

ББК 87.8
УДК 141



МІЖНАРОДНИЙ ФОНД "ВІДРОДЖЕННЯ"
ПРОГРАМА "ТРАНСФОРМАЦІЯ ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ"

Розроблено за підтримки Фонду міжнародного співробітництва
Українського державного університету імені Шевченка

СУЧАСНА ЗАРУБІЖНА ФІЛОСОФІЯ

ТЕЧІЇ І НАПРЯМИ

ХРЕСТОМАТІЯ

Допущено Міністерством освіти України

*Навчальний посібник для студентів гуманітарних
факультетів вищих навчальних закладів*

КИЇВ
ВАКЛЕР
1996

1 Дильма

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ЇЇ МЕТОДИЧНІ ПРИНЦИПИ*

Порівняно з іншими напрямками філософії, що ведуть своє походження з найвіддаленіших часів в історії західної думки, філософська антропологія розвинулася доволі пізно. Як самостійна дисципліна вона цілком належить нашому століттю. Її народження можна встановити з точністю до року. Це – 1928 рік, коли було оприлюднено у вигляді книги доповідь Шелера, роком раніше виголошену в "Школі мудрості" графа Кейзерлінга в Дармштадті під назвою "Становище людини в космосі"; це аж ніяк не нове словосполучення, здається, було для всіх таким несподіваним, що дало поштовх загальній філософській дискусії. В цьому маленькому, але безперечно вагомому творі з надзвичайною прозорістю вперше було сформульовано завдання філософського вчення про людину. Того самого 1928 року з'явилася також значно більша за обсягом книга Пlessнера "Щаблі органічного і людина" з пояснювальним підзаголовком: "Вступ до філософської антропології"; щоправда, вона не дістала такого поширення, як твір Шелера, головне через її надто великий обсяг та ускладнений виклад.

Таким чином, Шелера й Пlessнера можна визнати як засновників філософської антропології. Причому Пlessнера звичайно вважають учнем Шелера, чиї системні засновки він розвивав далі. Але таке розуміння не відповідає реальному стану речей. Власне, обидва вони водночас впливали один на одного, під час їхнього спільного перебування в університеті у Кьольні, проте, Пlessнер, як молодший, зазнав чималого втручання з боку Шелера, котрий

* Bollnow O.F. Die philosophische Anthropologie und methodischen Principien // Philosophische Anthropologie heute. – München: Verlag C.H. Beck, 1972.

© Bollnow O.F., 1969

© Переклад з німецької [А. Гордієнко] 1996

постійно був сповнений осяваннями. Однак, якщо Шелер, підсумовуючи згадувану доповідь, а також у різний спосіб викладені раніше думки, надав їм добре запам'ятовуваної форми (далі ж розробляти ці положення після 1928 року Шелерові вже не довелося через його передчасну кончину), то у викладі Плесснера, котрий прийшов у філософію від біології, всі ці ідеї передбачають звернення до більш віддаленої передісторії. Він сам у передмові явно посилається на свою ранню працю "Про єдність смислів", у якій було започатковано чимало з його пізніших ідей.

Обидві праці, Шелерове "Становище людини" та Плесснерове "Щаблі органічного", є дуже своєрідними і загалом відрізняються за своїм характером. Шелер у кількох головних рисах, що утворюють єдину картину, узагальнює різноманіття результатів тривалих досліджень і вражаючих філософських осяянь. На протипагу нав'язаним дарвінізмом інтелектуальним спробам Кьолера віднести людину, беззастережно і цілковито, до царства звірів, він здійснює новий поворот, а саме – у своєму вченні про дух як аскетичний принцип визначає особливе становище людини. Книга Плесснера містить крок за кроком обережно вибудовуваний і часто-густо надто абстрактно сформульований методологічний засновок, на підставі якого він виокремлює царство органічної природи, звідти висновуючи те, що він називає "ексцентричною позицією" людини. Аби оцінити Плесснера повною мірою, належить також звернутися до його пізнішого твору "Про людину та людську природу" (1931). Тут він, вдаючися до духовно-ї культурно-наукових аспектів, значно розширює проблематику філософської антропології, раніше обмежувану біологічною перспективою; причому він працює в тісному зв'язку з мислителями розробленого у Гьотінгені філософського напрямку, насамперед з Георгом Мішем. Сьогодні ми маємо зробити особливий наголос на цьому творі, принаймні, з огляду на те, що свого часу, за умов нацистського владарювання, він не дістав ані поширення, ані належного впливу.

