

УДК 165+168:130.2

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Валерій Стеценко

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru*

Розглянуто головні антропологічні виміри екзистенціальної філософії у контексті змісту таких напрямів цієї особистісно орієнтованої філософської течії, як екзистенціалізм, філософська антропологія та персоналізм. Проаналізовано концепцію людського буття в екзистенціалізмі, що спирається передусім на фундаментальну онтологію М. Гайдегера. Досліджено особливий вияв гуманітарно-антропологічної орієнтації екзистенціальної філософії. З'ясовано антропологічні аспекти персоналізму.

Ключові слова: екзистенціалізм, Dasein, філософська антропологія, людина, персоналізм, "персона".

Не буде, мабуть, перебільшенням твердження, що однією з найбільш насичених антропологічним змістом течій філософської думки ХХ ст. стала екзистенціальна філософія, яка на перший план висунула ідею абсолютної унікальності людського буття, зосередившись навколо проблеми людини та її місця в світі, проблеми духовної витримки людини, яка потрапила в потік подій і втратила контроль. Цей характерний для екзистенціальної філософії контекст, що реалізувався в її напрямках, значною мірою досліджений в історико-філософській літературі [1; 3; 4; 6; 7; 8; 10; 11; 12]. Проте це не виключає необхідності подальшого уточнення окремих аспектів антропологічного виміру екзистенціальної філософії, що і стало метою нашої розвідки.

Так, серед численних різновидів екзистенціальної філософії одним із найвпливовіших напрямів, однією з найважливіших складових частин цієї особистісно орієнтованої філософської течії став екзистенціалізм, що глибоко осмислив людську екзистенцію. Однак, аналізуючи антропологічні виміри екзистенціалізму, важливо наголосити, що він не обмежився рефлексією екзистенції та її структур, здійснивши низку сміливих спроб цілісної концепції у поясненні змісту життя (існування) людини. Зокрема, таку розгорнуту концепцію людського буття розробили німецькі екзистенціалісти. Ця людиномірна екзистенціальна онтологія багато в чому відрізняється від класичного філософського вчення про буття. Так, у К. Ясперса буття представлено як: 1) предметне буття; 2) екзистенція, або вільне людське існування; 3) трансценденція як раціонально незбагненна межа будь-якого буття та мислення [9, с. 170–197].

Якщо філософи-класики розглядали буття як гранично широке поняття, то першоосновою онтології екзистенціалізму є Dasein (нім.) – слово, що, поєднуючи

в собі дієслово Sein (“бути”) з da (“там/тут”), буквально позначає там/тут – буття [4, с. 140]. У праці одного з лідерів, започаткованого С. К’еркеґором, екзистенціального руху, німецького філософа-екзистенціаліста М. Гайдеґера “Буття і час” (“Sein und Zeit”) Dasein фігурує як поняття, що позначає людське існування – буття людини й самого суб’єкта, що рефлексивно аналізує твердження про своє власне існування. Твердження “Dasein – буття людини” та “Dasein притаманна історичність” посідають центральне місце в концепції М. Гайдеґера. Він називає їх фундаментальними екзистенціально-онтологічними висловлюваннями [14, с. 246]. Філософ наполягає на історичному розумінні людини і світу, точніше, на історичності людини і світу. Визнаючи певну правомірність об’єктивістського тлумачення історизму, М. Гайдеґер доводить, що цей погляд не єдиноможливий. Є ще, на його думку, й онтологічний погляд на історичну реальність, що забезпечує феноменологія. Феноменологічний метод, запозичений в Е. Гусерля, дає М. Гайдеґеру змогу розглядати людину в часі, яка не є абсолютно підвладною йому, тому що за способом свого буття вона сама є часом. Якщо суспільство і природа, світ у цілому мають історію, то людина сама є історією [6, с. 31–35].

Ще однією специфічною рисою онтології екзистенціалізму М. Гайдеґера, зауважує Еріх Герц, є виділення ним поняття “In-der Welt-Sein” (буття-у-світі), де Dasein – це той термін, який він застосовує для позначення “тамості буття” людського існування та людського досвіду буття-у-світі. У своїй праці “Sein und Zeit” філософ постійно наголошує на “тамості” буття саме як певного способу буття людини, в який входить її буття-у-світі, що онтологічно фіксується тільки в особистісній спрямованості на Dasein, й задля цього навіть роз’єднує Dasein дефісом, подаючи його як Da-sein [4, с. 140]. Це буття-у-світі (суб’єкта, який вже перебуває-у-світі) розкривається через невід’ємне від людини “діяння”, яке пояснюється, своєю чергою, через “турботу”. Турбота характеризує людське існування в цілому. Тобто, за М. Гайдеґером, Dasein (людське буття) здатне не лише цікавитися буттям, а й дбати про себе як про своє буття, про смисл свого буття [6, с. 32].

