Лідія Сафонік, *кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка (м. Львів)*

РОЗУМІННЯ СЕНСУ ЖИТТЯ В АНТРОПОЛОГІЧНІЙ ДУМЦІ М. ШЕЛЕРА, А. ГЕЛЕНА ТА Г. ПЛЕСНЕРА: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ

Лідія Сафонік. Розуміння сенсу життя в антропологічній думці М. Шелера, А. Гелена та Г. Плеснера: компаративний аналіз

Акцентується увага на величі звершень М. Шелера, А. Гелена та Г. Плеснера у вирішенні проблеми існування людини, як наслідок сенсу її життя. Наголошується, що здобутки представників філософської антропології у розумінні сенсу життя людини є обмеженими, оскільки виходила з концепту протиставлення тварини і людини, який не дозволяє зрозуміти специфіку буття людини поза межами заданого дослідницького поля. Відзначено, що теоретичний досвід М. Шелера, А. Гелена та Г. Плеснера відкриває людині шлях до пошуку своїх власних гарантій сенсу життя.

Ключові слова: *філософська антропологія, сенс життя, людина, тварина, дух, світ, Бог, культура,*

Лидия Сафоник. Понимания смысла жизни в антропологической мысли М. Шеллера, А. Гелена и Г. Плесснера: компаративний анализ

Акцентируєтся внимание на величии свершений представителей философ ской антропологи у решении проблемы существавания человека, как следствие смысла его жизни. Отмечается, что достижения представителей философской антропологии в понимании смысла жизни человека являются ограниченными, поскольку выходили из концепта противопоставления животного и человека, который не позволяет понять специфику бытия человека вне границ заданного исследовательского поля. Отмечено, что теоретический опыт М. Шеллера, А. Гелена и Г. Плесснера открывает человеку путь к поиску своих собственных гарантий смысла жизни.

Ключевые слова: *философская антропология, смысл жизни, человек, животное, дух, мир, Бог, культура.*

Lidija Safonik. Understanding of the meaning life in the anthropological reflect M. Shelera, A. Helena and H. Plesnera: comparative analysis

The attention to the great achievements of M. Scheler, A. Helen and H. Plesner in solving problems of human existence as a consequence of the meaning of life is accented. It is noted, that the achievements of the representatives of philosophical anthropology in understanding the meaning of human life is limited, because it was based on the concept of the opposition of animals and humans. It is noted that experience M. Shelera, A. Helena and H. Plesnera opens to the person a way to search of own guarantees of meaning of the life.

Key words**:** *philosophical anthropology, meaning of life, man, animal, spirit, world, God, culture.*

Людське буття в контексті антропологічної та соціокультурної думки сьогодення зазнало певної «людинознавчої кризи» і займає площину нестабільності у світі і потребує рефлексії щодо пошуку відновлення

смисловості перебування-у-бутті. Найперше твердження про нестабільність буття людини ми знаходимо у філософії Ф. Ніцше, а вже згодом у працях основоположників філософської антропології М. Шелера, А. Гелена та Г. Плеснера, які продовжили ніцшеанський «проект негативності». (Т. В. Лютий) Таким чином наш інтерес викликаний спробою проведення компаративного аналізу розуміння сенсу життя в антропологічній думці М. Шелера, А. Гелена та Г. Плеснера. На нашу думку аналіз творчого здобутку названих філософів допоможе людині сьогодення знайти способи укоріненості у бутті як підґрунтя сенсу життя.

Антропологічне розуміння буття людини знайшло своє тлумачення в дослідженнях проблеми укоріненості людини в ендотимні шари буття (М. Шелер, А. Гелен, Г. Плеснер), творчості і свободи (І. Бичко, П. Гайденко, П. Рікер, В. Шинкарук, М. Попович), діяльності (Г. Батіщев, В. Табачковський, О. Яценко), відповідальності та комунікації (М. Бахтін, М. Бубер, К.-О. Апель, Ю. Габермас), осмислення феномена особового буття (С. Кримський, Х. Ортега-і-Гассет, Е. Фромм, В. Франкл) та ін.

Дослідження екзистенційно-антропологічного та соціокультурного спрямування проблеми буття людини до доробку яких ми будемо звертатися належать здобутку таких українських авторів, як: В. Андрущенко, Є. Андрос, Є. Бистрицький, М. Булатов, А. Бичко, І. Бичко, М. Булатов, Б. Головко, Г. Горак, В. Горський, А. Дондюк, О. Забужко, В. Загороднюк, В. Іванов, Г. Ковадло, С. Кримський, А. Карась, М. Лука, А. Лой, Т. Лютий, К. Малєєв, М. Михальченко, В. Мельник, В. Нічик, М. Попович, Л. Сафонік, Л. Солонько, І. Огородник, Б. Парахонський, В. Табачковський, Н. Хамітов, Т. Хорольська, В. Шинкарук, Г. Шалашенко, О. Ярош, О. Яценко та інші. Перед нами, зокрема, стоїть завдання провести компаративний аналіз розуміння сенсу життя в антропологічній думці М. Шелера, А. Гелена та Г. Плеснера.

Передовсім звернемося до особи А. Гелена, який виходячи з біологічного розуміння людини зазначає, що людина є неповноцінною істотою (Mangelwesen), оскільки відрізняється від тварини своїми недоліками. Усупереч думці А. Гелена, М. Шелер зазначає, що відмінність людини від тварини носить не якісний, а кількісний характер. «Між розумним Шимпанзе і Едісоном, якщо останнього сприймати лише як техніка, - пише М. Шелер, - існує дуже велика різниця, але у ступені розвитку». [15, 148] А. Гелен постулює думку, що якщо тварина живе в межах закритого середовища, то людина «відкрита світові». Теза А. Гелена про «відкритість світу людини» заслуговує на увагу, правда філософ розцінює цю людську якість як негативну, на противагу М. Шелеру, який тлумачив відкритість людини світові як духовну сутність людини, яка здатна возвеличити і вивести її понад межі обмеженості природного і навіть конкретно-людського буття.