Зважаючи на те, що ми підійшли до суті, а саме до філософсько-антропологічного аспекту, передусім слід поставити питання, чому саме тоді, у 20-ті роки нашого століття, чому не раніше власне з'явилася філософська антропологія. Як на аргумент Шелер вказує на те, що тоді

з'ясувалася вся проблематичність повноти накопичених упродовж останніх сторіч конкретно-наукових знань, а також цілісного уявлення про людину, що передавалося від покоління до покоління; це викликало тривогу, тому ж бо намірилась необхідність осмислення цієї ситуації. У зв'язку з цим Шелер пише: "Безперервно розгалужувана множинність спеціальних людинознавчих наук дедалі більшою мірою заступає від нас саму сутність людини, позаяк вони лише намагаються приступитися до неї, отож бо можна сказати, що в жодний період історії людина не була такою проблематичною, як у наш час". Так само й Хайдеггер вторить цим думкам у своїй книзі про Канта й підкреслює: "Жодний час не пізнав людину так різноманітно, як сьогодні... Проте жодний час не знав менше про те, що є людина. Ніколи людина ще не була такою проблематичною, як у наш час".

Однак, хоч би яким правильним було це обґрунтування в подробицях, мені воно все ж таки видається недостатнім: оскільки люди взагалі, спонукувані страхом перед смертю і долею, розмірковують про своє життя, вони з необхідністю стикаються з питанням про сутність людини. Довгий шлях (про який тут власне не йтиметься) пролягає від бентежливого запитання з псалмів: "Що є людина, чим ти себе мислиш?" – до "Пошуків" Песталоцці, в яких це питання набуває вже такого звучання: "Що є я; і що є людський рід?" Нарешті ж Кант своїм славнозвісним "Що є людина?" ставить воднораз три засадничих питання: "Що я можу знати?", "Що я повинен робити?", "На що я можу сподіватися?" Питання як таке, отже, є аж ніяк не новим, і якщо в сучасній філософії воно постало з особливою гостротою, то це дає змогу виявити ще одну, іншу підвалину, яка не є привнесеною із-зовні у філософію, але з унутрішньою необхідністю впливає з її власного розвитку. І я вважаю, що можу вказати на цю підвалину.

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 збігаються. Однак з кінця XIX сторіччя стає дедалі зрозумілішим, що таке пізнання неможливе саме по собі – достеменний вихідний пункт, щойно він постає й розгортається, залу-

чається у змістовний зв'язок із життєвістю, із практикою, діяльністю, набуває забарвлення, зумовленого настроями, почуттями й інстинктами різного ґатунку, які виіривають 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. Це, природно, лишень частина всезагальної філософської й антропологічної постановки питання, яка, проте, в такому контексті стає 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 антропологія постає, таким чином, як розширення та поглиблення, в певному розумінні, навіть як продовження кантівської трансцендентальної філософії¹.

Проте, поряд із тим, походження філософської антропології 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 XIX ст. такими мислителями, як Ніцше й Дільтей, а згодом Бергсоном, Зіммелем, Клагесом, та й 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(її) 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. Ніцшевсь-

¹ Див. додатково: Bolnow O.F. Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen. – Stuttgart, 1970.

ке "друге поняттєве мислення про користь та шкоду історії для життя" можна назвати прикладом такої проблематики. Це є також постановкою питання, яке, виходячи за межі світоглядно-пантеїстичних засад філософії і, поряд із тим, відокремлюючись від революційного імпульсу культур-критики, попри все було перенесене на ґрунт загального філософського осмислення, згодом же виявилось сприйнятим і плідно розвинутим філософською антропологією. Філософська антропологія постала, таким чином, як продовження основоположень філософії життя*.

