

рукції історико-філософського процесу, визначення можливостей та, відповідно, *границь* застосування цього методу при аналізі історії вітчизняної філософії, що видається нам більш важливим для продовження даного дослідження.

1. Див.: *Йосипенко С.* До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. – К.: Укр. центр духовної культури, – 2008. – 392 с. 2. Там само. – С.3. 3. Там само. – С. 4. 4. Там само. – С.6. 5. Там само. – С.14. 6. Там само. – С.8. 7. Там само. – С.6. 8. Там само. – С.6-7. 9. Там само. – С.7. 10. Див.: *Горський В.С., Кушаков Ю.В., Табачковський В.Г.* Дослідження історії історико-філософської науки (До 25-річчя заснування нового історико-філософського напрямку) // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – Випуски 81-83. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2006. – С. 15-22. 11. Йосипенко С. До витоків української модерності. / Указ.твір. – с.18). 12. Там само. – С.40. 13. Там само. 14. Там само. – С.40-41. 15. Див.: *Руденко С.В.* Філософські погляди В.П.Петрова. – К.: ПАРА-ПАН, 2008. – 136 с. 16. *Йосипенко С.* До витоків української модерності. / Указ.твір. – С.60. 17. Там само. – С.43. 18. Там само. – С.44. 19. Там само. – С.63). 20. Там само. – С.70. 21. Там само. – С.70-71). 22. Там само. – С.77. 23. Див.: *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – К, Обрій, 1992. – 229 с. 24. Див.: *Горський В. С.* Біла джерел: (Нариси з історії філософської культури України). – К.: Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2006. 25. *Йосипенко С.* До витоків української модерності / Указ. твір. – С. 69. 26. Там само. – С.64. 27. Там само. 28. Там само. – С.61.

Надійшла до редколегії 17.06.2009

І.В. Савинська, асп., КНУТШ, Київ

ФІЛОСОФЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК НАПРЯМ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ХХ СТОЛІТТЯ (АНТРОПОЛОГІЧНІ ПРОЕКТИ МАКСА ШЕЛЕРА ТА ГЕЛЬМУТА ПЛЕСНЕРА)

У статті розглядаються передумови формування філософської антропології як самостійної дисципліни та аналізуються антропологічні проекти Макса Шелера та Гельмута Плеснера.

Ключові слова: філософська антропологія; ексцентричність; антропологічні принципи; особистість.

В статтє рассматриваются предпосылки формирования философской антропологии как самостоятельной дисциплины и анализируются антропологические проекты Макса Шелера и Хельмута Плеснера.

Ключевые слова: философская антропологія, ексцентричність, антропологіческие принципы, личность.

This article examines the preconditions of forming of philosophical anthropology as an independent discipline and analyzes the anthropological projects of Max Scheler and Helmut Plessner.

Keywords: philosophical anthropology; eccentric; anthropological principles; personality.

Зріст інтересу до людського життя у всій його різноманітності історично відбувається в Новітні часи. В світлі антропологічних досліджень з'являються нові дисципліни, а вже існуючі науки про сферу людського перебувають на хвилі свого піднесення. Анатомія, психологія, фізіологія, природнича антропологія і етнологія (гуманістична антропологія), педагогіка, етика, та інші науки вивчають людину з позицій власної вузької спеціалізації. Кожна із наук використовувала власну методологію у вивченні живого й особливо людського життя. "Сцієнтисти виключали проблему людини зі сфери наукового