Людина, - заявляє А. Гелен, - має надлишок збудженості і потягу і саме це наповнює її «до країв», а отже привносить неспокій і змушує бути «турботою» в цьому світі. «Її світ сприйняття «відкритий», у ньому немає схем-збудників або сигналів, або інстинктів: власне в цьому полягає «надлишок подразнень», якому підвладна людина …». [2, 178] Таким чином А. Гелен, першим в такій чітко артикульованій формі заявив, що людина повинна самотужки вибирати свою орієнтацію у світі, опираючись на недоліки власної конституції. Ніяка

ситуація не дозволяє передбачити як людина її реалізує. «Свобода «для» вказує на те, що існує свобода використання можливостей, які закладені в ній, можливість зміни ситуації в залежності від множини об'єктивних можливостей, наявного досвіду і бажаних інтерпретацій і тлумачень». – заявляє антрополог. [2, 184]

А.Гелен наголошує на пріоритеті «свободи «для» над «свободою від» і ці роздуми наближують його до міркувань Е. Фромма, який замислювався над такою ситуацією людини «у-свободі»: «Люди не можуть без кінця нести тягар «свободи від»; якщо вони не в змозі перейти від негативної свободи до позитивної, вони силкуються позбутися свободи взагалі». [12, 118] Отже, підкреслює Е. Фромм, кожне суспільство має розмірковувати над небезпекою, яка випливає з особливостей людського характеру, а саме «готовність прийняти будь-яку ідеологію і будь-якого провідника за обіцянку хвилюючого життя, за пропонування політичної структури і символів, які дають життю індивіда якусь видимість смислу й порядку». [12, 213-214] Зазначимо, що Е. Фромм пішов далі в своїх роздумах про свободу, ніж А.Гелен. Він застерігав, що особі вартує пам'ятати, що свобода – це ризик, вона нічого не гарантує. Сьогодні люди мають розуміти цей факт, оскільки нерозуміння уможливлює втечу від свободи і потрапляння в тенета рабства та покори. Якщо Е. Фромм у своєму аналізі сутності свободи приходить до висновку, що втеча від свободи, це – результат соціальної обмеженості та несформованості особи, яка боїться приймати відповідальні рішення, а також нездатна ініціювати життєві події, то А. Гелен більшою мірою міркує про індивіда, якого його біологічна недосконалість виштовхує в царину культурного буття, яке не може бути гарантом можливості звільнення від біологічної складової людського буття.

Доречно підкреслити, що А. Гелен намагається вивести об'єднуючу ідею людини з констатації біологічної неповноцінності людини, а М. Шелер наголошує на тому, що неможливо вивести подібну ідею з емпіричного досвіду. Антрополог зазначає, що акцентування біологічної природи людини підтверджує ніцшеанську характеристику людини, як «хворої тварини». М. Шелер визначає, що людина, розглянута з чисто біологічної точки зору, є «хибний крок життя». Велич людини у тому, що вона у процесі еволюції не намагалася пристосуватися до навколишнього природного середовища, а зуміла трансформувати свою енергію в дух – «духовно керовану і спрямовану історію.[16, 93] Позитивне бачення сутності людини, «є дещо інше, ніж просто глухий кут; вона є водночас світлий і чудовий вихід з цього кута, істота, в якій першосуще починає пізнавати себе і себе осягати, розуміти і рятувати. Отже, людина водночас є і глухий кут, і вихід» [16, 93] Сенс життя людини М. Шелера у духотворчій роботі; вона істота, якій дарований дух.

На думку А. Гелена, сенс життя людини, полягає в тому, щоб шляхом активної дії знайти шляхи осенсовування свого буття. Таким чином, біологічні недоліки людини виступають підгрунтям її власного існування і примусовим поштовхом до осмислених дії. Свідомість людини з усіма її атрибутами – це не розкіш, а спосіб виживання у непристосованому для життя світі. Людині нічого не залишається у цьому світі як вибудовувати ідеальний світ символів та образів. Так, оцінюючи важливість мови у житті людини А. Гелен заявляє, що вона дає максимум орієнтації при мінімальній затраті сил. [2, 189] Ця теза

наближає позицію А. Гелена принципу економії сил в прагматизмі та позитивізмі. У доробку А. Гелена прослідковується тенденція a priori приймати негативну формулу буття людини. Антрополог визначає особливість положення людини у порівнянні з тваринним світом, таким чином в людині втілений унікальний проект людини. Завдяки своїй ризикованій конституції, людина змушена розраховувати на-саму-себе у цьому світі. М. Шелер аберує точці зору А. Гелена і заявляє, що не тільки біологія нічого не може сказати про людину, але психологія також. Тварина також здатна до вибіркової діяльності, використовуючи свій інтелект. Сенс життя людини, на думку антрополога, у трансцендуванню себе та свого життя. Процес трансцендування дозволяє піднятися до рівня особи, яка є неосяжною таємницею та недосяжна представникам тваринного світу. Отже, особа у розумінні М. Шелера – це людина, яка трансцендує, вона завжди перебуває у стані пошуку себе і шляхом прийняття світу є любов. Правда, пізніше М. Шелер переводить акт самотрансцендування у акт Богопошуку. «Не людина молиться, - вона сама є молитвою життя, яка здійснюється поверх неї самої, вона не шукає Бога – вона є той живий Х, якого шукає Бог». [19, 101]

