зв'язку із навколишнім світом, який забезпечував стабільність життєвих рухів на тваринному ступені існування. З огляду на цей розрив, людина вимушена долати невизначеність свого існування, яка постає об'єктивованою у згаданих обставинах.

Поряд із тим, людина через те, що вона постійно перебуває у стосунку до себе, не може заспокоїтися у пошуках втраченої гармонії із навколишнім світом. Г. Плеснер іронізує над цією гармонією, він називає її здатністю діяти із центру власного життя у такий спосіб, що центр прихований. Тварина не знає себе, не знає, як вона діє [85, 267]. З огляду на це, підставою появи звичаєвості є людські домагання компенсувати недосконалість власного буття. У певний спосіб, ідея раю, яка, на думку Г. Плеснера, виражена у XX ст. в солідарних спільностях, є тугою за «руками» природи, які скеровують живе до вдалих цілей. Людина – хитка істота, яка потребує підтримки, яку вона знаходить у звичаях, релігії, законі.

Підстави виникнення звичаєвості стають зрозумілими, з огляду на три антропологічні закони Г. Плеснера. Коротко про їхній зміст.

«Закон природної штучності» вказує на те, що людина позбавлена біологічного сенсу життя. Вона змушена шукати своє місце у світі, вона має запитувати про те, хто вона і що має робити. З огляду на те, що людина не здатна знайти відповіді на ці запитання у природному світі, вона змушена творити свій власний світ. Цей світ є світом культури. У ньому людина знаходить своє призначення, проте завжди у випадковий і мінливий спосіб, адже «зняти» ситуацію ексцентричності людського існування принципово неможливо. Культура постає другою природою.

Закон «опосередкованої безпосередності» вказує на те, що людина існує у принципово опосередкований спосіб. На найпершому екзистенційному рівні про це свідчить розрив, який порушує безпосередній функціональний зв'язок між зовнішньою та внутрішньою біологічними системами. Поряд із цим, людська самість постає перед людиною лише у спільному світі як те, що конститується спільними практиками. З огляду на це, можна сказати, що усі культурні феномени виникають як спроба людини побачити, ким вона є. Утім, стосунок до себе завжди опосередкований, про це свідчать найпростіші спроби побачити себе, наприклад, на дзеркальній поверхні. Зображення завжди буде перекрученим. Ми, звісно, можемо вдатися до уточнюючих зауваг, до прикладу сказати, що сторони зображення слід розуміти перевернутими. Однак – це буде певною стилізацією, фікцією побаченого. Навіть якщо уявити можливість дивитися на себе зі сторони так, ніби, залишивши своє тіло, ми можемо стати перед собою і подивитися на своє обличчя, очевидно, що і у такому випадку сторони не будуть збігатися. З огляду на це, можна сказати, що людина творить культуру у наслідок бажання побачити, ким вона є.

Закон «Утопічної точки розташування (Standort)» вказує на те, що людина не маючи біологічного сенсу життя, тобто не має апіорного правила пов'язування потягів та належних об'єктів, знаходиться ніби ніде. У такий

спосіб, Г. Плеснер вказує на принципову гомогенність вихідного простору людського життя. Цей простір не має значущих точок, які можуть виступати пунктами життєвої орієнтації. З огляду на це, людина змушена сама розташовувати свій власний життєвий простір. У певний спосіб, культуру, з огляду на таку ідею Г. Плеснера, можна розуміти як спосіб розташування простору. Світ людини – це завжди простір, у якому є значущі точки, місця і майдани. Їх значущість залежить від спільних людських життєвих звершень. Зважаючи на сказане, можна сказати, що закон «Утопічної точки розташування» вказує не на місце перебування людини, а на необхідність облаштування власного простору. Отже, точка розташування – це радше не точка, у якій розташовуються (вона не має внутрішнього простору), як вдало показує О. Больнов [141, 38], а точка, із якої людина розташовує свій простір життя.

Як ми бачимо, Г. Плеснер безпосередньо вказує на укоріненість звичаєвості у *conditio humana*, проте він не приділяє уваги її дослідженню, радше мораль розуміється як те, що вже існує. Поряд із тим, характер цього існування філософської антропології Г. Плеснера не досліджується.

Схожий хід думок про підстави виникнення етичної сфери людської дійсності демонструє А. Гелен у своїх роботах. Розглянемо його позицію детально.

У попередній частині ми говорили про людину А. Гелена як про недосконалу істоту, яка вимушена компенсувати свою недоконаність у дії спрямованій до світу. Світ тут розуміють як співпережити дійсність довкілля та істот, що діють. [Гелен допускає семіотичну тотожність поняття «дії» та «роботи» як такого життєвого зрушення, яке вкорінений у інтенції до перетворення та прилаштування зовнішнього світу до потреб виживання та боротьби [28, 175-176].] У такий спосіб, будь-яка дія відтіняє дійсність, яка має динамічну природу, адже завжди перебуває у ситуації перетворення у наслідок діяльності інших людей, при тому, що це перетворення значуще для ситуації орієнтування та вибору цілей. Поряд із цим, з огляду на те, що

Примечание [M1]: Треба підібрати цитату

Примечание [M2]: Треба підібрати цитату

людина здатна діяти у стосунку до інших дієвців, розуміння дійсності розгортається на декількох рівнях. Перший рівень дійсності включає принципово незмінні елементи, до яких належать гравітаційні сили, незворотність часу, потреба у сні тощо (неусувні обставини). Другий рівень уміщує в собі культуру (непохитні обставини).

Світ культури передбачає різні темпоральні виміри. Ця часовість, якщо її розуміти через призму діяльнійної природи людини, постає не лише простим минулим, теперішнім або майбутнім певної культури, але й бажаними, інтенційними модусами часу. Тут ідеться про інваріантну та мінливу сфери дійсності культури. Однак, зважаючи на те, що під культурою розуміють світ конституюваний пристосувальною активністю людства, незмінна частина дійсності, яка залежить від людини, на правду здатна якщо не змінюватися, то деформуватися.

До складу нашої культурної дійсності безумовно належать наративи про минуле, які мають логіку розгортання, що охоплюється як правила співвідношення цінностей, або постають аксіомами відношення причин та наслідків. Поряд із тим, практично-значущою для нас постає ситуація актуального говоріння та замовчування та пов'язані із цим очікування від майбутнього. Кожен з перерахованих моментів темпоральної структури дійсності культури може бути деформований, у наслідок впливу на групи дієвців, які підтримують дійсне положення речей. Дія завжди вбудована у дійсність у такий спосіб, що ми можемо говорити про її якісний склад спираючись на зміст здійсненого, тоді як сенс дії нам відкривається лише у контексті дійсності, що її охоплює. Тут важливим є не показ методологічної настанови розуміння, але вказати взаємозалежність сенсів у світі культури і сенсу самої дійсності від впливів на ситуацію розуміння.

Зважаючи на скінченність як сутнісну ознаку людської природи, очевидним постає те, що ситуація діяння не відкривається дієвцеві або спостерігачеві у чуттєвих інтуїціях, проте вона завжди витлумачена. Розуміння сенсу дійсності, так само як і пов'язаного із ним значення

здійсненого є продуктом людської діяльності. Виглумачена дійсність, або бажана чи небажана дійсність, може бути оцінена людиною у стосунку до ситуації виживання саме тому, що у ній убачається можливість для розгортання життєвих практик. З огляду на це, людина прагне впливати на діяння інших та на свої власні дії, з огляду на практичний інтерес у той чи той період часу: «Дії людей, частково співвідносяться із спільною для них дійсністю, частково одна з одною. Вони приймають заплановані зміни у стосунку одна до іншої, й існує нескінченне багатоманіття способів впливати, змушувати, наставляти, пригнічувати і звільняти, дресирувати, переконувати і виховувати: все це впливає на взаємостіввіднесену поведінку. Отже, кожна людина може і повинна займати у стосунку до себе самої, контролювати свої потяги та інтереси, вирішувати на користь якихось із них, гальмувати інші тощо й, у такий спосіб, планомірно змінювати свій внутрішній стан у відповідності до певної регуляторної ідеї, що задовільняє запитам суспільства» [28, 162].

Необхідність забезпечення інтеграції у спільноту, у межах якої реалізується прагнення до виживання у світі, разом і прагнення надати статусу реальності бажаним предметам, залучає до людського світу феномен, який А. Гелен називає дисципліною: «Дії – це вираження необхідності людини в облаштуванні позиції щодо трансцендентного світу настільки, що вона сама постає проблемою. Вона також має сформувати позицію щодо себе та зробити дещо із себе. Цей процес – не розкіш, від якої людина може відмовитися; скоріше, її «незавершеність» є базовою ознакою її фізичного становища, її природи. У цьому сенсі людина має бути істотою дисципліни: самодисципліни, тренування, самокорекції спрямованої досягнути бажаного стану буття та збереженні його як необхідного для виживання «не детермінованої істоти» [151, 24].

З одного боку, дисципліна може розумітися як процес стримування потягів та боротьба зі схильностями, з іншого, як узвичаєний порядок об'єктів волі, тобто як звичаєвість у вузькому значенні: «“Мораль”, яку

спостерігають у тому чи тому суспільстві, являє собою певні орієнтації та спонукання, які мають різноманітну структуру» [28, 162]. Зважаючи на це, можемо сказати, що тварина, як інстинктивна істота, віднаходить у світі природи своє покликання, разом і форму його виконання (у певному сенсі вона є природний автомат). Утім, людина зіштовхується у світі природи зі своїм призначенням, втілення якого залежить лише від характеру її діяння. Покликання людини – бути неприродною істотою. Вона ніби викинута із середовища, через відсутність пристосувальних механізмів; змушена шукати прихисток та ризикувати, саме це спонукає перші дії, які розуміються як певне планомірне перетворення дійсності, які озвичаються в інституційний спосіб і складають світ культури [28, 160].

Дія постає, послуговуючись термінологією М. Шелера, засобом вимикання, дереалізації дійсності тваринного світу, розмикання середовища, вона слугує створенню людського світу. У такий спосіб, форма, у якій людина досягає свого призначення – це культура, або культури, багатоманіття яких укорінене в ситуйованості людської діяльності, її залежності передусім від географії та історії, згодом від характеру дійсності культури, до якої природно втрапляють нові дієвці.

Проблема універсальності моральних приписів у філософській антропології А. Гелена вирішується у специфічний спосіб. Передусім, філософу ідеться про неможливість побудови позитивної універсальної етики. Натомість, загальнозначущого статусу набуває необхідність етики (дисципліни) у будь-якому суспільстві як умови спільного виживання у небезпечному світі. Гелен стверджує, що у науці майже неможливо дійти згоди стосовно моральних проблем, якщо намагатися вибудувати загальну теорію, на яку спиралися би всі моральні приписи. Адже, повсякчас окремі моральні системи, як життєві звичаєві форми, перебувають між собою у стосунку суперечності. Отже, необхідно абстрагуватися від змісту окремих систем, після того припустити, що у кожному суспільстві можна виявити певну оцінювальну нормативність. З огляду на це, слід допустити, що ця

нормативність належить до умов можливості будь-якого суспільства, так само й будь-якої людини. Утім, ця суперечливість, що, як ми побачили, іманентна самій нормативності, утворює принципову загрозливість людського життя [28, 163].

Цей підхід не передбачає радикального релятивізму у змістовій частині звичаєвостей різних культур, ба більше очевидною постає можливість, щонайменше статистичною універсальності моральних приписів. Це зумовлене, по-перше незміною частиною людської дійсності, так званою природною підтриманістю людських дій, по-друге, відносною тотожністю ситуацій розгортання дій у людському світі. Разом із тим, слід зазначити, що варіативність цінностей та правил оцінювання набагато більша, ніж здається. Незважаючи на те, що існують більш менш сталі та однакові для всіх природні умови розгортання людських дій, все ж у розвинутих культурах вони представлені не у тілесних образах відчуття, але завжди витлумаченні символічно. Здавалося б, такі прості поняття, як «далеко» і «близько», у стосунку до положення поселень у просторі мали б бути цілком вкоріненими у природних обставинах, проте навіть у примітивних культурах вони постають витлумаченими у специфічний спосіб.

Зважаючи на це, спроби реабілітації значущості понять етики для життєвої орієнтації, які ґрунтуються на практиках вимикання мінливої частини дійсності культури, мають бути радикалізовані. Недостатньо повернутися до Аристотелевої етики, як пропонують Е. Енскомб чи Е. Макінгаір, адже вона укорінена у політичній культурі давньої Греції. Радше необхідно сконцентрувати увагу на примордіальних досвідах пристосування людини до небезпечного світу. Подібне може бути зроблене на матеріалах будь-якого філософа, який захоплений розмірковуванням про те, «що необхідно для спільного життя та виживання людей», як це робить, наприклад, Платон у своїй «Державі».

Повернімося до питання стосунку етичної сфери та становища людини у антропології А. Гелена. Вище було зазначено, що філософ визначає людину

Примечание [М3]: Підібрати цитату, яка стосується структурного простору

як «недетерміновану» істоту, це визначення він запозичує у Ф. Ніцше, у такий спосіб, що для антропології значущим є багатозначність його використання. З одного боку, ідеться про те, що людина не вбудована у навколишній світ за допомоги інстинктивних механізмів виживання, з іншого – вона постає проблемою для себе, яка вимагає віднайдення людини спроможної втриматися у цьому світі.

Другий аспект людського способу бути у філософській антропології А. Гелена постає засадничим для розуміння багатоманіття феноменів людського світу, джерело існування яких вкорінене у людській активності. Зважаючи на те, що дійсність людей охоплює не лише багатоманіття слів реальностей, але й інших дієвців, необхідність саморозуміння та самопроекування розгортає інтерсуб'єктивну сферу, залучаючи іншого як значущого, передусім для спільного виживання. У такий спосіб, А. Гелен вирішує дві теоретичні проблеми: по-перше, досліджує людське на підставі його діяльнісного вияву, отже психофізично нейтрально. Поряд із тим, відмовляється від екстерналістських визначень природи людини. Ідеться, перш за все, про релігію та науки, які визначають людину через трансцендентне, що не має примордіального стосунку до людського способу буття, адже перша з цих інтерпретації бачить людину похідною від Бога, друга від тварини [151, 23]. З огляду на те, що ці елементи дійсності радше є похідними, які містяться у символічних шарах реальності, це схиляє до розуміння того, що безумовно ці обставини мають бути залученні до розробки визначення поняття «природи» людської істоти [151, 22], проте як маркери, які вказують на вже зконститутований образ людини і людства у ситуації виживання. Кожне із визначень розгортається навколо того, що знаходиться поряд із людиною, а не із самої людини, саме останнього потребує філософська антропологія, йдеться про те, що це жива істота, одна з найважливіших характеристик якої – необхідність у самопоясненні, для якого «образ», інтерпретативна формула є важливою. Це саме пояснення повинне включати не лише мотивації та характеристики індивіда, проте це саме у

інших людей, при тому, що розуміння волі інших залежить від того, як індивіди убачають їх, та від того, як вони бачать себе [151, 22].

Запитання, яке породжує теоретичну настанову у філософській антропології, звучить так: «Що означає потреба людини у самоінтерпретації?». Передусім, ідеться про відсутність сенсу перебування людини у просторі життя. Такий стан справ зумовлений біологічними особливостями людської істоти. При тому, що ці особливості можна розуміти як у негативній, так і в позитивній перспективі. У першому випадку, тілесна слабкість людини, яку ми спостерігаємо у невдалих спробах пристосуватися до небезпечного світу, вказує на порушення інстинктивних механізмів виживання. У цьому місці антропологічної теорії, позиція А. Гелена корелює із розумінням становища людини М. Шелером. Тут ідеться про таке порушення інстинктивних механізмів, що дає можливість говорити про якісне розмежування інстинктивної (тваринної) форми життя та тієї форми, яка породжує і живе у унікальній, конститутивно-значущій дійсності світу.

У «Становищі людини у космосі» М. Шелер вказує на те, що інстинкт – це буття, яке мусить бути пов'язане із сенсом (sinngemäß) при тому, що такий зв'язок убачається як очевидний у спостереженні рухів живого у просторі виживання, які постають у теорії як сповнені сенсом (sinnvoll) дії [175, 140]. Поряд із цим, сенс тут розуміється як доступне у аналізи єдності середовища та поведінки убачання користі життєвих звершень істоти у стосунку до виживання роду. У такий спосіб, користь визначена як біологічно-запрограмована мета роду, а інстинктивні механізми як засоби її досягнення. Ба більше, навіть якщо ми бачимо як інстинкти хибують, все ж ми вимушені визнати їх сенсовість, адже сама хиба інстинктивної поведінки розгортається перед нами як наслідок порушення єдності поведінки тварини та середовища, у якому вона має значущість. Отже, «У цьому сенсі ми називаємо інстинктивною таку поведінку (Verhalten), яка має такі характеристики. По-перше, вона має бути пов'язана з сенсом, будь-то позитивний сенс, чи-то помилковий, або ж дурний; тобто вона має бути

цілеспрямованою для носія життя як цілого або для сукупності інших носіїв життя як цілого (бути корисним для себе або для інших)» [175, 140]. Інстинктивна форма життя не здатна втратити сенс існування, який є вродженим, біологічно визначеним, проте можливі зміни у зовнішній оцінці характеру змісту поведінки тварини (від позитивної до дурної). Ці розрізнення спираються на аналітику єдності середовища та поведінки.

Зважаючи на це, слід розуміти, що людина, на думку А. Гелена, постає істотою, яка втратила сенс свого існування. Ідеться про втрату вродженої, біологічно-визначеної телеології. Отже, людина постає проблемою для самої себе.

Необхідність самопояснення укорінена у відсутності екстерналістськи визначеної констеляції об'єктів волі, що забезпечують інтенції людини необхідними напрямками і відсутністю правила систематичного пов'язування здійсненого. Простіше кажучи, для того, щоб діяти, людина змушена відповісти на питання «Що я таке?», отже самоінтерпритація перебуває у трансцендентальному стосунку до практичної сфери людського життя.

Особливість проблеми необхідності самопояснення полягає у тому, що людина не може спиратися у інтерпретації себе на біологічні обставини свого існування (на морфологію власного тіла; на поведінку, у якій вона зіштовхується із собою) «Людина, у такий спосіб має розумітися, не лише як істота, яка повинна, через суто людські причини, шукати пояснень, але також, у певному сенсі, як така, що не обладнана для цього» [151, 23]. На жаль, другу частину тези А. Гелен не розгортає у своїй роботі, однак, на нашу думку, вона є засадничою для розуміння його антропології.

Не зважаючи на те, що на початку «Людини її природи та місця у світі» філософ стверджує необхідність віднайдення природи людини, не прибігаючи до трансцендентних інстанцій, ми бачимо, що ця теза потребує уточнення обсягу і змісту десигнату поняття «людина».

Як би довго людина не спостерігала власне тіло та його рухи у просторі, її призначення і сутність залишиться таємницею. Самопояснення потребують

Примечание [M4]: Навести цитату Ренча у якій йдеться про трансцендентальний самостосунок

наявної об'єктивної констеляції зовнішнього світу, яка розгортається у наслідок людської активності. Саме тому залучення «іншого» як трансцендентально значущої інстанції, вимагається комплексно-пов'язаним феноменом трансцендентального самостосунку. Ба більше, інший тут розуміється не лише як персона, але й будь-який трансцендентний об'єкт. Зважаючи на це, трансцендентальна соціальність має бути розширена шляхом залучення до її меж трансцендентальної *екологічності*. За такого стану справ, десигнат поняття людини включає не лише «чоловіка» та «жінку», або «людство», але і увесь світ з усіма його об'єктами. Лише за такого розуміння, ми здатні залишитися у тій методологічній настанові, яка вимагає відповіді на питання «Що таке людина?» у межах аналітики людського.

З огляду на сказане вище, можна дійти висновку, що у філософській антропології А. Гелена мораль розуміється як умова можливості людського світу. Вона є трансцендентальною дисципліною, яка є способом формування узвичаєних стратегій діяння. По-перше, дисципліна дозволяє скоординувати людське тіло, опанувати його, зняти найпростіше «навантаження» людського життя. По-друге, дисципліна як культивування (*Zucht*) є тим механізмом, який спричиняє ритмічне повторення успішних практик, у наслідок цього з'являється перший інститут.

Безумовно, що дисципліна (мораль) у філософській антропології А. Гелена безпосередньо укорінена у *conditio humana*. Утім, для того щоб зберегти її універсальність, А. Гелен розглядає мораль не як окремий простір культури із багатоманітням етичних об'єктів (вона завжди плюральна), а як загальний механізм координації та узвичаєння практик. Дисципліна породжує інститути як компенсацію розриву функційної єдності живого тіла і навколишнього середовища. Інститут стає тим, що уможливорює здійснення свободи волі. Як вже було сказане вище, людина позбавлена детермінованого впливу емпірії унаслідок дефіцитності свого буття, яке виражене у явищах редукції інстинктів та надлишку потягів. Утім, сама можливість діяти у

неемпіричний спосіб аналітично не передбачає способи свободної дії. Інститут – це простір, у якому дія набуває спрямування. З огляду на те, що А. Гелен накидає методологічну заборону на використання термінології філософії суб'єкту, можна сказати, що інститут у філософській антропології А. Гелена постає на місці Кантового практичного розуму «Гелен висуває гіпотезу, що це не розум, у Кантовому сенсі, негайно замінює інстинкт на шляху культурної еволюції, проте радше функції інститутів, якщо їх розуміти у найширшому сенсі» [131, 6]. З огляду на це, інститути постають просторами, у яких людина стає дисциплінованою. Поряд із тим, «добро» і «зло» є тим, що ми вивчаємо у інститутах, проте А. Гелен не схильний піддавати критиці умови можливості досвіду етичних об'єктів. Вони, радше існують як регулятив успішних практик. Цей спосіб думання, вочевидь, пов'язаний із Геленовою анти-просвітницькою настановою.

У своїй останній роботі «Мораль та гіпермораль» А. Гелен критикує просвітництво як рух, який руйнує інституційно-влаштовані практики, унаслідок чого світ втрачає стабільність, і виникає загроза для спільного існування [152].

З огляду на сказане вище, слід зробити висновок, що філософська антропологія А. Гелена укорінює підстави етичного у людській природі, проте мораль, зрозуміла як дисципліна, постає найзагальнішим механізмом регуляції та координації дій людини в умовах небезпечного світу. Поряд із тим, змістова етика не розробляється, з огляду на некритичну позицію щодо характеру актуальних інститутів.

2.2 Стосунок *conditio humana* та досвіду етичного у трансцендентальній антропології.

Трансцендентальні антропології Ото Больнова та Томаса Ренча, з огляду на спільне теоретичне тло, виходять із спільних методологічних передсудів. Утім, лише у дрезденського філософа ми маємо розгорнуту теорію моральності, поряд із цим, філософська етика О. Больнова потребує контекстуального дослідження. З огляду на те, що спосіб думання цих

філософів напрочуд схожий, звернімося до тих моментів трансцендентальної філософії О. Больнова, які пов'язані із головним питанням цього розділу «Чи є стосунок моралі і *conditio humana* конститутивним?».

О. Больнов у своїй філософській антропології наслідує методологічну настанову Г. Плеснера, передусім, філософ прагне узагальнити будь-який феномен культурного життя у людському способі бути [137].

У трансцендентальній антропології німецький філософ акумулює усі дескрипції людського способу бути. Для його проекту чинне те, що людина не детермінована, ризикована, поряд із тим небезпечна для інших істот. Причиною цього є все те, що ми зазначали як описи обставин людського існування спираючись на філософії попередників О. Больнова (передусім Г. Плеснера і А. Гелена), повторювати їх ще раз не має сенсу.

Для того щоб вижити у цьому світі, людина змушена шукати прихисток. Місцем укріття постає дім, який постає облаштованим простором, із якого людина здатна відкривати свій світ. Спосіб аргументації О. Больнова такий, що філософ наголошує на особливих переживаннях простору, які можливі лише, у наслідок його облаштування як дому. Спробуємо продемонструвати такий спосіб думання.

Уявімо найпершу людину, яка перебуває на відкритих просторах. Її світ, замкнений, обмежений горизонтом, передусім так він відкривається оптично. Як ми знаємо, з огляду на ризикованість свого існування, людина має досвідчувати власний світ, для того щоб убезпечити себе. Досвідчення світу як переміщення у ньому в пошуках безпеки має інваріантну структуру здійснення. Усі переміщення людини у світі можуть бути зрозумілі як «відходження» і «повернення». Ці два способи переміщення є формами досвідчення небезпечного простору. Поряд із тим, «відходження» і «повернення» потребують особливої точки розташування як своєї констигуенти. Людина, яка досліджує невідомий простір найперше починає із облаштування свого місця перебування, як простору «надії» на вдачу. Вона розчищає чагарник, розпалює багаття, обирає місця для сну. У спільному

відчутті кожна із згаданих дій схоплюється як спрямована на виживання. Для того щоб вижити людина має оволодіти простором, спочатку найближчим, згодом віддаленим. З огляду на це, необхідність виживання, яка укорінена у людській природі змушує людину облаштовуватися у цьому світі, досвідчувати простір свого життя. Як ми вже побачили, це можливо у модусах «відходження» і «повернення». Отже, найперша людська дія, яка спрямована на виживання (зрештою, будь-яка дія) етизує простір, тобто надає йому особливого характеру. Передусім, з'являється центр простору, із якого починають мандрівки. Пізніше цей центр розширюється до меж людського дому, він стає точкою відліку усіх людських практик. Відкритість людського світу можлива за умови опосередкування стосунку людини і небезпечного простору. Це опосередкування здійснюється у просторі дому.

Розмірковування над цими ідеями схиляють припустити певний зсув видової ознаки у визначені дому, він зумовлений трансцендентальним способом філософування. Ідеться про те, що дім – це не місце забезпеченого існування людини, яке складається із чотирьох стін і даху. Дім – це простір життя людини, який облаштований вікном. Саме через вікно людина вдивляється у світ, що набуває глибини і постає придатним до досвідчення.

З огляду на це, жебрак не має світу, не може знайти у ньому своє місце, він постійно ризикує власним життям без надії на краще. Образ жебрака корелює із уявленнями про спосіб буття людини у світі як ми його надibuємо у екзистенціалізмі Ж.-П. Сартра або екзистенційній філософії М. Гайдегера. Утім О. Больнов стверджує, що жити у голій екзистенції за умови втрати останнього джерела надії неможливо. З огляду на це, він пропонує оптимістичний екзистенціалізм «надії» замість песимістичного екзистенціалізму «рішучості» [13]. Осердям «надії» постають дім, місто, держав, всі вони є модифікаціями простору безпеки.

Зважаючи на все сказане та з огляду на трансцендентально антропологічний принцип єдності того, що існує, і належного, можна

вдаватися до розмаїття нормативних експлікацій. Наприклад, стверджувати надію як найголовніший принцип людського спільного життя. Поряд із цим, убачати її конституювання у певних архітектурних способах обживання просторів. Розуміти її як наслідок особливого будівництва. Проте, зважаючи на завдання цього розділу, зауважимо лише характер стосунку етики та *conditio humana* у філософській антропології О. Больнова.

Філософ безпосередньо пов'язує можливість етичного простору із становищем людини. Людина, взагалі, така істота, що змушена розташовувати простори, у яких вона прагне вижити. Своєю чергою, наслідуючи екзистенційній філософії, О. Больнов розуміє етичне як сукупність трансцендентальних антропологічних способів облаштування простору, власне як умови можливості людського простору. Ідеться про структури, які дозволяють досвідчувати спільний людській простір. Прояснення цих структур, з огляду на трансцендентальний принцип перформаційності, схиляє до нормативних експлікацій. Так, убачаючи значущість «відходження» і «повернення», «дому», «надії», «вікна», «блукання» – усі конститутивні елементи не можуть бути експліковані – ми можемо стверджувати необхідність узгодження наших практик із цим розумінням. Утім, імпліцитна етика О. Больнова залишає питання про те, «що таке добро?» без відповіді, отже існує необхідність доповнити ці експлікації практичної нормативності змістовою етикою «добра».