пізнання. Гуманісти часто оголошували релятивними цінності культури і тим самим людини" [1]. Філософія зі свого боку, розглядала людину через багатоманіття концепцій та підходів. Однак, здебільшого це були філософські розробки окремих аспектів антропології. Людина сприймалась як *homo religiosus*, *homo faber*, *homo creator*, *homo ludens*. Проте, цілісної концепції людини розробити не вдалося: підкреслювався один із існуючих аспектів сприйняття людини й не зверталась увага на інші. Саме такий стан розвитку антропології спричинив появу праць німецького філософа Макса Шелера (Max Scheler) "Становище людини в космосі" ("Die Stellung des Menschen im Kosmos") і "Людина та історія" ("Mensch und Geschichte"). Питання про людину втратило суто філософський статус і потрібно було повернути філософську форму й зміст антропології. Це було здійснене у якості нової дисципліни. "Спеціальні науки, які займаються людиною і збільшуються у своїй чисельності, скоріш за все приховують сутність людини, аніж розкривають її" [2]. На думку Макса Шелера, у розмаїтті спеціальних досліджень було втрачено людину як таку. В той час, коли людина визнала, що вона менше ніж коли-небудь володіє строгим знанням про світ та саму себе і одночасно з тим готова до нових відкриттів, виникає філософська антропологія. Зокрема, Отто Фрідріх Больнов встановлює дату народження філософської антропології як дисципліни – це 1928 рік, пов'язуючи її з оприлюдненням у вигляді доповіді книги Макса Шелера "Становище людини в космосі" [3]. Ця праця спонукає до широких філософських дискусій, які в свою чергу були продовжені книгою Гельмута Плеснера (Helmuth Plessner) "Ступені органічного і людина" ("Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie" (1928 р.). "Таким чином, Шелера й Плеснера можна визнати як засновників філософської антропології" [4]. Поняття, які формують *термін "філософська антропологія"* мають старогрецьке походження. "Філософія – це прагнення (*philia*) здобути остаточне знання про цілісність (*sophia*). Предметом "філософської антропології" є людина (*anthropos*), себто філософська антропологія має формувати ясні й загальні судження про те якою є людина як така (*logos*)" [5].

Можна виділити декілька передумов формування філософської антропології як самостійної дисципліни. *По-перше*, на початку ХХ століття стала очевидною вся проблематичність накопичених наукових знань та уявлень про людину. *По-друге*, кінець ХІХ століття в розвитку філософії вказує на неспроможність теорії пізнання обґрунтувати свої власні підвалини. Вихідний пункт раціоналістичної чи емпіричної теорії в прагненні пізнати людину в цілісності зіштовхується з життєвістю, практикою. Тобто відбувається звернення назовні, яке водночас з тим позбавляє теорію пізнання автономності. Раціоналістичний чи-то емпіричний шляхи теорії пізнання однаково мали розширювати свої засоби аргументації задля глибшого пізнання людини. Саме тому, питання пізнання перемістилося в іншу сферу філософії, яка розглядала процес пізнання в контексті взаємозв'язків людського життя. Тобто, філософська антропологія перейняла досліджувану проблему теорії пізнання. "З огляду на це, філософська антропологія постає, таким чином, як

розширення та поглиблення, в певному розумінні, навіть як продовження кантівської трансцендентальної філософії" [6]. *По-третє*, в межах "філософії життя" наприкінці XIX століття Фрідріх Ніцше та Вільгельм Дильтай, а надалі Анрі Бергсон, Георг Зімель та інші представники цієї течії відстоювали тезу про "вагомість досліджень життя у зв'язку з мистецтвом, наукою та поняттєвим мисленням". Ця теза була сприйнята й надалі розвивалась філософською антропологією. Тому, філософська антропологія Макса Шелера та Гельмута Плеснера є також продовженням основних тем "філософії життя".

Філософські здобутки Макса Шелера (Max Scheler) розділяють на два періоди: розробка аксіології і водночас інтерес до феноменологічної течії філософії; та "антропологічний поворот" у філософії. Філософська антропологія або "антропологічний поворот" – це пізній період творчості філософа результатом якого мала стати фундаментальна філософська дисципліна про людину. Разом з тим, це була відповідна спроба розвинути нову форму людської самосвідомості й самоспоглядання. Основне питання, яке Шелер покладав в основу своїх здобутків у сфері філософії – це: "Що являє собою людина і яке її становище в бутті?" *Завданням філософської антропології* постає не продукування нової теорії людини, а перше за все прагнення "...точно вказати як з основної структури людського буття...формується всі специфічні монополії, чинення і дії людини: мова, сумління, інструменти, зброя, ідеї, права і безправ'я, держава,... міф, релігія, історичність і суспільність" [7]. Себто, недостатньо вказати на особливе положення людини в загальній структурі суцього. Для здійснення повного розгляду людського існування, потрібно також пояснити це становище, розкрити зв'язок людини з самим буттям.

