

Методичні принципи філософської антропології у просторі політичного ідеалу

Поштовхом до бурхливого розвитку філософської антропології явилось становлення постмодерну як альтернативної загальнофілософської парадигми. Розвиток даної парадигми дав можливість розглядати людину не тільки як частину якихось загальносвітових процесів, але як цілком самостійного, автентичного об'єкта досліджень.¹ По суті, філософсько-антропологічний аналіз із погляду філософської практики виконує функції своєрідного експерименту. Його можна і потрібно обґрунтовувати.

Порівняно з іншими напрямками філософії, що ведуть своє походження з найвіддаленіших часів в історії західної думки, філософська антропологія розвинулася доволі пізно. Її засновниками слід вважати Шелера й Плеснера. Передумовою виникнення філософської антропології є той факт, що з початку нового часу узвичаїлося засади філософії та науки вбачати в теорії пізнання, яка мала розробити насамперед методологічні принципи достеменного пізнання для створення змістовних знань.

Раціоналістичний та емпіричний шляхи до цієї засадничої мети явно збігалися. Однак з кінця XIX сторіччя стає дедалі зрозумілішим, що таке пізнання неможливе саме по собі — достеменний вихідний пункт, щойно він постає й розгортається, залучається у змістовний зв'язок із життєвістю, із практикою, діяльністю, набуває забарвлення, зумовленого настроями, почуттями й інстинктами різного кшталту, які визрівають з підсвідомого: водночас звернене назовні пізнання не є автономним, воно різноманітним чином обслуговує різноманіття самого життя. Це неодмінно потребувало розширення підвалин теорії пізнання; вона виявилася неспроможною обґрунтувати себе, виходячи з власних засобів аргументації, але потребувала глибшого обґрунтування людської цілісності. *Завдяки цьому постановка питання перемістилася у царину філософської антропології, яка відповідала тій особливій галузі пізнання, що її завданням власне й було у відповідний спосіб осмислити процес пізнання у взаємозв'язках людського життя.*

Однак це лише частина всезагальної філософської й антропологічної постановки питання, яка і в такому контексті може бути вирішальною. Зазначене можна зрозуміти тільки так, що *філософська антропологія спромоглася взяти до уваги стрижневу для*

однієї з головних філософських дисциплін проблему, раніше підпорядковану теорії пізнання. З огляду на це філософська антропология постає, таким чином, як розширення та поглиблення, в певному розумінні, навіть як продовження кантівської трансцендентальної філософії.

Походження філософської антропологии можна відтворити на підставі подальших зв'язків, а саме, якщо розуміти її витoki як послідовне розгортання однієї з тез, обґрунтованих у межах філософії життя наприкінці ХІХ ст. такими мислителями, як Ніцше й Дільтей, а згодом Бергсоном, Зіммелем, Клагесом, та й іншими. Вони 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. Вони прагнули при цьому віднайти дійсну функцію, яку взагалі виконують у житті мистецтво, наука та поняттєве мислення. *Філософська антропология постала, таким чином, як продовження основоположень філософії життя.*

Паралельно з розвитком філософської антропологии з'явилося чимало вартих осмислення нових даних, які певним чином навіть ускладнюють можливість визнати філософську антропологию, як самостійну дисципліну. Вже Шелер і Плесснер впритул підступили до космологічної перспективи питання. У питаннях, поставлених працями цих філософів "Становище людини в космосі" і "Щаблі органічного", вони виходили з уявлення про ієрархізований космічний порядок, походження якого людина покликана досягнути.

Наприклад, Шелер вбачав у людині, порівняно з уже виявленою у вищих тварин розумністю, дещо суто специфічне, те, що він, на відміну від розумності, називав духом, дещо пов'язане зі спроможністю до відсторонення від приналежних "тваринному світові" вітальних відносин, до пізнання речей в їхній сутності завдяки звільненню від безпосереднього тиску інстинктів. Сутність людини за Плесснером полягала у її ексцентричності, тобто у спроможності виходити за межі свого докільля та бачити себе, певною мірою, "із-зовні", або перебувати у відношенні до самої себе.