Цілісність людини є певною проекцією трансфеноменальної єдності Бога. Людина без Бога не має ніякої сутнісної основи. Б. Т. Григор'ян правильно зауважує: «Людину не можна зрозуміти, виходячи з неї самої, бо людина знаходиться між двома полюсами, ні один з яких не є вона сама, є лише маніфестацією того, що перебуває над нею і в ній – вічного Бога». [4, 32] Як бачимо, якщо А. Гелен вважає, що опертям людини у світі є особливість її конституції, то шелерівська візія полягає у тому, що людина без Бога є ніщо, вона завжди залишиться лише твариною. «Людина – homo naturalis, - зазначає він, є тварина… Вона, таким чином, не виділяється з тваринного світу, а була твариною, є твариною і вічно буде твариною». [19, 190] А. Гелен розмірковує таким чином, що людина повинна через виховання та самовиховання сформувати саму себе, оскільки вона є несформованою істотою, а отже з погляду природного буття – недосконалою. «Людина може і повинна займати позицію щодо себе самої, контролювати свої спонуки та інтереси, вирішувати на користь деяких з них та гальмувати інші, і таким чином планомірно змінювати свій внутрішній світ у відповідальності з деякою керівною ідеєю, яка відповідає вимогам суспільства». [2, 162] Його не цікавлять глибинні пласти людської духовності, він не турбується про метафізичну осмисленість буття людини, - «Все це метафізика». - заявляє А. Гелен. Ця мисленева позиція наближає А. Гелена до М. Гайдегера як одного з рішучих критиків філософської антропології, який звинувачував її у тому, що вона не здатна вийти поза межі метафізичного дискурсу. Як бачимо напротивагу М. Шелеру, який зумів піднестися над природною обмеженістю людини і наголошував на вагомості метафізичних роздумів, А. Гелен висловив свою обережність щодо висновків метафізичного порядку і характеризує свою філософію як емпіричну науку, в межах якої постулюються різноманітні феномени людського буття. Отже, його концепція виглядає вузькоспеціалізованою, хоч і не позбавленою яскравих ідей.

Взагалі треба відзначити, що досить вагомий вплив на творення антропологічної концепції А. Гелена і М. Шелера мав Ч. Пірс, якого М. Шелер

вважав представником течії віталізму. У той же час Т. В. Лютий зазначає, що М. Шелер відштовхувався від ідей Е.Гусерля і тому «запропонований ним проект антропології як школи, ба навіть цілого руху, будувався на припущенні якоїсь синтетичної єдності людського, де чувся відгомін християнської антропології». [5, 218] Але, судження Т. В. Лютого не суперечить тому, що на філософську позицію М. Шелера, окрім Е. Гусерля, мав великий вплив Ч. Пірс. Беззастережно приєднаємося до думки В. Табачковського, який розважає над тим, що: «Виникнення філософської антропології пов'язане з кризою багатьох класичних уявлень про людину та зі спалахом людинознавчих розшуків кінці XIX – початку XX сторіччя у низці спеціальних наук, зокрема з вражаючими здобутками біології, психології, етології та інших дисциплін». [11, 20] Мислитель наголошує на тому, що найближчі філософські попередниками нової галузі знань вартує назвати передовсім філософію життя В. Дільтея та Ф. Ніцше, психоаналітичні розвідки З. Фрейда, феноменологічні розмірковування Е. Гусерля, натурфілософські пошуки Г. Дріша, біопсихологічні розробки Я. Ікскюля та В. Келера. [Див: 11, 20] Отже, таким чином дослідники, які належать до одного філософського дискурсу, сумнівно, щоб не знали про досягнення інших мислителів в царині їхніх наукових розвідок.

Не викликає сумніву, що персоналістична антропологія М. Шелера на відміну від емпіричної А. Гелена близька до августинівсько-християнського розуміння людини, у той час як антропологічна думка А. Гелена виходить з природничих наук, зокрема біології. «Питання: що є людина і яке її положеня у світі, писав М. Шелер, з пробудженням моєї філософської свідомості виявилися для мене найбільш суттєвим, центральним серед усіх інших філософських питань». [14, 52] А. Гелен як дитя позитивного підходу до розгляду становища людини у світ, намагається автоматизувати життєвий світ людини, що, на думку М. Шелера, застановлює її в межах тваринного буття. У відповідь А. Гелену, М. Шелер наполягає на тому, будь-які етичні цінності можна зрозуміти лише серцем, а не розумінням, отже раціональним структурам буття, як і Б. Паскаль, М. Шелер протиставляє «порядок серця» та «логіку серця».

М. Маурітссон протиставляючи етику І. Канта і М. Шелера зазначає, що етика М. Шелера вибудовується напротивагу етичним розмислам І. Канта. «Суперечності в етиці Імануїла Канта походять від сплутування цінностей, благ і цілей, що надає кантіанській етиці лише формального характеру, бо І. Кант ототожнює цінність зі суб'єктивним виконанням закону, тобто лише з формальністю, з метою уникати, разом з матеріальністю, неавтономности етичного вчинку. М. Шелер, навпаки, хоче доводити, що матеріальна й тим самим конкретна етика, обгрунтована на цінностях і тим самим автономна, є можливою». [6, 119] Думка Б. А. Головко не узгоджується з позицією М. Маурітссона: «Шелер ніколи не відступав від кантівського етичного формалізму. – зазначає філософ. Щодо цінностей він трансформував абсолютистський ригоризм його категоричного імперативу в аксіологічний об'єктивізм, який базувався на феноменологічному описі тривіального факту, що матеріальний зміст досвіду життєвих цінностей має характер ексклюзивної функції при дослідженні субєктивності.[3, 161]