Слово "людина" за визначенням Шелера повинно позначати сукупність речей кардинально протилежних поняттю "тварини взагалі". Людина може бути чимось меншим або більшим за тварину, але твариною ніколи (М.Шелер). Що робить людину людиною? – Людина стає людиною, коли вона усвідомлює: природний світ, саму себе й опредметнює свою психофізичну природу. Рефлексивний акт усвідомлення світу водночас вказує на саму людину як таку, що існує в світі. Такий процес відбувається у просторі й часі. Особливо час в якості світової історії своєю плінністю супроводжує оформлення людини й світу. Подальше усвідомлення світу надає змогу змінювати його, "підлаштовувати" з огляду на свої потреби, а отже, мова йде про те, що людина починає виділятися зі світу. Це відбувається таким чином, що людина вже "має" світ, а отже світ не є її центром. Позбавлення основного центру в світі – *ексцентричність* до світу, надало змогу поставити людиною питання щодо основи самого світу. Не світ позбувся людини як центру, а власне людина усвідомила що не вичерпується буттєвою структурою світу. Таке усвідомлення відкрило інший світ, такий, що є сам пособі в своїй основі й має ідею свого буття. Себто, стало зрозумілим, що за різноманітними формами існуванням світу схована фундаментальна й первинна метафізична структура. Питання про першопричину розкриває перед людиною сферу метафізики як особливу форму пізнання. Однак, людина не здобуває нового центру в метафізиці, вона вже позбавлена центричності. Завдяки метафізиці

віднаходиться своєрідне "вікно" до над-буття, Абсолюту. Метафізика не нове пристанище людини, а сфера, відкриття якої передусе вже здійснений акт самоусвідомлення. Себто, метафізика – теорія буття, у філософській антропології Шелера не вихідна позиція антропологічних досліджень, а історична форма пізнання, що відкривається в процесі людського усвідомлення власне себе й навколишнього світу. Метафізичне пізнання, за Шелером прагне досягнути не скінченне існування людини чи світ, а основу, ідею надбуттєвості, нескінченного буття. Іншими словами людина у процесі усвідомлення постулює існування Буття-самого-по-собі, Буття взагалі, Бога. "...Бог тут мається на увазі як предикат "священного", "само-сущє Буття", яке, звичайно, може отримати найрізноманітніше наповнення" [8]. Однак, це буття, яке людина конституює, незалежно від того може вона його пізнати, чи ні, також належить сутності людини. Отже, усвідомлення світу, себе самого й усвідомлення Бога – це "нерозривна структурна єдність" людської природи. Для Шелера, людина – це "вмістилище" становлення Бога (Першосущого), єдине суще, яке втілює в собі розгортання Першосущого. Завдяки єдності духовного й фізичного, людина здатна бути цим "вмістилищем". Духовне й тваринне в людині – це прояв Духу й Натиску як двох атрибутів (принципів) Першосущого. Людина – це зустріч цих двох взаємозалежних принципів, яка частково є центром Духу й Натиску, вона об'єднує їх взаємопроникнення. Форма втілення Натиску – життя, а Духу – особа. Тільки людське буття має таку "двозначність". Однак, не Натиск або життя призводить до особливого положення людини в космосі, а наявність Духу. "Людина – єдине суще, через яке реалізується Дух, разом з тим, сама людина є частиною цього трансцендентального процесу" [9]. Себто, людина постає необхідним суб'єктом становлення Духу, який визначений Шелером у трьох значеннях: *самосвідомість* – усвідомлення себе самого; *опредметнення* свого психічного й фізичного стану; буття, що є чистою *актуальністю* і не може бути предметом. Проте, Дух сам по собі є безсилим і потребує енергію Життєвої частини, що уможливорює процес самопізнання і самостановлення. Себто, Дух сутнісно пов'язаний з дією Натиску. Чуттєва сила або Натиск характеризується Шелером як *безсвідомий; творчий спонтанні образи; енергія вітальної сфери, що включає в себе сутнісні форми (стадії) розвитку психічного: чуттєвий натиск, інстинкт, звичну поведінку та асоціативну пам'ять*.