Далі розглянемо трансцендентально-антропологічний проект етики Томаса Ренча. Дрезденському філософу також ідеться про трансцендентальну структуру, яка уможлиблює людській світ. Ця структура складає конституцію первинного світу людини, тобто простору у якому усі людські практики знаходять підстави своєї можливості. Це площина людського життя, яка, як спільний людській світ передує і лежить у підвалені всіх теорій і стилізацій [89, 99.].

Випереджуючи висновки цього розділу, слід сказати, що існування етичних просторів укорінене у становищі людини. Це можна стверджувати, з

огляду на методологічні указівки самого філософа: «Фундаментальне питання: як узагалі можливий людський світ? – практична філософія має прив'язувати до трансцендентально-антропологічної рефлексії *conditio humanae*» [89, 104]. Поряд із цим, можна сказати, що етика Ренча розширюється на два простори. По-перше, на трансцендентальну звичаєвість, яку розуміють як трансцендентальну структуру побудови розумних практик. По-друге, на власне простір етичних об'єктів, як-то «добро» і «зло». «Конституція моральності» – це дослідження першого із згаданих вимірів людської дійсності.

Людина не спроможна заступити у своїх практиках за фактичність людського світу, у такий спосіб трансценденталії первинного світу постають як горизонт світу [89]. Екзистенційний факт тут розуміється як очевидність, яку неможливо оминати в межах життєвих звершень. У певний спосіб, фактичність демонструє себе у людській активності так, що вона постає *метою, яка випробує людське життя*. Особливо це чинно для ігрових практик. Згадаймо дитячі розваги, спрямовані на оволодіння простором (стрибки через провалля), або спроби побороти час (змагання із затримання дихання). Поряд із цим, ігри, які розгортаються навколо мовності, ситуаційності, соціальності людини. Ці приклади вказують на особливу жагу пережити значущі елементи первинного світу у такий спосіб, що заступити за них не можливо. З огляду на це, надалі ми будемо називати сукупність фундаментальних обставин людського спільного світу *границею людського життя*. Подібні тлумачення можливі, зважаючи на два принципи трансцендентальної антропології Т. Ренча. По-перше, прагматичний принцип *незаступності* первинного світу [89, 109]. По-друге, принцип інтерсуб'єктивного конституювання самості людини у первинному світі [89, 105].

Структуру границі світу методологічно можна розділити на трансцендентальну фактичність і на трансцендентальну нормативність. Ця процедура полегшує опис цих сфер. Поряд із тим, для антропології Т. Ренча

принциповим є трансцендентальний принцип єдності того, що існує і того, що належить робити. До фундаментальної фактичності структури первинного світу належать такі екзистенційні факти: «ситуаційність», «рефлексивність», «мовність», «дійсність», «потенційність», «просторовість», «часовість», «соціальність», «самотність», «тілесність», «натуральна підтриманість».

Прояснення фундаментальної структури первинного світу, з огляду на згаданий вище принцип, безпосередньо пов'язане у трансцендентальній антропології із належними способами організації практики. У попередньому розділі на вже йшлося про характер людської екзистенційної фактичності. Зважаючи на це, розглянемо способи демонстрації цих фактів ті їхню пов'язаність із практичною сферою.

Екзистенційна фактичність – це сукупність обставин, які неможливо проочнити під час будь-якого життєвого звершення. Поряд із тим, розрізнення значущих моментів практик здійснюються людиною залежно від характеру людського життя. Спільну для всіх людей екзистенційну фактичність Т. Ренч називає тотальним горизонтом людського світу [89, 106]. Така фактичність є тим, що не залежить від конкретних географічних, культурно-історичних, політичних обставин. Наприклад, люди можуть жити біля моря, у горах чи у лісах, утім спільним фактом є просторовість їхнього життя.

Границя людського світу постає як неусувна умова можливості людської практики. Про неї запитують з огляду на життєві виклики. Саме тому, перед людиною у первинному світі ніколи не постає гола фактичність. Якщо людина запитує «Чи тут хтось є?» – це запитання викликане певним бажанням, можливо вона хоче зайти до приміщення, можливо вона боїться самотності, можливо вона іронізує над незацікавленістю студентів на заняттях. Зважаючи на це, апофантичні твердження у природний спосіб поєднуються із стратегіями можливих дій. Отже, прояснення елементарного складу границі світу вимагає мови про те, що слід робити не після

антропологічних розвідок, а до того, як їх починають. Розрізнення у фактичності людського існування завжди спирається на цілеспрямованість людського життя. Ідеться не про спільну мету чи кінець історії, але про успішні форми виконання найпростіших дій.

Спробуємо продемонструвати очевидність фундаментальної структури первинного світу на прикладі. Людина – це скінченна істота, яка не може вижити у небезпечному світі самотужки. Людина завжди змушена спиратися на ближніх для досягнення успіху у цьому світі. Більше того, зважаючи на довгий період дитинства, облаштування простору виживання безпосередньо залежить від її батьків і інших родичів. Усе це можна висловити у такому реченні: «людина – це [є] смертна істота, яка [є] захищена у спільноті». Очевидно, що це судження про існування затребуване з огляду на прагматичне запитання «як вижити у цьому світі?», тому перехід від твердження, що людина спирається у своєму виживанні на інших, до судження, що вона має зміцнювати єдність спільноти не просто можливий, а необхідний. Утім, подібний стрибок від «є» до «маю» необхідний лише у конкретній практичній ситуації, у тому самому контексті, де він набуває зрозумілого значення.

Легкість змалюваного переходу ми подибуємо у діалозі Платона «Держава». Необхідність створення держави, на думку Платона, визначена щонайменш двома фактами людської екзистенції. По-перше, існуванням неусувних потреб, пов'язаних із фундаментальною крихкістю буття людини. По-друге, неможливістю задоволення потреб без залучення іншого до ситуації виживання. Філософ наводить згадані аргументи у зворотньому порядку: «Добре, я казав, що походження міста вкорінене, я гадаю, у тій обставині, що ми не самостійні; ми маємо багато різних потреб» (II 369b) [165, 51], й далі: «А перша й найбільш важлива потреба, якщо ми живемо й виживаємо – це добування їжі» (II 369 d) [165, 51]. Субординація потреб, яка постає перед нами в тексті, пов'язана із масштабом розгляду, яким послуговується філософ, проте це не тільки не утруднює наших розвідок, але

й краще прояснює конститутивну значущість трансцендентальної соціальності для влаштування простору укриття. Очевидно, що найпершою потребою для народженої дитини постає необхідність того, щоб її тіло захистили від механічних ушкоджень, однак в Платона ми не знаходимо її формулювання, натомість філософ пише, що «Друга потреба в укритті, третя в одязі, й подібне до цього» (II 369d) [165, 51]. Незважаючи на те, що простір укриття конститується як найперший стосунок до іншого, все ж треба визнати, що людина втрапляє до цього світу, коли в ньому присутні завжди більше ніж дві людини, й це одна із рис фундаментальної ситуації людини: «Спочатку ми можемо сказати, що в горизонті мого життя, в його різноманітних ситуаціях, постають інці, які неперевершено "реально" залучені до моїх власних дій та орієнтувань і втручаються до них» [89, 118]. У такий спосіб, філософсько-антропологічне витлумачення держави Платона як простору укриття не є редукуванням першої або ж зміщенням масштабів розгляду, адже, як слушно зазначає філософ: «Отже, найменше місто мало б складатися з чотирьох або п'яти людей» (II 369d) [165, 51].

На прикладі із «Держави» ми бачимо, що неусувні факти людського існування впадають в очі саме у контексті пошуку відповіді на питання «яка держава бажана». Коли нам говорять «це [є] маленька дитина» – цей екзистенційний факт завжди постає вимогою певної дії, яка неприховано зрозуміла у контексті нашого актуального життя. Згадане твердження може означати, щонайменше такі вимоги «замовкніть», наприклад коли ідеться про «брудну» лексику поряд із дитиною, «нагодуйте», у випадку коли дитина опинилася, наприклад, у шпиталі, під час стихійного лиха. З огляду на це, можна сказати, що ми завжди знаємо як діяти залежно від продемонстрованих нам фактів.

Непорозуміння при координації стратегій, зазвичай виникає через відсутності єдності локальних світових горизонтів співрозмовників. Подібне кидається в очі у таких ситуаціях, як, наприклад, коли промовляють «це [є] жінка», або «це [є] не чесно», «це [є] не ввічливо» і отримують у відповідь

«ну той що?». Ця ситуація напрочуд близька кожній людині, її причина у тому, що співрозмовники живуть у різних локальних світових горизонтах. У наслідок, ми отримуємо інертність другого співрозмовника до тверджень про існування у світі першого співрозмовника. Подібне явище трапляється і на рівні культурної комунікації [62].

З огляду на сказане вище, можна зробити проміжні висновки. По-перше, прояснення фактичності людського існування безпосередньо пов'язане із убачання належних стратегій діяння. По-друге, елементи границі людського світу ототожнюється із добром. З одного боку, ми прагнемо власної границі, наприклад, у наших ігрових практиках, у них ми випробовуємо окремі частини границі, з іншого боку, екзистенційна фактичність є доброю, адже уможливорює наш спільний світ як простір розумної дії. У певний спосіб, філософія як трансцендентальна антропология постає *прагненням границі* у всіх аспектах. З огляду на те, що усі людські дії радше спираються на границю світу, а філософія спрямована на переживання як тотального, так і локального світового горизонту, можна розуміти філософії як найвищу форму практики, яка спрямована дл власної передумови.

Другим рівнем тотального горизонту світу є трансцендентальні структури спільної практики. Ці структури існують як смисло-конститутивні рамки будь-яких дій. Поряд із тим, вони забезпечують успішність людських звершень. Практичні структури схоплюються у повторюваності практичних форм у спільному світі. Повторення, у певному сенсі, – це спосіб існування границі практики: «Практика можлива взагалі лише тоді, коли більшість дієвців роблять те саме» [89, 181].

Фундаментальні риси спільного буття можна групувати по типам локальних життєвих звершень. До них належать такі екзистенціали: сексуальні і еротичні, педагогічні (навчати вивчати), економічні (обмінювати і торгувати), політичні (влада і компроміс), естетичні (катарсис, зворушення, піднесення), релігійні (медитативні і конгрегативні) [89, 186].

Детектування практичного світового горизонту дозволяє помітити багатоманіття нових фундаментальних рис людського буття: «Інтерекзистенційна конституція людської практики зазначена завдяки первинній далеченні. Більшість людей перебувають зі зрозумілих причин подалі від більшості інших. Лише із цієї первинної далечини можуть розвиватися форми інтерекзистенційної близькості» [89, 187]. Цей приклад вдало показує наскільки важко розмежувати фундаментальну практичну і фактичну ситуацію людського буття. Це відбувається, з огляду на неможливість вийти за межі первинного світу. Практична і фактична фундаментальна ситуація постають у взаємній перетнутості.

До практичних умов можливості людського світу належать такі інтерекзистенціали, як «дружба», «навчання», «вивчення», «визнання», «пошана», «повага», «підтримка», «допомога», «розрада» і багато інших. Практичні інтерекзистенціали – це чинні у повторенні життєвих звершень структури впорядкування людських практик. Вони є самозрозумілими умовами можливості того, що може бути зроблене. Отже, філософська етика має спиратися на життєдайний фундамент фактично-практичних убачань, який їй передує [89, 238].

Розглянемо ближче демонстрування практичного інтерекзистенціалу на прикладі життєвої форми під назвою «дружба». Що означає «дружити», «бути другом», «давати данину дружбі», «поводитись як друг» розуміють усі, з огляду на повторення спільних практик у первинному світі. Простіше кажучи, відкритість семантичного поля поняття «друг» залежить від способу використання цього слова у спільному світі: «Що означає, "бути другом" пов'язано з практичними вбаченнями. Семантичні аспекти інтерекзистенціали охоплюють фактичність і нормативність» [89, 232]. Це означає, що людина ніколи у житті не зіштовхується із «голою» фактичністю існування дружби «тут і зараз», радше ідеться про залученість людини до повторюваних практичних ситуацій. У цих ситуаціях людина, спільно із іншими і спираючись на них, інтерпретує значення дружби.

Феномен дружби можна розглядати у два способи. По-перше, як суб'єктивне почуття спрямоване до інших людей. По-друге, як форму організації спільного життя. Передусім, трансцендентальна антропологія прояснює дружбу як спосіб організації спільного простору, у якому люди спільно діють. З огляду на це, трансцендентальні розвідки спроможні убачати внутрішню інтерекзистенціальну структуру дружби.

Дружба розглянута не як почуття, що свідчить про *тривалість* і *міцність* людських стосунків, адже дружнє життя постає формою існування, а не настроєм пов'язаним із потраплянням до поля зору приємних об'єктів. Другий елемент структури дружби – це *допомога у скруті*, ця риса спирається на чинність *міцності* дружніх стосунків. Поряд із тим, фактичне твердження про «міцну дружбу» із необхідністю пов'язане з такими семантичними аспектами (модусами міцної дружби): «ділити», «віддавати», «утримуватись на користь друга», «узгоджувати, успільнювати час із другом». Ці моменти справжньої дружби убачаються у безпосередньому спогляданні дійсності світу як аксіоматика кращого життя.

Повна семантика «дружби» постає неосяжною для людини, утім для того, щоб перейти до спільної дружньої практики достатньо змалювати головні елементи конституції цієї життєвої форми. Дружба, у певний спосіб, – гра з відкритими правилами. Тут автор неприховано наслідує Вітгенштайновій філософії мови [22]. Це пов'язано із тим, що кожний елемент, висловлений як екзистенційний факт, захоплює у семантико-конститутивний зв'язок усе багатоманіття аспектів дружніх стосунків. З огляду на це, найбільш загальними рисами дружби у нашій інтерпретації є такі її модуси: по-перше, дружити означає *успільнювати* простір, надавати йому гетерогенного характеру (етосу), у якому значущі місця співпереживаються, а розташування суб'єктів переживання симетричне. Це загальне визначення захоплює усі перераховані Т. Ренчем риси дружніх стосунків.

Тривалість і міцність дружби спирається на єдність дружнього життєвого простору. Дружнє ставлення не може зникнути з огляду на віддалення людей у просторі, адже їхній простір асимілює цю дистанцію, у такий спосіб зберігаючи симетричність відношення до значущих елементів спільного простору. Друг завжди присутній у моїх практичних орієнтаціях як конституенція мого простору життя, я завжди зважаю на друзів у своєму житті.

Допомога у скруті досягається як необхідність збереження спільного простору життя. Порушення однієї конституенції тягне за собою руйнацію всієї гетерогенної структури життєвого простору. Поряд із тим, з огляду на трансцендентальний принцип «неможливості самоосаяння», людина розуміє себе у просторі свого життя, отже руйнування простору через руйнування одного із його конститутивних елементів, загрожує ідентичності людини. У релігійній думці цей феномен спричиняє настанову *любви до ближнього*. Утім, слід зауважити, що у трансцендентальних розвідках ця любов постає не метафізичною нормою, але особливим людським стосунком, який має бути конституційований у спільних практиках. Поряд із тим, ця необхідність не є необхідністю «для», але необхідністю «з огляду» на вже існуючі людські практики.

Узаємне зусилля з поліпшення життя як елемент структури дружби вказує на спосіб розташування простору дружби. Про це було сказано вище.

Мовчання з відсутності друга Т. Ренч аргументує як «Мовчання у слухну годину, перш за все, у ситуаціях відсутності друга, уможлиблює взаємне довірливе ставлення» [89, 233]. Цей аргумент занадто емпіричний, з огляду на це, слід зробити деякі уточнюючі зауваги. Наше визначення дружби може бути зрозуміле як практика *симетричної етизації* життєвого простору, поряд із тим, конституювання самості людини відбувається з огляду на характер цього простору, де кожен елемент структури дружнього простору розуміють як елемент структури самості. Зважаючи на це, можна сказати, що мовчання за відсутності друга (ідеться про наклеп, або

опублічення приватного) укорінене в конститутивній єдності друзів у їхньому просторі у такий спосіб, що «говорити про друга – це говорити про себе». Із цим способом розташування простору життя пов'язані також і такі модуси дружби як: *відкритість обговорення та вибачення і пробачення*.

Практична структура життєвого простору існує перед будь-якими теоріями і стилізаціями: «Конституція дружби, діаноетична граматики цього парадигматичного інтерекзистенціалу не прихована, а, отже, не завдячує "теорії дружби", яку спочатку слід запровадити. Якби інтерекзистенціали завжди не існували у нашій практиці і мовленні, то, напевно, теоретичні конструкції не мали б жодного шансу постати» [89, 234]. Поряд із цим, аналітика фактичної і практичної структури життєвого світу не є побудовою метафізичною ідеальної конструкції світу. Ідеться про *помічання* неприхованих умов можливості людської практики, а з огляду на людську скінченність, яка спричиняє профанацію змістів життєвих інститутів, ідеться про *пригадування* самозрозумілих умов і передумов життя.

Сукупність фундаментальних і практичних обставин людського існування ототожнюються із *добром* як формою виконання людських домагань: «Фундаментальні риси спільного життя, не насильні інтерекзистенціали, як модуси комунікативної солідарності є формами виконання практики у людському світі» [89, 35], і далі: «Ми розпоряджаємося лише тут і ось, обмежені певними випадками і ситуаціями, передрозуміння доброго (відповідно кращого) спільного життя, що трансцендує фактичність» [89, 236].

З огляду на сказане вище, можна зробити попередні висновки і зауваги. По-перше, трансцендентальна антропологія Т. Ренча убачає етику рефлексією вже дійсного виміру людської практичної ситуації. Елементи цієї ситуації безпосередньо убачаються у спільних життєвих звершеннях і граматичних формах, семантика яких охоплює як існуюче, так і належне. По-друге, експлікована структура тотального фактичного і практичного

світового горизонту ототожнюється із добром, як формою виконання людського життя. Отже, етичне редукується до антропологічного.

Добро є тим, до чого прямує людське життя, поряд із тим, не ідеться про ієрархію добра, радше про поліфонію аспектів людського життя у спільному світі, у такий спосіб повнота життя стає конститутивно значущою. Це твердження спирається як на методологічне заперечення редукціонізму у філософії культури, так і на аналітику самого життєвого горизонту.

Дослідивши спосіб етичного розмірковування у трансцендентальній антропології Т. Ренча, слід зробити одну некритичну заувагу. Коротко вона звучить так: «трансцендентальна антропологія убачає у етиці дисципліну, яка описує універсальні норми організації людського життя». Поряд із тим, ми не маємо дослідження умов можливості етичного досвіду. Простіше кажучи, ми не маємо відповіді на питання «Чому і як людина може бачити добро?». Притому, що цей досвід охоплює як інших людей, так і ситуації, ба навіть об'єкти, у такий спосіб, що застосування прикметника «добрий» не є перекрученням у означенні.

Подібне відбувається через, згадане ототожнення антропологічного та етичного. У певний спосіб людина убачає, що є добрим у загальному домаганні успішності своїх життєвих звершень. Проте, за такого стану речей, виявляється неможливим прояснити підстави відмінностей у етичних оцінках, а самі антропологічні аналізи спираються на певне «ліберальне» передрозуміння природи людини. Адже, так би мовити, «онтологічного» статусу набувають лише «позитивні» форми організації поведінки, такі як «повага», «толерантність», «симетричність», «дружба», «довіра» тощо. Все інше розуміють як викривлення практичних орієнтацій, певний занепад у ірраціоналізм. Потужні наслідки такого розуміння передусім постають не у етичній сфері людського життя, але у його естетичній царині. Адже накладається заборона на величезну кількість «стилів» життя, їм фактично відмовляють у існуванні. Поряд із тим, існує багато способів жити, яким важко відмовити у «справжності», хоча з погляду Т. Ренча, вони спираються

на ірраціональні орієнтації. Ідеться, передусім, про рок-н-ролл, гіперралізм у літературі, дауншифтінг тощо.

Висновки до другого розділу

У другому розділі було досліджено відношення етичної сфери та становища людини у класичній філософській антропології М. Шелера, Г. Плеснера та А. Гелена і у трансцендентальних антропологіях О. Больнова та Т. Ренча.

Відповідно до завдань, можна зробити наступні висновки. По-перше, з огляду на методологічний принцип «єдності того, що існує і належного», можна сказати, що філософська антропологія неможлива, як до- і позаетична дисципліна. Будь-які розрізнення, які викликають інтерес як у дослідника, так і у читачів спираються передрозуміння доброго і бажаного, яке існує до будь-якого розгляду. Зважаючи на це, розмежування у філософській антропології «тваринного» і «людського» вказує на практичну необхідність цього розрізнення. Кожен із конститутивних елементів цього розрізнення людина ототожнює із добром, у такий спосіб залучає їх до практичної орієнтації. Це герменевтичне налаштування уможливорює цікавість до філософсько-антропологічних текстів. З огляду на це, філософська антропологія поряд із питанням «Що таке людина?» завжди відповідає на питання «Що робити людині, аби бути людиною?».

По-друге, відношення *conditio humana* та етичної сфери людської дійсності тенденційно подібне, окрім філософської антропології М. Шелера. У філософії засновника філософської антропології етична частина дійсності людини, радше є обставиною існування людини, ніж виростає завдяки людській діяльності. Це пов'язано із імпліцитною метафізичною настановою філософії М. Шелера, яка його схиляє розуміти етичне як наслідок діяльності Духа, при тому що Дух постає трансцендентною інстанцією, яка створює людину. З огляду на те, що Дух є причиною можливості убачання етичної сфери дійсності, поряд із цим, і всього аксіологічного простору, можна

сказати, що етичне дане лише Духовному. Отже, досвід етичних об'єктів не залежить від характеру душевної форми, яка є носієм Духу. Етика може існувати для ангелів, у такий самий спосіб, як і для людей. У такий спосіб, етичне домінує над антропологічним у філософії М. Шелера. Це викликає певні теоретичні труднощі, передусім, виявляється неможливим обрунтувати умови можливості етичних споглядань, вони є лише тому, що існує досвід. З іншого боку, і це пов'язано з першим твердженням, неможливо пояснити, що є добрим, якщо «Інший» не убачає те саме, що й ми.

По-третє, конститутивний зв'язок становища людини та етичної сфери дійсності встановлюється вперше у компенсаторній антропології. Так Г. Плеснер розуміє необхідність етичного як того, що забезпечує можливість квазі-повернення функціональної єдності живого тіла і навколишнього середовища, завдяки цьому людина набуває сенсу життя. Поряд із тим, А. Гелен розуміє мораль як «дисципліну», з огляду на дефіцитність людського існування. Людина позбавлена біологічного сенсу життя, тому змушена до постійної інтерпретації практичних ситуацій, у які вона потрапляє. Дисципліна – це те, що дозволяє узвичаювати успішні, прийнятні для інших практики, отже позбавляє людину інтерпретативного навантаження. Дисципліна постає конститутивною підставою людських інститутів, які існують завдяки спільним повторенням успішних дій. Розуміння інституту як габітуалізованої форми спільної практики, чинне для усіх розглянутих проектів. Трансцендентальні антропології О. Больнова і Т. Ренча продовжують загальну настанову на розуміння етичного як необхідних структур узвичаєння спільних практик. Поряд із тим, з огляду на принцип «єдності того, що існує, і належного», ці проекти ототожнюють непохитні і неусувні обставини людського існування із «добрим». У такий спосіб, філософська антропологія уперше набуває змістової етики, яка пов'язана із становищем людини. До етичного потрапляють такі конститутивні форми організації людського простору і дії як: «дім», «місто», «держава» (Больнов),

або і уся сукупність фундаментальної фактичності людського буття і багатоманіття модусів солідарної дії (Ренч).

По-четверте, змістова частина етики трансцендентальної антропології, може бути доповнена аналітикою умов можливості досвіду «добра», адже філософія етичного О. Больнова і Т. Ренча, радше, відповідає на питання «Що робити?», ніж «Що таке добро?» чи «Як ми можемо розрізнати між добром і злом?».

РОЗДІЛ 3

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЇ СИТУАЦІЇ ЛЮДСЬКОГО ІСНУВАННЯ

3.1 Горизонтальна конституція первинного світу: аналіз засобами трансцендентальної антропології.

Шостий параграф «Конституції моральності» Томаса Ренча присвячений описові трансцендентальних понять життєвої форми. Ідеться про фактичні умови людського світу, або ж екзистенційну фактичність. Останню можна визначити у два способи. По-перше, як було зазначено вище, екзистенційним фактом є те, що має принципово випадковий характер, однак постає загальнозначущим для розгортання осмисленої діяльності. Поряд із тим, це і те, що неможливо оминати у дослідженні підстав будь-якої практики. Сама ж настанова на прояснення фундаментальних обставин людського існування корелює з трансцендентально-антропологічним принципом «відкритого питання» [12, 104].

Як було розглянуто у попередньому розділі, однорідність класичного періоду філософської антропології забезпечується, передусім, єдністю методологічної настанови М. Шелера, Г. Плеснера і А. Гелена. Наслідком цієї настанови є те, що у всіх трьох представників класичної філософської антропології, як добре помічає Отто Больнов, «...кожного разу ми маємо вражаюче завершену картину людини: у Шелера людина є духовна сутність, аскет життя, котрий завдяки своїм потенційним властивостям підноситься з іншого життя до чистої свідомості, у Плеснера людина – це істота ексцентрична, що внаслідок відсутності природного центру рівноваги приречена на довічний неспокій і нескінченно тривалий прогрес, у Гелена – навпаки, людина виступає як діяльна істота, котра діяльно створює власний світ» [12, 101]. Подібна редукція сутності людини до однієї із конститутивних обставин людського існування спричиняє втрату цілісного

уявлення про ситуацію людини, адже кожна з таких особливостей має бути розглянута у переплетенні з іншими, як значуща риса життєвої ситуації. Тому філософська антропологія має заперечувати можливість подібних редукціоніських домагань. Інакше «... виникає наступне питання: коли ми виходимо з окремих рис і підсумовуємо їх, узагальнюючи до масштабів цілого, яким тоді має бути наше розуміння загального, ця "сутність людини в цілому", якої ми прагнемо? Кожний окремих феномен, взятий як засадничий стосовно цілого є завжди не що інше, як цей окремих феномен. Проте, звідки нам може бути відомо, що від різноманіття феноменів ми наближаємося саме до "цілого"? Або, якщо висловитися обережніше, чи поєднуються усі ті різноманітні аспекти цілого, породжувані його різнобічністю, в єдину, вільну від суперечностей загальну картину? Це, взагалі кажучи, питання про остаточну "картину людини", вибудовану як результат розглядуваної філософської антропології» [12, 108-109]. Розуміння неможливості остаточної картини людини підсилюється експлікаціями із Ренчевого формулювання головного питання філософії та пов'язаного з ним завдання.

Ренч розуміє філософію як антропологію у практичному намірі [89, 99], це зумовлено філософсько-антропологічною інтерпретацією Кантової настанови на верховенство практичного над теоретичним, яка виражена у логіці людського запитування про світ «Три фундаментальні питання своєї філософії Кант узагальнив в одному запитанні, що таке людина? Уже послідовність попередніх питань я інтерпретую як поступове сходження: теоретичне охоплюється практичними та релігійними пізнавальними інтересами; зрештою, усі пізнавальні інтереси натикаються на інтерес щодо розумного орієнтування в світі» [89, 98-99]. Зважаючи на це, філософ проголошує фундаментальне питання філософії: «Як взагалі можливий людський світ?» [89, 99].

Відповідь на це питання пов'язана із прояснювальними дослідженнями рис екзистенційної фактичності, яка існує як нашарування «непохитного» над «неусувним».