Однак сьогодні потребується інше методологічне обґрунтування філософської антропологии, а саме *виникає необхідність виходити з людини, розуміючи її із неї самої, а не із зіставлення людини з чимось похідним від предметного світу, з чимось позалюдським.* Філософська антропология, отже, є не що інше, як нове і, мабуть, саме внаслідок цієї особливої актуальності відмінне (від інших) відгалуження філософії,

доповняльне щодо інших, вже існуючих, до того ж вона виявляється чи не центральною філософською дисципліною, яка вбирає у себе передуючу їй теорію пізнання, охоплює й обґрунтовує усю філософію. Коротко кажучи, в цьому розумінні тут йдеться саме про філософію як антропологію.

Велика заслуга у формуванні філософської антропології належить, безумовно, Плесснеру, який, по-перше, розвинув власне методичний принцип філософської антропології в такому її розумінні, а саме, в його праці "Про владу і людську природу" цю нову постановку питання виразно підкреслено в підзаголовку: "Спроба антропології у світовій історичній перспективі". Сьогодні до цього слід додати ще й новітні принципи.

Перший з цих методичних принципів припускає розвиток його як безпосереднього завершення плесснерівського тлумачення. Він визначений у названому творі як продуктивний ступінь сходження культури й далі, якщо підійти ще ближче до суті думки, пояснюється як *"принцип відносності усіх позачасових смислових сфер людини, як їхній виток в історичному обрії"*. Плесснер при цьому мав на увазі, що всі галузі культури — господарство, держава, мистецтво, релігія, наука тощо — породжені продуктивною діяльністю людини, а отже їх не можна вважати в-собі-перебуваючими предметними галузями, але належить розуміти як залежні від людських потреб, завдяки яким вони існують і які вони задовольняють у людському житті. При цьому Плесснер посилається на Ніцше, котрий на одній із сторінок "Волі до влади" зазначає: "Все прекрасне й вишукане, чим наділяємо ми дійсність і витвори нашої уяви, я б уважав належним до власності й винаходів людини — як її найдивовижнішу апологію. Подосі це було її найбільшою самовтратою; те, чим вона захоплюється, те, що вона обожнює, виявляється її загибеллю, людина сама була тим, що вона створила, чим вона захоплювалася".

Даний принцип можна позначити як *антропологічну редукацію*, але таке позначення сприймалося по-різному. Розглядати зазначену антропологічну редукацію можна як поширення цих думок на всю сукупність галузей культури, які всі від самого початку не мали б становити таїну для людини. Але як методичний принцип філософської антропології редукація означає не скасування чи дискредитацію реальності, а повернення відкинутої предметності, і в цьому разі також стосовно людини й культури — їхнього змістовного взаємозв'язку.

Так, Плесснер вказував на те, що людина як творець "прив'язана до власного творіння й підвладна йому", й насамперед "з цього взаємозв'язку випливає негативне визначення над- та позалюдських домагань, сфер дії суб'єкта-творця-релігійної, етичної, юридичної,

художньої, наукової реальності", як усвідомлене розширення кантівського трансцендентально-філософського принципу, а саме як поширення гносеологічного підходу, який мав обмежене застосування, на всезагальні культурні взаємозв'язки. Ще у Кассіра в його творі "Що таке людина?" досить виразно виявився цей перехід від трансцендентально-філософського принципу Канта до філософської антропології

Антропологічній редукції, яка мала за мету відокремлення об'єктивних сфер культури від людини, відповідає другий методичний принцип, який у відповідності до розвинених Плесснером положень *відокремлює людину від об'єктивних образів*. Шеллінг свого часу розглядав мистецтво як органон філософії, у царині якої його можна мислено досягнути в межах недовершеної метафізичної єдності, що її органом можна вважати також релігію, науку і взагалі будь-яку сферу культури, на думку Плесснера — політику також; цей принцип стає вихідним пунктом, що визначається даною культурною сферою.

Так Плесснер підкреслює: "Подібно до того, як наука, мистецтво й релігія стали засобами пізнання світу, внаслідок чого філософія могла зробити їх своїм органом, політика лише тоді набуде тієї ж значимості, коли філософія звільнить її від ролі випадкової складової, зумовленої природою людини, й водночас перетворить її на свій органон".² Це, зрештою, положення Дільтея про те, що людина вчиться пізнавати себе не через безпосереднє самоспостереження, але тільки шляхом самооб'єктивації; однак тут можна розширити цей процес до меж універсального антропологічного положення. В цілому це позначено як *органон-принцип* філософської антропології. Точніше кажучи, органон-принцип є операція, яку можна звести до антропологічної редукції. В ході цієї операції ми намагаємося визначити один з об'єктивних образів людської культури, виходячи з розуміння людини як його творця; з іншого боку, навпаки, прагнемо зрозуміти людину виходячи з того, чим зумовлене її становлення. Ми також запитуємо: *чи здатна, й якою мірою, людина за своїм єством відповідно до внутрішньої потреби створити мистецтво, науку, політику й інші?*