Тобто, Дух і Натиск як два принципи або атрибути становлення Першосущого одночасно виступають єдністю психічного і фізичного в людині. Шелер, на протигагу поширеному на той час впливу дарвінізму, не відносить людину цілковито до царства звірів. Людина – це цілісна психофізична істота. Єдність душі й тіла не становить проблемне поле для досліджень. "Якщо і поняття душі, і поняття тіла не передбачають абсолютної предметності, то й питання про те, як вони можуть впливати одне на одне, є цілком безпідставним" [10]. Будь-який зв'язок між душевними та тілесними процесами, за ствердженням Шелера, пояснюється тим, що їх дано через єдину й неподільну *дію особистості*. Феномен особистості – поширюється лише на тих людей, які опановують своє тіло й "почуваються господарем щодо нього",

тобто конститууються наявністю волі в своєму розпорядженні, яка створює мотивацію для дії, слугує ціннісним критерієм для оцінки. Однак, особистість за Шелером не є чимось суто психічним (саме в цьому філософ вбачав однобічність психологічних досліджень), хоча вона є носієм настроїв і характерів. "Лише той, хто переживає своє тіло, ідентифіковане у зовнішньому і внутрішньому сприйнятті, через визначення "моє тіло", тобто як "власність", – тільки той заслуговує на визнання його як особистості" [11]. Про особисті можна говорити, коли спроможність діяння наявна суто феноменально, тобто передує будь-якій фактичній дії. Воління до дії й усвідомлення сили свого власного воління, що є інтенцією до фактичної дії й становить зміст феномену особистості. **Особистість – це психофізична єдність, що проявлена у дії.** Саме в дії (внутрішній та зовнішній) розкривається взаємопроникнення духовного та тілесного – це заперечення: дуалізму духовної і тілесної субстанції (у картезіанському варіанті), одностороннього формально-механістичного (Демокрит, Епікур, Лукрецій Кар, Девід Г'юм, Ернст Мах та ін.) і віталістичного розуміння людської поведінки (прагматизм Чарльза Пірса, Уільяма Джеймса, Джона Дьюї, філософія людини Фрідріха Ніцше та ін.). Тіло і душа однаково залежать від Натиску, визначенні ним. Однак, на стадіях Натиску людина не досягає сутнісної відмінності від інших форм життя, тобто не досягається її особливе місце в структурі буття. Тільки присутність Духу, який протилежний Натиску, але потребує його життєвої енергії надає людині не тільки особливе положення в космосі, а й змогу мати динамічну єдність, бути діючим. Так у варіанті філософської антропології Шелера долається психофізична проблема й постулюється єдність людини.

Антропологічний напрям в філософії набуває ознак філософського знання. Поряд з Максом Шелером основу нової філософії формує **Гельмут Плеснер (Helmuth Plessner)**. Його концепція філософської антропології репрезентує спробу розширити дослідницьке тло філософської антропології в наступних працях "Єдність чуттів. Основні риси естезіології Духу." ("Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes") (1923 p.); "Сміх та плач" ("Lachen und Weinen") (1941 p.); "Philosophische Anthropologie" ("Філософська антропологія") (1970 p.). Окремою є праця "*Ступені органічного і людина. Вступ до філософської антропології*" ("Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie"), яка виходить друком в один рік з працею Макса Шелера "Місце людини в космосі" ("Die Stellung des Menschen im Kosmos") і становить продовження роботи над формуванням основ філософської антропології, однак не як самостійної дисципліни філософського циклу, а основної філософії. Формування методології **антропологічної філософії** відбувається протягом двох творчих періодів, які характеризують еволюційність поглядів самого філософа. Ранній період філософської антропології Плеснера – це спроба поєднати метафізичну характеристику антропології з натуралістичним матеріалом. В пізніх своїх працях Плеснер розширює свій натуралістичний підхід до історичного. Такий вплив зумовлений впливом ідей Вільгельма Дільтея (Wilhelm Dilthey) та Георга Міша (Georg Misch) про діяльнису людину, що створює історичний світ. Це пізня

спроба Плеснера розглянути філософську антропологію у світовій історичній перспективі, де наука, мистецтво, релігія та політика виступають створеними людиною засобами пізнання світу. Завдяки ним, людина пізнає себе не шляхом самоспостереження, а об'єктивовано через феномени зазначених сфер. Таким чином, людина досліджується в межах одного проекту, який представляє її як природну й культурну (творчу) істоту.