У цьому питанні швидше за все ми будемо намагатися знайти компроміс, оскільки етика М. Шелера – це спроба поєднати кантівський етичний

формалізм з феноменологічно витлумаченою аксіологією. Категоричний імператив Канта ставить вимогу «ти повинен» вище над правом «ти можеш» і обов'язок людини передовсім полягає в тому, що людині треба знати, ким їй бути, щоб стати людиною. М. Маурітссон правий у тому, що така тенденція іде «від сплутування цінностей, благ і цілей», таким чином етиці І. Канта бракує любові і співчуття на відміну від екстенсивного аналізу цінностей в шелерівській «феноменології симпатії». (В. Табачковський) Б. А. Головко наголошує: «Здатність до сприйняття (Auffasung) чужих емоцій на основі симпатії або співчуття до чуттів іншого єднає нас з іншими у переживанні єдиної ціннісної тотальності». [3, 162].

Етика А. Гелена іде простішим шляхом. Так, принцип економії життєвих сил А. Гелена не передбачає їх марнування на питання моралі, етики, метафізики, більше того, А. Гелен пропонує замінити поняття «мораль» на термін «дисципліна». Отже, на відміну від гуманістичної етики М. Шелера як загальнолюдської науки про духовні норми і цінності, які скеровують поведінку людини, специфічна тілесна організація людини спроектована природою і пристосована до культурної форми її здійснення, дозволяє М. Гелену постулювати свою «плюралістичну етику». А. Гелен підкреслює, що людина як біологічно «недорозвинута» особа потребує дисципліни та самодисципліни. Приклад такої філософської візії викликає стурбованість тим, що не толерує буття людини і передбачає недемократичність позиції однієї особи щодо іншої. Заперечуючи вузькоспеціалізованість людини А. Гелена, М. Шелер демонструє те, що сутність людини полягає в можливості вибору, у той час як тварина позбавлена цієї здібності. «Новий принцип, що робить людину людиною, - пише М. Шелер, - лежить поза межами всього того, що в найширшому розумінні, з внутрішньо-психічного або зовнішньо-вітального боку ми можемо назвати життям. Те, що робить людину людиною, є принципом, протилежний усьому життю взагалі, він, як такий взагалі не може бути зведений до «природної еволюції життя», і якщо його до чогось і можна звести, то тільки до вищої основи самих речей – до тієї основи, частковою маніфестацією якої є «життя». [15, 149]

М. Шелер не може прийняти ідею особливої біологічної природи людини, адже біологія людини не є визначальною у її життєвому поступі. Людина передусім – духовна істота і інша конституція людини, не призвела б до докорінної зміни її становища у світі. Для обозначення «нового і настільки вирішального» (М. Шелер) принципу, який відображає надвітальну сутність людини М. Шелер використовує поняття «дух» як вміння споглядати абсолютні і вічні цінності. Правда, А. Гелен наголошує на тому, що позитивність постульованого ним положення людини у світі полягає в тому, що вона переживає себе як певне завдання, яке змушена розв'язати, а отже знайти для цього сили і здібності, як наслідок змогу самотужки вибирати свій життєвий шлях. Зовнішній світ – це поле несподіванок і людина в ньому безпорадна і незахищена, таким чином потуги людини до творення символічного світу розглядаються антропологом як наслідок біологічної слабкості людини. [2, 184] Усупереч думці А. Гелена, М. Шелер зазначає, що людину не можна зрозуміти, виходячи з неї самої, а лише можна зрозуміти її як образ Божий. Основна теза М. Шелера полягає в тому, що без Бога немає людини. Якщо людина А. Гелена

перебуває в позиції «змушеності» витворювати світи культури, а людина М. Шелера живе у світі любові і людська любов залежна від Божественного акту любові. Разом з людиною Бог відбувається, завдяки їй він «трапляється» у світі.

М. Шелер різко відповідає тим опонентам, які заперечують йому і наголошують на тому, людина не може винести незавершеності Бога, такого, який перебуває в процесі свого становлення. «Моя відповідь у тому – що метафізика – не страховий агент для слабких, тих які потребують підтримки, людей. Вона вже передбачає могутній, високий настрій. Саме тому є зрозумілим, що людина тільки в процесі свого розвитку і зростаючого самопізнання, приходить до цього самоусвідомлення своєї причетності, співучасті у появі «божества». [14, 94] Потреба людини у спасінні і пошуку підґрунтя свого буття в позалюдській і всесвітній могутності є надзвичайно сильна і саме вона, згідно позиції М. Шелера, є виявом мудрості земної істоти.

Сенс життя людини М. Шелера актуалізується лише у зв'язку з Божественним актом любові і таким чином любов є способом укоріненості людини у бутті. Людина і світ в цілому, для антрополога, є свідками Бога і лише через акт самовіддачі можна бути причетним до життя Бога. [14, 95] Як бачимо М. Шелер в такій чітко артикульованій формі заявляє, що на людину покладена велика місія у допомозі Богу з'явитися у світі. Вона має усвідомлювати свій обов'язок і мужньо витримувати усі негаразди життя. Висока місія людини у тому, що вона передовсім місце зустрічі світу, Бога і самої людини. [14, 94] Слідом за Гайдеггером, який замислився над питанням: «Чому є суще, а не ніщо, М. Шелер наголошує: « У той самий момент, коли людина усвідомлює «світ» і саму себе, вона має відкрити контигенцію того факту, що «взагалі світ є, а не навпаки не є», і що вона сама є, а не навпаки не є». [14, 91] Можна зробити висновок, що сенс життя іманентно властивий світові, оскільки дуалізм світу переборюються М. Шелером таким чином, що свідомість світу, самосвідомість і усвідомлення Бога утворюють нерозривну структурну єдність.