Становище людини у межах філософської антропології виглумачується як гетерогенний простір, у якому розгортаються практики, тобто як сукупність випадкових, проте загальнозначущих обставин практичної орієнтації, тому характер людської ситуації, на відміну від природи, динамічний. У своїй роботі «Становище людини» (яка методологічно корелює із Ренчевим дослідженням, передусім, завдяки впливу філософії Гайдегера на обох філософів) на це вдало вказує Гана Арендт: «Становище людини сягає більшого, ніж обставини, що зумовлюють її життя. Людина ситуаційна (conditioned) істота, тому що все, із чим вона має справу, миттєво повертається як обставина її існування. Світ, у якому проживається *vita activa*, складається з речей, які є наслідком людського праксису (activities)» [132, 37-38]. Також іманентне розуміння динамічного характеру людської ситуації ми знаходимо й у експлікаціях трансцендентально-антропологічних розвідок: «Ми живемо постійно зв'язаними з певними ситуаціями, у цьому випадку, з ситуаціями писання, читання, або навчання і вивчення. Єдино і лише у них наші власні дії та інтенції взагалі доступні і зрозумілі для нас (уже тут я відрізняю цю точку погляду в аналізі апріорної ситуаційності, тому що пізніше вона стане ще важливішою)» [89, 105]. Особливість людського буття у ситуації полягає у тому, що подекуди важко відрізнити емпіричну ситуаційність від апріорної. Ба більше, сама апріорна ситуаційність, може розумітися як похідна від емпіричної. Проте, це не створює значних утруднень для філософсько-антропологічних розвідок, ба навіть краще прояснює відмінності між природою та ситуацією.

Незважаючи на те, що у стосунку до завдань виховання чи освіти ми, так чи інакше, змушені обирати серед розмаїття картин людини, або ж розширювати певну рису людської фундаментальної фактичної ситуації у такий спосіб, що вона поглинає всі інші значущі обставини, ми зіштовхуємося із, можливо, ще складнішою проблемою, ніж редукціонізм: «...картина людини, зокрема, як єдність, що охоплює різні риси, взагалі є дещо зовнішнє в межах окреслених вище поглядів; позаяк ідеться тільки про

спілкування з чужою культурою, із минулою історичною епохою. Таким чином, лише чуже схопшоване як єдність. Для власного ж часу (так само, як і для окремої людини) відсутня картина сутності, оскільки все це перебуває в живому розквіттові» [12, 109]. Ідеться про небезпеку занепаду у суще (Гайдегер) на підставі уречевлення людини, втрати її буттєвих особливостей. У наслідок цього, антропологія постає філософією образів людини, яка неодмінно передбачає відповідну онтологію, що постає як абсолютизації окремих людських здатностей.

Очевидно, що філософська-антропологічні розвідки утруднюються, якщо не зважати на те, що «...не можна гарантувати жодної єдності антропологічних визначень – ані на підставі попереднього онтологічного обґрунтування, ані на підставі окремих рис та наступного синтезу їх. Є, втім, лише одна можливість, а саме орієнтація на такого роду єдність, коли ми взагалі відмовляємося від картини людини» [12, 110]. Відмова від філософії образів людини є реалізацією філософсько-антропологічного принципу відкритого питання: «Відкрите питання, з одного боку, означає, що ми уникаємо несподіваних непорозумінь, з іншого ж боку, це не є ані розв'язним, ані нерозв'язним питанням; це таке питання, час розв'язання якого не визначений самою його постановкою, воно відкрите для нових неочікуваних і незавбачуваних відповідей» [12, 110].

Застосування принципу відкритого питання до всіх філософії, схиляє розуміти антропологію у практичному намірі у такий спосіб, що «Філософія не є окремою емпіричною наукою, яка постачає індуктивні генералізації або придатні до квантифікації результати; так само вона не є формальною або придатною до формалізації дисципліною, яка здійснюється аксіоматично-дедуктивно. Філософія взагалі не має на меті теорію в звичайному сенсі теоретичного утворення в науках про природу і культуру для окремих предметних царин. Вона, радше, є спільним, дискурсивним зусиллям прояснення (Klarungsbemuhung)...» [89, 11].

Зважаючи на перераховані методологічні убачання філософської антропології, Томасу Ренчу ідеться про горизонтальну конституцію первинного світу.

Поняття первинного світу засадниче для філософа у критиці суб'єктцентричної філософії. Адже воно дозволяє не звертатися до відокремлених суб'єктів, їхніх здатностей та дій, але вимагає узалежнення останніх від ситуацій, у яких вони постають та розуміються. У такий спосіб, дрезденський філософ пропонує одне із можливих формулювань антропологічного повороту у гуманітарному, ба навіть природничому знанні: «З цим методичним поверненням пов'язується систематичне домагання досягти і структурно відкрити в аналізі площину людського життя і дії, яка, як життесвіт, ще передусє і лежить у підвалині всіх теорій і стилізацій (також теорій і стилізацій практичної філософії)» [89, 99-100]. Т. Ренч свідомо використовує замість поняття «життесвіт» (Lebenswelt) синонімічне йому «первинний світ» (primäre welt), який також може бути витлумачений як сукупність рис людської фундаментальної ситуації.

Принцип горизонтальної конституції первинного світу схиляє розуміти дослідження окремих рис фундаментальної фактичної ситуації людини як рівнозначні, тобто такі, що мають однопочаткову, комплексну природу. У такий спосіб, ми «...переслідуюємо завдання конститутивної аналізи повного членування людської фундаментальної ситуації, а разом з тим і можливих окремих життєвих ситуацій. Уживання слова *повний* вказує тут на *мінімальну внутрішню комплексність* нашого можливого орієнтування у світі, інакше кажучи, на його *найменшу* комплексність» [89, 126]. Аналізи однопочаткових рис фундаментальної фактичної ситуації відкриває для філософії перспективу трансцендентального запитування. Якщо критична філософія Імануеля Канта убачала відповідь на питання «як можливий досвід?» у аналітиці пізнавальних спроможностей розуму, або ж феноменологія Е. Гусерля, у перший період, продовжуючи Кантові настанови, досліджує конститутивні здатності трансцендентального

суб'єкта, то філософська-антропологія визначає трансцендентальне запитування як спільне дискурсивне прояснення конститутивно значущих обставин людського існування: «Трансцендентальними слід називати філософські аналізи, тому що вони здійснюються у зверненні до екзистенціальних і граматичних конститутивних форм нашої орієнтації у світі і наших саморозумінь. Отже, вони називаються так передусім не тому, що хочуть людське "пізнання" звести до конститутивно функціонального "суб'єкта" і його здобутків. Отож, це розуміння відокремлюється від "трансцендентального" у визначених класичних варіантах теорії пізнання, філософії свідомості і німецького ідеалізму, а також феноменології Гусерля, і підхоплює систематичні мотиви Гайдегера та Вітгенштайна» [89, 102-103]. У такий спосіб, до трансцендентальних розвідок філософська антропологія залучає емпіричне, пом'якшуючи дуалізм у настанові І. Канта та наслідуючи розвиткові феноменологічного запитування. Останнє передбачає, що будь-яке розрізнення в об'єктивному світі потребує гетерогенного простору, адже без специфічної констеляції речей неможливо щось побачити, почути, ширше – відчути як різне. Таким чином, інакшість як сутнісне визначення сенсу перцепції постає у стосунку або у межах унікального положення справ [161, 3]. Подібне є однією із можливих експлікацій ідеї французького філософа М. Мерло-Понті про неможливість повної феноменологічної редукції як її сутнісної ознаки.

Зважаючи на ці обставини, під час опису конститутивно значущих рис первинного світу слід зробити випереджуючі зауваги.

1. Кожна риса фундаментальної фактичної ситуації є елементом горизонтальної конституції первинного світу.
2. Горизонтальна конституція первинного світу засвідчує однопочатковий, комплексний характер існування його конституенцій.
3. Жодна з конституенцій не може бути редукована до іншої.
4. Жодна риса людської ситуації не має залишитися непоміченою.

5. Горизонтальна структура первинного світу не передбачає субординації між його конституенціями.

Проте, рівнозначність обставин людської ситуації не накладає заборони відшукувати генезу унікальних феноменів людського буття у переживанні певного екзистенційного факту. Ми навіть можемо віднайти, що деякі явища людського життя можуть бути зрозумілими, лише спираючись на аналітику однієї із обставин людського існування. Однак, це не має вводити в оману і схилити до редукціонізму, або змушувати відмовитися від філософсько-антропологічного принципу «відкритого питання». Адже тоталізація цього принципу так само є занепадом у філософію образів людини, тому що відмова від виявлення конститутивних стосунків екзистенційних фактів та унікальних феноменів життя, тобто відмова від будь-якого образу людини, також хвибує на створення остаточної картини людини.

Зважаючи на це, ми не лише припускаємо можливість дослідження однієї риси фундаментальної ситуації поза іншими, але й можемо стверджувати, що *етичне вкорінене у просторовості*. Це не слід розуміти так, ніби етичне сутнісно визначає людину, це лише один із унікальних феноменів людського буття поряд із іншими.

Як вже було згадано, просторовість розуміється філософською антропологією як одна із рис людської ситуації. Цікаво те, що Томас Ренч у своїй аналітиці первинного світу приділяє описові просторовості чи не найменшої уваги. З огляду на те, що сам філософ зауважував, що його дослідження – це лише попередні нариси, які можуть бути у подальшому доповнені та розширенні, спочатку реконструюємо розуміння філософа, після того спробуємо вказати на можливі недоліки Ренчевих тлумачень.

По-перше, слід сказати, що незважаючи на проголошений філософом принцип однопочатковості рис фундаментальної ситуації, під час ствердження кожної із обставин людського існування, як трансцендентально значущої, його аргументація розгортається на підставі

вже проясненого, у такий спосіб, вона передбачає як свою умову, певну субординацію елементів конституції первинного світу.

Т. Ренч починає із опису фундаментальної риси *ситуаційності*. Остання розуміється як смислоконститутивний контекст кожного із можливих звершень життя, релевантне довкілля, у якому рухи життя постають осмисленими [89, 105]. До подібного розуміння його скеровують ідеї філософії «пізнього» Вітгенштайна, щодо конституювання значення слів та речень, які, нажаль, на думку філософа, не набули розголосу у практичній філософії [89, 105]. У межах перформаційної теорії значення стверджується, що слово аналітично не передбачає жодного десигната чи денотата, із яким воно природньо пов'язане. Для того, щоб будь-яке слово отримало можливість на щось вказувати, означати чи позначати, необхідно його включити до конкретного речення, яке буде для слова контекстом використання.

Отже, визначення значення речення забезпечується його включенням до загалу використовуваних речень, у межах мовної гри. У такий спосіб, кожне із можливих речень людської мови, які можуть розумітися, складається із двох значущих частин. По-перше – це пропозиційна частина речення, у якій висловлюється про характер актуального положення речей, як-то «хтось стукає у двері», «в мене болить голова», «сьогодні п'ятниця», «на вулиці дощ» тощо. По-друге, кожна пропозиція довершується перформаційним доповненням, яке не є пропозицією саме по собі, але дієвим контекстом використання згадуваних речень, у нерелексивній єдності яких лише й конститується сенс промовленого чи зробленого. Неможивість екстернальних, метафізичних правил утворення сенсу схиляє відшуковувати сенс у життєвому звершенні: «Ось так людина рахує. Це і є рахунок. Те, чому ми, наприклад, навчаємося у школі. Забудь що трансцендентну достовірність, яка пов'язана з твоїм уявленням про Дух» [21, 42].

Л. Вітгенштайну у цьому уривкові йдеться про неможливість віднайдення зовнішнього правила, у стосунку, до якого практика набуває ознак зрозумілого. Однак, будь-яка практика все ж передбачає підстави розгортання свого сенсу, проте їх неможливо експлікувати, трансцендувати. Наслідком подібних спроб побудувати етику належного завжди постає втрата значущого для розгортання практики. Отже, філософія як антропологія у практичному намірі, виходить із двох засадничих настанов. Перша спирається на вже згадувану конститутивно значущу єдність суцього та належного, яку Моріс Мерло-Понті експлікував як принцип неможливості повної феноменологічної редукції [161]. Друга спирається на мовні аналізи пізнього Л. Вітгенштайна та пов'язана із перформаційною теорією значення. У такий спосіб, філософська-антропологія, як практична філософія, відповідає сучасним вимогам до практичної філософії, про які вдало пише Анна Лактіонова: «Практична філософія отримує сучасний статус філософії дії і постає відмінною від етики як філософської дисципліни про належне. В сучасній практичній філософії виходять із взаємодоповняльного, взаємовизначального характеру суцього і належного, а головною методологічною настановою стає принцип перформативності, самоздійснення, що знімає потребу в екстерналістському обґрунтуванні. В цьому ракурсі людина здійснює власне буття і цінності, норми, що не передують, а конститууються в безпосередньому переживанні людиною самої себе» [58, 73].

Окрім того, подібне розуміння стає ґрунтом критики будь-якої монологічної філософії, яка схиляє до методологічного дуалізму суб'єктивного та об'єктивного в обставинах конституювання людського досвіду, що вже не допускається Вітгенштайновим аргументом щодо неможливості приватної мови, Ренч про це пише так: «Тому жодна життєва ситуація не розпадається на "суб'єктивні" і "об'єктивні" частини або шматки. Проти такого дуалізму, що перетворює на фрагменти, спрямовується герменевтичний голізм. Для нього, зокрема, не існує

проблеми, що і як досягає "усередині" розташоване "я" або "замість" "зовнішнього" у «зовнішньому світі». Має бути показано, яким далекосяжним є цей поворот проти монологічно-суб'єктцентристського способу уявлення для етичної проблематики» [89, 105].

Застосування принципу перформаційності у аналітиці значення спричиняє те утруднення, яке пов'язане із неможливістю повної реконструкції логіки аргументації. Нереклексивна природа правил осмисленої дії (розмиті границі мовної гри), у деякій мірі, не передбачає такої можливості. З подібним ми вже зіштовхуємося у Вітгенштайновій праці «Про вірогідність», у якій автор постійно вдається до розмаїтих прикладів для підтвердження висловленого. Зважаючи на це, розширення застосування принципу перформаційності, перенесення його дії із царини дескрипції конституювання значення у межах мови, до конституювання значення усіх життєвих рухів, також потребує прикладів. Однак, ми зіштовхуємося із складністю, яка полягає у тому, що згадуване розширення, схиляє вести мову про дві ситуаційності: мовну та практичну. Однак, це подвоєння існує лише на позір. Т. Ренч не зупиняється на цьому моментові, він лише декларує, що «Усе життя і мовлення, мислення і чинення здійснюються у ситуативному світовому горизонті і може здійснюватися лише таким чином» [89, 106], трохи раніше Ренч здійснює розрізнення «локального» та «тотального» ситуаційного горизонту [89]. Тотальний ситуаційний горизонт, або, коректніше, горизонт світу відрізняється від локальної світового горизонту тим, що він є тією границею, яка не передбачає свого подолання. На нашу думку слід прояснити статус мови у межах трансцендентальної антропології, для цього ми послуговуємося мовною концепцією Мерло-Понті. Передусім, вона є критикою раціонального походження мови [161, 175], разом із тим, і дієвою концепцією промовляючого суб'єкта.

Володіти словом означає упізнавати його в акті мовлення. Оскільки буття думки неусувно передбачає її вираження, у такий спосіб знімається

принципова дихотомія між внутрішньої та зовнішньої мовами. По-перше, це вказує на те, що «...існує спорідненість між емпіричними, або механістичними, та інтелектуалістськими психологічними теоріями, і проблему мови не вирішити, перескочивши від тези до антитези» [161, 176]. По-друге, що «іменування об'єктів не слідує за їх впізнанням, воно і є це впізнання» [161, 177]. Таким чином, комунікація, яка передбачає розуміння промовленого, не може ґрунтуватися лише на конструктивній діяльності свідомості, а має передбачати, щоб сенс сказаного вводився самими словами або був експлікований із невербального значення, яке іманентне мові [161, 179]. Інакше ми б зіштовхнулися принаймні із двома проблемами. По-перше, проблемою у середині самої комунікації, яка б перетворилася на ілюзію, що підтримується інтерпретативною силою людської свідомості. По-друге, проблемою сакрального змісту історичного передання. Адже, якщо розуміти історію як те, що конститується у ситуації відсутності пам'яті, то вона перетвориться на нескінченну кількість релятивних розповідей про минувщину. За таких обставин, сутністю історії постало б саме конструювання, яке позбавлена будь-яких зв'язків із безпосереднім досвідом життя. Незважаючи на очевидність залежності історичної герменевтики від динаміки інтерпретувального буття, все ж мають існувати засади збереження інтерсуб'єктивності оновлювальної інтерпретації, «отже, має існувати можливість підхоплення думки, яка спирається на мовлення» [161, 179], або на інші символи пережитого, від уламків античних будівель, до задокументованих розкладів руху потягів. У перспективі історичної герменевтики – це виражається у концепції слідів історії як інструменту, за допомогою якого вона промовляє до нас.

Вивчення мови іншого не просто полегшується, але радше безпосередньо можливе за умови включення промовленого до контексту здійсненого. Під час такого навчання ми впізнаємо значення слів, спираючись на стиль їхнього промовляння. Отже, мовлення має іманентний практичний інтелект, тобто здатність наділяти слова значеннями у

відповідності до контексту дії. Перефразовуючи М. Мерло-Понті, деяку розумність, про яку не підозрює сам розум [161, 179]. Адже вивчене слово не є тьмяним образом минулого сприйняття, а радше сильним емоційним слідом, метафорою пережитого. Слово – це символ фізіологічного вираження переживання характеру задієної ситуації, або як пише Мерло-Понті, «можливе застосування тіла» [161, 181]. Воно відкриває шляхи до герменевтики як самої ситуації, так і значення слова. При тому, що розуміння, яке із необхідності включає часовість, спирається на здатність тіла «приймати пози», у такий спосіб створюючи псевдотеперішнє буття минулого, чи відсутнього. Французький філософ про це пише так: роль тіла у пам'яті досягається лише за умови, якщо пам'ять – це не конституювальне усвідомлення минулого, але зусилля з відкриття часовості, яке відштовхується від імплікацій теперішнього [161, 181].

Мерло-Понті розуміє сенс «слова» як жестикуляцію, що відтіняє характер ситуації, у якій щось промовляється, та характер суб'єктивності, яка говорить. Застосувавши цей підхід в етиці, ми приходимо до наступних теоретичних експлікацій. По-перше, будь-яка мова завжди є етизованою, тобто вона містить деяку практичну розумність, що спирається на гетерогенність простору, у якому перебігають людські практики. Для нас принциповим підкреслити неможливість автономної мови етики, радше ідеться про стійкі ступіні мовленнєвого ряду, на кшталт головних нот музичної гами. Більше того, таке тлумачення вочевидь залежить не лише від внутрішньої особливості таких слів, як «добро», «зло», «обов'язок» чи «відповідальність», але і від їхнього включення до особливого мовленнєвого контексту. Цей ситуаційний акомпанемент забезпечує легкість переходу від взаємовідношення речень до положення справ, яке відповідає граматичній структурі мови.

Запозичивши приклад із музичної сфери, ми можемо говорити про акордову послідовність, аналізуючи почуту мелодію. Заразом передбачати можливі мелодії, сприймаючи певну послідовність тризвуків, навіть за

умови їхньої нескінченної кількості. Це свідчить про неможливість повноти інтерпретації та розуміння, що має стати основою критики будь-якої етики, що пропонує універсальні моральні приписи.

Філософсько-антропологічне розуміння природи мови, зважаючи на принципову неповноту етичних розвідок, схиляє тлумачити етику як постійне прояснення сенсу етичного, адже воно спирається на вже наявні, задані практичною ситуацією розрізнення.

У такий спосіб укорінюючи мову у тілесності, ми схильні розуміти застосування принципу перформаційності у мовній аналітиці як часткового вияву загального правила конституювання сенсу життєвих рухів, кожен із яких тілесно влаштований. Проілюструємо це так: нехай, я швидко проводжу рукою у повітрі. Моя кінцівка окреслює траєкторію знизу догори та зліва направо. Сенс подібного руху не може бути експлікований із подібної дескрипції. Для того, щоб зрозуміти, що означає цей рух, ми маємо задати ряд запитань, відповіддю на кожне з яких буде певна пропозиція, фіксація актуального положення справ. Я можу, наприклад, сказати, що біля мене літає бджола, тоді мій швидкий рух набуде специфічного імені, скажімо «відмашки». Поряд із цим, я можу сказати, що зі мною у кімнаті перебувають мої приятелі, і ми граємо у гру, правила якої передбачають пародіювання (я можу копіювати рухи диригента). Останній приклад натякає на те, що знати можливі використання рухів у житті означає знати локальні ситуації у яких воно розгортається. У такий спосіб, сенс кожного руху неусувно пов'язаний із тією ситуацією, у якій цей рух здійснюється, а слово є лише особливим випадком життєвого руху.

З огляду на сказане вище, людська ситуаційність постає умовою смислового стосунку до світу. Вона передує будь-якому сенсу життєвих здійснень, проте не належить до них: «Ситуаційність є формою людського тому, що всі "матеріальні" предикати, усі контингентні визначення використовуються як такі, що вже включені до ситуації. Форма

ситуаційності належить до "конституційованого" простору орієнтування як око, яке само себе бачити не може, належить до поля бачення» [89, 106].

Філософсько-антропологічний принцип «відкритого питання» скеровує нас до прояснення рис фундаментальної ситуації людини, однак будь-яка рефлексія обставин первинного світу, може витлумачуватися буквально як «відображення» того, що одночасно близьке і чуже для нас. Ми завжди проочнюємо дещо важливе у ситуації нашого існування, адже ми не здатні охопити її у цілісності, але завжди лише роздивляємося: «Ми не маємо можливості експлікувати всі риси ситуації, які що разу функціонують смислоконститутивно, адже кожен опис відбувається вже знову в життєвій ситуації і зі свого боку передбачає її» [89].

Теоретична навантаженість стосунку фактів нашого існування, відкриває подвійність у характері фундаментальної ситуаційності. Вона є найближчою і, zarazom, прихованою обставиною людського існування «першим і найвідомішим, але також ще невідомим і прихованим, лише таким, що потребує опису і тлумачення, предметом філософської рефлексії є людська фундаментальна ситуація, тобто передусім: уся практична ситуація чинення і життя з її суттєвими рисами» [89, 106]. Поряд із тим, неможливість безпосереднього стосунку людини до умов власного світу не викликає утруднень у межах філософсько-антропологічних розвідок. Це пов'язано із Вітгенштайновими розвідками навколо Мурового запитання про можливість існування зовнішнього світу. У них ідеться про те, що сам сумнів зумовлений безсумнівним статусом невідрефлексованих правил мовної гри: «Якщо ми говоримо: "Може, ця планета не існує, а світло від неї ми бачимо з якоїсь іншої причини", – все ж таки знадобиться деякий об'єкт, який дійсно існує. Цього не існує, – тоді, коли, наприклад – існує... Або ж треба сказати, що певність є просто деяка сконструйована точка, до якої інші, у деякій мірі, наближаються? Зовсім ні! Сумнів згодом втрачає сенс. Саме такою є ця мовна гра. А до логіки належить все те, що описує ту чи іншу мовну гру» [21, 56]. У такий спосіб, будь-який сумнів при аналітиці

первинного світу відтіняє значно більшу сферу безсумнівного і це дає змогу говорити про те, що «Експлікація його фундаментальних рис у змозі функціонувати як критерій раціональності, якщо завдяки їй виявляються спільні риси усіх людських ситуацій життя і чинення, які виправдовують мову про антропологічний універсалізм, спочатку для фактичної, а потім для практичної фундаментальної ситуації» [89, 107].

З огляду на попереднє, Ренч визначає розум функційно як спільний стосунок до дійсності, який дозволяє убачати як саму цю спільність, так і її засади: «...попереднє визначення розуму може звучати таким чином: "розум" стає доступним, коли нам вдається інтерсуб'єктивно збагненим чином виявити спільні риси декількох, багатьох або, у найкращому випадку, всіх партикулярних життєвих ситуаціях людини, а також традицій їх інтерпретації» [89, 107].

Застосування принципу антропологічного універсалізму, який скеровує на прояснення рис фундаментальної ситуації людини, як універсальних обставин людського чинення, засвідчує змикання розуму та універсальності у межах філософсько-антропологічної настанови, що дає змогу розуміти її, як реабілітацію Кантового проекту філософії. У такий спосіб, ситуаційність постає трансцендентальною формою всіх можливих людських смислових проєктів.

Другим екзистенційним фактом Т. Ренч убачає *трансцендентальний стосунок себе-до-себе самого*. Ідеться про розуміння, інакше від будь-якої настанови філософії свідомості, яка передбачає можливість автономного, незалежного від конституенцій первинного світу самовіднайдення. Натомість, саморефлексивність можна коректно зрозуміти лише зважаючи на ситуаційність, як трансцендентальну форму людського життя, що вже передбачає дещо примордіальне, значуще для конституювання не тільки свідомості, але і відношення до неї. Цей найближчий стосунок тілесно влаштований: «Здійснення стосунку-себе-до-себе, зрештою, виникають у людському світі як тілесні рухи у явищі» [89, 108].

Зважаючи на те, що самостосунок відбувається завжди лише у межах первинного світу, який має ситуативну будову, отже й саморефлексивність здійснюється у практичній ситуації, так виявляється її прагматичний характер [89]. Неусувною обставиною ситуації самостосунку є її кінестетична будова: «Подумаймо про наші приклади: писання здійснюються руками як тілесний рух; очі слідкують за текстом протягом читання; я говорю протягом доповіді, у той час як здійснюю тілесні рухи; слухач сприймає конкретну чуттєвість голосу. Жодна конститутивна аналіза філософії свідомості не спроможна, у цьому сенсі, заступити конкретно розподілену тілесність саморефлексивних ситуацій орієнтування» [89, 108]. Інакше ми би передбачали можливість розуміння свідомості як середовища, у якому здійснюється самостосунок, який був би конститутивною здатністю першої, отже, це передбачало б подвоєння первинного світу, виокремлення інтелігібельної сфери; подібна позиція хвиє на покруч конститутивних обставин первинного світу, адже нехтує в орієнтації як фундаментальною ситуаційністю, так і принципом горизонтальної конституції первинного світу. У такий спосіб, суб'єктцентрична філософія заперечує принцип філософської антропології, який проголошує Томас Ренч, і який полягає у неможливості залишити первинний світ [89, 109].

Принцип філософської антропології не може бути розширений, проте аналітично ми можемо зробити доповнення, яке дозволить краще зрозуміти, про що ідеться. Принцип філософської антропології стверджує неможливість *прагматично* покинути первинний світ. Зважаючи на те, що наше життя за формою ситуаційне (ситуаційність може бути зрозуміла лише як тілесно-практична комплексність), наше доповнення нічого не додає до попереднього визначення. Проте, що це тавтологія, засвідчує наша позірна здатність нехтувати обставинами первинного світу. Ми спроможні теоретизувати про здатності нашого розуму, вибудовувати схематичні єдності конститутивних механізмів, проте будь-які уточнюючі запитання завжди викликатимуть утруднення в аргументуванні, адже, зазвичай, вони

передбачають умовою своєї можливості обставини, якими нехтують при розбудові суб'єктцентричних описів засад досвіду. Так ми можемо запитати: «де знаходяться форми чуттєвості чи поняття розсуду?», «як існують цінності, де їх місце?» тощо. Неможливість у межах суб'єктцентричної філософії задовільної відповіді на ці питання ґрунтується на ілюзорності заперечень конститутивних обставин первинного світу: «Тобто в аргументаціях і запереченнях проти неприхованої конституції первинного світу щоразу має зауважуватися їхній врешті-решт ілюзорний характер», й далі: «Способи, завдяки яким прагнуть теоретично або практично залишити первинний світ, виявляються початками ірраціональності» [89, 109]. Тут прояснюється міцний зв'язок між сцієнтизмом та метафізичною філософією, адже вони хибуть на романтизм. Тобто онтологізують окремі вияви життя, не проблематизуючи їхню конституцію, у такий спосіб, непомітно для себе втрачають з оптичного поля значущі для будь-якої практики обставини: «Оскільки модуси ілюзорного перестрибування фундаментальної ситуації у формах редукціонізму, як некритичної метафізики, переважно дозволяють ідентифікувати себе в тому, що вони непрозоро для себе можуть припинити вірити в те, що мають стосуватися самих себе у певних (скінченних) ситуаціях. Однак, з цього фундаментального стосунку фактично немає жодного виходу» [89, 109].