Філософська антропологія – це вчення про буття людини. "Завдання філософської антропології – долучити сучасну людину до пізнання і звільнити від омани" [12]. Якщо, нова антропологія Макса Шелера – це прагнення пояснити **особливе положення** людини в космосі, виявити **сутність буттєвої структури людини**, то антропологічний проект Плеснера звертається до **життя** людини та його проявів. Основна омана, в яку впадає філософія ХХ століття, на думку, Плеснера – це однобічний розгляд **поняття "життя"**, а відповідно і його прояву – багатоаспектне життя людини. Критичне ставлення до різноманітних концепцій "філософії життя" зупиняє Плеснера на філософській позиції Вільгельма Дильтая. Саме в Дильтая Плеснер віднаходить нове джерело проблеми філософської антропології. В своїх пізніх роботах Плеснер окреслює філософську антропологію у світлі "відкритого питання", тобто не прагне віднайти закінчений образ, картину людської сутності. Однак, в ранній період філософських рефлексій – це визначення людини через абсолютизацію існування, ексцентричної позиції. Філософська антропологія Плеснера відрізняється від метафізичної концепції надбуття Макса Шелера. Людина сама створює порядок, плинність свого існування. В цьому особливість її положення в космосі. **Здатність "вести своє життя"** – це суттєва характеристика людської істоти. Що надає змогу людині займати таку буттєву позицію? Філософська антропологія Шелера й Плеснера обопільно вказують на особливу будову людини як тілесної та духовної істоти. Тому, **основне питання**, яке має вирішити філософська антропологія за Плеснером: **це можливість поєднання духовної історії людства (духовний стан) з його природною історією (фізіологічний підхід до людини) таким чином, щоб вдалося зберегти єдиний фундаментальний погляд на людину?** "Матеріалізм і натуралізм, емпіризм і спіритуалізм, ідеалізм і апіоризм незворотно потерпають від руйнування, зупиняючись в якомусь пункті перед альтернативою двох істин – світу, що розглядається в аспекті свідомості, і світу, що розглядається в аспекті тілесності" [13]. Об'єднуючою ланкою двох протилежних істин виступає **натур-філософія**, що постає позбавленою крайнощів емпіризму. Вихідний пункт філософської антропології Плеснера – поняття "життя", яке саме собі є об'єктом дослідження як біології та і філософії. Однак, саме натурфілософія (вчення про природу) є рецепцією загального знання про "живе". Рослини, тварини і сама людина – це сфера живого що вирізняється на тлі зовнішнього середовища з яким співвідноситься і на яке реагує. Тобто, все живе має певну позицію стосовно зовнішнього щодо нього середовища (поля). Це відбувається завдяки плоти (Leib), яка займає певне місцеположення, позицію "тут" і "тепер" і яка сама покладає свою власну межу. **Межа** – це поняття яке відрізняє "живе" від "неживого". "Бути живою річчю", означає не наявність просторового контуру, який фізично окреслює внутрішній аспект речі від зовнішнього, як-то у неживої речі. **Жива річ**