Основоположними характеристиками духу людини М. Шелер називає екзистенціальну незалежність від органічного, зокрема радість, любов, свободу, різні форми розкріпачення людини. Духовну прихильність людину до світу, на думку М. Шелера, неможливо вивести з біологічної природи людини, вона «більше не прив'язана до потягів та зовнішнього світу, але «вільна від зовнішнього світу» і як ми будемо це називати, «відкрита світу». «У такої істоти, - наголошує М. Шелер, - є світ». [14, 53] Людина здатна притамувати імпульси власних потягів, демонструвати принципово аскетичне ставлення до свого життя, яке, у той же час як життя вселяє в неї жах. Саме ці думки наближують М. Шелера до дискурсу З. Фрейда, який трактує людину як «витискувача потягів» (М. Шелер). Саме завдяки здатності людини сублімувати психічну енергію « … людина може надбудувати над світом свого сприйняття ідеальне царство думок, а з іншого боку, саме завдяки цьому більшою мірою вивільнити для самого духу дрімаючу у витіснених потягах енергію, тобто може сублімувати енергію своїх потягів у духовну діяльність». [15, 152]. Сенсом життя людина є завдання, зрозуміти своє місце у світі, з допомогою духовної діяльності досягнути самопізнання, у той же час «вона є те суще, у вільній рішучості якої Бог може існувати і рятувати свою чисту сутність». [17,

53] Підґрунтям людини у цьому світі, на думку М. Шелера, може бути сукупна суспільна праця, яка допомагає реалізувати цінності попередньої історичної традиції, оскільки вона вже сприяла становленню божества «Богом». [14, 95]

Зробимо висновок: А. Гелен вважає, що культура не може бути формою сублімації психічної енергії, а є силою звички та дисципліни, отже є способом укоріненості людини у бутті. Таким чином, біологічні передумови тілесної організації людини утримують в собі можливості духовної моральної діяльності людини, які активізують себе в культурі. Правдивим є те, що в антропологічній концепції А. Гелена, культурна діяльність людини не є свобідним вибором, а вимушена, заради збереження життєдіяльності. Отже, свобода людини А. Гелена, обмежується свободою використання об'єктивних можливостей, дарованих людині природою. Культура у розумінні М. Шелера є реалізацією та втіленням духовної активності, правда вона існує в певній ідеально-духовній площині. Можна зашпортатися за думку, що культура не має тісного зв'язку з історичним розвитком людини, але мислитель намагався возвеличити людське буття, піднести його понад межі емпіричного світу, розкрити горизонти нашого бачення світу і себе у світі. Б. Т. Григор'ян намагається донести до нас таку думку: «Духовна творчість, яка витлумачується в певній ідеальній чистоті і стерильності, є відірваною від конкретної практичної діяльності, яка витворюється людськими потребами і устремліннями». [14, 41] Не викликає сумніву той аргумент, що бажання або потреба часу прив'язати духовну творчість до конкретної практичної діяльності, зумовлена впливами марксистської філософії, яка намагалася усе суще трактувати через специфіку суспільного буття людини.

Б. Т. Григор'ян загострює нашу увагу на тому, що у свою чергу сутність основної тези А.Гелена можна висловити такими словами: природа передвизначила людину до людяності тим, що не створила її твариною: «Звісно в неспеціалізованості людського пращура, продовжує філософ, - можна вбачати своєрідну передумову його наступної культурної творчості і способу життя, деяку негативну основу його свободи і творчих можливостей. Але ця негативна підстава достатня лише для того, щоб поставити антропоїда перед негативністю, з метою самозбереження, вибрати інший спосіб життя. Але генетична передумова нічого не каже про те, яким має бути цей спосіб життя і вже ніяким чином не може забезпечити здійснення саме такого способу життя. Неспеціалізованость – це лише умова «свободи» і «відкритості» світу, але передусім це ознака біологічної немічності людини. Вона не гарантує успіху «вільновідпущеннику» природи».[4, 83] На думку М. Шелера, у порівнянні з твариною « … яка завжди говорить «так» дійсному буттю, якщо навіть лякається та втікає, людина – це «той, хто може сказати ні», «аскет життя», вічний протестант проти всякої тільки дійсності».[14, 152] Якщо людина А. Гелена є передвизначена природою до буття-в-культурі, то людина М. Шелера – творець свого буття-у-культурі, буття-у-Бозі, бо вона відповідальна за з'яву Бога у світі. Дух створює весь простір культури, людина має глибокий потяг до трансцендентних метафізичних сутностей. У свої праці «Положення людини в космосі» М. Шелер показує силу вітально-космічних потенцій духу і вказує на призначення людини у Всесвіті.

Таким чином, сенс життя людини, згідно М. Шелера, у «вселюдині». Вселюдина М. Шелера - це людина, яка зіткана з великих суперечностей і глибокої внутрішньої напруги, чуттєвості та ясного духу, яка прагне причетності до цінностей ідеального світу. Ідея вселюдини М. Шелера вказує на можливий ідеал людини, напрямок її дії до вдосконалення. Ця думка наближує його до філософської позиції Ф. Ніцше. Устами Заратустри Ф. Ніцше проголошує: «Я хочу навчити людей сенсу буття. Твій сенс - надлюдина – блискавка з темної хмари людства». [7, 19] Зробимо висновок, що надлюдина Ф. Ніцше і вселюдина М. Шелера певним чином перегукуються у філософії.