Іншим радикальним поглядом філософа на людське існування, вважає Е. Герц, стало його поняття буття-з (Mitsein) іншими у світі. Dasein не є самотнім его, його становище буття-з опосередковує його видиму незалежність існуванням інших суб’єктів у світі. На відміну від діалектичного методу, який прагне розмістити суб’єкт у протиставленні іншим суб’єктам, що існують у світі (тим, ким цей не є), Dasein бачиться як одне серед інших, які також “там”. На відміну від таких мислителів, як Емануель Левінас, схильних стверджувати, що ця умова буття-з, умова радикальної алтерності у стосунку до інших, є неодмінною умовою автентичності, М. Гайдеґер вважав, що Dasein є автентичним, коли воно може відрізнити себе від інших в умовах буття-з [4, с. 141].

І нарешті буття-в як таке герметизує те, що М. Гайдеґер характеризував як “закинутість” суб’єкта у світ. А що суб’єкт не можна обмежувати як суверенний у бутті-у-світі, то він “закидається” у світ непевностей, у якому Dasein переживає феномен тривоги (angst – якщо застосувати термін, запозичений з аналізу С. К’еркеґора). М. Гайдеґер певною мірою полегшує тривогу Dasein, стверджуючи, що буття є завжди буттям-у-напрямку-смерті, а отже, Dasein є також реалізацією можливості не бути “там”. На думку філософа, лише після

відкриття Dasein для поклику його нинішньої “тамості” Dasein зможе почути поклик до автентичної рішучості буття-у-світі [4, с. 141].

Як наголошує І. Бичко, по-суті, продовжуючи лінію, започатковану С. К’єркеґором, М. Гайдеґер у своїй концепції людського буття відверто адресує свою критику об’єктивістсько-раціоналістичному спадку ренесансного гуманізму й класичної філософії Нового часу, іменуючи його “метафізикою” [1, с. 44–45]. Ця “метафізика”, за М. Гайдеґером, мислить людину на образ і подобу “речей”, які пізнаються у їхньому відношенні до чогось іншого, зовнішнього супроти їхнього власного існування. Тому відповідь на запитання, “що є людина?” ренесансова та новочасова (“метафізична”) свідомість з її об’єктивним методом “бачення” ззовні шукає у зіставленні людини з чимось “зовнішнім щодо неї – з природою (“природна істота”), життям (“жива” істота), Богом (“твар” Божа) тощо. Тим самим людина мислиться як “життєвість” (animalitas), “божественність” (Deitas), але ніколи не домислюється до її humanitas (людськості)” [13, с. 198]. Отже, міркує філософ, “метафізична” мисль “іде проти гуманізму, тому що ставить humanitas людини ще не досить високо” [13, с. 201].

Відповідь на питання про людину, на думку М. Гайдеґера, треба шукати не в її “сущому” (“що є людина?”), а в бутті (“хто є людина?”). А буття пізнається лише “екзистенціально” (тому, що людське буття – духовне). Ось чому, погоджуючись із К’єркеґорівським визначенням людського буття як “екзистенції”, він вважає за необхідне уточнити цей латинський термін, розрізняючи просто (“речове”) існування – existentia – і специфічно людське (духовне) існування, яке позначає словом ex-sistentia, або німецькою мовою Dasein. Адже останнє (на відміну від “просто” існування – “суцього”) завжди перебуває поза межами свого тілесного (“суцього”) існування (“природності”, “життєвості” тощо), оскільки воно є не тим, чим є (тілесно), а тим, ким “хоче”, “може”, “повинне” стати, тобто є множиною своїх “можливостей” (і “повинностей”), які “тепер” і “тут” (оскільки вони ще не зреалізувалися) існують лише як бажання, прагнення, задум, тобто духовно, а єдиним предметним існуванням духовного (“буття-свідомості”, “тут-буття”-Dasein), його “предметною онтологією може бути лише Мова. Буття людини – Мова, “стояння в отворі буття”, яке і є “екзистенцією” [13, с. 198].