здатна володіти внутрішнім і зовнішнім аспектом при загальній цілісності. Сама плоть стає цією межею, оскільки поєднує внутрішнє і зовнішнє. Така характеристика живого – це *позиційність*, положення тіла в ньому ж самому. Поняття "позиційність" відкриває феноменологічний аспект в межах тілесності, оскільки відсилає до процесу одночасного "виходу" назовні й у "середину" самого себе – подвійне трансцендування (перехід). Плеснер, у своєму проєкті *натурфілософської антропології* відкриває існуючі апіорні закономірності емпіричних зв'язків. Єдність світу і живої речі реалізується в матеріально-апіорних межах позиційності. Однак, відношення живого є різним. Так, відношення "людина-середовище" є суттєво відрізнене від відношення "тварина-середовище" і "рослина-середовище". Себто, кожного разу мова йде про різний вид позиційності, ступінь організації органічного. Форма організації рослин – відкрита, оскільки вони вписуються в навколишній світ і залежать від нього. Форма організації тварин – закрита, цьому сприяє наявність центральної нервової системи. Тварина сприймає себе і зовнішнє середовище за допомогою чуттів, форма її позиційності – *центрична*. Людина, у свою чергу, не творить нову форму організації, як плоть вона залишається твариною. Однак, людське тіло має характеристики не тільки плоти (Leib), а й тілесності (Körper). Людська плоть обумовлює людську центричність. Однак, людина, на відміну від тварини, позиційно занурена в середину своєї екзистенції, знає її і переживає. Людина не здатна розірвати свою центричність, проте має змогу подолати її, "піднятися над нею". Вона не тільки живе й переживає (центричність), а й переживає своє переживання – тобто, її позиція *ексцентрична*. "Ексцентричність представляє собою характерну для людини форму її фронтального положення відносно оточуючого її поля" [14]. Шелер і Плеснер постулюють *ексцентричність як нову життєву форму*. Тварина дистанційована від свого тіла, а людина віддалена від самого цього дистанціювання. Людина віддаляє центр своєї позиційності й саме так уможливіє тотальну рефлексійність життєвої системи й самої себе. Цей процес відбувається завдяки самосвідомості, рефлексійній здатності виокремлювати себе поміж усього живого. Людина усвідомлює себе, тобто опосередковує себе завдяки своїй свідомості. Однак разом з тим, людина здатна усвідомити свою свідомість. Що стосується навколишнього світу (зовнішнє поле), людина сприймає його опосередковано через певні свої тілесні реакції, як-то сміх і сльози. Ця людська характеристика називається *експресивністю*. Здавалося б такі реакції на навколишній світ, які видаються неопосередкованими, насправді опосередковані певними проміжними ланками, що з'єднують зовнішнє і внутрішнє. Саме так Плеснер формулює свій другий антропологічний принцип – *"опосередкованої Неопосередкованості"* (vermittelte Unmittelbarkeit). Експресивність – це перша реалізація цього принципу. Також, дію цього принципу забезпечує *іманентна* характеристика свідомості. *Все що людина пізнає, вона пізнає в якості внутрішнього змісту своєї свідомості, однак, не таким, що існує в самій свідомості*. В процесі пізнання речей зовнішнього світу людина як пізнавальний суб'єкт знаходиться між власне собою і об'єктом свого пізнання. Так формується знання. Тобто, знання про об'єкт опосередковує людину й зовнішній щодо неї об'єкт. Однак, під час пізнання зникає людина-суб'єкт, що

опосередковує пізнання і стверджується певна прямота схоплення речі самої пособи з усією очевидністю. **Знання – це неопосередкована опосередкованість, оскільки в ньому схоплений світ таким, яким він є. Відношення людини до зовнішнього світу опосередковане, однак її знання про нього – ні.**

У процесі пізнання людина "не втрачає себе", а співвідносить з собою. Це позиційно проявлено в потрійній єдності. Людина є жива плоть (Leib) – зовнішній світ; душа, що існує в тілі або тілесність (Körper) – внутрішній світ і "Я" (яке існує поза тілом як точка погляду яка об'єднує тілесність) – сумісний світ. Феноменологічне трактування тілесності надає змогу Плеснеру описувати "Я" (сфера духу), завдяки якому й реалізується позиційна ексцентричність. Така позиційність властива лишень індивідууму, а саме **особистості**. Позиційність особистості долає центричність, позбавляється фундаменту, свого опертя "тут" і "тепер". В своїй ексцентричності людське існування опиняється поставленим на "ніщо", вказує на відсутність певної рівноваги. Центричне "тут" і "тепер" – подолане ексцентричним поставленням на "ніщо". Що представляє собою це "ніщо"? – Існування людської свідомості "розтягнуте" між зовнішньо сприйнятим, усвідомленим та відповідною дією у зовнішнє поле. Певна зупинка, прірва (hiatus), яка виникає між здатністю помічати та дією слугує внутрішньою просторовою межею із середини назовні. Це і є опертя на "прірву", "ніщо".