Неможливість допредикативного досвіду наявна у формулюванні філософсько-антропологічного принципу «заборони на подолання первинного світу». У ньому первинний світ розуміється як сукупність горизонтально-комплексних обставин людського існування. Як наслідок, редукція будь-якої риси екзистенційної фактичності є занепадом у ірраціоналізм, тобто перекрученням пояснення обставин конституювання первинного світу. Саме тому найперші розрізнення у просторі існування вже мовно влаштовані: «Елементарне апіорі розрізнення і предикації зараховуються до неприхованих конституенцій орієнтувань у первинному

світі» [89, 110]. Така позиція, на нашу думку, – слухна, однак сама неможливість допредикативного досвіду вкорінена у передсуді, точніше у розумінні мови як обставини первинного світу, що є варіантом занадто зоонтологізованого статусу мови у трансцендентальній антропології Т. Ренча. Як наслідок, проблема єдності онтологічних розрізень та граматики вирішується у технічних способів, Т. Ренч змушений вдаватися до феноменологічного аргументу від очевидності: «Поряд із цим у трансцендентальних показах самої філософської рефлексії виявляється те, що порядок з покликанням на неприховані життєві форми (екзистенціально-аналітично) перебуває так само важливе повернення до граматичних форм. Тому для трансцендентальних форм життя щоразу існують відповідності у фундаментальних можливостях, і обидві апіорні царини форм є водночас конститутивними для практики» [89, 110].

За таких обставин, мова є гранично онтологізованою, при тому що її розуміння як конститутивно-значущої для світостосунку втрачається, з огляду на перформативну настанову у практичній філософії. Адже стається так, що ми убачаємо за носій значення саме слово, тоді як радше не слово є тим, що сполучене із сенсом, але вивчення того, що означає конкретне слово, є осягненням практик, у якій воно використовується, а словникові значення є експлікацією сукупності речень, у якій ми можемо використовувати те чи інше слово. Інакше ми нехтуємо самим ситуаційним влаштуванням первинного світу, у певний спосіб подвоюючи саму ситуаційність, адже слово для нас постає окремою ситуацією, ба більше зв'язок цих ситуаційностей має бути прояснений. Отже, за такого розуміння природи мови ми нехтуємо принципом філософської антропології, який не передбачає жодного подвоєння сфер конститутивних обставин первинного світу. Проте, варто сказати, що це не передбачає заперечення можливості мінливого, однак конститутивно-значущого для людської практики, ідеться лише про фундаментальний рівень конституювання, який постає як емпіричне апіорі, останнє утруднює згадуване розрізнення, проте воно

необхідне. Так ми можемо розуміти технології⁷ як другу тілесність, яка має конститутивну значущість, однак тут ідеться про конститутивні шари, а не про подвоєння сфер конституювання. Технологічність нашого існування розглядається як вияв трансцендентальної ситуаційності, а отже й усіх пов'язаних із нею рис фундаментальної ситуації. Адже орієнтування відбувається завжди у ситуаційно влаштованому, отже – гетерогенному світі, де технологія постає значущим елементом гетерогенної структури простору орієнтування. Проте, ми не розширюємо технологічність до меж самої ситуаційності, адже стверджувати її комплексний стосунок із ситуаційністю є очевидним змішанням конститутивно-значущих обставин первинного світу.

Людське життя завжди відбувається у гетерогенному, наповненому об'єктами просторі, значущість елементів якого може бути вкорінена як у активності людини, так і у самих об'єктах простору. Поряд із тим, ми не можемо розумно сказати, що людське життя розгортається у світі технологій, адже останнє твердження постає лише вираженням особливості об'єктивної структури простору орієнтування, але очевидним є те, що ця особливість не має фундаментального статусу. Наприклад, коли ми вважаємо, що перед смертю перед очима людини пролігає її життя – це опосередковане технологічністю нашого існування – присутністю кінематографу у нашому просторі орієнтувань, проте це лише вираження його унікальності. Універсальність же стосунку до нього полягає лише у тому, що ми із необхідністю маємо якось ставитися до смерті, що є особливим варіантом життєвого орієнтування у гетерогенному світі значущих об'єктів.

Коли нам ідеться про мову, ми так само, як і у випадку із технологією не маємо змішувати конститутивні шари емпіричного апріорі. Для прояснення статусу мови у такій перспективі ми використовуємо вище

⁷ Технологію тут ми розуміємо як вираження єдності експериментальної науки та індустріального виробництва.

згадуване розуміння мови у межах феноменології тілесності Мерло-Понті. Мова, якщо її розуміти як жест, постає однією із можливих форм об'єктивування кінестези, проте, напрочуд зручною для осягнення. Таке розуміння дозволяє осягнути мовність людини, як один із варіантів унікальності простору життєвої орієнтації, який пов'язаний із самою ситуаційністю людського існування. Отже, ми не редуємо її до ситуаційності, але стверджуємо їх як різні конститутивні шари обставин первинного світу. Те, що ми можемо лягти, штовхати або навіть стріляти в іншого, є однаковим вираженням тілесної горизонтально-влаштованої конституції первинного світу. У такий спосіб, безмовна людина не має піддаватися закидам, щодо девіантності свого становища. Ми маємо розширити розуміння мови як тілесного взаємостосунку у практичній ситуації саморефлексивності.

Зважаючи на це, мовність насправді постає фундаментальною обставиною людського існування (як спрямованість до іншого), а вербальна мова є лише виявом унікальності такого стосунку, який не тільки не створює окремої конститутивної сфери, але проголошує можливість аналітики й інших форм мови як вираження характеру первинного світу. Наприклад, мови спорту, музики, танцю тощо. Однак, через те, що наша аргументація послуговується саме вербальною мовою, важливо зауважити, що будь-які розрізнення предикативної мови відтінюють характер первинного світу, отже мають, передусім, бути залучені до філософсько-антропологічної аналітики як конститутивно значущі.

Тим не менш, Ренчу не ідеться про таке розуміння мови. Навпроти, він стверджує, що будь-який самостосунок вже є комунікативно влаштованим, при тому, що цей стосунок розуміється саме як мовний (у вузькому сенсі): «Згадані, спочатку для прикладу, ситуації (писання, читання, викладання) тривіально показують мовну, комунікативну будову. Зокрема вже наголошують більше не тривіальний пункт, що собі самому я доступний щоразу лише через комунікативні модуси. Самостосунок є вже

комунікативно сконструйованим. Так, я аж ніяк не віднаходжу чогось для моїх філософських основних переконань у безмовному "мисленні", а також не через медитативні вправи (хоча ці вправи принагідно мають своє право), а тоді, коли я – кажучи по-гегелівськи – відчужую себе і об'єктивую мої думки у світ, наприклад, записую, повідомляю іншим і обговорюю їх спільно з ними те, що вони наявні тоді, коли очевидні для мене самого, доступні для читання, є суттєвим модусом саморозуміння» [89, 110].

Зважаючи на очевидність конститутивної значущості мови для життєвої форми саморефлексивності, варто сказати, що такий пріоритет для вербальної мови ґрунтується на передсуді. Погоджуючись з настановою на заперечення внутрішньої та зовнішньої мови, яка виражена у наведеному уривкові із «Конституції моральності» і підтверджена феноменологічними аналізами Моріса Мерло-Понті: «Якщо мовлення передбачає мислення, якщо розмовляти – це, передусім, об'єднуватися із об'єктом за допомогою пізнавальної інтенції або якоїсь репрезентації, то незрозуміло, чому думка тяжіє до вираження як до свого завершення, чому найближчі об'єкти здаються нам невизначеними, доки ми не знайдемо для них назви, чому самому мислячому суб'єкту ніби невідомій його власні думки, доки він не сформулює або не запише їх, подібно до письменників, які починають книгу, не знаючи, що вкладуть у неї. Думка, яка задовольнялася б існуванням для себе, не потребуючи мовлення і комунікації, виявилася одразу б зануреною у несвідоме, і це означало б, що вона не існує навіть для себе. На славнозвісне запитання Канта ми повинні відповісти, що тут справді йдеться про якийсь досвід мислення у тому сенсі, що ми отримуємо власну думку завдяки внутрішньому або зовнішньому мисленню. Думка розгортається миттєво і ніби спалахами, але потім ми повинні її привласнити – саме завдяки вираженню вона стає нашою. Нейменування об'єктів відбувається не після їх впізнавання – воно і є самим цим впізнаванням» [75, 210-211], маємо зауважити, що володіння думкою можливе лише за умови її об'єктивації у світ. Однак, такою об'єктивацією може поставати не лише промовлене чи

зафіксоване на письмі слово, як вдало завважує Вільям Джеймс, аналізуючи походження ідео-морфних явищ, думка завжди пов'язана із дією і, зазвичай, присутня амбівалентність думок, перехід до діяння зумовлений «перемогою» однієї із них [156]. Поряд із цим, об'єктивним вираженням думки, досить часто, постає невербальне мовлення. Так, коли у розпалі сварки до мого оптичного поля втрапляє ніж, і в пориві гніву я хапаю його, чи не менш значущим для мого самостосунку постає тіло іншого, у якому я віднаходжу вияви жаху? Поряд із тим, я можу втримати себе від такого бажаного руху, що також облаштовує ситуацію самостосунку, можливо більш значуще, ніж обговорення цієї ситуації з іншими.

Думка, відірвана від свого вираження, розуміється як психосоматичне напруження, яке потребує розрядки у об'єкті свого спрямування. У такий спосіб, поряд із вже згадуваним вираженням, думка може віднаходити й інші об'єкти, або навіть конституювати квазіоб'єкти. Цей механізм, наприклад, спричиняє виникнення культурних феноменів, описаних Зігмундом Фройдом у «Тотемі і табу», ідеться про конституювання злих духів через проекцію витиснутих агресивних уявлень у примітивних племен Маланезії [107].

Вербальна мова постає лише однією із можливих об'єктивних сфер, у межах якої відбувається оволодіння собою. Заразом, ми приймаємо значуще розрізнення на мову спрямовану та відсторонену, при тому, що ця демаркація має бути зрозуміла не як подвоєність у застосуванні мови людиною, а як принцип, згідно із яким будь-яка мова, як вже постала, спрямована на втрату зв'язку зі джерелами, які її породжують. Зважаючи на це, сама вербальна мова має бути підважена, використовуючи засоби філософської-антропології. Інакше, послуговуючись феноменологічною мовою, ми перебуваємо у ситуації сповідування генеральної тези природної настанови, адже наївно віримо в те, що мова вербальна просто є. Те, що історичний світ відкривається для людини лише мовно підтверджує нашу настанову, яка передбачає, що мова завжди спрямована на втрату зв'язку із власними джерелами, а отже – завжди є перекладом. Проте, для Т. Ренча цей зв'язок

проочнюється: навпроти, філософ стверджує, що будь-які практики, навіть містичні практики замовчування відкриваються нам через мову, у такий спосіб стверджуючи мову як трансцендентальну форму життя: «Усі великі філософські здобутки успадковані у вигляді текстів. Це ж стосується і Сократа. Радикальна містика доступна для нас і сучасна переважно у формі проповідей, де, зрештою, життя під примусом розумових вбачень набуло радикально іншого вигляду, як, наприклад, у практиці Ісуса, – також і там цей образ дійшов до нас як текст). Тому в горизонті комунікативного апріорі вимір мовної критики якраз не може призвести до позиції мовного скепсису» [89, 110]. Однак, така позиція зумовлена особливістю буття європейської людини, яке просякнуте метафорою читаємості [9]. Світ як книга відкривається нам лише за цієї обставини, адже ми можемо уявити, що писання ніколи не було відкритим, все ж залишається необхідність передання відомостей про минувшину, яка б, вочевидь, здійснювалася за допомогою поетичного слова, яке б було з'єднане із музичним мистецтвом.

Тут ми зіштовхуємося із утрудненнями, які пов'язанні із неможливістю аналітичного розчленування тієї комплексної єдності, яка постає у явищі пісні. У такому ракурсі, світ як пісня вже не передбачає такої значущості написаного та прочитаного для розуміння єдності нашого спільного світу. Вочевидь, сама можливість такого стану справ має скеровувати не перебільшувати конститутивну значущість тексту для ситуації самостосунку. Отже, коли Т. Ренчу йдеться про те, «...що комунікативне апріорі є систематично перетнутим і співрозробленим з апріорі ситуаційності і з апріорі стосунку-до-себе-самого» [89, 111], маємо вказати на те, що комунікація має розумітися ширше, ніж спільний аргументативно-прояснюючий досвід, а саме як тілесно-влаштований інтерсуб'єктивно засвідчений зустрічний рух живого. Отже, настанова на те, що «Поряд з тріо світу (ситуаційності), життя, що стосується себе самого (рефлексивності), і мовності (комунікативності), як наступні конститутивні риси фактичної фундаментальної ситуації виступають такі групи трансцендентальних

життєвих форм, які однаково можуть виявлятися у мовленні і практиці» [89, 111], вже хибує на подвоєння первинного світу.

Мова має розумітися як окремий вид практики у межах первинного світу, а сама трансцендентальна мовність полягає у тому, що практика не доступна людині у інший спосіб, ніж комунікативно у широкому сенсі слова. Отже, якщо ми кажемо, що обставини первинного світу проступають у аналітиці первинного світу. Це те саме, що сказати – вони виявляються у конституції граматики мови, адже сама практика доступна лише мовно, так ми уникаємо небажаних подвоєнь.

Трансцендентальна дійсність як форму життя описує принцип «схематичного поєднання» локальності людського існування та світового горизонту: «Ця фактичність як конституенція людського світу є неприхованою передусім у тому сенсі, коли кожна ситуативна зміна знову сприяє появі «нової» (іншої) фактичної життєвої ситуації» [89, 111]. Заразом, вона вказує на визначенні границі самої людської практики: «Ми не можемо залишити один із фактичних зв'язків данності, щоб вже не потрапити у наступний» [89, 112]. У такий спосіб, питанню про існування дечого у нашому світі надається відповідь, що більше не спирається на монологічні суб'єктцентристські визначення. Окрім того, сама дійсність отримує розширення у часі, завдяки включенню до неї об'єктів, що мають темпорально-дистанційований характер. Це можливо лише при зміні у настанові, яка скеровувала до розуміння механізми приписування існування зовнішньому. Адже якщо ми більше не передбачаємо можливості узгодження знакового засобу та референту, на підставі передбачуваної субстанційної природи останньої та процедури верифікації, ми маємо визнати, що саме питання про існування потребує критичний аналіз. Зважаючи на це, кожне з найнеймовірніших питань, саме по собі, ще не є беззмістовним, допоки ми не реконструювали обставини мовної гри, у якій щось розглядається як існуюче: «...тому що відповідь тут може лише тоді вважатися розумною, якщо

інтерсуб'єктивно пояснений сенс мовлення про «існувати» щодо його критеріїв» [89, 112].

Трансцендентальна потенційність та дійсність життя перебувають у однопочатковому та комплексному стосунку, який підтверджує негативне формулювання принципу трансцендентальної антропології та у своїй перетнутості відкривають дві сфери практичного: «можливо» та «необхідно». Передусім сама дійсність життя, що розгортається у майбутньому, відтіняє трансцендентальну можливість як одну із форм життя: «Ми можемо сказати, що форма можливості – найрозуміліше як група відкритих нам потенційних, майбутніх можливостей дії – кваліфікує саме як факт фундаментальної ситуації її загальної дійсності» [89, 114]. У такий спосіб, дійсність може бути схоплена лише у своїх можливих модифікаціях. Отже, потенційність постає граничним обмеженням дійсного у житті. Адже, незважаючи на те, що розв'язання будь-якої ситуації, спираючись на концепт трансцендентальної дійсності, передбачає виникнення іншої ситуації, проте неможливо помислити подібні переходи, якщо зв'язок ситуацій, між якими він відбувається не іманентний загальній інтерсуб'єктивно-засвідченій дійсній ситуації. Поряд із цим, можливості дії можуть бути визначені у два способи, проте вони не є чіткою дихотомією, а радше вказують на більш чи менш константну природу можливого для розгортання, при тому, що сталість таких уявлених може бути аргументована у різний спосіб. Передусім, ідеться про такі розрізнення, які пов'язані із природною підтриманістю нашого існування. Відтак, «я можу їсти», «я можу спати», «я можу померти» або «померти можуть мої близькі», поряд із тим «я можу співати», «писати вірші», «обпалювати горщики» тощо. Отже, дійсність розгортається у комплексному стосунку до трансцендентальної можливості, модуси практично необхідного та можливого постають у динамічному перетині. У ньому константність того чи іншого елемента визначається довгим переліком обставин, від природної детермінації до культурно-історичного опосередкування. Окрім того, розвідки конститутивної значущості однопочаткового стосунку

трансцендентальної ситуаційності-дійсності-потенційності можуть ставати підставою критики проекту трансгуманізму. Адже, зважаючи на те, що первинний світ людини має горизонтальну, комплексну конституцію, слід розуміти всі переходи та зв'язки між ситуаціями, у яких розгортаються практики так, що вони спираються на розрізнення між дійсним та недійсним як своїм тлом. У такий спосіб, раціонально неможливо помислити перехід до життєвої ситуації, яка не передбачала б усіх ситуаційних стосунків первинного світу, отже розумно аргументувати необхідність трансформації людини у радикальний спосіб виявляється неможливо: «Вирішальним є те, що відкритість горизонту має дозволяти переформулювати себе прагматично щодо постійних можливостей дії (також і передбачення поступового перебігу життя без нашої співучасті є діянням). Повна відкритість – як в екзистенціалістських уявленнях – зі зрозумілих причин має спростовуватись з боку трансцендентальної рефлексії фактичної фундаментальної ситуації, тому що для відкритості ситуативного горизонту і його можливих перебігів лишається чинним положення, що ми не можемо залишити первинний світ. Зокрема, у процесі діяння не можна нехтувати суттєвими рисами чи усувати їх» [89, 115].

У конституції моральності Т. Ренч, на дивовижу мало приділяє місця розглядові *трансцендентальної просторовості*. Вочевидь, це пов'язано із тим, що сама трансцендентальна форма ситуаційності постає у конституції моральності як просторова метафора. Про це свідчить визначення ситуаційності через просторові метафори горизонту, у розгляді унікальної та загальної практичної ситуації [89, 106], поряд із тим ситуаційному розчленуванню загалу нашої практики відповідає просторове, локальне розчленування можливостей дії: «Ми завжди повинні десь бути в первинному світі. Усі життєві ситуації є просторово розчленованими. «Тут» сиджу я, «там» лежать начерки «ззовні» сутеніє, «на верхньому поверсі» стукотять: за допомогою застосованих локальних індикаторів відкривається первинний орієнтаційний простір життя, в якому можуть здійснюватись, і

відповідно, виявляються смислові рухи і осмислено зрозумілі напрямки» [89, 115]. Зважаючи на комплексний, однопочатковий стосунок просторовості та трансцендентальної форми фактичності слід сказати, що просторовість постає емпіричним апіорі, яке не може бути схоплене як у-собі-буття. Трансцендентальний простір є завжди гетерогенним простором, отже таким, що має внутрішній вимір констигуований значущими елементами на підставі, яких лише й може передбачатися будь-яке розрізнення, разом і іменування самого простору: «Сама внутрішня просторовість як трансцендентальна життєва форма не дозволяє себе локалізувати "тут" або "там", "позаду", "попереду", "нагорі" або "унизу" тощо, натомість вона уможливує передусім такі внутрішні розрізнення» [89, 116]. За таких обставин, простір як констигутивна інстанція щодо локальних практик неможливо мислити як гомогенний абстрактний простір геометрії, проте завжди лише як гетерогенний простір значущих об'єктів, дійсність яких інтерсуб'єктивно засвідчена.

Із поняттям *трансцендентального часу* практична філософія пов'язує феномен відповідальності та провини: «Тому що вже риси чистої фактичності людського життєвого часу: його скінчена незворотність і невідшкодовуваність, його «ухил» до смерті, а також остаточність і одноразовість екзистенційної, як історичної події належать до невід'ємних констигуенцій світу, в якому взагалі можуть застосовуватись критерії моральності і етичні категорії, такі як відповідальність чи провини» [89, 116]. Проте, таке розуміння є перебільшенням, адже якщо розуміти час як одиницю вимірювання тяглості простору, поряд із цим, як констигутивно значущу форму поєднування елементів дійсності первинного світу, про що вже йдеться Т. Ренчу: «У часовій тематиці також особливо виразно виявляється проблемне становище можливої мислимості єдності людського світу» [89, 116], то за цих обставин, трансцендентальна темпоральність не виступає констигуенцією для відповідальності та провини, а лише підсилює їх дійсність у первинному світі. Тому що, на правду, провини та

відповідальність конституюються на підставі трансцендентальної просторовості, а не часу. Дрезденський філософ слушно зазначає, що «Аспект беззахисності і безпорадності як померлих, так і ще не народжених вже належить до фактичної фундаментальної ситуації» [89, 116]. Проте, ці конститутивно-значущі обставини спричиняють розгортання етичної перспективи у межах трансцендентальної просторовості. Оскільки однією із особливостей функціонування людського простору постає та обставина, що він неодмінно оновлюється, отже постійно отримує нових членів та нові об'єкти, поряд із тим втрачає ті, що перебували у ньому.

Зважаючи на те, що простір життя людини завжди передбачає інтерсуб'єктивну конституцію (ми вже згадували, що трансцендентальна соціальність підтверджується явищем оновлюваності), то відповідальність та провина вже конституюються у межах простору як обставина необхідного збереження власних конституенцій. Поряд із цим, зважаючи на трансцендентальну фактичність-ситуаційність-потенційність, час є тим, що уможливує схоплення структури чередування практичних ситуацій, а отже унеможливує перескакування з однієї до іншої, оминувши третю. Ба більше, сама схема просторового розміщення ситуацій пов'язана із практичною дійсністю.

Спираючись на інтерсуб'єктивне засвідчення усіх здійснених переходів від ситуації до ситуації, які схоплюються та фіксуються у інтерперсональному часі: «Систематичне значення трансцендентальної часовості для конституції морального світу людини стає особливо відчутним, коли ми тут також вже на початку відмовляємося від монологічно-суб'єктцентристського способу бачення і враховуємо факт трансцендентальної конституції так, що ця часовість у жодному разі спеціально не "належить" "мені", а також щоразу не розчиняється "зараз і зараз" у "моїй сучасності"» [89, 116-117]. Зважаючи на це, жодний темпоральний індикатор не може бути зрозумілий без зважання на відповідну йому ситуацію й інші пов'язані із нею ситуації. Якщо я кажу «до

того, як я сів писати, я підготував собі місце для роботи» – це речення має сенс, адже ми здатні експлікувати систематичну пов'язаність розміщених у просторі та схоплених у часі ситуацій. Натомість, якщо я скажу, що «до того як я сів писати, на Кубі стався державний переворот». Подібне речення буде беззмістовним, через відсутність додаткових висловлювань, адже втрачається ситуативна єдність дійсності.

У такому сенсі, будь-що осмислене завжди має етичне забарвлення, тому що розумність зробленого уможливлена нормами ситуативних переходів: «Даний в темпоральних індикаторах орієнтаційний кістяк «раніше», «пізніше», «колись» і «зараз», «тоді» і «потім», як і часи дієслова в емпіричних граматиках мов містить свою функціональну здатність до використання в первинному світі ситуаціях дії, які завжди вже екзистенційно-якісно визначені. У цьому сенсі лише процеси стилізації і заходи об'єктивування та дистанціювання дозволяють нам досягти «вільної від етики» часової зони» [89, 117]. Отже, час забезпечує осмислене перебування у первинному світі, поєднуючи локальні події життя у непіддатну редукуванню єдність: «Часова, а також просторова конституція первинного світу парадигматично показують, що (was) має на увазі мова про первинні смисло-ситуації: орієнтаційні узаємозв'язки людського світу не розпадаються на частини чи шматки, з яких вони потім постфактум мали б лише складатись, натомість вони утворюють первинні (такі, що не підлягають редукції) смислові утворення або смислові образи» [89, 117]. Поряд із тим, людський час має бути зрозумілий як ретенційно-протенційні модифікації моментів переживання людського простору. Адже часовість, найперше відкривається для людини у тілесному захопленні простору, яке відбувається, наприклад, під час крокування сквером, і запам'ятовуванням та пригадуванням варіацій перебування.

У цьому сенсі людська часовість, на відміну від часовості абстрактної, не може бути відокремлена від своєї матерії, якою є рух. Ба більше, темпоральність відкривається виключно у інтерперсональному досвіді

фіксації вихідних пунктів руху. Тому трансцендентальний час як апріорі, неможливо залишити так само, як неможливо знехтувати трансцендентальною ситуаційністю людського існування. Адже якщо розуміти час як форму систематичного структурування елементів дійсності, неможливість повернення у часі пов'язується із трансцендентальною формою потенційності. Останнє треба пояснити, уявімо, що людині необхідно зробити «А» за умов, що людина знаходиться у ситуації «Б», яка також пов'язана із ситуацією «В» та «Г» вирішення ситуації, до якого вдається людина, тобто коли вона переходить у ситуацію «Б», відкриває пов'язаність останньої із ситуацією «Н», «К», «Т», при тому у такий спосіб, що зворотне повернення до вихідної ситуації «Б» передбачає її пов'язаність із «Н», «К», «Г». Таким чином, час є схопленням інтерсуб'єктивно засвідчених переходів від ситуації до ситуації, тобто однією із форм визначення людського простору. Саме тому, на позір, я можу повернутись у просторі, але не можу повернутись у часі, хоча насправді повернення у людському просторі також неможливі і це вже відкриває етичну перспективу, останнє поглиблює та розширює настанову трансцендентальної антропології, яка полягає у тому, що «скінченну тотальність тілесного, внутрішньо розчленований на кваліфіковані царини і на прямки екзистенційний орієнтаційний простір, так само мало ймовірно залишити, як і скінченний, якісно розчленований і життєво важливий орієнтаційний час» [89, 117]. Доповнення полягає у тому, що простір, так само як і час, є незворотнім.

3.2 Просторовість як екзистенційний факт: антропологічна концептуалізація феномену етизації людського простору.

Розглянемо внутрішню структуру просторовості. Людській простір, як форма життя, спільно досвідчується людьми. У наслідок цього, у переживанні перед людиною постають особливі обставини утворення простору як умови його можливості. З огляду на це, людська просторовість не є «порожнім» умістилищем людських практик, радше вона – спосіб облаштування

людського людського життя, який спирається на екзистенційну фактичність. Досвідчення простору завжди відбувається за тієї умови, що людина змушена виживати, адже, як вже було розглянуто у попередніх розділах, вона має недоконану, дефіцитну природу.

Спосіб розташування людського спільного простору слід дослідити з огляду на людські домагання подолати небезпеки життєвого світу. Поряд із цим, практики забезпечення простору неприховано близькі та зрозумілі для людини. Це наївності, які необхідно прояснити для кращого орієнтування у світі. Нарис внутрішньої структури людського простору ототожнюється із загальним нарисом добра як дієвою причиною людської практики. Ця методологічна операція, як ми бачимо, спільна для трансцендентальної антропології О. Больнова і Т. Ренча.