Обидва принципи є доповняльними один щодо одного і взаємно перехідними в їхньому конкретному застосуванні. Обидва принципи в їхній взаємоперетворювальній залежності окреслюють коло культурної антропології — вчення про людину як культурну істоту, яке згодом дістало різнобічного розвитку в працях Кассіра, Гелена, Ландмана, Плесснера, Ротхакера та деяких інших мислителів. Тому культурна антропологія не є окремою гілкою філософської антропології серед деяких інших, вона є складовою того цілого, яке можна побачити тільки у специфічній перспективі, а саме — культурній.

Проте все, про що йдеться як про притаманне сутності людини, може містатися в культурі; в людському житті є феномени, які аж ніяк не можна вилучити з культури, хоча вони, здається, належать самому життю незалежно від їхньої культурної об'єктивації. Це також стосується деяких рис людської життєвої й душевної організації, настроїв, почуттів, інстинктів, нарешті ідеалів.

Завдяки цьому встановлюється третій, найзагальніший методичний принцип філософської антропології: ідеться про виокремлення будь-якого прояву людського життя, що внаслідок тої чи іншої причини привертає до себе особливий інтерес (страх, радість, сором, праця, свято тощо, а поряд із тим вертикальне ходіння, використання руки і т. ін.), а згодом - про спробу на цих підставах дійти розуміння людини в цілому, певною мірою екстраполюючи ці прояви, завдяки чому вони набувають значення необхідних і достатніх за їхньою функцією.

Але постає питання яким чином належить розуміти сутність людини в цілому, аби ці особливі, у фактах життя дані прояви дістали осмислення як її необхідні складові? О. Больнов визначає це як *принцип антропологічної інтерпретації окремих феноменів людського життя*.

Класичний приклад такого підходу - К'єркегорове "Поняття страху" Страх, згідно з К'єркегором не є чимось на зразок спадкової недуги, яка певного моменту охоплює людину і якої слід по можливості уникати; страх є виявом повноцінності людини, адже лише під впливом страху людина виринає із сум'яття думок свого повсякденного життя, і саме це й слугує її покликанням до існування.

Окреслюючи ці принципи, слід вести мову також про те, що кожен окремий результат, одержаний в дослідженнях з конкретних наук, належить розуміти у взаємозв'язку всієї цілісності людського буття. В будь-якому разі, чи то в межах певної науки, чи то завдяки осмисленню її результатів філософією, завжди виявляється, що в цій новій перспективі постановка питання окремими науками виходить на рівень загальної антропології. Цей підхід ми можемо спостерігати сьогодні в різноманітних науках: у медицині, психології, політології тощо. Йдеться про стимули, які виникають і поза межами окремих антропологічних наук; вони можуть виникати безпосередньо з самого життя, з досвіду, коли якийсь вражаючий феномен спонукає до більш глибокого осмислення (криза, гра випадковості, нагальна потреба у розв'язанні сумніву або потвердженні віри). Завжди йдеться про якийсь окремий феномен, важливий з певної точки зору, який можна розглядати у безпосередньому зв'язку із сутністю людини в цілому

Проблеми та завдання, щодо створення певної картини людини, було б порівняно простим, якби кожного разу згодом не доводилося

добудувати дещо нове до певного, вже визначеного в його межах феномена, адже одиничне також має визначатися через ціле. Складність завдання, втім, зумовлена тим, що *ми й досі точно не знаємо, чим є за своєю сутністю людина, й уся філософська антропологія розвинулася власне із усвідомлення цієї проблеми*. Тому слід здійснити певний поворот у постановці питання, і саме в цьому повороті може міститися суть філософської антропології: вона не виходить із готової сутності, радше відштовхується від одиничного феномена (зокрема, у випадку К'єркегора - від страху) й, таким чином, шукає істину насамперед за допомоги обережно застосовуваної робочої гіпотези, згідно з якою цей конкретний феномен, якщо випадково чи помилково і не збігається з людським життям у його цілісності, то, попри все, так глибоко розкриває саму сутність життя, що в такому визначенні ця окрема риса може ставати і зрозумілою, і осмисленою, і необхідною. Тлумачення ідей також прямує від окремої риси до розуміння загального.