Однак, людина не може перебувати в такому "розбалансованому стані", вона шукає рівноваги, те що "заповнить" її поставленість на "ніщо". Такий спосіб компенсувати поставу на "ніщо", вкорінитися в ньому як в природному – творення штучних речей. В ньому проявляється зв'язок ексцентричності й вітальної сфери, речі стають новою природою для людини і залишаються штучними, неживими стосовно самого життя. Це є принцип "**природної Штучності**" (natürliche Künstlichkeit): **людина сама себе здійснює, для неї природно бути здійсненою**. Людина намагається доповнити свою ексцентричність і врівноважити свою екзистенцію достатньою вагою речей. Вона відкриває свою не укоріненість (завдяки своїй ексцентричності) в самій собі перед обличчям Ніщо. В людині прокидається відчуття випадковості та індивідуальності її існування. Напроти, світ володіє необхідним існуванням, оскільки має основу. Створений світ речей не забезпечує нову основу для людини. Речі – лише здійснення людської природи, власне себе. Людині залишається єдиний вихід – "стрибок у віру", що є для неї такою ж природною властивістю. Завдяки вірі, життя для людини набуває значення, його випадковість перетворюється на певність. Оскільки світ має божественну основу, то й людське буття в релігійності віднаходить хитку метафізичну точку опертя. Однак, знов втрачає її в процесі сумніву. Що призводить до сумніву? Саме духовна сфера людини (в якій людина живе як особистість) виводить її на межу "ніщо" і протиставляє вірі. Дух – це сама позиційна сфера завдяки якій "Я" (сумісний світ) пізнає себе як душу (внутрішнє поле) і тіло (яке сприймає зовнішнє поле). Саме так поступово твориться культурний вимір. Віра здатна зруйнувати "неіснуюче положення" людини, в той час дух (реалізуючись у сумісному світі) відкриває безмежний простір безосновності людського жит-

тя. Так і виникає уявне місцеположення: заперечуючи абсолютне, людина постійно потребує його для того, щоб "втримати" себе в цьому світі. Через ексцентричність людина віднаходить віру в трансцендентне. Її *"Положення є утопічним"* (utopischer Standort) – третій принцип Плеснера – *людина поставлена на "ніщо" і тому потребує трансцендентну опору*. Тобто, Антропологічні принципи підкреслюють ексцентричну позиційність людини, що є життям, яке формує штучну природу не маючи власної буттєвої основи.

Отже, філософська антропологія Макса Шелера й Гельмута Плеснера використовує досвід натуралістичного підходу до людини. Однак, біологія та психологія не можуть сформувані повного знання людини. Тому, обидва філософи усвідомлюють необхідність об'єднання наук про дух і наук про природу в одній дисципліні. Для Плеснера філософська антропологія – єдина філософія, яка здатна "розмислювати" з приводу утопічної основи людської екзистенції – "ніщо", і специфіки людської тілесності. Шелер апелює до понять "дух" і "порив", щоб через пояснення місця людського існування в космосі розкрити сутність людини. Плеснер вибудовує свою антропологію, метафізично пояснюючи людське життя за допомогою поняття розриву, як переходу від тваринного до людського та внутрішнього й зовнішнього полів у пізнанні. Обидва філософи виходять з уявленнн про ієрархічний порядок всього живого, який людина повинна осягнути. Сутнісна визначеність людини віднаходиться у порівнянні з іншими живими істотами. Філософська антропологія Шелера за вихідний пункт свого проекту філософської антропології приймає протистояння Духу й Натиску, розкриття якого в дії надає змогу вказати на становлення Духу через буттєву структуру людини як носія "принципу Духу". Протистояння "дух-тіло", "людина-світ" – не можуть бути вихідним пунктом Плеснерової філософської антропології, оскільки породжують "оманливі" концепції людини. Відношення тіла до власної межі – знімає всі можливі "внутрішні" протистояння. В цьому відношенні поєднується духовне й тілесне, біологічне й психічне. Плеснер в основу своєї антропології покладає не протистояння (хоча є неузгодженість віри та духу), а "життя", яке він прагне описати. Людина за Плеснером є такою, що створює себе й своє життя. Те, що робить людину людиною, у Шелера характеризується не раціональністю, а поняттям "дух" (який підносить людину з тваринного життя до чистої свідомості), а у Плеснера – "ексцентричність", тобто спроможністю "виходити за власні межі", перебувати у відношенні до самого себе. У Плеснера людина є ексцентричною істотою, що позбавлена власного центру, підґрунтя теорії буття і тому перебуває у неспокої і постійному мінливому культурному поступі.