Простір людини – це простір у якому людина виживає. Це означає, що людська істота завжди та із необхідністю обумовлена у своєму житті поведінкою у стосунку до навколишнього [141, 23]. З огляду на це, людський простір завжди постає гетерогенним. Значущість елементів простору, які набувають особливого місця, залежить від людського прагнення жити у цьому просторі і тих практик, завдяки яким людина досягає своєї мети. Поряд із цим, очевидним є те, що форми потенційних практик виживання спираються на природну підтриманість людського існування.

Найперша особливість форми людського простору – це спосіб його побудови. Продемонструємо її у порівнянні з абстрактним геометричним простором, так простір геометрії конституюється трьома променями, які рівнозначні, хоча певний пріоритет надається одному із них за бажанням людини, яка проводить дослідження. Окрім того, кожна точка у цьому просторі подібна до будь-якої іншої точки. Ми можемо помножити формулу графіку, характеристики якого досліджуються, наприклад утричі, його властивості залишаться такими самими, як і за нормальних умов. Отже, розташування у просторі геометрії фігури, яку досліджують, не спричиняє

зміни її характеристик. Кожне місце геометричного простору тотожне кожному іншому місцю. Абстрактний геометричний простір – це гомогенний простір нескінченних, систематично з'єднаних, рівнозначних місць.

Людський простір, як вже було сказано, слід розуміти з огляду на людські практики виживання. Лише у стосунку до способу розташування людського простору можна зрозуміти, що таке людина. Отже, стосунок людини із її простором конститутивний для самості людини [141, 22]. Досвідчення простору людиною можна назвати *обживанням* людського простору. У наслідок цього обживання виникають первинні розрізнення значущих аспектів людського простору. Передусім, ми зіштовхуємося із відмінностями у способі конституювання геометричного і людського простору. Людина підкорюється гравітаційним силам Землі, тому вона має витягнуту поставу у такий спосіб, що верх і низ детерміновані природою. Отже, нормаль людського тіла становить першу конституюванню людського простору. Поряд із цим, людина може рухатися, наприклад розвернутися на 360 градусів. Це свідчить про те, що другою конституюванню людського простору постає не промінь, а площа земної поверхні.

З огляду на принцип «неможливості подолати первинний світ», який методологічно чинний і для філософії О. Больнова, людина не може потрапити у інший простір, вона завжди у людському просторі: «Простір є лише остілки, оскільки людина постає просторовою істотою, тобто істотою, що формує простір, так би мовити, поширює його навколо себе» [141, 24]. Утім, якщо вдається до певної стилізації і увявити простір до першої людської дії, то можна сказати, що цей простір принципово закритий. У певному сенсі, простір народжується із першою дією, до цього його не існує. Спосіб існування простору – це *відкритість*. Таке розуміння підсилює етимологія слова «простір» у німецькій та англійській мовах. «Простір» (Raum, Room) походить від дієслова, яке можна перекласти українською як «розчищати» (raumen, to room), наприклад місце для випасу худоби.

Людський простір як відкритість конституюється у практиках, спрямованих на виживання. Поряд із тим, незважаючи на те, що людські життєві звершення принципово не можуть припинитися, все ж існують певні паузи між життєвими здійсненнями. Як наслідок, людина у своєму житті зіштовхується із напруженням між двома просторами, *закритим і відкритим*. Відкритість життєвого простору ототожнюється із «добром» не лише тому, що відкритий простір зручний для розгортання практик, спрямованих на виживання, але тому, що відкритість є умовою існування людського простору. Це можна проілюструвати на прикладі «консервативного» ставлення до життя. Уявімо, що ми успішно влаштували своє життя, у межах певної території, досконало її вивчили, при звичайсь, зрештою – оволоділи нею. Ми знаємо кожен закуток свого простору, ніщо не лякає нас, ніщо не є загрозливим. З огляду на це, через деякий час, цей простір постане перед нами як простір «укриття», «дому», отже для того, щоб відновити загальну структуру людського простору, ми змушені заступати за границі «відомого» та «безпечного». Адже лише за таких обставин мова про «відходження» та «повернення» має сенс. У цьому сенсі, людський простір завжди постає у переживанні напруження між «відомим» та «невідомим». Зміст цього переживання надалі можна називати границею людського простору, а отже й людського життя.

Як ми бачимо «відкритість» світу, як сутнісна особливість людського буття, постає центральною темою філософської антропології, починаючи із проекту М. Шелера і до сучасних варіантів трансцендентальної антропології. У практичній перспективі, можна навіть сказати, що знищення підстав цієї відкритості руйнує специфічно людське ставлення до світу.

Як вже було сказано у попередніх розділах, людина живе у особливій дійсності, яка складається не лише із об'єктів чуттєвого світу, але також із предметів мислення. Ці предмети конституюють власні простори, які мають відповідну антропологічно-практичну структуру, подібно до тих обставин, що утворюють найближчий простір виживання. З огляду на те, що спосіб

існування людського простору у трансцендентальній антропології ототожнюють із «добром», можна припустити, що очевидність методологічних вимог у науках спирається на очевидність структури простору виживання. Поки що ми розглянули лише відкритість як спосіб існування людського простору, тому наведемо приклад перенесення убачання до простору наук, пов'язаний із нею. На нашу думку вимога до істини як незахарашеної емпірією очевидності, zarazom, і вимога прозорості міркування є прямими абстракціями від простору виживання. Ці методологічні аксіоми самоочевидні, адже вони також належать до аксіоматики побудови простору життя людини. Відкритість, прозорість або розчищеність – це спосіб успішного розташування об'єктів у будь-якому просторі.

Зважаючи на те, що простір людського життя завжди гетерогенний, за умови, що елементи постають значливими, як місця необхідні для виживання, можна сказати, що ця гетерогенність має бути незахарашенна неважливою емпірією, інакше ми зіштовхуємося із блокуванням наших практик. Подібне ми зустрічаємо, наприклад, у гуманітарних науках, через непрозорість, захарашеність їхньої аргументації. Розповсюдження нормативних експлікацій, пов'язаних із найпершим елементом внутрішньої структури спирається на те, що людський простір – це загальна форма організації людських практики [141, 24].

Людський простір набуває значущих точок і місць у зв'язку із практиками, спрямованими на виживання. У наслідок гетерогенізації простору він набуває певного характеру, зміст якого виражає його внутрішня структура. З огляду на це, набування простором значущих місць можна розуміти як феномен *етизації* життєвого простору. З одного боку, ідеться про надання простору *характеру*, з іншого – про просторове конституювання найпростішої звичаєвості. До елемента цієї звичаєвості можна віднести присутнє майже у всіх культурах розчищення простору міста, яке ототожнюється із добром.

Розчищене, прозоре місце – це простір життя, найпростішої безпеки для людини. Поряд із цим, захаращене, темне місце – це простір небезпеки, осердя зла. Не дивно, що у більшості європейських мов слово «дикун» походить від слова «ліс». Також ми маємо магичні казки, у яких ліс змальовують як простір злих сил, простір небезпеки.

Другим елементом внутрішньої структури людського простору є пара напрямів *уперед* і *назад*. Як вже було сказано вище, людський простір конститується нормалем і площиною, якій відповідає земна поверхня. На цій площині людина може зробити повний оберт, поряд із тим, усі побачені напрями скидаються рівнозначними. Конститування розрізнення на *вперед* і *назад* відбувається у практиках обживання спільного простору, визначення значливих напрямів залежать від того, що робить людина.

Це добре ілюструє футбол, адже для цього виду спорту характерною є зміна воріт у перерві між частинами гри. Напрямок руху гравців визначається розміщенням воріт у просторі ігрового майданчика. Уперед – це завжди туди, де розміщення ціль, поряд із тим, назад – це завжди певне «відходження» від цілі «відступ». З огляду на це, примордіальне розрізнення на *уперед* і *назад* спричиняє етизацію людського простору, у якому *назад* постає об'єктом етичного оцінювання, адже воно розуміється як *приривання* життєвої практики [141, 51].

У спрямуванні назад у життєвому просторі можна виокремити три модуси: *по-дивитися назад*, *від-ступити назад*, *повернутися назад*. Кожен із модусів конститутивно-значливий для розташування простору виживання. Людина спрямована *уперед* до певної розміщеної у просторі мети визначає важливі місця свого простору. Уперед – це той проміжок шляху, який слід подолати, назад – це той шлях, що людина вже пройшла. З огляду на це, подивитися назад означає зупинитися і повернутися, наприклад, для того, щоб зважити на подолану відстань, або переконатися, що позаду немає переслідувачів, або знайти місце для тимчасового укриття. За таких умов, просторове розташування шляху залишається сталим, адже мета не усунута і

все ще бажана. Поряд із цим, людина може відступити, втекти, наприклад, якщо на неї напав ворог, тоді зворотнє подолання пройденого шляху тут не спричинює зміни його розташування у просторі, радше збільшується відстань до бажаної мети. Ба більше, дуже часто людина задкує від нападника, у такий спосіб навіть тілесне розміщення людини вказує на сталість просторового влаштування шляху. Утім, повернення назад, наприклад додому, конституює зовсім інший простір. Повернення відбувається, зазвичай, через неможливість (із будь-якої причини) досягти певної мети. Окрім того, людина розташовує простір орієнтування у стосунку до найпростіших цілей у виживанні. У певному сенсі, пересування без мети – це особливі стилізації людського способу бути у просторі. З огляду на це, повернення додому можливе лише завдяки зміні мети пересування, отже і розмежування шляху на уперед і назад.

За умови, що людина спрямована до певної мети, її простір постає як деяке «позаду» і «попереду» у такий спосіб, що напрями ліворуч і праворуч не присутні у оптичному полі. «Ліво» і «право» постають лише як маркери розширення шляху, з огляду на втрапляння до людського простору значущих об'єктів.

Простір командної спортивної гри загальним чином обмежений, при тому, що границя такої обмеженості варіюється додатковими фактами. За умови, що гра відбувається як тренувальної підготовка – її простір обмежений лише декількома метрами поза крайньою лінією майданчика, це пов'язано з безпекою гравців та із зручністю виконання елементів гри, наприклад аутів, кутових тощо. Натомість, у ситуації офіційного змагання, простір гри значно розширюється, зазвичай до глядацьких трибун, або ж навіть до помешкань телеглядачів, адже значущість спостерігачів для людського ігрового протиборства є очевидною. Передусім, згадуване розширення залежить не від статусу гри, що має місце, а від наявності елементів, які утворюють її простір. Таким чином, навіть на тренуванні при наявності глядачів, простір автоматично розширюється, разом і змінює свій

характер. Це свідчить про конституювання просторів життя як переживання констеляції помічених об'єктів, значущість, яких визначається частково за випадком, але здебільшого загальнозначущим способом у відповідності до практичних завдань. Отже, простір в межах якого дія прямує до свого успішного завершення, зазвичай передбачає значущими лише деякі з розмаїття обставин, це вочевидь залежить від засад успішності самої практики.

Такі елементи структури простору людського життя як «відкритість» і розрізнення напрямів «уперед» і «назад» чинне для усього людського життя. Ці визначення мають велике значення не лише для конкретного досвіду простору, але поза цим, для людського життя уцілому, адже життя досвідчується як певна мандрівка [141, 52].

У цьому сенсі, людський простір також має темпоральний вимір, як спосіб поєднання пройдених ситуацій у стосунку спільного спрямування до безпечного життя. Час постає функцією переходу від одного простору практики до іншого у такий спосіб, що сукупність цих переходів мислиться як подієвість.

Зазвичай, людина спрямована уперед до майбутнього, проте вона може зупинитися, втікати або, взагалі, відмінити свої цілі і повертатися додому. Поряд із цим, людина іноді може опинитися на *перехресті*, де вона постає перед вибором правильного шляху. Перехрестя тут відіграє роль моральної констигуенції, наявність перехрестя на шляху розташування спільного простору спричиняє необхідність узвичаснення практик переміщення у просторі. Людина, наприклад, може наносити стрілки на дерева або каміння, вона може малювати карти. Необхідність символізованого узвичаснення практик спирається на широчінь простору життя, у якому людина завжди зіштовхується лише із аспектом світу. З огляду на це, вона змушена покладатися на інших (трансцендентальна інтерсуб'єктивність), людина має зважати на знаки, які залишили її попередники. Цей спосіб організації найближчого простору, також можна екстраполювати і на інші простори

життя людини. Так, зважаючи на свою скінченність, ми змушені спиратися на авторитет старших досвідчених людей, ніби на позначки у просторі життя, наприклад, коли нам необхідно обрати літературу для нашого дослідження. Зрештою, парадигматичним тут є академічний авторитет у процесі навчання.

Як ми вже казали раніше, людський простір розташовується залежно від людського бажання вижити. Це завдання близьке та зрозуміле для кожної людини. Якщо ми потрапляємо у небезпечний простір, у якому нам треба перечекати якийсь час, перше, що ми робимо – це шукаємо зручне місце. Потім ми розчищаємо його і шукаємо способи задовольнити наші головні потреби. Передусім, ми маємо захистити себе від дощу і холоду (укріпити місце розташування, розпалити вогнище), знайти їжу. Нашим місцем розташування спочатку є невеличкий розчищений від чагарнику простір біля дерев. Поряд із цим, ми вже маємо найперші цілі, від досягнення яких залежить виживання. По-перше, ми маємо знайти щось для накривання від дощу. По-друге, слід пошукати сухе гілля для того, що розпалити багаття. По-третє, треба відшукати щось їстівне.

Залежно від часу, який ми маємо укриватися у небезпечному світі, простір виживання може розширюватися. Скажімо, нам слід перечекати лише ніч, у такому разі, ми можемо залишатися в укріпленому місці і чекати на порятунок. Проте, якщо слід прожити у нашій ситуації декілька тижнів, то життєвий простір буде розширюватися, завдяки узвичаєнню способів задоволення головних потреб. Одною із перших наших потреб постане необхідність у їжі. Скоріше за все, із часом ми знайдемо річку повну риби. Можливо, вона буде віддаленою від нашого місця укриття, а перенести його до ріки – небезпечно (передусім, з огляду на диких звірів, що приходять на водопій), у такому випадку, людина максимально забезпечить шлях до річки. Вона розчистить стежку, можливо укріпить перелаз через гірські струмки і таке інше. Отже, простір розшириться до річки та шляхів до неї, останні будуть включенні у людський простір як значущі місця задоволення головних потреб.

Відповідно до головних завдань, які постають перед людиною у небезпечному просторі, можна виділити нові елементи структури людської просторовості. Простір життя передбачає точку відліку усіх життєвих звершень. Такою точкою постає елементарний простір «укриття». Від нього людина починає усі свої значущі пошуки. Отже, центром людського простору не є точка погляду, яка завжди розташована поміж очей людини, радше ідеться про особливий спосіб організації простору [141, 57]. Цей спосіб є укриття (*Wohnung*) у небезпечному просторі. Від нього починаються всі людські практики. Грубо кажучи, людське укриття постає точкою відліку, яка відмежована від усіх інших, і з якою пов'язані інші, довго-мало тривалі точки перебування [141].

Простір укриття у спільному розумінні схоплюється у слові «дім», де дім розуміється не як оселя, але як спосіб убезпеченого розташування у просторі. З огляду на це, осердя людської дії як точка відліку, змінюється відповідно до масштабу розгляду практичної ситуації [141]. У такий спосіб, домом можуть поставати, місто, держава, іноді, навіть номер готелю. Дім – це той простір від якого можна *відходити* і до якого можна *повертатися*.

«Відходження» і «повернення» складають комплексну пару внутрішньої структури людського простору. Наявність цих конститутивних аспектів, ще раз підкреслює відмінність життєвого простору від абстрактного геометричного простору, адже подвійність рухів «відходження» та «повернення» вимагають набагато конкретнішого опису і не можуть бути зрозумілі у геометричних поняттях [141].

Відкритість, спрямованість уперед, укритість (одомашненість), відходження і повернення як аспекти внутрішньої структури людського простору, вказують на те, що у житті не зустрічаються інертні простори, які не містять особливого внутрішнього інтересу і логіки свого облаштування. *Розширення цього розуміння на всі простори людського життя, змушує визнати не існування інертних, стаціонарних культур.* Це чудово

продемонстрував на емпіричному матеріалі французький етнолог Клод Леві-Строс [62].

Із укриттям як структурою людської просторовості пов'язана *оптична обмеженість (горизонт)* людського простору. Людський світ обмежений уявною лінією, яка виникає на перетині земної поверхні і неба. Горизонту неможливо дістатися, із кожним рухом людини у напрямку цього обрису, він віддаляється. З огляду на це, горизонт постає феноменом, який не належить цьому світу, він не є об'єктом розташованим у просторі. Радше, горизонт – це видима границя світу, яка надає єдності об'єктам життєвого простору. Горизонт дозволяє заспокоїтися, він викликає надію на те, що у цьому небезпечному світі можна сховатися. Людина потребує замкненості свого простору, для того, щоб мати змогу убачати успішність можливих розташувань [141, 75]. З огляду на це, можна сказати, що трансцендентально-антропологічна настанова на прояснення границі людського світу слугує заспокоєнню людини у ситуації важкості життя. Горизонт – це те, що надає надію на успіх. У замкненому просторі можна передбачувати із великою ймовірністю те, що станеться залежно від наших дій.

Це розуміння можна застосувати для експертизи раціональності різноманітних людських практик, від найпростішого бажання (у дисертаційних розвідках) прочитати усі значущі роботи із досліджуваної теми, до критики екзистенційної філософії М. Гайдегера і К. Ясперса [13]. У цій критиці, О. Больнов стверджує, що людина не може жити у «голій» екзистенції, у ніщо. Вона завжди потребує укриття, місця, яке уможливило б надію на майбутній успіх. Людина живе із думкою, *що все може «вийти»*.

З огляду на сказане вище, можна зробити проміжні висновки. По-перше, філософська антропологія Больнова має на меті прояснення аспектів границі людського існування. Предметом розгляду його трансцендентальної антропології стає людська просторовість. По-друге, експлікація рис людської просторовості здійснюється у стосунку до людського спрямування до виживання у небезпечному світі. По-третє, структура людської просторовості

постає умовою можливості усіх просторів людського життя, від найпростіших просторів укриття, до найвищих просторів культури. По-четверте, прояснення елементарної структури людської просторовості, зважаючи на принцип «єдності того, що існує і належного», не є простою констатацією умов можливості людського простору, радше ідеться про експлікацію границі людської практики, яку неможливо заступити. Свавільне заперечення значущих конститuent людського простору спричиняє неуспіх практик виживання. По-п'яте, укорінює необхідність моралі у людському способі просторового існування, проте сама мораль розуміється як практична нормативність. Структура людської просторовості ототожнюється із «добром», проте на питання, «що таке добро?» і «як ми можемо помітити добре?» філософська антропология О. Больнова не відповідає.

3.3 Добро як метафора від «простору укриття». Етичне оцінювання як переживання позиціонування у просторі іншого живого тіла.

Як ми показали вище, трансцендентальні філософії О. Больнова і Т. Ренча убачають мораль як практичну нормативність, яка постає у переживанні границі людського існування. Структура людської границі неприхована і зрозуміла як конститутивно-значуща для усіх життєвих практик. Поряд із цим, запитування про змісти структури горизонту людського світу виникають на підставі завжди відомих людських практик. У такий спосіб, сенс фактичності людського існування схоплюється лише у практичних ситуаціях людського життя. З огляду на це, прояснення фундаментальних обставин людського існування із необхідністю пов'язане із нормативними експлікаціями. Отже, перехід від *бачення* до *діяння* відбувається миттєво. На це вказує сам спосіб запитування, наприклад прояснення такого фундаментального факту як соціальність спирається на практичне домагання обґрунтування людської спільності з іншими.

Без перебільшення, трансцендентальна антропологія спричинила методологічну революцію у гуманітарному знанні, певним чином вона здійснила інверсію ієрархії наук [145, 1]. Ця оцінка слушна і для філософії Т. Ренча, передусім, ідеться про узasadничення усіх сфер людської культури у способі переживання людської границі. Кожен із авторів вирішує це завдання по-своєму, але методологічна спорідненість підходів – очевидна. Особливо, з огляду на спільне теоретичне тло О. Больнова і Т. Ренча. Обидва філософи розгортають свої філософії, критично спираючись на філософію М. Гайдегера.

Завданням трансцендентальної філософії є виявлення границі людського існування, прояснення її якісного складу і дослідження способу переживання границі людиною та тих просторів культури, які виникають унаслідок цих переживань. Зміст границі ототожнюють із добром, як умовою можливості успішної людської дії, з огляду на її становище. Отже, трансцендентальна антропологія може бути доповнена дослідженням *елементарної структури* «добра», у такий спосіб, що умова можливості досвіду «добра» має спиратися на особливе *переживання границі* людського існування.

Досвідом «добра» ми називаємо неприховано-відому здатність людини убачати добро у світі. Поряд із тим, це убачання може бути спрямоване не лише на особи, як вважає Шелер [174], але також на ситуації і об'єкти цього світу.

Отже, «добро» не є Муровим простим об'єктом [163, 35], або іншою модифікацією платонових ідей. Хоча можливість етичного досвіду спирається на метафізичну природу людини. *Метафізичність* у трансцендентальній антропології постає людською схильністю до *реплікації* успішних форм практики, їхнє просторове обмеження, через успільнення простору та *повторення у інститутах*, у наслідок цього вони набувають *об'єктивного* статусу. Тут ми наслідуюмо Геленову ідею про пантеїстичну систему божеств як примітивну систему інститутів, на це звертає у своїх лекціях з етики Апель [131]. Також ми спираємося на Делезове тлумачення

метафізики як повторення, підтримуючи інтерпретацію Володимира Приходька. Метафізика – це логіка копії, логіка повторення у образі. Цей спосіб свігобачення не помічає багатоманіття, але розуміє розмаїтий світ як сукупність копій, зроблених з оригіналу. Найголовнішою ознакою цього бачення є те, що «Ми спостерігаємо, що в кожній копії, а цих копій може бути розмножено дуже багато, множинність є нічим іншим як сукупністю усіх цих копій з оригіналу. І в кожній копії цінується зв'язок з оригіналом, а, отже, лише те, що є подібним до оригіналу, і нічого з того, що є своєрідним у цій копії, тим, що саме розлучає оригінал з копією» [87, с. 106].

Незважаючи на, безумовно, негативну експлікацію характеру метафізичного стосунку до світу, не слід негативно оцінювати те, що ми укорінюємо підстави етичного досвіду у метафізичності людини. Радше ідеться про напруження між *плюральним* і *сингулярним* як фундаментальній обставині людського існування. Утім, трансцендентальна антропологія наголошує на первинності множинного перед одиничним. У філософії О. Больнова цей характер існування схоплюється у понятті «*укриття*». Останнє він розуміє як життєву необхідність у впорядкуванні, узвичаєнні і повторенні просторових переміщень. Цей порядок не наперед даний, але конституюється у людській практиці. Отже, первинним є неоформлений хаотичний простір, який спричиняє жак: «Це – некультурний стан, стан без порядку» [87, 107]. У трансцендентальній антропології Т. Ренча найлегше продемонструвати настанову примату плюрального над сингулярним на прикладі *самотності* як життєвої форми. Самотність є фундаментальним фактом людського існування, який конституюється, спираючись на трансцендентальну соціальність як спосіб віднайдення власної відмінності і унікальності, з огляду на визнані інтерсуб'єктивно, успішні форми практики [89, 120].

Отже, коли нам ідеться про метафізичність людського існування, то ми вказуємо на екзистенційний факт людського життя. Ми завжди змушені *узагальнювати* у спрямуванні до наших цілей. Подібне, напрочуд відоме кожній людині, наприклад, коли ми пояснюємо дитині, що таке «людина»,

«правда», «чесність», або у навчальних цілях уподібнюємо способи думання дуже різних філософів. У цих прикладах вже помітно, що наші узагальнення можуть не працювати за особливих обставин. Отже, трансцендентальна антропологія має не знищувати метафізику, а прояснювати способи конституювання об'єктів *метафізичного простору*. До метафізичних просторів належать усі регіони символічної частини людської дійсності, тобто *естетичне, етичне, наукове, релігійне* тощо.

Як вже було сказано вище, багатоманіття людських метафізичних просторів виникають у наслідок переживання границі людського існування. Поряд із цим, границя людського світу складається із великої кількості екзистенційних фактів. У своїх життєвих практиках людина завжди переживає усю границю існування, але певні аспекти границі можуть поставати більш значущими, ніж інші. Цю можливість добре демонструють дитячі ігри, у яких людина вправляється із власною границею.

У іграх можна інтенсивно переживати «час» або «простір», «мовність» або «мовчання», «соціальність» або «самотність» тощо. Окрім того, кожен елемент згаданих пар можна, також переживати інтенсивніше за інший. Наприклад, діти можуть будувати «халабуди», зариватися у ґрунт, оволодівати простором, виштовхуючи опріч суперників; вони можуть дивитися один на одного і намагатися мовчати, або, навпаки, змагатися у говорінні. Своєю чергою, людські практики також набувають характеру у стосунку до того елемента фундаментальної фактичності, що інтенсивно переживається у них. Спортсмен переживає простір, філософ – мову, музикант – час. Очевидно, що у кожному прикладі переживають усі елементи границі, але неприхованою є домінування однієї із обставин.

Отже, ми стверджуємо, що багатоманіття метафізичних просторів методологічно можна класифікувати у стосунку до характеру переживання границі. *У такому разі, завданням філософської антропології постає прояснення конституції метафізичних просторів, створення певної карти етичного, естетичного, наукового, релігійного та інших просторів людської*

дійсності. Географічними регіонами цієї карти постають конкретні екзистенційні обставини людського існування. Передусім, ті, що стосуються фундаментальної фактичної ситуації, тотального світового горизонту.

З огляду на сказане вище, *головною нашою тезою є те, що такий об'єкт метафізичного етичного простору людської дійсності як «добро» є метафорою від простору «укриття»*. У аргументуванні цієї тези, передусім, ми спираємося на концепцію мови М. Мерло-Понті, отже і етимологічні ілюстрації. Поряд із цим, значущою для нас є філософія простору О. Больнова, філософські антропології Г. Плеснера і А. Гелена.

Переживання границі може мати різний характер відповідно до того аспекту границі, що переживають. Характер переживання границі можна розуміти як *позиціонування* живого тіла у небезпечному світі. Позиціонування у життєвому світі, з огляду на *тілесність*, людського існування має естетичний характер. Простіше кажучи, позиціонування – це завжди тілесне розташування, отже, моментальне охоплення характерного позиціонування є *позою*.

Звернімося до ігрових прикладів. Людина завжди знає про, яку гру ідеться, навіть за відсутності повної структури констигуенції гри. Ми можемо вгадувати пародії на певні ігри, завдяки тому, що тілесні образи практик є «пам'яттю» про простори, у яких вони мають місце. Наприклад, коли нам хочуть показати бейсболіста, гравець імітує позу спортсмена, яка вказує на спосіб переживання границі. У нашому випадку ідеться про вид тілесного *захоплення* простору. Ба більше, характер цього захоплення вказує на ту спортивну гру, яку ми маємо вгадати. Бейсболіста, певно, нам покажуть як людину, що тримає у руках битку і розкреслює нею простір перед собою; плавчиню нам покажуть як постать, що руками загарбує простір; футболіста як людину, що рухається на своєму місці повторюючи одні і ті самі рухи (прийом м'яча, пас і удар). Це повторення створює топос футболіста (позицію), з огляду на це радянська настільна гра «футбол» не видається чимось дивним. Нагадаю, що ідеться про статично розташованих пластмасових гравців, яких можна вигибати, у такий спосіб завдавати

гравцем (фігуркою) удару по м'ячику. Окрім того, кожна фігурка розташована так, що направляти м'ячик нею можна лише у певне місце. Ця гра демонструє принцип позиції на футбольному полі.