Оцінюючи внесок М. Шелера в становлення та розвиток філософської антропології, В. Табачковський наголошує, що М. Шелер показав людину, по-перше, як «максимально вкорінену в ті, що передують їй, нижчі (ендотимні) шари буття;

в-друге, «як істоту, котра здатна сягати найвищого духовного злету, і не для того, аби видірватися від отих шарів буття, …а задля, щоб впоратися з ними, залишаючи їх у своїй структурі й залишаючись усім єством у структурі цілісного буття». [11, 21]

Наголосимо на тому, що певну співзвучність ідеям М. Шелеру, ми знаходимо в антропологічній концепції Г. Плеснера, а саме в ідеалістичній основі філософствування. Правда, Б.А.Головко зазначає: «Виходячи із шелерівської постановки проблеми про походження людини у космосі, Г. Плеснер звертає увагу на суто біологічну факторологічність відмінностей між твариною і людиною». [3, 194] Як А. Гелен, М. Шелер, так і Г. Плеснер вважає, що має місце «першочаткова сутність єдності людини», яку він визначає терміном «ексцентричність» (Exzentrizital). Сутність цього поняття можна розуміти так, що людина постійно має устремління вийти поза межі свого «центру». «Для людини має силу закон ексцентричності, згідно якому її буття у тут-і-зараз, тобто її розчинення, в переживанні, більше не припадає на точку її існування. Навіть, у здійсненні мислення, почуття, волі людина знаходиться поза межами самої себе». [8, 129-130]

Людина завжди прагне до змін свого буття. Буття людини неспокійне, безпритульне, наявне буття ніколи не може зробити її щасливою. Саме це твердження наближає його до думки М. Шелера, що: « … людина - це «вічний Фауст», звір, ненаситний до нового, вона ніколи не заспокоюється на оточуючій дійсності, завжди прагне прорвати межі свого тут-і-тепер так-буття та «навколишнього світу, в тому числі й наявну дійсность особистого Я». [18, 152] М. Шелера і Г. Плеснера називають способом укоріненості людини у бутті тіло, на тлі якого «вона виявляється у світі». [19, 293] На відміну від розуміння тілесності М. Шелером, Г. Плеснер дещо дистанціюється від його розуміння і розрізняє фізичну тілесність (Korper), живе тіло (Leib) та організм (Organismus). Жива істота, згідно Г. Плеснера, дана собі як внутрішній світ «світ в живій плоті» («im» Leib) і таким чином, вважає антрополог, що поняття «зовнішній» не можна застосовувати до світу тілесності, оскільки цей термін характеризує навколишній світ. Б. А. Головко відмічає: «На концептуальному рівні це вибудовується у визнання первісного, але визначального статусу тіла Leib у відношенні до такого біологічно інтегрованого поняття, як «організм» (Organismus), у понятійному апараті та науковій картині світу. Порівняно з М.

Шелером, концепція з трьох вихідних понять Korper – Leib – Organismus орієнтована на організмічний вимір людини у контексті сучасних наукових даних про неї». [3, 195] Отже, можемо розуміти це твердження в контексті розрізнення людини і тварини Г. Плеснера так, що людина володіє тілом, а тварина - організмом. Людське тіло пронизане духовною субстанцією і таким чином Г. Плеснер заперечує дуалістичну природу людини, яка набула своєї актуалізації у філософії Декарта. Згідно Г. Плеснера ексцентрична позиція людини вказує на реальний зв'язок тілесного і духовного, природного і особистісного начал в людині та виступає способом подолання дуалізму тіла і душі, який бере свій виток з певного періоду розвитку класичної філософії.

Г. Плеснер наголошує, що самобуття людини першопочатково є роздвоєним, тому що воно ексцентричне, « … так що ніхто не знає про себе самого, чи він ще той, хто плаче і сміється, думає і приймає рішення, чи це вже самість, що відколюється від нього, інший-в-ньому, його відображення і, можливо його повна протилежність», але воно (роздвоєне самобуття Л. С.) лише вказує на двоаспектність людського буття, на місце тілесного та духовного начал в бутті людини, які ніяким чином не передбачається ототожнення або різке відмежовування одне від одного. [8, 129-130] Антрополог розуміє трагічність існування людини у світі, загрозу розколотості єдиного душевного простору на духовне і тілесне начало, отже, якщо Р. Декарт легко припускав дуалізм сутнісних начал буття людини – тіла і душі, то Г. Плеснер категорично намагається перебороти цей дуалізм і таким чином допомогти людині вистояти, вижити у чужому їй світі

На думку Г. Плеснера людина відрізняється від рослинного та тваринного світу завдяки тому, що має особистісний «екс-центр». Ексцентрична позиція людини є реальним способом людської поведінки, в якій проявляється дійсний зв'язок тілесного і духовного. Цю позицію людини антрополог називає «Я», з допомогою якого вона пізнає світ речей та власне тіло і душу. «У якості Я, яке осягає себе у цілковитому повороті до себе, почуває і усвідомлює себе, - пише антрополог, - спостерігає своє хотіння, мислення, потяг, відчуття (а також спостерігає результат свого спостереження), людина залишається зв’язаною в тут-і-зараз, у центрі тотальної конвергенції навколишнього середовища та власної плоті. Так вона безпосередньо живе у здійсненні всього того, що вона схоплює, як духовне життя у внутрішньому полі в силу необ’єктивної природи свого Я». [8, 127]

Позиція Г. Плеснера солідарна з думкою М. Шелера щодо того, що людина, на відміну від тварини, наділена здатністю осягати «власне так-буття предметів». Таким чином людина М. Шелера – це істота, яка перевершує себе і світ. Людина володіє такими унікальними формами відношення до світу як іронія і гумор. Так буття людини Г .Плеснера, «ексцентричне, вона не може порвати центричність, але водночас виходить поза його межі. Ексцентричність є характерною для людини формою фронтальної поставленості у відношенні до навколишнього середовища. [8, 126] Г. Плеснер звертає нашу увагу на те, що людина наділена духовную сутністю, усвідомлення нею своєї власної сутності допомагає їй здобути свободу і завдяки цьому спроможна втратити властиву тваринам замкнутість. Отже, можна зробити висновок, що свобода людини як подолання тваринної замкнутості є ціллю та сенсом її існування у світі.