Втім, паралельно з розвитком філософської антропології з'явилося чимало вартих осмислення нових даних; можна, мабуть, навіть стверджувати, що внаслідок різноманітних минутих тенденцій ми тепер позбавлені методично прозорих підстав, які б давали змогу визнати філософську антропологію, як самостійну дисципліну. Шелер, а також, звісно річ, Плесснер (в усякому разі, у своїй ранній праці) 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. Якщо ж ми обличимо внутрішні ступені цієї будови як менше суттєві для нас, то питання зосередиться на відношенні між людиною і твариною. Так, 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. Плесснер же сутність людини вбачав у її ексцентричності, тобто у спроможності виходити за межі свого довкілля та бачити себе, певною мірою, "із-зовні", або, інакше кажучи, перебувати у відношенні до самої себе. У принципі такий самий хід думки дванадцять років по тому повторює Гелен, чия відома книга "Людина" відтворює у підзаголовку, власне кажучи, тези Шелера щодо тлумачення теми як питання про "природу і становище людини у світі". Гелен також виходить із зівстав-

* Див.: Bolnow O.F. Die Lebensphilosophie. Verständliche Wissenschaft.- Berlin; Gottingen; Heidelberg, 1958.

лення людини з твариною. Людина на противагу тваринам, – чи решті тварин, як ми волимо казати, – залишається серйозним біологічним прорахунком, вона є "недостатньою, ураженою істотою", котра взагалі неспроможна вижити у вільній природі й тому змушена, аби компенсувати цю свою недосконалість, збудовувати захисну, штучну природу, а саме – культуру. Людина за своєю природою – істота культурна.

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 довільний неспокій і нескінченно тривалий прогрес, у Гелена – навпаки, людина виступає як діяльна істота, котра діяльно створює власний світ. Однак усі ці незбіжні картини є надто принагідними й гідними визнання, тому ж бо так важко позбутися їхніх чар; кожного разу йдеться про одностороннє виокремлення певного аспекту, і ціла картина зазнає редукції до однієї ознаки як чогось специфічно людського, проте інші, не менше важливі аспекти залишаються поза увагою і випадають із загального змісту. Так, наприклад, поза межами всіх цих уявлень про людину зникає цілий історичний світ з багатством його образів. Отож і маємо дещо на кшталт просіки крізь хащі людських сутнісних рис. Тобто, коли відтворюється така картина людини, вона завжди є односторонньою і спотвореною й достоту ніколи не є вичерпним визначенням людини.

Крім того, однак 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, аби з цієї точки зору віднайти визначення, поряд з усім іншим, також і власне світу. Відтак потребується інше методологічне обґрунтування філософської антропології, а саме:

1) без винятку для будь-якого особливого аспекту належить виходити з визначених суттєвих рис, взятих як принципово рівнозначимі; при цьому:

2) насамперед виходити з людини, розуміючи її із неї самої, а не із зіставлення людини з чимось похідним від предметного світу, з чимось позалюдським.

Лише за умови послідовного запровадження цієї тези у філософській антропології можна вбачати продовження кантівського трансцендентально-філософського принципу. Вона, 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 найдостотніше центральною філософською дисципліною, яка вбирає у себе передуючу їй теорію пізнання, охоплює й обґрунтовує усю філософію. Нещодавно цей стан справ яскраво висловив Клаус Гель. Він розбудовує філософську антропологію не як окрему галузь – додаток до інших філософських дисциплін, але “як нову основу філософії взагалі, виходячи з якої, традиційні дисципліни... ми маємо розглядати в новому світлі та в новій функції цілісного осердя філософії”. Коротко кажучи, в цьому розумінні тут йдеться саме про “філософію як антропологію”.

Це, власне, й було справою Плеснера, який, по-перше, розвинув власне методичний принцип філософської антропології в такому її розумінні, а саме, в його вже згадуваній пізній праці “Про владу і людську природу” що нову постановку питання виразно підкреслено в підзаголовку: “Спроба антропології у світовій історичній перспективі”. Розширення підходу від натурфілософського до історично зорієнтованого і звернення в працях Дільтея й Міша до розуміння історичного світу зумовлюють саму можливість нового бачення людини виходячи з неї самої як чинника творення її власного світу. Тоді, саме в 1931 році (рік еміграції Плеснера) ці принципи, як зазначалося, не справили достатнього впливу. Сьогодні ж до них належить додати ще й новітні.