У тій самій грі (в імітацію), нам можуть захотіти показати піаніста. Для того, щоб ми вгадали, кого мавпує наш партнер, він, очевидно, буде намагатися повторити рухи музики, який сидить за інструментом. Нам будуть показувати, як загадана постать рухає пальцями рук по уявній клавіатурі, підсилюючи амплітуду порухів, надаючи ритмічного похитування усьому тілу. Можлива заувага про те, що піаніст відрізняється, скажімо, від гітариста тим інструментом, на якому він грає. Отже, різниця у показу цих музик буде спиратися на їхнє різне просторове розташування. Ідеться про те, що нам показують як хтось розташований за інструментом, тобто, передусім, перебуває у просторі. Із цим слід погодитися, але те, що відрізняє піаніста, скажімо, від стенографіста – це ритмічні покачування (до інструменту, від нього, ліворуч і праворуч), які наслідують рухам диригента, що відмірює *час* п'єси. Отже, позиціонування вказує на той аспект границі, що конститутивний для практики.

Границя виражається у *жестуальний* спосіб. Поряд із цим, мова є різновидом жесту, ідеться про розуміння мови як емоції, яка виражає певний стан. Утім, якщо емоція – це фізіологічна зміна у наслідок дії певного почуття, то мова як жест не виражає внутрішній стан свідомості, радше означає стан тіла людини у повторюваних просторових практичних ситуаціях.

Мова є зліпком людської позиційності, отже, досліджуючи етимологію слів ми можемо віднаходити найперші форми просторового розташування людини у цьому світі. Утім, через людську скінченність нам слід, по-перше, обережно ставитися до пересічного слововжитку, по-друге, спробувати повернути першочергові значення слів людської мови. Зважаючи на це, найбільш доречно звертатися до античної етимології. Погоджуючись в основному із Джоном Остином, який стверджує, що спільне чуття дозволяє,

через щоденну мову, проринати до простору онтологічних розрізень, слід зауважити, що, через людську скінченність відчуття мови у людини притлумлюється із кожним новим поколінням. Отже, трансцендентальна антропологія має повертати мові зв'язок із її джерелами, тобто переживанням границі.

Поряд із тим, жестуальне розуміння мови схиляє говорити про *мови*. Це пов'язано із тим, що існує багатоманіття практичних ситуацій, у яких переживаються різні аспекти людської границі. Об'єктивування людської позиційності здійснюється завдяки повторенню жестів, у одному і тому самому просторі. Отже, характер спільного життя виражається в унікальній мові. Ідеться не про мовний релятивізм, але про різні мови, а значущим у них є те, завдяки чому вони відрізняються.

Проочнення цієї обставини спричиняє універсалізацію мови. Це призводить до таких каламбурів, як у Леві-Стросовій брошурі «Раса і історія». Французький антрополог досліджуючи феномен дикунства (варварства) вказує на те, що слово «дикун» має специфічні конотації, передусім, дика людина – це та, що неприпустимо поводить у нашому спільному просторі. Дикун – лякає, він є чимось на кшталт хаосу. Поряд із цим, Леві-Строс вказує на те, що «дикун» походить від «ліс». Це слушно для французької, «sauvage», дісно, семантично пов'язаний із «ліс» через латину «saeva» (дикий), що походить від «silva» (ліс). Це чинно і для англійського «savage». Але, поряд із тим, ми маємо англійське «wild» і німецьке «wilde», які, вочевидь, пов'язані із «veld» (степ). Цей приклад вказує на те, що феномен дикунства схоплюється мовно у «спільному чутті» як різні форми позиціонування людини. Ба більше, неприховано-зрозуміло, що використовувати у англійській мові «wild» і «savage», слід у істотно різних ситуаціях. «Wild», передусім, позначає людину, яка поводить себе наче у безумі так, ніби усі людські інститути втратили силу і більше не опосередковують діяння людини. «Savage» – це людина, яка себе поводить не у людський спосіб, її поведінка вказує на безпосередній стосунок до

дійсності. Воно не опосередковане жодними символічними просторами або техніками. «Savage» – це людина, яка не долає шлях до їжі за допомогою виделки, але їсть руками. Ідеться про зникнення *розриву*, як *принципу розмежування тваринного і людського, природного і культурного*. Опосередковане ставлення до довкілля – це те, що характерне людському способу бути. Посуд є елементарним виявом існування *розриву*, він є тим, що вказує на культурне [136], подібне ми також знаходимо у А. Гелена [151, 30]. Утім, все ж згадані слова, можна використовувати синонімічно. Те, що дозволяє поєднувати їхні семантичні поля є тотальним горизонтом світу, де способи практики, які ми спостерігаємо у «wild» і «savage» відтіняють перекручення у різних аспектах конституювання простору «укриття». Отже, мови як схоплення позиційності завжди треба тлумачити, з огляду на тотальний і локальний горизонт світу.

У такий спосіб, «добро» постає подвійно. По-перше, «добро» – це слово серед інших слів. По-друге, – це особливий спосіб «позиціювання» людини у світі, який схоплюється у таких словах, як «agathon», «good», «bon», «Gut», «добро» тощо. Отже, у етичному досвіді переживають способи позиціювання себе і інших у цьому світі.

Мурове питання «Що таке добро?», у трансцендентально-антропологічній настанові можна трансформувати у питання «яка позиційність досвідчується як добро?». Позиційність, як вже було сказано вище, фіксується у просторі мови. Це дає змогу удатися до етимологічних ілюстрацій у трансцендентально-антропологічних розвідках умов можливості етичного досвіду.

У дослідження *доброї позиційності*, слід звернути увагу на найдавніші форми спільного життя, адже, зважаючи на людську скінченність, чим більше сучасне покоління, тим більше воно вдається до стилізацій життєвого простору. Отже, доречно розглянути мову давньої Греції, як ту, що має потужний зв'язок із первинним світом.

Зробимо декілька прояснень етимології грецького «Agathon» (добро). Найдавніше значення індоєвропейського кореня ,ag^ʰ – це їзда (drive), або ж хід (lead). Найбільш семантично наповненим продавним варіантом застосування спільного корення ,ag^ʰ є санск. «ājāmi», воно має такі значення: вести, відїжджати, направляти, стимулювати, долати відстань, маршерувати тощо. Незважаючи на те, що у багатьох мовах світу існують морфеми, які так чи інакше, походять від ,ag^ʰ і мають подібні значення, наприклад вірменське «aset» (вести), або ж тохарське «āsām» (вести), все ж найбільшого семантичного розвитку цей корень набуває у кельтській, латині і давньогрецькій мовах. Староірландське «ad-aig» дуже близьке за значенням до англійських «drive» та «impel», «push», «thrust», «put», «inflict». «Aigid», воно має усі ці значення, поряд із тим, може бути перекладенне як: справлення ігор; як іменник – облога, або ж дієслово – оточувати. Тут ми маємо додаткові конотації, які схиляють розуміти ,ag^ʰ як розширення простору для розмаїтих заходів. Так само подібний семантичний відтінок ми зустрічаємо у латинському agere/agō (розчищення місця для випасу худоби). Грецьке ἀγω охоплює значення як латинського, так й кельтського варіанту. Отже, значення слів, які сформовані навколо лінгвістичного кореня ,ag^ʰ – це: «вести», «штовхати», «випасати», «розчищати місце для», «оточувати», «оточення» доповнені, у наслідок контекстуальної аналітики терму, ще одним розумінням, а саме передбаченно існування зовнішньої сили, що спричиняє рух. Наприклад, у грецькому «αγού», яке використовує Гомер для позначення правителів, ми також зустрічаємо морфему ,ag^ʰ. Поряд із тим, українське слово грецького походження «гегемон» починається із трансформованого ,ag^ʰ і буквально позначає людину, що виявляє себе лідером у битві. Окрім того, англійське «leader», що походить від «to lead», демонструє подібні семантичні зсуви. Фіксація одного із багатьох значень ,ag^ʰ здійснюється з огляду на входження цієї частинки до іменників, розуміння яких можливе у контексті певного способу організації простору. Предусім, ідеться про грецьке «agros» (поле), та санскритське ājra (пасовище,

місце проживання). Сжожі застосування мають місце у більшості європейських мов. Lat «ager», Gm «Acker», Sw «Duacker» тощо. Поряд із тим, найдавніше значення грецького «ἀ γορά» споріднене з «ἀ γών», що можна перекласти як місце для змагань, боротьби і таке інше. Простір тут розуміють не лише як сферу дії, але і простір успільнення. Місце для зустрічі різного. Для того, щоб полегшити розуміння грецького прикметника «agathos» хороший, добрий, необхідно вказати на значущість спортивних змагань у Греції. Передусім, ігри мали ритуальний, міметичний характер, вони наслідували давні практики полювання, яке мало інтегративну функцію. Переможець цих ігор набував статусу героя, а його здатності співпадали із надприродним.

Поряд із цим, перемога у змаганнях (за героїчної епохи) розширювалася до меж роду або родини, а не була індивідуальним досягненням. Грецькі ігри поставали випробовуванням у трьох сферах: силі, поезії/музиці та красі. Поняття доброго не мало того морального аспекту, якого воно набуло за часів християнського світу. Поряд із тим, воно було соціально влаштоване, при тому, що той соціум, у якому воно існувало, був релігійним в інакший спосіб. Отже, ніщо з того, що присутнє у змісті сучасного поняття добро не має місце у грецькому понятті блага. Прикметник «добрий» виникає близько 450 року до нашої ери, та приписується людині у стосунку до ситуації служіння державі. Добрим можуть називати того, хто забезпечує задоволення потреб держави, боронить її, гине за свою батьківщину, чи забезпечує сталість державного устрою. Так, Симонід кеоський називає благими спартанців, що загинули при Термопілах, разом і переможців змагань через те, що вони служать своєму роду добру службу. (У цьому місці ми спираємося на етимологічні розвідки відомого сучасного канадського лінгвіста Раїмо Антілі) [168].

Отже, етимологічні ілюстрації вказують на три семантичних відтінки грецького слова «добро». По-перше, *ідеться про дієве відношення до простору і до об'єктів, які він містить*. Поряд із тим, характер простору

визначає форма дієвого стосунку людини і частини її життєвого простору. Подібне слушно і для української мови, яка зберегла лінгвістичний корінь «ag» у таких словах як «заганяти» – «загін» і «переганяти» – «перегін». Ці пари вказують на два різних способи розташування життєвого простору. У першому випадку ідеться про замкнений простір випасу худоби, у другому про простір (дорогу), який об'єднує значущі місця життєвого простору. Отже, ці слова постають у двох аспектах, як спосіб розташування простору і як форма розташування простору. По-друге, ідеться про зовнішню силу, дієвця, який розташовує та оберігає розташований життєвий простір. Здебільшого, прикметник «agathos» використовувався для позначення знатті давньо-грецького суспільства [160, 6]. «Agathos» – це завжди воїн, який переміг ворога на полі битви, політичний діяч, що досяг успіхів у державній справі, герой, що бореться із фатумом. *Добрий – це той, хто розташовує простір і оберігає його від зовнішніх деструктивних сил.* По-третє, ідеться про напруження між розширенням і обмеженням життєвого простору. Поряд із тим, другий аспект значущий для впорядкування і узвичаєння практик.

З огляду на те, що мова є захопленням позиційності живих тіл у життєвому просторі, можна стверджувати, що слово «добро» об'єктивує універсально-значущий спосіб позиціонування у ситуації крихкості людського буття.

Отже, тілесне захоплення будь-якої позиційності – це певна фіксація екзистенційного факту, однак, як вже було неодноразово сказано, фактичність не може постати абсолютною у первинному світі. Екзистенційний факт набуває сенсу, завдяки тому, що він завжди постає у практичній ситуації. Кожна із цих ситуацій розгортається, спираючись на трансцендентальну структуру антропологічної конституції. У нашому випадку, найбільш значущими аспектами горизонту світу постають: відсутність біологічного сенсу життя і пов'язаний із цим розрив функціональної єдності зовнішньої і внутрішньої системи. Це становище найкраще описує третій антропологічний закон Г. Плеснера. Закон

«*утопічної точки розташування*» вказує на те, що людина, яка існує як розрив, стоїть у місці, що саме по собі не має внутрішнього простору [141, 38]. Отже, людина хитка істота. Ця хиткість виникає у наслідок того, що простір людини (до поки вона не зробить першу дію) гомогенний, він не має значущих для виживання розривень. *Утопічна точка розташування – це пункт із якого людина змушена розташовувати свій життєвий простір.* Отже, сенс способів позиціонування схоплюється з огляду на необхідність подолати хиткість людського існування.

Піклування про розташовані життєві простори є виявом метафізичної «природи» людського існування. Прагнення зберегти свій простір спирається на ту обставину, що лише у знайомому та стабільному світі людина може досягати успіху. Ба-більше, з огляду на людську скінченність, слід сказати, що світ постає для людини як принципово-обмежена відкритість її існування. Будь-які, практики, що їх здійснює людство, спираються на необхідну метафізичну єдність світу в уявленні. Лише за такої умови можна обживати життєвий простір, завдяки наукам і мистецтву. Схоплення у представленні нескінченності життєвого простору є певною стилізацією, адже ідеться про нескінченно порожній простір, який власне вже не є простором людського життя. Підстави порожнечі нашого простору вдало експлікує М. Шелер, називаючи порожнечу нашого простору, порожнечею нашого життя [175, 42]. Ідеться про те, що порожній, фізичний простір конститується у переживанні надлишків почуттів людини, як невідвортної нереалізованості.

Життєвий простір – завжди замкнений. Наприклад, тварина зчеплена із довкіллям завдяки сильним інстинктам, а людина долає «розрив» у світі культури. Утім, домагання скасувати «розрив» виявляється у екзистенційному прагненні замикати простори.

Отже, метафізичні простори людської культури породжує людська діяльність, яка спрямована на відновлення єдності «двох систем». Поряд із цим, етичний простір є одним із метафізичних просторів, він – це екзистенційно-найближчий простір людини, його об'єкти постають як

схоплення трансцендентальної структури самого простору життя. Передусім, ідеться про такі елементи структури простору життя як: «прозорість» (розчищення), «дієве розташування спільного життєвого», «збереження» (замикання). Ця структура простору укриття як спосіб позиціювання об'єктивується у слові «добро». Окрім того, естетичні елементи цієї структури постають як неприховано-відомі переживання «світлого обличчя», «налаштованості допомогти» і «постійності» іншої людини.

Отже, схоплення доброї позиційності «іншого» здійснюється у «спільному чутті» як пережиті тілесні пози, які вказують на характер розташування простору, у якому вони здебільшого зустрічаються.

Отже, зміст спільного чуття залежить від ландшафту, у якому люди спільно облаштовують життєвий світ. З огляду на це, досвід етичного – це не чистий досвід ідеальних об'єктів, але функція від характеру розташування спільного простору. Зважаючи на людську скінченність, у цьому розташуванні ніколи не задіяні всі люди, тому ідеться про багатоманіття етичних просторів. Універсалізація спільного чуття, можлива лише на підставі залучення якомога більшої кількості людей до практик облаштування спільного якомога простору. Лише у спільному задіяні людство спроможне конституювати спільний етичний простір.

Етичний простір – це метафізичний і життєво необхідний простір. Отже, усіх тих, що не потрапляють до практик його розташування розуміють як ворогів. *Трансцендентальна антропологія має вказати на те, що відчуття ворожості іншого спирається не на реальну загрозу нашому життєвому простору, але на неможливість схопити у спільному чутті позиційність представників віддалених культур.* Якщо розуміти культури як способи організації простору, то нам ідеться про багатоманіття *поз і жестів*, які набувають сенсу з огляду на єдину структуру простору «укриття». Утім, не всі пози і жести можуть бути считаними, через те, що незнайома культура – це завжди невідомий простір.

Неможливість у спільному чутті схопити позиційність іншого спричиняє убачання у ньому хаосу, який лякає.

Отже, завданням філософської антропології як філософії культури є зробити карту вияву доброї позиційності у різних культурних просторах. Це можливо лише у наслідок об'єднання зусиль застосовної та трансцендентальної антропології.

3.4 Філософсько-антропологічне підваження проєктів справедливого влаштування співжиття.

Метою цієї частини є філософсько-антропологічне обґрунтування розуміння справедливої Держави Платона, спираючись на теоретичні розрізнення трансцендентальної антропології О. Больнова та Т. Ренча. Відповідно до мети, перед нами постають наступні завдання. По-перше, витлумачити засобами філософської антропології ідею досконалої Держави як простору «укриття». По-друге, здійснити філософсько-антропологічну інтерпретацію міфу про Землю-годувальницю як принципу надання простору укриття неусувних конституенцій. По-третє, накреслити антропологічну значущість розуміння істини як того, без чого неможливо встояти. По-четверте, проінтерпретувати настанову на надання філософам влади у державі як ствердження необхідності постійного прояснення неусувних рис фундаментальної фактичності людського існування.

У другій книзі «Держави» вперше з'являються формулювання сутності та завдань створення полісу. Надалі ми спробуємо накреслити головні риси, якими наділяє філософ справедливу державу, та вказати на їхню відповідність основним ознакам феномену, який в межах трансцендентальної антропології називають простором укриття.

Необхідність створення держави, на думку Платона, визначена щонайменш двома фактами людської екзистенції. По-перше, існуванням неусувних потреб, пов'язаних із фундаментальною крихістю буття людини. По-друге, неможливістю задоволення потреб без залучення іншого до

ситуації виживання. Філософ наводить згадані аргументи у зворотному порядку: «Добре, я казав, що походження міста вкорінене, я гадаю, у тій обставині, що ми не самостійні; ми маємо багато різних потреб» (II 369b) [165, 51], й далі: «А перша й найбільш важлива потреба, якщо ми живемо й виживаємо – це добування їжі» (II 369 d) [165, 51]. Субординація потреб, яка постає перед нами в тексті, пов'язана з масштабом розгляду, яким послуговується філософ, проте це не тільки не утруднює наших розвідок, але й краще прояснює конститутивну значущість трансцендентальної соціальності для влаштування простору укриття. Очевидно, що найпершою потребою для народженої дитини постає необхідність того, щоб її тіло захистили від механічних ушкоджень, однак в Платона ми не знаходимо її формулювання, натомість філософ пише, що «Друга потреба в укритті, третя в одязі, й подібне до цього» (II 369d) [165, 51]. Незважаючи на те, що простір укриття конститується як найперший стосунок до іншого, все ж треба визнати, що людина втрапляє до цього світу, коли в ньому присутні завжди більше ніж дві людини, й це одна з рис фундаментальної ситуації людини: «Спочатку ми можемо сказати, що в горизонті мого життя, в його різноманітних ситуаціях, постають інші, які неперевершено «реально» залучені до моїх власних дій та орієнтувань і втручаються до них» [89, 118]. У такий спосіб, філософсько-антропологічне витлумачення держави Платона як простору укриття не є редукуванням першої або ж зміщенням масштабів розгляду, адже, як слушно зазначає філософ: «Отже, найменше місто мало б складатися з чотирьох або п'яти людей» (II 369d) [165,51], подібне належить й конституції простору укриття. Це може бути витлумачене у стосунку до рис практичної ситуації існування, адже якщо укриття визначати як замкнений простір розгортання узвичаєних, зрозумілих та передбачуваних практик, то неможливо проочнити значущість інших для його побудови. Зважаючи на трансцендентальну соціальність людського буття, кожен з нас приречений на входження до тих чи інших спільностей, починаючи з сім'ї та розширюючи цей стосунок до меж держави, згодом і міждержавних

утворень. Відповідно, забезпечення найближчого простору безпосередньо залежить від діяльності членів таких спільностей і здебільшого не залежить від нас, отже стосунок укриття це завжди стосунок спільности до простору, або до іншої спільности, як слушно зазначає Отто Больнов, що вкриваються завжди гуртом [165, 126]. Прикладами такої значущої риси укриття можуть бути й страхи дигини, вкорінені у поганих стосунках її батьків із сусідами, й репутаційні заходи корпораційних утворень, й анекдоти, засновані на ментальних особливостях тієї чи іншої національності. Укриття – це завжди житло для цілого роду, для людського коліна.

Загрози, що постають перед простором укриття, спираються на дві сили: внутрішню і зовнішню. Виявом та наслідком першої є розбрат, а другої – війна. Перша загроза вкорінена у вже згадуваних особливостях ситуації людського існування, а друга пов'язана з неусувною оновленістю людського роду, отже – і з неминучим розширенням людських спільностей. Існує амбівалентність рис стосунку укриття, адже подібний простір для узвичаєння практик та передбачення можливого прагне обмежити себе. Поряд з тим, він приречений на розширення. Першу рису Платон вдало схоплює у наступному уривкові: «Передусім розглянемо людей, побут яких влаштований так, як ми встановили. Чи будуть вони виготовляти хліб і вино, одяг і взуття? Вони будуть будувати собі будинки. Влітку здебільшого будуть працювати оголеними та без взуття, а взимку добре вдягненими та взутими. Вони будуть жити на ячмінному та пшеничному борошні, замішуючи та випікаючи тісто з них, вони матимуть чудові ячмінні коржі та хліб, загорнутий або розкладений на тростинці або чистому. Лежачи на килимах, усіяних листям бріонії та мирта, вони будуть бенкетувати, самі та їх діти, будуть пити вино та прикрашати себе вінками та оспівувати богів. Вони будуть жити з іншими у щасті» (II 372 b) [165, 54-55], й нижче: «Так проживуть вони в мирі та здоров'ї й, досягнувши глибокої старості, сконають, заповівши нащадкам такий самий спосіб життя» (II 372 d) [165, 55]. Образ ідеальної держави, таким чином, пов'язується з устатичненням

життя в певній замкненій культурній формі, про що свідчать і метафора «лежання на килимах», і постійне згадування мистецтв. Можливість передавання свого способу життя вже натякає на квазіінституціональну природу влаштування простору укриття, що уможливує запобіганню розбрату всередині самої держави. Отже, Платону ідеться про необхідність усунути поза межі ідеальної держави усього, що може підірвати узвичаєнні практики, включно з поетами та окремими музичними ладами. Разом з тим, для філософа очевидною постає та загроза, яку ми раніше вкорінили у фундаментальній оновлюваності людського роду, адже збільшення кількості задіяних у практиці людей теоретично може призводити до необхідності перегляду засад влаштування самої практики, розуміння цього виявляється у наступному доповненні: «Вони не будуть мати дітей більше, ніж дозволяють статки, тому вони зможуть уникнути бідності та війни» (II 372 c) [165, 55]. Поряд з тим, Платон помічає значущість практичної фактичності для розширення простору укриття, остання постає тим, що прирікає людей на війну. Адже якщо розглядати державу, яка задовольнила найперші потреби, з очевидністю постає можливість розгортання нових практик, які до того не могли навіть бажатися; у наслідок чого саме процес узвичаєння нового може змусити розширити межі укриття. Йдеться як про реальну територію, так й про ментальну, за умови появи інтенсивних торгівельних відносин з чужими народами, які входять до нашого простору укриття. Для того щоб проілюструвати неминуче розширення державної території через появу нових практик, наведемо повністю уривок з Держави: «Отже, знову ми маємо розширити наше місто, адже найперше здорове вже недостатньо велике, його необхідно заповнити масою того народу, присутність якого у місті не постає з необхідністю. Наприклад, в нас мають бути мисливці, а також артисти – ті, що використовують пропорцію та фарби для наслідування й ті, що послуговуються музикою: поети й їх виконавці, рапсоди, актори, хоревети, підрядчики, майстри різного приладдя, виробів усіляких родів й жіночого вбирання» (II 373 b) [165, 56], далі «Необхідність у лікарях буде у вас, за

такого образу життя, набагато більша, ніж раніше. Набагато більша. І місто, тоді достатнє для того, щоб прогнати своє населення, тепер буде замале. Або ж як ми скажемо? Саме так. Отже, нам доведеться відрізати частину від сусідньої країни, якщо ми маємо намір володіти достатньою кількістю пасовищ і земель для засівання, а нашим сусідам захочеться, в свою чергу, відібрати частину нашої країни, якщо вони також кинуться в нескінченне марнотратство, переступивши границі необхідного. – Це неминуче, Сократе. – У результаті ми будемо воювати, Главконе, чи як з цим буде? – Так, доведеться воювати» (II 373 d e) [165, 56]. Найнеобхіднішим, отже, ми розуміємо те, що дозволяє зберігати дійсний стан простору укрігтя без примусу до розширення його меж. Такий примус може здійснюватися звичайною появою нових практик, або ж і значущих об'єктів, які змушують скеровувати наші орієнтування, спираючись на їхню присутність. Зважаючи на це, можемо говорити, що держава, яка володіє чесною розсудливістю, сфокусована, здебільшого, на попередженні розбрату, тобто бореться з силами, які руйнують простір укрігтя зсередини. Натомість, держава, позбавлена фронезису, спрямована на зростання потреб, перебуває у перманентному стані війни та приречена на постійну загрозу розбрату. Останнє пов'язане з неконтрольованим зростанням кількості практик, які необхідно узвичаювати.

Коли Платону заходить мова про границі держави, філософ визначає максимальну величину території ідеального міста так, щоб вона не порушувала принципу єдності держави (IV 423 b) [165,115]. Порушення єдності тут визначається як процес, унаслідок якого в межах одного міста, насправду, існує розмаїття міст, разом і кожен з елементів цієї плюральності може містити відповідні підмножини. Очевидно, що межею згадуваного розмноження ворожих один одному просторів постає сама трансцендентальна соціальність як умова конституювання забезпеченого стосунку до інших. У найгіршому випадку хвора держава, як її визначає Платон [165, 115], буде сукупністю великої кількості ворогуючих сімей, які

вестимуть боротьбу за владу, прагнучи пригнітити супротивників. Зважаючи на це, можемо сказати, що держава не є єдиним простором, але сукупністю просторів, які перебувають у специфічному стосунку, характер якого дозволяє розуміти державу або як здорову спільність, або як хвору.

Думка про те, що хвора держава складається з багатоманіття ворожих просторів, безпосередньо присутня у тексті: «Щасливий ти, якщо гадаєш, що заслуговує назви міста щось інше, окрім того, що засновуємо ми. Але, чому? У всіх інших назва має бути довшою, тому що кожне з них являє собою місто у місті, але зовсім не одне місто» (IV 422 c) [165, 114-115]. Сама назва простору спільности залежить від наявної констеляції об'єктів, що переживаються як конститутивно значущі для нашого виживання. Відповідно, спільність, яка прагне створити для себе простір безпеки, бажає оволодіти сукупністю речей, що вбачаються необхідними для шуканого стану. Таким чином, володіння згаданими речами забезпечує створення специфічного простору, особливість якого полягає в тому, що самі конституенції такого укриття не заторкують характеру людини, натомість остання сама набуває характеру простору свого укриття. Поряд з тим, відсутність бажаних речей у володінні створює антипростір укриття, сутністю якого є стосунок дистанції до власних конституенцій. Назви таких просторів завжди є антонімічними при тому, що негативної окраси завжди набуває ім'я антипростору укриття, оскільки найближче мислиться найпершим, отже й природним. Вищесказане надає антропологічного сенсу ідеї Платона про два феномени, які руйнують будь-яку державу, заможність і бідність підривають усяке місто, пише філософ, одне спричиняє лінощі та новації, інше – ницість та злодіяння (IV 422 a) [165, 113]. Слід сказати про декілька підстав визначення наслідків заможності та бідності. Передусім, та нелюбов до новації, яка проступає на сторінках всієї Держави, антропологічно може бути витлумачена двома способами. Перший стосується механізмів забезпечення роботи узвичаєних практик, другий – засад розгортання самого простору укриття. Розглянемо кожен з них.