Антрополог наголошує на тому, що ексцентричність – це відношення, яке не приймає рівноваги. Його можна характеризувати як перетин сили і слабкості, влади і немічності людської істоти, в якій жодна протилежність не може домінувати. «У якості Я, яке робить можливий поворот живої системи до себе, - зазначає філософ, - людина знаходиться більше не тут-і-зараз, але «за» ним, за собою, поза будь-яким місцем (ortlos) в Ніщо, вона розчиняється в Ніщо, в просторово-часовому ніде-ніколи». [8, 126]

Сенс життя людини у тому, щоб вийти поза межі місця і часу (zietlos), і досягнути можливості переживання і розуміння самої себе в онтологічній безпритульності і позачасовості. Людина відчуває себе безпорадною, її внутрішній світ розколотий та утримує в собі перелом, порожнечу, конфлікт та безодню. У цьому світі людина може розраховувати на саму себе. Г. Плеснер зазначає, що людина має створити себе такою, якою вона є і ця даність буття людини не може бути апріорно задана. Людина відійшла від тваринного існування, пізнала свою оголеність, а отже почуття сорому і змушена жити у світі, послуговуючись допомогою штучних речей та використовуючи творчу діяльність, постійно робити спроби досягнути стану рівноваги - «стати чимось». У цих розмислах Г. Плеснер відходить від сцієнтично орієнтованого пізнання і наближується до досвіду екзистенціальної філософії як ціннісної контраверзи будь-якому позитивізму. Г. Плеснеру не належить тлумачення екзистенції як деривату неповторного, унікального, але він звертає нашу увагу на те, що екзистенційно і теологічно протрактована людина не збігається з параметрами фізичного тіла. Б. А. Головко підкреслює: «Екзистенція фундує онтологію буття людини, яка має кілька точок перетину з буттям людини. Перша з них – це підручна людині предметність її близького оточення, друга – власне тіло (das Leib), яке є структуруючою компонентою екзистенційної онтології. [3, 198]

На думку Г. Плеснера не можливо прийти до остаточного вирішення і прийняття сутності людини, та надання феномену «людини» чіткої дефініції, оскільки це спричиняє світоглядну культурну кризу. Антрополог прекрасно розумів, що класичні пошуки ідеалу обмежували сутність людини ансамблем її сутнісних сил, а саме рівнодіючої природного та соціального. Г. Плеснер розуміє обмеженість метафізичного мовного дискурсу, який описує «центр людини» параметрами субстанційного буття і таким чином жива людина губиться, «втрачається» і саме тому він намагається переорієнтувати антропологічне знання на вчення про ексцентричну позицію людини у світі. Мислитель обмежує можливості теоретичного знання концептом віри і заявляє, що місце людини у світі, її ексцентрична позиція, її стояння ніде змушують її прийти до висновку: «У Всесвіт можна лише вірити. Доки вона вірить, людина «завжди іде додому». [8, 151] У постаті Г. Плеснера філософська антропологія наголошує на тому, що людина є неосяжною таємницею буття, яка бачить своє завдання у світі у тому, щоб вийти поза межі природного існування і піднестися до трансцендентного буття, у той час акцентуючи увагу на біологічній природі людини. У свою чергу, Б. Т. Григор’ян, відзначає, що: «Відмінність плеснерівської концепції від шелерівської найповніше проявляється у тому, що визнаючи духовність людини, Г. Плеснер, більшою мірою, ніж М. Шелер вказує на суттєвий зв'язок людини з біологічними закономірностями

природного начала. Філософ підкреслює, що спроби філософської антропології не досягли бажаної цілі, оскільки розуміння людської природи важко пояснити беручи до уваги біологічне начало.[4, 35]

Зокрема, Г. Плеснер відзначає особливе місце людини у світі і критично сприймає еволюціоністські концепції, які аналізують біологічну еволюцію як цілеспрямований процес, вершиною якого є людина. Зазначимо, що зокрема, Г. Плеснер намагається заснувати філософську антропологію, яка не передбачає звернення до теоцентричної картини світу, оскільки в його системі поглядів людина займає панівне, центральне становище у світі. М. Шелер виносить центр буття людини, всупереч розумінню Г. Плеснером буттєвої позиції людини у світі, поза межі наявного світу і зазначає, що «вийшовши поза межі природного світу, людина мала якось укорінити свій центр – поза і по той бік світу». [14, 92] Центр існування людини Г. Плеснера у наявному тілесному світі, у той час як людина М. Шелера шукає допомоги у потойбічному світі. Зокрема відзначимо внесок М. В. Поповича, який у своїй праці «Бути людиною» наголошує на питанні визначення сутності людини та сенсу її життя та наголошує на нагальних потребах гуманізації людського світу. [9]