Але виникає наступна проблема: якщо виходити з окремих рис і підсумовувати їх, узагальнюючи до масштабів цілого, яким тоді має бути наше розуміння загального, ця "сутність людини в цілому", якої ми прагнемо? Кожний окремий феномен, взятий як засадничий, стосовно цілого є завжди не що інше, як цей окремий феномен. Проте, звідки нам може бути відомо, що від різноманіття феноменів ми наближаємося саме до "цілого"? 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", вибудовувану як результат розглядуваної філософської антропології. Стосовно означеного питання жодна переконлива свого часу "картина людини" не може запропонувати сьогодні задовільних формулювань.

У філософській площині заслуговує на увагу також заперечення Гайдеггера, згідно з яким будь-яка антропологія завжди "передбачає людину як людину посталу", відтак усі вони потребують попереднього онтологічного обґрунтування. Вже Плеснер звертав на це увагу, зазначаючи, що такий антропологічний фундамент зводиться до "абсолютизації певних людських можливостей"; це можна також підтвердити, звернувшись до думок Хайдеггера.

Отже, 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. Тому Плеснер відносно цього формулює ще один антропологічний принцип — *"принцип відкритого питання"*. Він, з одного боку, означає, що ми уникаємо несподіваних

непорозумінь, з іншого ж боку, це не є ані нерозв'язним, ані нерозв'язаним питанням; це таке питання, час розв'язання якого не визначений самою його постановкою, воно відкрите для нових неочікуваних і незавбачуваних відповідей.

Це цілком певним чином окреслює перспективу піднесення філософської антропології як такої. Тобто це вказує на шлях звільнення від усіх зумовлених вже узвичаєними уявленнями питань, які задалегідь визначені, насамперед через наше воління знати, чим могла б бути людина треба кожного разу виводити нове знання, відшуковуючи дещо невідоме раніше, треба виходити завжди з припущення, ніби людина взагалі нічого досі не знала; необхідно зберігати відкритість для одиничного й особливого, що має підказати нам саме цей певний феномен.

Філософську антропологію завжди розглядають через феномени, безпосередньо встановлені, вона полишає явищам самим визначати спосіб їхнього розвитку і, тою ж мірою, сама не залежить від запропонованої із-зовні поняттєвості. Кожний окремих феномен має безпосередній стосунок до розуміння людини в цілому, і кожний окремих феномен є незамінним, адже він повідомляє дещо таке, чого не можна досягнути жодним іншим шляхом. Те, що потім утворюється з окремих результатів, є вторинне питання і за своїми засадами виявляється лише додатком до безплідних потуг систематики.

Отже, філософська антропологія відкрита для пошуків нових принципів в основі яких лежить людська діяльність. У цьому відношенні — людина є основним предметом аналізу й остільки, оскільки вона об'єднує в собі всі сили природи й існуючого взагалі, То і виникає ідея визначення ролі філософсько-антропологічних принципів у вирішенні проблеми формування політичних ідеалів. Стосовно цього можна визначити системотворчі принципи формування політичного ідеалу: *принцип гуманізму, деструкції, технологізму, "морального плюралізму" у процесі вибору політичного ідеалу; синергетичний принцип; редуції і толерантності; принцип критичної рефлексії* тощо в проблемі формування політичного ідеалу. Зрозуміло, що не можна претендувати на їхнє вичерпне визначення та вичерпне дослідження.

У цьому сенсі слушне зауваження одного з основоположників філософської антропології М. Шелера: "Новий принцип, який робить людину людиною, лежить поза всім тим, що в найширшому розумінні, з боку внутрішньо-психічного або зовнішньо-вітального ми можемо назвати життям. Те, що робить людину людиною, є принцип, протилежний всьому життю взагалі, він як такий взагалі не зводиться до "природної еволюції життя", і якщо його й можна до чогось звести, то

лише до найвищої основи самих речей — до тієї основи, частковою маніфестацією котрої і є життя".³

Перелік посилань

1. Соловйов В. Місце філософсько-антропологічного аналізу в системі філософії // Філософсько-антропологічні читання. — К. : Стилос, 1997.— С. 76.
2. Больнов О. Філософська антропологія та її методичні принципи // Сучасна зарубіжна філософія: течії і напрямки. — К. Ваклер, 1996.— С. 105.
3. Шелер М. Положение человека в комосе II Проблемы человека в западной философии.— М. : Прогрес, 1988. — С.52-53.