Зважаючи на трансцендентальну крихкість людського буття, яка може бути відтінена як неусувна оновлюваність спільного світу, слід визнати неминучу втрату пам'яті про безпосередньо пережите і, як наслідок, незворотну об'єктивізацію форм здійснення необхідного у людському світі, на що вже слушно вказала феноменологічна соціологія [135]. Адже якщо звужено розуміти культуру як життєві форми, що мають той чи інший рівень абстрактності та інституційну природу, то будь-яке оновлення може розумітися як загрозовий факт, який руйнує повторення, тобто саме ядро культурних феноменів. Поряд з тим, друга антропологічна причина, через яку новації можуть бути піддані забороні, вкорінена у самому способі конституювання будь-якого людського простору. На відміну від абстрактного простору геометрії, людський простір завжди гетерогенний, тобто завжди вже містить розрізнення, які є тісно обумовленими. Тіло людини та гетерогенний простір не можуть бути зредуковані один до одного, тобто вони співвічні, або можуть бути виплумачені як антропологічні комплексності: «Однопочатковими слід називати конститутивні аспекти, якщо вони 1) невиснувані один з одного, якщо вони; 2) у їхньому розумінні не підлягають редукуванню один до одного; і якщо вони 3) зрозумілі тільки один за допомогою іншого та один через одного, і невисновувані із ще іншої риси фундаментальної ситуації. Інакше кажучи, аспекти мають виявлятися обов'язковими один для одного» [89, 127]. Окрім трансцендентально комплексної природи простору та тіла для нас важливо вказати на те, що засадою будь-якого орієнтування, а до того і бачення, постає неусувна присутність об'єктів, лише на підставі яких, як слушно помітив Моріс Мерло-Понті, може бути щось розрізнене [161]. Відповідно, згадувані розрізнення можуть бути проведені, щонайменш, на двох рівнях (теоретичному та практичному). Адже для того, щоб побачити неспівмірність величин деяких речей, необхідно, щоб поряд з ними існували речі, з якими ми можемо співвіднести об'єкт розрізнення. Натомість, я можу пройти лише там, де мої рухи не будуть наштовхуватися на неусувний фізичний опір вже

присутніх об'єктів. У такий спосіб дотеоретичне влаштування простору обумовлює можливість споглядання світу як розмаїття, на підставі якого лише й можуть відбуватися практичні орієнтації.

Найближчий людський простір виживання завжди гетерогенний [141]. Визначення значущих елементів для його конституювання відбувається на підставі присутнього поряд з нами об'єктивного тіла. Отже, можемо говорити про неможливість порожнього людського простору та, щонайменш, про два рівні значущої об'єктивності. Перший стосується неусувних, тілесно влаштованих, фундаментальних стосунків із загрозливим світом. Другий охоплює об'єкти, що можуть втрапляти в простір та полишати його. Зважаючи на те, що людський простір можливий лише як гетерогенний, його слід розуміти як такий, що розгортається у стосунку до присутніх об'єктів. Таким чином, позбавлення простору конститутивно значущих елементів призводить до порушення структури самого простору, а отже – й до його руйнування. Поряд з тим, в межах трансцендентальної антропології, неможливо усунути простір як умову розгортання практики, адже до неприхованих життєвих форм, до фундаментальної ситуації так само зараховується й просторовість або, інакше – трансцендентальна локальність життєсвіту. Ми повинні завжди десь бути в первинному світі. Усі життєві ситуації постають просторово влаштованими. Тут сиджу я, там лежать начерки, ззовні сутеніє, на верхньому поверсі стукають: за допомогою просторових індикаторів розгортається первинний орієнтаційний простір життя, в якому можуть здійснюватися і, відповідно, виявлятися смислові рухи та осмислено зрозумілі напрямки [89, 115]. Наведений уривок змальовує неусувну умісцєвленність будь-якої практики. Заразом слід сказати, що й певне «тут» або «там» з необхідністю розширюється та висвітлює свою гетерогенну структуру, адже коли батько каже синові «роби це не тут, а там!». Він не лише намагається змінити місце розгортання дії, але й передбачає шляхи спрямування практики, які зумовлені вже присутніми об'єктами, що визначають назву простору, до якого скеровують. Таким

чином, позбавлення простору конститутивно значущих об'єктів призводить не лише до його руйнування, але й миттєвого «проростання» нового простору. Знати простір означає знати всі речі, які його породжують, а це разом й знати всі можливі практики, що передбачає простір. Заборона для дітей гратися на кухні обумовлена не простою конвенцією старших у сім'ї чи особливостями їхнього темпераменту, але присутністю гострих ножів та киплячої води в посудинах. Такий найперший сенс подібних заборон. Конвенція завжди лише зафіксує їхню значущість, схоплену в теорії. Простір не може бути простором всього, він завжди має межі, що визначаються сукупністю об'єктів, які його породжують. Таким чином, існує, щонайменш, чотири обставини конституювання простору практики. Перший – тоді, коли предметів сповна й вистачає; другий – речей не вистачає; третій – коли речей більше, ніж потрібно; останній – необхідного немає взагалі. Розглянемо всі обставини на одному прикладові. Нехай я повинен працювати, та моєю метою є написання академічної доповіді про результати дослідження. Подібна практика для свого розгортання потребує простору, який складається зі столу та стільця, книг з помітками та закладками, комп'ютера, на якому я пишу, обігрівача (щоб не було зимно), на сам кінець – кави як останнього елемента. За умови наявності всього перерахованого практика має узвичаєні шляхи розгортання. Якщо ж щось відсутнє, практика або взагалі блокується, як-то коли нема комп'ютера, або порушуються самі механізми узвичаєння роботи. Наприклад, за відсутності чашки з кавою руйнується ритмічність праці. Якщо нема обігрівача, виникають утруднення уваги, і таке інше. Третя обставина, пов'язана з присутністю в оптичному полі, після створення простору роботи – елементів, які не є конститутивно значущими для першого, але входять до структури іншого простору. Нехай я помітив гітару на стійці біля дивану. В такий спосіб простір заняття музикою ніби проривається до мене та заважає нормальному продовженню моєї роботи. Для того, щоб зменшити вплив сторонніх об'єктів на єдність границі свого актуального простору, людина дистанціюється від бажаного, проте

того, що заважає. Існує й третя обставина створення простору практики. Йдеться про умову, за якої всі значущі об'єкти перебувають на певній дистанції від людини. Тут перед нами постають дві проблеми. По-перше, створюється бінарна опозиція між простором, який складається з бажаних об'єктів, та простором, який його лише бажає. По-друге, втрачається значущість найближчого, адже місце існування віддистанцьовується разом зі своїми конституенціями. Платону йдеться про перше утруднення, коли він пише про простір, що створюється навколо скарбу: «Як би там не було, у них присутні дві ворогуючі між собою держави: одна – бідняків, друга – заможних» (IV 422 e) [165, 114]. Ба більше, проростання просторів з об'єктів, які так чи інакше можуть бути усунуті, неминуче призводить до порушення єдності в межах самого простору, адже кожен з них містить у собі бінарну опозицію, а далі й в межах опозиції також відбувається поділ [165, 114]

У світлі того, що вже було розглянуто, особливого сенсу набуває запропонований Платоном міф про Землю-годувальницю, який ми також спробуємо витлумачити в межах філософсько-антропологічних розвідок. Нагадаємо зміст самого міфу: «Добре, я скажу, хоча й не знаю, як мені набратися мужності та якими виразами скористатися. Я буду намагатися нав'язати спочатку самим правителям і воїнам, а потім й іншим громадянам, що те, як ми їх виховували й ростили, і все, що вони пережили та як їх випробовували, як би вижалося їм у сні, а насправді вони тоді знаходилися під землею, виліплювалися та зростали у її надрах, як самі вони, так й їхня зброя та їхнє розмаїте спорядження. Тоді ж, коли вони були повністю закінчені, земля, будучи як їхня матір, народила їх на світ. Тому вони повинні й тепер турбуватися про країну, у якій живуть, як про матір-годувальницю, та захищати її, якщо хтось на неї нападе, а до інших громадян ставитися як до братів, також породжених землею» (III 414 d) [165, 107]. В межах філософської антропології, земля у згаданому міфі може бути проінтерпретована як неусувна обставина людської екзистенції, або як

сукупність таких обставин. Таким чином, конституювання простору укриття на подібних засадах забезпечує неможливість нескінченного бінарного розділення простору, адже, як вже було розглянуто, неусувні обставини нашого існування співвічні нашому тілесному стосунку до світу. Отже, вони не передбачають жодного антипростору, що можливе лише за рахунок ліквідації тіла, тобто неможливо зовсім. У такий спосіб, особливого значення набувають ідеї про неможливість для правителів володіти скарбом, спільність дітей та дружин, неможливість накопичення запасів, які можуть бути розглянуті як особливий об'єкт, що призводить до створення нового простору. Йдеться про необхідність забезпечення неусувного статусу всіх констигуенцій, розгортаючи наш простір укриття навколо речей, що не можуть взагалі бути усунуті, та надаючи характеру непохитності речам, що не наділені такою особливістю.

Наприкінці третьої книги Платон розмірковує про ідеальний побут стражів: «На додачу до їхнього виховання, скаже кожна розсудлива людина, потрібно влаштувати їхні домівки та іншу власність так, щоб це не заважало їм бути найкращими стражами та не змушувало б їх спричиняти зло іншим громадянам» (III 416 c) [165, 109]. Найкраще влаштування побуту стражів, на думку філософа, передбачає відсутність, на скільки це можливо, будь-якої власності (включно з запасами харчів), відсутність грошей та втаємничених місцин, у яких можна все це приховувати (III 416 d) [165, 109]. Поряд з тим, «На рахунок золота та срібла треба сказати їм, що божественне золото – те, що від богів, – вони завжди мають у своїй душі, так що у жодному разі не потребують людського золота, й недобре було б, маючи це золото, оскверняти його вкрапленнями золота смертного: в них воно має бути чистим, не те що розмінна копійка, яку часто лиходійно підробляють» (III 416 e) [165, 110]. Важливо те, що ці умови є не лише значущими для успішного життя стражів, але й для всієї держави: «Тільки так стражі змогли б залишитися неушкодженими та зберегти державу» (III 417 a) [165, 110]. Поряд з тим, залучення будь-якої мінливої констигуенції до структури

простору укриття змінює характер самого простору укриття, при тому що сам останній не зникає, але змінює свою назву: «Тільки-но з'явиться у них власна земля, житло, гроші, як одразу ж зі стражів перетворяться на власників і землеробів; із союзників інших громадян зробляться ворожими їм володарями; зненавидівши самі й збурюючи ненависть до себе, маючи злі помисли й їх боячись, будуть вони весь час жити у великому страху перед внутрішніми ворогами, ніж перед зовнішніми, а у такому випадку й самі вони, й вся держава спрямовані до загибелі» (Ш 417 б) [165, 110]. Зважаючи на це, філософсько-антропологічна значущість такої настанови може бути виражена у наступному формулюванні: найкращий простір укриття – це такий простір, що досконало тоталізує свої конституенти, наслідком чого є констатація зрозумілого влаштування всіх можливих практик. Таке можливе лише за умови конституювання простору-держави на неусувних засадах. Проте, зважаючи на неможливість елімінації мінливого зі структури простору укриття, слід наближати всі конституенції до неусувного стану. Фундаментальними засадами будь-якого простору укриття постають антропологічні факти, тобто такі обставини, що проринають як умови кожної з можливих практик і не можуть бути вилучені, поки існує саме життя. Зважаючи на антропологічну вкоріненість згадуваних конституенцій, виявляється неможливим створення анти-просторів, що передбачають дистанцію як стосунок до своїх засад, адже це б вимагало відсторонення від власного тіла, що невірогідно.

Насамкінець, попередньо витлумачимо філософсько-антропологічну значущість ідеї філософуючих правителів. Останні можуть бути визначені за прихильністю до вічного, але не мінливого, де істина – це те, що існує насправді і неухитно: «Мати гадку про те, чим речі є насправді, хіба це, на твою думку, не значить притримуватися істини?» (Ш 413 а) [165,105]. Зважаючи на те, що для держави як безпечного, зрозумілого та прогнозованого простору існування найголовнішим є визначення та утримання неусувно значущих фактів, філософи спроможні до вирішення

двох головних завдань, які постають перед ідеальною державою. По-перше: « - Отже, тим хто захищає державу, необхідно докладати зусиль до того, щоб від них не сховалося її псування, і передусім їм необхідно охороняти державу від порушуючих порядок новацій в сфері гімнастичного та мусичного мистецтва» (IV 424 b) [165, 116]. Перше завдання пов'язане з необхідністю узвичаєння та тоталізації мінливого, яке є необхідним, проте прийдеши́м до людської ситуації. У такому світлі, будь-що нове порушує неухитний статус констатованого як неусувно значущого. По-друге, філософи мають змінювати закони, спираючись на знання їхніх засад, якщо цього потребують обставини. Платон визначає цю спроможність через заперечення останньої у людей, яких філософ називає «сліпими», тобто такими, що послуговуються гадками у своїй практичній орієнтації: «А чим кращі за сліпих ті, хто по суті позбавлені знання сутності будь-якої речі, та у кого в душі немає чіткого її образу? Вони не спроможні, подібно художникам, споглядати вищу істину, та, не гублячи її, постійно відтворювати з усією можливою чіткістю, і тому їм не дано, коли це необхідно, встановлювати тут нові закони краси, справедливості й добра, чи зберегти вже існуючі» (VI 484 c) [165, 186]. Отже, філософ із необхідністю, через любов до вічного, яка може бути антропологічно проінтерпретована як жага безпеки (ознаками якої є зрозумілість, передбачуваність тощо), прямує до прояснення неусувних засад людського існування, що проринають лише у практиках. Зважаючи на те, що неусувність останніх антропологічно вкорінена, а простір укриття потребує шпекання своїх засад, ідеальна держава породжує ідеальну людину. Адже розбудова держави на підставі неухитно значущого призводить до ствердження вічного у самій людині.

Відповідно до виконаних завдань, можемо зробити наступні висновки. По-перше, філософсько-антропологічна інтерпретація ідеї справедливої держави Платона можлива та виправдана в межах загальної методологічної настанови трансцендентальної антропології. Тобто необхідне прояснення значущих рис людської екзистенції, що найлегше здійснювати в межах

найближчого стосунку життя та людини. Проект ідеальної держави Платона може бути розглянутий як проект ідеального простору укриття, який тоталізує фундаментальні факти людської екзистенції як свої конституенції. Серед них – виокремленні Томасом Ренчем трансцендентальна соціальність, просторовість, ситуаційність, крихкість та запропоновані Отто Больновим ознаки простору укриття: потяг до узвичаєння практик, увічнення засад безпечного простору, замикання границь простору тощо. По-друге, міф про Землю-годувальницю може бути витлумачений як принцип побудови ідеального простору укриття. Зважаючи на головні ознаки самого стосунку укриття, найкращий подібний простір проростає з екзистенційних фактів, тобто антропологічно вкорінених обставин людської ситуації. По-третє, істина, яка розуміється як те, без чого неможливо встояти, також може бути антропологічно витлумачена як екзистенційний факт, достовірність якого проринає у спогляданні розмаїття людських практик, що уможливорюється її існуванням. І насамкінець, ідея філософа-правителя чи філософуючого правителя може бути зрозуміла як принцип необхідності залучення до управління державою людей, що здатні до постійного прояснення засад розгортання успішних практик та відтворення безпечного простору існування.

Висновки до третього розділу

Відповідно до завдань у цьому розділі було виявлено наступне. По-перше, з огляду на головне питання трансцендентальної антропології «Як можливий людський світ?» філософія як антропологія у практичному намірі досліджує горизонтальну структуру первинного світу. По-друге, кожен елемент конституції первинного світу, або світовий горизонт, є рівнозначним. Горизонт світу, з огляду на скінченність людського існування, розширюється на два: тотальний і локальний світовий горизонт. Сукупність неусувних екзистенційних фактів складають тотальний горизонт світу, за який неможливо заступити. Екзистенційний факт – це обставина, яка постає

конститутивно-значущою для кожної практики (неусувна обставина людського існування). Локальний світовий горизонт – це сукупність випадкових, залежних від ландшафту життєвого простору, фактів людського існування (непохитні обставини людської екзистенції). По-третє, екзистенційна фактичність постає границею людського існування. Усі культурні феномени створюються унаслідок переживання границі людського життя. По-четверте, існує неприховано-відома можливість переживати окремі аспекти горизонтальної конституції первинного світу, у наслідок цього створюються різні метафізичні простори людського життя. По-п'яте, переживання просторовості як аспекту границі життя породжує метафізичний етичний простір. По-шосте, досвід етичного постає схопленням позиційності «Іншого», з огляду на локальний світовий горизонт. По-сьоме, слово «добро» є схопленням особливої універсальної позиційності, яка пов'язана із переживанням трансцендентальної структури простору укриття. По-восьме, філософська антропологія може створити карту локальних світових горизонтів, у яких здійснюється добре позиціонування.

Поряд із цим, було виявлено експлікативні можливості обґрунтування класичних філософських проєктів справедливого співжиття. Було показано, що справедлива держава Платона може бути зрозуміла як метафора від трансцендентальною структури простору укриття.

ВИСНОВКИ

У цьому дослідженні було здійснено трансцендентально-антропологічне обґрунтування засад етичного в умовах потрійної трансформації філософського знання: просторового повороту, предметного розширення поля філософської антропології і зсуву в стосунку між антропологічним і етичним.

Актуальність дослідження визначається тим, що у сучасній філософській антропології стосунок *conditio humana* та досвіду етичної сфери дійсності залишається недостатньо проясненим. Імплицитний дисбаланс між антропологічним та етичним породжує апорії у розумінні онтологічного статусу досвіду етичного, що виявляється у двох підходах до його тлумачення: етичного універсалізму та етичного плюралізму.

З огляду на це, постає актуальним трансцендентально-антропологічне обґрунтування етичного як спроби збалансування стосунку антропологічного та етичного.

Класична філософська антропологія виникає на початку ХХ століття як методологічний проект обґрунтування гуманітарного знання. З одного боку, вона є реконцептуалізацією Кантової критичної філософії, яка відповідає на питання про умови можливості досвіду взагалі. З іншого боку, філософська антропологія спирається на ідею розітненості волі та уявлення, що вказує на її теоретичний зв'язок із філософією життя. Поряд із цим, великої значущості для артикуляції теоретико-методологічної настанови філософської антропології набуває її полеміка із аналітичною психологією З. Фрейда.

Отже, філософська антропологія як критика пізнання виходить із тези про те, що пізнавальні спроможності нашого Духа не є універсальними здатностями будь-якої розумної істоти, але вони укоріненні в антропологічному. Останнє розуміють як сукупність екзистенційної фактичності людського буття, що охоплюється у понятті *conditio humana*.

Класична філософська антропологія убачає підставу особливого становища людини у світі, передусім – у її тілесній будові. Гранично редуковані інстинкти, довгий постембріональний період, прямоходіння та інші біологічні особливості людської істоти відкривають для неї можливість предметного досвіду і свободи волі. Утім, слід сказати, що філософська антропологія М. Шелера постає непослідовною у своїй теоретико-методологічній настанові. Передусім, про компенсаторну антропологію М. Шелера коректно вести мову, лише, з огляду на загальні домагання автора підважити критичну філософію І. Канта, особливо у тих місцях, де М. Шелеру ідеться про укоріненість чистих форм споглядання в антропологічному. А саме порожній простір, у філософській антропології М. Шелера можливий лише завдяки тілесній слабкості людини, яка виявляється у надлишку почуттів. Останій розуміють як принципову непов'язаність людської волі із об'єктами довкілля, на відміну від тваринної волі, яка віднаходить свої об'єкти миттєву у колі життя. Цей надлишок людина переживає як невідворотну нереалізованість, певну порожнечу власної душі, саме вона постає порожнечою такої чистої форми споглядання як «простір». Утім, можливість досвіду етичного у філософській антропології М. Шелера прояснюються у некомпенсаторний спосіб. Отже, для М. Шелера людина існує у розриві функційної єдності зовнішньої і внутрішньої природної системи, який перш за все, виникає, з огляду на діяльність (дереалізацію) Духа, але слід наголосити також на компенсаторних поясненнях, про які йшлося вище. Становлення теоретико-методологічної настанови філософської антропології як компенсаторної філософії відбувається вже у «Ступені органічного та людина» Г. Плеснера, проте завершеної форми ця настанова набуває у науковій (прагматичній) антропології А. Гелена.

Трансцендентальна антропологія продовжує дослідження екзистенційної фактичності людського життя, передусім – спираючись на методологічну настанову феноменологічної філософії – вона розуміє цю фактичність як антропологічне тло будь-якого досвіду. Екзистенційна фактичність – це

сукупність принципових випадковостей, які постають підставами для розумного розгортання будь-якого досвіду. З огляду на це, слід сказати, що практична розумність у трансцендентальній антропології концептуалізується як загальна функційна відповідність життєвих звершень значливим для кожної практики рисам люського існування.

Наслідуючи класичній філософській антропології, трансцендентальна антропологія розуміє людину як істоту, яка, на відміну від тварини, не має біологічного сенсу життя, отже змушена діяти у принципово інакший ніж тварина спосіб. Адже структуру діяння тварини можна локалізувати у природному, вона схоплюється як біохімічна єдність потягів та їхніх цілей. Людина ж розгортає структуру свого діяння у самій дії, яка спрямована на виживання. До елементів цієї структури належать такі екзистенційні факти, як «природна підтриманість», «тілесність», «просторовість», «часовість», «ситуаційність», «потенційність», «соціальність» та інші. Ця фактичність складає горизонтальну конституцію людського світу. Екзистенційна фактичність тотального світового горизонту постає комплексною структурою значливих випадковостей, які неможливо вивести із окремого факту людського життя, чи звести до якоїсь із екзистенційних обставин. Таке розуміння має важливе методологічне значення для трансцендентальної антропології, адже з огляду на нього, будь-які прояснення окремого екзистенційного факту мають висвітлювати і всі інші факти людського існування. Ця настанова артикулюється у методологічному принципі трансцендентальної антропології, який вказує на те, що *прагматично неможливо покинути первинний світ*. Як ми показали у дослідженні, він чинний як для теоретичної, так і для практичної царини людського життя.

Людський світ переживається як границя людського існування. Культура постає вираженням актуального способу переживання цієї границі. Сукупність неусувної екзистенційної фактичності складає тотальний горизонт людського світу. Поряд із цим, характер переживання окремих частин тотального горизонту, який виражається у певній тілесній

конфігурації, виявляє сукупності непохитних обставин практичного здійснення – локальний світовий горизонт. До такої практичної екзистенційної фактичності належать структури стилізованих людських просторів, а також структури практик.

У досліджуваних проектах філософської антропології присутній імпліцитний дисбаланс між етичним та антропологічним. Це призводить до появи двох способів прояснення умов можливості досвіду етичного. У філософській антропології М. Шелера етичне домінує над антропологічним. Через це, умовою досвіду етичного постає існування інтуїцій (феноменологічного споглядання), у яких схоплюються цінності та порядок їхньої градації. Поряд із цим, значущі розрізнення у аналітиці становища людини у світі також спираються на етичні убачання. Отже, етика М. Шелера не спирається на філософську антропологію, а його філософія людини розгортається на метафізичному тлі персоналістської етики. Саме це не дозволяє його антропології постати сповна компенсаторною, але така трансформація методологічної настанови філософської антропології та стосунку етичного і антропологічного відбувається вже у Г. Плеснера та А. Гелена. У цих проектах антропологічне домінує над етичним. Останнє розуміють як гетерогенний простір людських життєвих звершень, розрізнення якого укоріненні в антропологічному. Для компенсаторної антропології етична сфера дійсності постає вже у найпершій людській дії, до якої людина змушена недоконаністю свого існування. Етичне є тим, у чому долається, компенсуєть загрозливість людського життя, воно постає певним видом конкретної звичаєвості. Утім, форми габітуалізованих практик спираються на особливості природного, теоретичного та практичного ландшафту життєвих звершень. Отже, ідеться про етичний плюралізм, за якого значущість тої чи тої форми узвичаєння спирається на силу актуальних інститутів.

За такого стану речей, виявляється неможливим обґрунтувати доцільність будь-якої форми інституційно-влаштованої практики. У

класичному Геленовому компенсаторному підході до проблеми умов можливості етичної сфери дійсності, може йтися про універсалізм на рівні загальних умов збереження людяності, як того, що долає принципову потворність людської істоти. Адже життя людини, яке перебігає поза інституційними формами практики, з огляду на людську недоконаність, – не є тваринним життям, саме тому, що людина ніколи і не була твариною. Бути твариною означає мати біологічний сенс життя, якого людина позбавлена від початку. Як ми побачили, етичний плюралізм такого штибу приховує декілька великих небезпек. По-перше, виявляється неможливим обґрунтувати доцільність того чи того актуального інституту, разом із тим, порушення інституційного влаштування практик убачається небезпечним, отже, такий підхід схиляє до певної консервативної настанови, про яку зазначає, як ми показали у цьому дослідженні, сам А. Гелен. По-друге, постає неможливим відповісти на питання про умови погодження інституційних форм практики між віддаленими культурами.

У трансцендентальній антропології стосунок етичного та антропологічного набуває найбільшого дисбалансу. Етичне розуміють як антропологічну структуру успішних практик взагалі. Отже, етичне збігається з антропологічним, а це викликає неможливість обґрунтування умов можливості досвіду етичного як досвіду різного. Адже те, що суперечить антропологічному або етичному, розуміють як ірраціональне. З огляду на це, слід зазначити, що етичний універсалізм у філософській антропології можливий не лише за умови домінування етичного над антропологічним, але й навпаки. Вочевидь, будь-які редукції антропологічного до етичного або етичного до антропологічного призводять до встановлення універсалістського підходу в етиці. Своєю чергою, плюралістичний підхід у антропологічній етиці спирається на свідому відмову від розбудови філософії моралі. Наприклад, А. Гелен відмовляється від використання понять «етика» чи «мораль» для того, щоб, на перший погляд, уникнути релятивізму, але у такий спосіб філософ позбавляється саме універсалізму. Адже, як ми

показали, антропологічний редукціонізм завжди призводить до етичного універсалізму.

Отже, оптимальна позиція для аналізу засад етичного, у якій можливо уникнути як встановлення універсальної етики, так й етичного плюралізму, – це позиція трансцендентально-антропологічного обґрунтування етичного. Трансцендентальна антропологія як компенсаторна філософська антропологія досліджує горизонтальну конституцію первинного світу як екзистенційну фактичність людського буття. Актуальний характер переживання цієї фактичності або границі виражено у мові, емпіричній позиційності (тілесній конфігурації). Останні є цариною досліджень категоріальної етики, вони є предметом етичної оцінки та приводом для етичних орієнтацій. Однак, причина оцінки укорінена у антропологічному, отже, прихована від такого дослідження. Антропологічне та етичне постають онтологічним та онтичним виміром людського буття відповідно. Такий підхід може стати плідним у спробах прояснити умови можливості досвіду етичного як досвіду різного.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аболіна Т., Єрмоленко А., Кисельова О. Етос і мораль у сучасному світі / Т. Аболіна, А. Єрмоленко, О. Кисельова. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2004. – 200 с.
2. Апель К.-О. Априорі спільноти комунікації та основи етики. До проблеми раціонального обґрунтування етики за доби науки / К.-О. Апель // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: навч. посібник / упоряд. : В.В. Лях, В.С. Пазенюк. – К. : Ваклер, 1996. – С. 360 – 421.
3. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі / К.-О. Апель; пер. з нім. В. Купліна. – К. : Дух і Літера, 2009. – 430 с.
4. Апель К.-О. Трансформація філософії / К.-О. Апель; пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. М. : Логос, 2001. – 344 с.
5. Аристотель. О душе / Аристотель // Соч. в 4-х томах. Т.1. – М. : «Мысль», 1976. – С. 371 – 448.
6. Аристотель. Нікомахова етика / Αριστοτέλους. Ηθικα Νικομαχεια. – К. : Аквілон-Плюс, 2002. – 480 с. (білінгва)
7. Аристотель. Політика / Аристотель // Соч. в 4-х томах ; пер. с древнегреч., общ. ред. А.И. Доватура. – М. : «Мысль», 1983. Т.4. – С. 376 – 644.
8. Баумейстер А. Буття і благо: [монографія] / А. Баумейстер. – Вінниця : Т.П. Барановська, 2014. – 418 с.
9. Блюменберг Г. Світ як книга / Г. Блюменберг // пер. з нім., передмова, коментарі Володимира Єрмоленка. – Київ : Лібра, 2005. – 544.
10. Богачов А. Досвід і сенс : [монографія] / А. Богачов. – К. : Дух і літера, 2011. – 333 с.
11. Больнов О.Ф. Новая укрывость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение. Философия экзистенциализма / Больнов О. Ф. –

Москва : Директ-Медиа, 2009. – 348.