Велич буття плеснерівської людини у тому, що вона може розраховувати лише на себе у цьому світі, і водночас трагізм – у тому, що їй загрожує постійна втрата сенсу життя. Саме тому, міркування антрополога позбавлені легкості роздумів Б. Паскаля та М. Бубера, природне існування людини як пута, які стримують її на шляху до вищого буття, і змушують шукати себе у цьому світі, тіло виступає формою укоріненості у бутті і таким чином такі роздуми певним чином привносять смуток в душу самого мислителя. Безнадійність іншої підтримки людини у світі, окрім самої себе, спонукають людину витворювати світ культури і через неї, з допомогою своєї тілесністі, укорінюватися у бутті. Так, Т. В. Лютий зазначає, що вже в Г. Плеснера відбувся перехід до антропології культури, що «особливо проявляється в його непокоєннях з приводу редукції суті людського до біологічних чинників». [5, 218] Як ми зазначали, ця тенденція роздумів наближає Г. Плеснера до логіки мислення екзистенціалістів. Т. В. Лютий наголошує: «Подібно до екзистенціалістів, які проблематичність людського існування бачили в його обумовленості такими фундаментально-граничними характеристиками, як неспокій, відчай, нудьга або жах, що змальовували, у певному сенсі, тіньову сторону буття, «негативізм» антропологів-класиків мав на меті описати причетність людини до «розколеного буття: хаотично-потенційного та вивірено-усталеного».[5, 219]

Класична філософська антропологія не зробила великого внеску в розуміння сенсу життя людини, оскільки виходила з концепту протиставлення тварини і людини, який не дозволяє зрозуміти специфіку буття людини поза межами заданого дослідницького поля. Заслуга цієї феноменологічної антропології у тому, що вона на думку Б. А. Головко: «долає нігілістичне тлумачення людини у філософії життя, тим самим стверджуючи позитивне бачення сутності людини. [3, 171] Велич звершень М. Шелера, А. Гелена та Г. Плеснера полягає у тому, що вони у чітко артикульованій формі зробили акцент на необхідності вирішення проблем існування людини, як наслідок сенсу життя. Антропологічний досвід відкриває людині шлях до пошуку своїх

власних гарантій укоріненості у бутті, спонукає шукати та витворювати життєві смисли, які трансформуючись можуть лягти в основу сенсу життя людини.

Література:

1. *Андрос Є.І.* Бівалентність людського єства та проблеми метафізичного зла / Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного : [монографія] / [Є.І.Андрос …[та ін.] ; Національна академія наук, Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди. Київ «Наукова думка», 2010. – С. 6-86.
2. *Гелен А.* О систематике антропологи / Проблема человека в западной философии. - М., Прогресс, 1988. - С. 152-202
3. *Головко Б.А.* Філософська антропологія / Б.А.Головко: Навчальний посібник. – К.:ІЗМН, 1997. - 240 с.
4. *Григорян Б.Т.* Философская антропология : критический очерк / Б. Т. Григорян – Москва : Мысль, 1982. – 186, [2] 186 с.
5. *Лютий Т.В.* Маргінальність у людському бутті / Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного : [монографія] / [Є.І.Андрос …[та ін.] ; Національна академія наук, Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди Київ «Наукова думка», 2010. – С. 217-234.
6. *Маурітсон М.* Макс Шелер // Гессен Й. Сенс життя : Пер. із нім. Максима Маурітсона. Київ : Пульсари, 2009. – С. 116-134.
7. *Ніцше Ф.* Так казав Заратустра. Жадання влади : Пер. з нім. А. Онишка, П. Таращука. – / Фрідріх Ніцше / Київ. Видавництво «Основи». Видавництво художньої літератури, 1993. – 414 с.
8. *Плесснер Г.* Супени органического и человек. Введение в философскую антропологію / Проблема человека в западной философии. - М., Прогресс, 1988/ - С. 96-152
9. *Попович М. В.* Бути людиною [Текст] / Мирослав Попович. - К. : Києво-Могилянська академія, 2011. - 223 с.
10. *Сафонік Л.* Взаємозвязок культурної (соціальної) антропології з етнографією, етнологією та соціологією / Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2009. Випуск 12. – С.155-162
11. *Табачковський В.* Предмет філософської антропології. Різновиди антропологічного пізнання / В.Табачковський / У кн. Філософія. Світ людини. Курс лекцій : [навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів]. – Київ. «Либідь», 2003. – С. 15-39.
12. *Фромм Е.* Втеча від свободи. / Читанка з історії філософії. У 6-ти книгах. Кн.6. – Зарубіжна філософія ХХ сторіччя. – Київ. Фірма «Довіра», 1993. – С. 179-195
13. *Хамітов Н. В.* Філософська антропологія в позитивному і негативному / Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного : [монографія] / [Є.І.Андрос …[та ін.] ; Національна академія наук, Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди Київ «Наукова думка», 2010. – С. 167-191.
14. *Шеллер М.* Положение человека в Космосе / М.Шеллер / Пер. А. Филиппова // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и

послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. — М.: Прогресс, 1988. – С. 31-95

15. *Шелер М.* Положення людини в космосі / М.Шелер / Читанка з історії філософії. У 6-ти книгах. Кн.6. – Зарубіжна філософія ХХ сторіччя. – Київ. Фірма «Довіра», 1993. – С. 146-152

16. *Шеллер М.* Формы знания и образование/ М.Шеллер / Человек. – 1992. - № 4. – С.85-96.

17. *Шеллер М.* Философское мировозрение / Шеллер М. / Избранные произведения / Пер. с нем.; сост., науч. ред., предисл. Денежкина А. В.; послесл. Л. А. Чухиной. - М.: Гнозис, 1994. – М., 1994.

18. *Plessner H.* Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. – Berlin; N.Y., 1975.

19. *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik : Bd III. Zur idee menschen, 1966.