Таким чином, філософська антропологія як напрям філософії ХХ століття не має стійкої онтологічної структури з якої постає подальше дослідження людини. Саме тому, перші антропологічні проекти Шелера та раннього Плеснера редукують людське існування до розгляду певної ознаки чи принципу, одночасно з тим прагнучи надати завершену картину людського існування. Така абсолютизація і стала наріжним каменем для майбутнього втілення програми Шелера й подальшого існування філософської антропології як єдиної, основоположної філософії. Сучасна філософська антропологія

потребує пошуку цілісної ненатуралістичної концепції людини, яка буде позбавлена будь-якого редукціонізму. Прикладом такої концепції може слугувати метафізична антропологія класичного томізму, яка прагне розкрити засади людського буття, вказати на причину його існування та надати інтерпретацію різноманітним людським феноменам. Метафізика становить фундаментальне тло для обґрунтування томістичної філософської антропології. А отже, в сучасній філософії продовжується формування реалістичного дослідження, що регулюється принципом "відкритого питання" і прагне розкрити сутність та принципи людського буття маючи стійку метафізичну основу.

1. *Krapiec M.A. Ja-czlowiek.* – Lublin.: KUL, 2005. – S.15. 2. *Шелер.* Положення человека в космосе // Избранные произведения / Под ред. Денежкина А.В. – М.: Гнозис, 1994. – С.31. 3. *Больнов О.Ф.* Філософська антропологія та її методичні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: Навч. посібник / Упорядники В.В. Лях, В.С. Пазенюк. – К.: Ваклер, 1996. – С.96. 4. Там само. – С.96. 5. *Haeffner G.* Wprowadzenie do antropologii filozoficznej. – Kraków: WAM, 2006. – S.15. 6. *Больнов О.Ф.* Філософська антропологія та її методичні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: Навч. посібник / Упорядники В.В. Лях, В.С. Пазенюк. – К.: Ваклер, 1996. – С.99. 7. *Шелер М.* Положення человека в космосе // Избранные произведения: Под ред., Денежкина А.В. – М.: Гнозис, 1994. – С.187. 8. Там само. – С.188. 9. *Krapiec M.A. Ja-czlowiek.* – KUL, 2005. – S.112-113. 10. *Шелер М.* Сутність моральної особистості // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: Навч. посібник / Упорядники В.В. Лях, В.С. Пазенюк. – К.: Ваклер, 1996. – С.18. 11. Там само. – С.14. 12. *Плесснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – С.28. 13. Там же. – С.33. 14. Там же. – С.254.

Надійшла до редколегії 08.02.2010

В.В. Семикрас, асп., КНУТШ, Київ

ПРОБЛЕМИ ПРАВОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ Б. КІСТЯКІВСЬКОГО У СУЧАСНІЙ ВІТЧИЗНЯНІЙ ТА ЗАРУБІЖНІЙ НАУЦІ

Стаття присвячена аналізу джерельної бази щодо життя і творчості Богдана Кістяківського, що дозволяє виокремити філософсько-правові аспекти діяльності вченого. Досліджуються проблеми та перспективи подібного аналізу.

Ключові слова: право, держава, демократія, ідеологія, лібералізм.

Статья "Проблемы правовой концепции Б. Кистяковского в современной отечественной и зарубежной науке" посвящена анализу источниковой базы относительно жизни и творчестве Богдана Кистяковского, позволяющий выделить философско-правовые аспекты деятельности ученого. Исследуются проблемы и перспективы подобного анализа.

Ключевые слова: право, государство, демократия, идеология, либерализм.

The article "Problems of legal concepts B. Kistyakovskoho in modern domestic and foreign science" is devoted to analysis of source base of Bogdan Kistyakivsky's life and creation, what allows us to select philosophical and legal aspects of scientist's activity. Problems and prospects of this analysis are probed.

Keywords: law, the state, democracy, ideology, liberalism.

Примітною особливістю наукової та громадсько-політичної діяльності Б. Кістяківського, яка тривала в Росії та Україні понад двадцять років, є те, що вона збуджувала як наукову думку, так і політичне життя його сучасників.

Аналіз джерел щодо його творчості та діяльності засвідчує, що він завжди був на вістрі актуальних проблем соціальної науки та політичного життя