12. Больнов О. Ф. Філософська антропологія та її методичні принципи. Сучасна зарубіжна філософія / О.Ф. Больнов // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: навч. посібник / упоряд. : В.В. Лях, В.С. Пазенюк. – К. : Ваклер, 1996. – К., 1996. – С. 96 – 112.

13. Больнов Отто Фридрих. Философия экзистенциализма : Философия существования / Отто Фридрих Больнов; [Сост. Ю.А. Сандулов]; Научные редакторы: А.С. Колесников, В.П. Сальников; [Пер. С.Э. Никулина]. – Спб. : Лань, 1999. – 222 с.

14. Буцикін Є.С. Антропологічні засади практичної орієнтації / Є.С. Буцикін // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 10 (138). – К., 2014. – С. 58 – 67.

15. Буцикін Є.С. Антропологічний поворот і філософія моралі Гертруди Елізабет Мері Енском / Є.С. Буцикін // Гуманітарні студії: збірник наукових праць / Гол. Ред. А.Є. Конверський – Випуск 25. – К. : Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2015. – С. 19 – 27.

16. Буцикін Є.С. Антропологічний сенс влаштування спільного життя у державі Платона / Є.С.Буцикін // Науковий вісник. Серія "Філософія". – Харків : ХНПУ, 2016. – вип. 46 (II). - С.125 – 139.

17. Буцикін Є.С. Критика суб'єктцентризму у філософсько-антропологічній аналізі конституції моралі Томаса Ренча / Є.С. Буцикін // Філософські дослідження: збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. Випуск № 19. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2013. – 280 с. – С. 11 – 20.

18. Буцикін Є.С. Філософсько-антропологічна концептуалізація феномену етизованого простору / Є.С. Буцикін // Гілея: Науковий вісник: збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич – Випуск 109. (№6) – К. : Видавництво «Гілея», 2016. – С. 276 – 280.

19. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс. – К.: ППС-2002, 2004. – 206 с.
20. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштайн. Сер. «Памятники философской мысли». – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – 288 с.
21. Витгенштейн Л. О достоверности / Л. Витгенштейн // Вопросы философии №2. – 1991. – С. 67 – 120.
22. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження / пер. з нім. Попович Є. – К. : Основи, 1995. – 311 с.
23. Вульф К. Антропология. История. Культура. Философия / К. Вульф. – СПб., 2008. – 269 с.
24. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Ю. Габермас // Пер. з нім. В Кушліна. – Київ : Дух і Літера, 2011. – 280 с.
25. Габермас Ю. Філософський дискурс модерну / Ю. Габермас. К. : Четверта хвиля, 2001. – 423 с.
26. Газнюк Л. Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття / Л. Газнюк. – К. – 2008. – 366 с.
27. Гелен А. Между вчера и завтра / А. Гелен // пер. с нем. Татьяны Басковой, Журнал «Логос» том 25, №1. – 2015. – С. 93–134.
28. Гелен А. О систематике антропологии / А. Гелен // Проблема человека в западной философии. – М. – 1988. – С. 152 – 201.
29. Гердер И. Идеи к философии истории человечества / И. Гердер. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
30. Гільдебранд Д. Етика / Д. Гільдебранд. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2002. – 445 с.
31. Гирц К. Интерпритация культур / К. Гирц // Пер. с англ. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (Роспэн), 2004. – 560 с.
32. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / О. Гомілко. – К.: Наук. думка, 2001. – 240 с.

33. Гуревич П. Антропологическое учение Канта / Гуревич П. // Спектр антропологических учений. Вып. 3, рос. Акад. Наук. Ин-т философии ; отв.ред. П.С. Гуревич. – М.: Ифран, 2010. – С. 1 – 40
34. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология. Часть 2. Феноменологическая психология и трансцендентальная проблема // Логос. – 1994. – 5, – С. 7 – 120
35. Гуссерль Е. Досвід і судження: дослідження генеалогії логіки / Е. Гуссерль. – К.: ППС – 2002, 2009. – 356 с.
36. Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М.: Дик, 1999. – 311.
37. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб., 1998, с. 182-283.
38. Гуссерль Э. Метод прояснения / Э. Гуссерль // Современная философия науки. – М., 1996. – С. 365 – 375.
39. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Э. Гуссерль // Собрание сочинений Т. 1; сост., вступ. статья, пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. – 162 с.
40. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль // Логические исследования. Т. I наука. – Новочеркасск, 1994
41. Джемс В. Прагматизм / В. Джемс // Пер. з англ. П. Юшкевича. – К 1995. – 281 с.
42. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 576 с.
43. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том четвертий. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – 440 с.
44. Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия) /А.Н. Ермоленко. – К.: Наук. Думка, 1994. 200 с.
45. Єрмоленко А. Комуникативна практична філософія / А. Єрмоленко. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.

46. Эйкен Р. Философия истории / Р. Эйкен // Философия в систематическом изложении. – М. : Издательский дом «Территория будущего» (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»), 2006. – С. 262-297.
47. Кант И. Антропология з прагматичної точки зору / И. Кант // Естетика. – Львів : Аверес, 2007. – С. 277-358.
48. Кант И. Критика практичного розуму // И. Кант. – К. – 2004. – 240 с. Кант, И. Рефлексії до критики чистого розуму / Пер. з нім. І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2004. – 240 с.
49. Кант И. Критика чистого розуму / И. Кант // Пер. з нім. та прим. І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2000. – 504 с.
50. Кант И. Прологмени / И. Кант // Пер. з нім., вступна стаття, коментарі і примітки Віталія Терлецького. – К.: ППС, 2002. – 178 с.
51. Кант И. Рефлексії до критики чистого розуму / Пер. з нім. й латини та прим. І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2004. – 464 с.
52. Кебуладзе В. Вислів І. Канта «думки без змісту порожні, споглядання без понять сліпі» у феноменологічній перспективі / В. Кебуладзе // Філософська думка. – 2008. №6. – С. 155–165.
53. Кебуладзе В. И. Понятие интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля / В. Кебуладзе // Дні науки 10-11 квітня 1997 року. Київський університет імені Тараса Шевченка. Філософський факультет, Київ, 1997. – С. 69 – 79.
54. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / В. Кебуладзе // відп. ред. А. Лой. – К. : Дух і Літера, 2011. – 280 с.
55. Козловський В. Кантова антропология: джерела, констеляції, моделі. Монографія / В. Козловський. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2014. – ХХІХ, 595 с.
56. Лактіонова А.В. Практична нормативність versus комунікативна нормативність Ю. Габермаса / А.В. Лактіонова // Вісн. Київ. Нац. ун-ту імені

Тараса Шевченка. Сер. Філософія. Політологія. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2010. – Вип.100. – С. 19 – 23.

57. Лактіонова А.В. Практична філософія в контексті «лінгвістичного повороту» / А.В. Лактіонова // Основи практичної філософії: підручник / А.М. Лой та ін. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2011. – С. 88 – 112.

58. Лактіонова А. Філософська антропологія і філософія культури в перспективі сучасної практичної філософії як філософії дії / А. Лактіонова. Філософська думка, 2013. – № 5 – С. 72 – 79.

59. Левинас Э. От бытия к иному / Э. Левинас // Избранное: Тотальность и бесконечное. Пер. с фр. И.С. Вдовина, Б.В. Дубин, Н.Б. Маньковская, А.В. Ямпольская. – М., СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 350 – 355.

60. Левинас Э. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас // Избранное: Тотальность и бесконечное. Пер. с фр. И.С. Вдовина, Б.В. Дубин, Н.Б. Маньковская, А.В. Ямпольская. – М., СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 66 – 291.

61. Леви-Стросс К. Печальные тропики / К. Леви-Стросс. – М.: «Мысль», 1984. – 217 с.

62. Леви-Стросс К. Раса и История [Электронный ресурс] / К. Леви-Стросс – Режим доступа до ресурсу: [http:// www.gumer.info/ bibliotek_Buks/ Culture/ levestr/rasa.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/levestr/rasa.php).

63. Леви-Стросс, К. Структурная антропология [Электронный ресурс] / К. Леви-Стросс – Режим доступа до ресурсу: [http:// www.universalinternetlibrary.ru/book/28499/ogl.shtml](http://www.universalinternetlibrary.ru/book/28499/ogl.shtml).

64. Лой А. Онтологічний підтекст політичної філософії Ганни Арендт / А. Лой // Філософська думка : Український науково-теоретичний часопис . – 07/2007 . – N4 . – С.3–16.

65. Лой А. Н. Сознание как предмет теории познания / А.Н. Лой. – К. Наук. Думка, 1988. – 248 с.

66. Лой А. Проблема кантівської антропології в контексті «метафізичного трикутника» / А. Лой // Кантівські студії 1999: Щорічник Кантівського товариства в Україні. К. : Тандем, 2000. – С. 186 – 200.
67. Лой А. Феномен *Sittlichkeit* у контексті подолання суб'єктивізму / А. Лой // Філософська Думка. – 2008. - №6. – С. 94–114.
68. Лютий Т. Два «невчасні міркування» Ніцше: проблеми історії та музичної культури / Т. Лютий // Наукові записки. Том 167, Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». – Київ : «ВПЦ НАУКМА», 2015. – С. 60–65.
69. Лютий Т. Трансформація європейських гуманістичних ідеалів у контексті визначення перспектив філософської антропології / Т. Лютий // Антропокультурні чинники європейського вибору України. — К. : Науково-виробниче підприємство «Видавництво “Наукова думка” НАН України, 2014. — 156–193.
70. 3. Лютий Т. Ніцше. Самоперевершення / Т. Лютий. — К.: Темпора, 2016. — 970 с.
71. Макінтайр Е. Після чесноти / Е. Макінтайр. – К.: Дух і Літера. – 2002. – 438 с.
72. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Морис Мерло-Понти // пер. с фр. О.Н. Шпарага. – Мн. : Логвинов, 2006. – 400 с.
73. Мерло-Понти М. Око и дух / М. Мерло-Понти // пер. с фр., предисловие и комментарии А.В. Густыря. – М. : Искусство, 1992. – 63 с.
74. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – СПб. : «Ювента», 1999. – 604.
75. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / М. Мерло-Понті // пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка. – К. : Український центр духовної культури, 2001. – 552 с.
76. Мінаков М. А. Вчення Канта про віру розуму / М.А. Мінаков. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 140 с.
77. Мінаков М. А. Історія поняття досвіду : Моногр / М. А. Мінаков ; Нац.

- ун-т "Києво-Могилян. акад.". – К. : ПАРАПАН, 2007. – 380 с.
78. Монтень М. Опыты / М. Монтень // Опыты в 3 книгах, серия : «литературные памятники». – М. : АН СССР. – 1956 с.
79. Ницше Ф. Генеалогия морали / Ницше Ф. Собр. соч. в 5 тт. Т. 5 // Пер. с нем Ю. Антоновского, Я. Бермана, В. Вейнштока и др. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 416 с. – С. 19–148.
80. Ницше Ф. Так казал Заратустра [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу до ресурсу: <http://ukrlife.org/main/minerva/nietzsche.htm>, вільний. – Загол. з екрану
81. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Ницше Ф. Собр. соч. в 5 тт. Т. 3 // Пер. с нем Ю. Антоновского. Е. Соколовой. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 480 с. – С. 305–477.
82. Основи практичної філософії: підручник / А.М. Лой та ін. – К.: ВПЦ «Київський університет». – 511 с.
83. Панич О. Історія, поняття, досвід: три складові, три проблеми / О. Панич // Філософська думка, 2009. № 6. – С. 121–132.
84. Пирс Ч.С. Прагматизм / Ч.С. Пирс // Избранные философские произведения, Перевод К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. – М.: Логос, 2000. – 448 с.
85. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 368 с.
86. Приходько В. Досвід як оновлення / В. Приходько // Філософська думка, 2011. - №5 – С. 52–60.
87. Приходько В. Основи теоретичної філософії / В. Приходько. – К. – 2015. – 142 с.
88. Рансьер Ж. Эстетическое Бессознательное / Ж. Рансьер. – Петербург. 2012. – 126 с.
89. Ренч Т. Конституція моральності. Трансцендентальна антропология і практична філософія / Т. Ренч. – Київ, 2010. – 347 с.

90. Ренч Т. Обґрунтування практичної філософії та сучасність / Т. Ренч // Практична філософія. – 2000. - №1. – С. 31–40.
91. Рогожа М. Соціальна мораль: колізії мінімалізму. Монографія / М. Рогожа. – К.: Вид. Парапан, 2009. – 216 с.
92. Рьод В. Трансцендентальна філософія та антропологія / В. Рьод // Кантівські студії 1999: Щорічник Кантівського товариства в Україні. – К. : Тандем, 2000. – С. 130–144.
93. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр // пер. с фр. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2004. – 639 с.
94. Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.П. Сартр // Сумерки богов. – М. 1984. – С. 319–344.
95. Сартр Ж.П. Очерк теории эмоции / Ж.П. Сартр // психология эмоций. Тексты. – М. 1984. – С. 120–137.
96. Спиноза, Б. Этика. / Б. Спиноза. – Мн.: Харвест, АСТ. – 2001. – 336.
97. Тейлор Ч. Джерела себе / Ч. Тейлор // пер. з англ. А. Васильченко, А. Водяний, Г. Некрасова, О. Федорко, В. Навроцький, І. Березко. – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с.
98. Тейлор Ч. Етика автентичности / Ч. Тейлор / пер. з англ. – вид. 2е. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 128 с.
99. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Ч. Тейлор // Переклад з англійської Олексій Панич. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 664 с.
100. Фейербах Л. Из Эрлангских лекций по логике и метафизике. Людвиг Фейербах. История философии. Собрание произведений в трех томах. – Т.1 С. 47–62.
101. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия / Э. Финк // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 357–402
102. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции / З. Фрейд. – М. : Наука, 1991. – 456 с.
103. Фрейд З. Неудобства культуры / З. Фрейд. – Санкт-Петербург. : «Азбука», 2010. – 187 с.

104. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / З. Фрейд. – М.: «Прогресс», 1993 – 458 с.
105. Фрейд З. Психопатология обыденной жизни / З. Фрейд // *Психология «бессознательного»: Просвещение; Москва; 1990 с. – 256.*
106. Фрейд З. Страх / З. Фрейд. – Минск.: Попурри. – 1998. – С. 241–321.
107. Фрейд З. Тотем и Табу. / З. Фрейд. – СПб. : Азбука-классика, 2005. – 256 с.
108. Фуко М. О трансгрессии. Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / М. Фуко. – СПб. – 1994. – С. 112–138.
109. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. СПб. – 1994. – 404 с.
110. Хабермас Ю. Комунікативна дія і дискурс (Дві форми повсякденної комунікації) / Ю. Хабермас // Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 84–90.
111. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас // пер. с нем. под ред. Д.В. Скляднева; отв. ред. Б.В. Макаров. – СПб.: Наука, 200. – 377 с.
112. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер // *Время и Бытие.* – М. 1993. – С. 16–26.
113. Хамитов Н.В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии. В 2 кн. Кн.1 Философия человека и его пределов: возможность метаантропологии; Кн. 2. Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию / Н.В. Хамитов. – К.: Ника-Центр; Ин-т общегуманитарных исследований, 2002. – 334 с.
114. Холох О. І. Взаємини дарування в антропологічних дослідженнях Б. Малиновського, М. Моса, К. Леві-Строса : порівняльний аналіз / О. І. Холох // *Гуманітарні студії. Збірник наукових праць.* – К., 2013. – Випуск 18. – С. 65–73.
115. Холох О. Герменевтика буття людини у символічній антропології К. Гірца / Олена Холох // *Вісник Київського національного торговельно-*

економічного університету. Науковий журнал. – К., 2015. – Випуск 3 (101). – Том II. – С. 72–86.

116. Хорьков М. Как Макс Шелер написал «Положение человека в космосе» [Электронный ресурс] / М. Хорьков – Режим доступа до ресурсу: //http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2014/04/03_horkov.pdf.

117. Шашкова Л. О. Діалог науки і релігії в культурно-історичному контексті: монографія / Л.О. Шашкова. – К.: Грамота, 2008. – 328 с.

118. Шелер М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Избранные произведения. – М. : «Гнозис», 1994. – С. 129–195.

119. Шелер М. Ordo Amoris / М. Шелер // Избранные произведения. – М. : «Гнозис», 1994. – С. 339–377.

120. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / М. Шелер // Избранные произведения. – М. : «Гнозис», 1994. – С. 259–339.

121. Шелер М. Челове и история / М. Шелер // THESIS, 1993, вып. 3. – С. 132–154.

122. Шелер М. Человек в эпоху уравнивания / Шелер М. Избранные произведения // Пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А.Ф.Филлипова. – М.: Гнозис, 1994. – С. 98-128.

123. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр // Шопенгауэр А. Собрание сочинений : в 3 томах. – М. : ТЕРРА, «Республика», 1999. – Т.1 – С. 1–349.

124. Шопенгауэр А. Об основе морали / А. Шопенгауэр // Шопенгауэр А., Собрание сочинений : в 6 т. – М.: ТЕРРА, «Республика», 2001. – Т.3. – С. 303–496.

125. Штайн Е. Будова людської особи. Лекція з філософської антропології / Е. Штайн // (Вступ і нове опрацювання Беате Бекман- Цьолер) – Переклад з нім. Ілони Терзової. – Жовква: Місіонер, 2011. – 192 с.

126. Anscombe G.E.M. Intention / G. E. M. Anscombe. Harvard University Press, 2 edition. – 2000. – 106 p.

Отформатировано: немецкий (Германия)

Отформатировано: немецкий (Германия)

127. Anscombe G.E.M. *Modern Moral Philosophy* / G.E.M. Anscombe // The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, Volume three. *Ethic, Religion and Politics*. – Blackwell. : Oxford.. – 1981. – P. 26–43.
128. Anscombe G.E.M. *On Brute facts*. / G.E.M. Anscombe // The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, Volume three. *Ethic, Religion and Politics*. – Blackwell. : Oxford.. – 1981. – P.22 – 16.
129. Anscombe G.E.M. *On sensation of position* / G.E.M. Anscombe // The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, Volume three. *Ethic, Religion and Politics*. – Blackwell. : Oxford. – 1981. – P. 26 – 41.
130. Anscombe G.E.M. *Rules, Rights and Promises* / G.E.M. Anscombe // The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, Volume three. *Ethic, Religion and Politics*. – Blackwell. : Oxford.. – 1981. – P. 97 – 103.
131. Apel K.-O. *The response of discourse ethics. To the moral challenge of the Human situation as such and especially today* / K.-O. Apel. – Belgium. – 2001. – 112 c.
132. Arendt H. *The Human Condition* / H. Arendt. – London: Chicago University of Chicago Press, 1998. – 558 c.
133. Austin J.L. *How to do things with words* / J.L. Austin. – Harvard, 1962.
134. Bayne S.R. *Elizabeth Anscombe's Intention* / S.R. Bayne // Printed in Great Britain by Amazon.co.uk. – GB., 2010. – 267 c.
135. Berger P., Luckmann T. *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge* / P. Berger, T. Luckmann. – NY. – 1966. – 240 c.
136. Boas F. *The Mind of Primitive man* / F. Boas. – New York. – 1938. – 285 c.
137. Bollnow O.F. *Aspects of Contemporary German Philosophy* / O.F. Bollnow. – Universitas, engl. Edition, Vol. 9 (1967), pp. 257–276
138. Bollnow O.F. *Die anthropologische Betrachtungsweise in der Padagogik* / O.F. Bollnow // *Neue Padagogische Bemuhungen*. – Essen. 1965.
139. Bollnow O. F. *Die Forderung der Menschlichkeit* / Bollnow. – Tübingen, 1961. – 24 s.

140. Bollnow O.F. Die philosophische Anthropologie und methodischen Principien / O. F. Bollnow // Philosophische Anthropologie Heute. – München: Verlag C.H. Beck, 1972.
141. Bollnow O.F. Human Space / O.F. Bollnow // Translated by Christine Shuttleworth. – London, 2011. – 319 c.
142. Bollnow O. F. Mensch und Raum / O.F. Bollnow. – Stuttgart, 1963. – 310 s.
143. Bollnow O. F. Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus. / O.F. Bollnow. – Stuttgart; Köln, 1960. – 247 s.
144. Bollnow O.F. Philosophische der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen. / O.F. Bollnow. – Stuttgart. 1970.
145. Egenter N. Otto Friedrich Bollnow's Anthropological Concept of Space. A revolutionary new paradigm is under way [Электронный ресурс] / N. Egenter – Режим доступа до ресурсу: [https://www.academia.edu/1216880/O. F. BOLLNOWS ANTHROPOLOGICAL CONCEPT OF SPACE?auto-download](https://www.academia.edu/1216880/O._F._BOLLNOWS_ANTHROPOLOGICAL_CONCEPT_OF_SPACE?auto-download).
146. Eugene Kelly. Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann / Eugene Kelly // *Phaenomenologica* 203. – Springer, 2011. – 254 p.
147. Fischer J. Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen / J. Fischer // Translated from the German by Christina Harrison. – Iris, 2009. – P. 153–170.
148. Freud S. Das Unbehagen in der Kultur / S. Freud // Internationale Psychoanalytischer Verlag. – Wien, 1930. – 136 s.
149. Frings M. Lifetime. Max Scheler's philosophy of time. A first inquiry and presentation / M. Frings // *Phaenomenologica*. – Kluwer Academic Publishers, 2003. – 241 s.
150. Gehlen A. Der Mensch Seine Natur und seine Stellung in der Welt / A. Gehlen. – Berlin : Junker und Dünhaupt, 1940. – 471 s.
151. Gehlen, A. Man, his nature and place in the world / A. Gehlen. – Columbia University Pres. – 1988. – 420 p.

152. Gehlen A. *Moral und Hypermoral* / A. Gehlen. – Frankfurt a.M. – 1973. – 151 s.
153. Heidegger M. *Being and Time* / M. Heidegger // Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. – Oxford. – UK. – 2001. – 589 c.
154. Heidegger M. *Sein und Zeit* / M. Heidegger. – Tübingen, 1993. – 445 s.
155. Hume D. *A treatise of Human Nature* / D. A. Hume. – Printed in England by Clays Ltd. St Ives plc. 1985. – 678 c.
156. James W. *The Principles of Psychology, voll. II* / W. James. – The USA : Harvard University press, 1983. – 1302 p.
157. Kant I. *Kritik der reinen Vernunft* / Immanuel Kant // Werkausgabe. Band III/IV. Zwei Bände.: Suhrkamp. – 1968. – 724 c.
158. Kluge F., Lutz F. *English Etymology.* / F. Kluge, F. Lutz . – Strassburg. 1898. – c. 234.
159. Luther A. *The articulated unity of Being in Scheler's Phenomenology. Basic Drive and Spirit* / A. Luther // Max Scheler (1874 - 1928) Centennial Essays, editor Manfred S. Frings. – Netherlands, 1974. – P. 1– 43.
160. MacIntyre A. *A short History of Ethics* / A. MacIntyre. – New-York. – 1998. – 273 c.
161. Merleau-Ponty M. *Phenomenology of perception* / M. Merleau-Ponty // Translated from French by Colin Smith. – London, 1978. – 466 c.
162. Moore, G. E. *A Defence of commone sense, 1925* / G. E. Moore // in *Philosophical Papers*, by G.E. Moore, Collier, 1962
163. Moore G. E. *Principia ethica* / G. E. Moore. – Cambridge. – 1922. – c. 232
164. Parvis Amad. *Person, Death, and World* / A. Parvis // Max Scheler (1874 - 1928) Centennial Essays, editor Manfred S. Frings. – Netherlands, 1974. – P.58 – 85.
165. Plato. *The Republic* / Plato // Edited by G.R.F. Ferrari, Translated by Tom Griffith. – UK, Cambridge university press, 2000. – c. 382

166. Plessner H. Die Stufen des organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie / Plessner H. – Walter de Gruyter. – Berlin, 1975. – 373 s.
167. Plessner H. The objectivity of the senses [Электронный ресурс] / H. Plessner // Translated by Matthew Bower. University of Memphis – Режим доступа до ресурсу: www.phenomenologyandmind.edu/wp-content/uploads/2013/07/H.Plessner
168. Raimo A. Greek and Indo-European Etymology I Action / A. Raimo. – Philadelphia, 2000. – 314 c.
169. Rentsch T. Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien / T. Rentsch. – Berlin / New York : Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011. – 459 c.
170. Roger L. Funk, Thought, Values, and Action / L. Roger // Max Scheler (1874 - 1928) Centennial Essays, editor Manfred S. Frings. – Netherlands, 1974. – P. 43-58
171. Rorty R. The historiography of philosophy: four genres. Philosophy in history. / R. Rorty // Essays on the historiography of philosophy. Edited by Richard Rorty J.B. Schneewind, Quentin Skinner. - UK, Cambridge university press, 1984. – C. 49 – 75.
172. Sartre J.-P. Being Nothingness: An essay on Phenomenological Ontology. / J.-P. Sartre. – New York: Philosophical Library, 1956. – LXVII, 636 c.
173. Sartre J.-P. Notebooks for an ethics. / J.-P. Sartre. – Chicago; London: the University of Chicago Press, 1992. – XXIV, 583.
174. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik / M. Scheler. - Halle : Verlag von Max Niemeyer, 1916. – 620 s.
175. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos / M. Scheler. Nymphenburger Verlagshandlung. – München, 1947. – 99 s.
176. Scheler M. Idealism and Realism / M. Scheler // Selected Philosophical Essays. – Evanston : Northwestern University press, 1973. – P. 288 – 357.

177. Scheler M. *Metaphysics and art* / M. Scheler // Translated by Manfred S. Frings / Max Scheler (1874 - 1928) *Centennial Essays*, editor Manfred S. Frings. – Netherlands, 1974. – P. 101 – 121.
178. Scheler M. *The Idols of Self-Knowledge* / M. Scheler // *Selected Philosophical Essays*. – Evanston : Northwestern University press, 1973. – P. 3 – 98.
179. Scheler M. *The Meaning of Suffering* / M. Scheler // Translated by Daniel Liderbach, / Max Scheler (1874 - 1928) *Centennial Essays*, editor Manfred S. Frings. – Netherlands, 1974. – P. 121 – 165.
180. Scheler M. *The theory of the three facts* / M. Scheler // *Selected Philosophical Essays*. – Evanston : Northwestern University press, 1973. – P. 202 – 288.
181. Tugendhat E. *Self-Consciousness and Self-Determination* / E. Tugendhat // Translate by Paul Stern. MIT press, Cambridge, Massachusetts, and London, Englsnd. 1986. – 338 c.
182. Tugendhat E. *Traditional and analytical philosophy. Lecture of the philosophy of language* / E. Tugendhat. – Cambridge University press. 2009. – 438 c.
183. Webb A. *Manual of Etymology. Latin and Greek Derivatives* – Philadelphia. - 1879.
184. Zabala S. *The hermeneutic nature of Analytic Philosophy.* / S. Zabala. – New-York. – 2008. – 199 c.
185. *21st Century anthropology. A reference handbook. Volume 1.* Edited by H.James Bix. New York. 2010. – 526 c.