Цікавим є також підхід до цих проблем Ж.-П. Сартра, який проаналізував три форми прояву буття людської реальності: “буття-в-собі”, “буття-для-себе”, “буття-для-іншого”. У його термінології, “Буття-в-собі”, про яке вже йшлося вище, – це людина, яка є неусвідомлюючим себе існуванням (“просто річчю”). Лише завдяки здатності людини абстрагуватись від “об’єктивного” (фізичного) часу буття й перетворитись в усвідомлююче себе існування (“буття-для-себе”) вона входить у справжнє поле людського існування, або в “ніщо”, в якому відкриваються і таємниця часу, і сенс свободи. “Буття-для-себе” – це безпосереднє життя самосвідомості, воно виступає як “ніщо” щодо “буття-в-собі”. “Буття-для-іншого” виявляє фундаментальну конфліктність міжособистісних відносин. Людина, на думку Ж.-П. Сартра, обирає свій спосіб буття на тлі абсолютної випадковості “тут – буття”, але вона тримає в своїх руках усі зв’язки зі світом. Не маючи змоги обирати свою епоху, вона обирає себе в ній, своє місце і діяння в ній. Наголошуючи на тому, що історична ситуація реалізується лише шляхом людського вибору і дії, філософ стверджує їхній свідомий характер, тим самим заперечуючи фрейдівську теорію несвідомого [6, с. 7; с. 38–44].

Як бачимо, людину в екзистенціалізмі трактують як істоту, якій судилося перебувати в історії, яка “закинута” в історію і не може прожити поза нею, поза суспільством, але яка водночас здатна з усією стійкістю витерпіти саму перспективу занепаду і кінця історії. Філософи-екзистенціалісти у зв'язку з цим спрямували увагу сучасників до проблеми смерті. А. Камю заявив, що головним питанням філософії має бути проблема самогубства. Він вбачав своє гуманістичне завдання у тому, щоб допомогти людині, яка перебуває у відчаї, зберегти життя. Не випадково одну з основних праць А. Камю “Міф про Сізіфа” називають гуманістичним маніфестом. Проте гуманізм його спрямований не на те, щоб зробити людину щасливою, а на те, щоб зробити її свідомою, вільною від моральних і політичних забобонів та ілюзій, від різних догм та облудних, фальшивих ідеологій. Краса і свобода, вважає філософ, здатні вивести людей з ізоляції, зробити їх багатими духовно, морально, чуттєво, інтелектуально, допомогти встановити соціальну справедливість [5, с. 75–76].

Не зайвим буде також нагадати, що, крім екзистенціалізму, ще одним особливим проявом гуманітарно-антропологічної орієнтації сучасної екзистенціальної філософії стала філософська антропологія як течія західноєвропейської філософської думки (переважно німецької), яка виникла під впливом загального “антропологічного перевороту”, що відбувався в ній у першій ХХ ст. Сутність цього антропологічного підходу зводиться до спроби визначити специфіку, основи та сфери власне людського буття, людської індивідуальності, творчих можливостей людини, її власну природу, виходячи із самої людини і через неї. Ідейними джерелами філософської антропології були філософія німецького романтизму та “філософія життя”. Для методологічного обґрунтування і безпосереднього аналізу різноманітних проявів людської сутності представники філософської антропології широко застосовують також деякі принципи трансценденталізму І. Канта та неокантіанства, трансцендентальної феноменології Е. Гусерля та трансцендентальної аналітики людського буття М. Гайдегера тощо [12, с. 514].

В історико-філософській літературі ця течія екзистенціальної філософії не даремно характеризується як надзвичайно “мозаїчна” за своїм концептуальним змістом. З одного боку, об'єднуючим началом філософської антропології, як бачимо, є проблема людини. Центральним питанням цієї філософської течії є питання про сутність людини. Представники філософської антропології трактують її як науку про метафізичне походження людини, про її фізичне, психічне, духовне начала у світі, про ті сили і тенденції, які рухають нею і які вона приводить у рух. На їхню думку, філософська антропологія має об'єднати конкретно-наукове вивчення різноманітних сторін і сфер людського буття з цілісним філософським його осягненням й шляхом об'єктивного осмислення відновити цілісний філософський образ людини. Проте у цьому принципово єдиному, цілісному філософському напрямку співіснують відносно самостійні антропологічні концепції: 1) біологічна (А. Гелен, Г. Плеснер); 2) культурологічна (Е. Ротхакер, Л. Ландман); 3) релігійна (М. Шелер, Г. Хенгстенберг); 4) філософсько-педагогічна (О. Більнов) тощо [7, с. 272–273; 12, с. 514]. Водночас практично всі вони виходять із головної тези Макса Шелера (1874–1928) про принципову протилежність людини і тварини. Якщо тварина одвічно і всебічно залежить

від природних потягів та прив'язана до конкретного середовища, умов свого життя, то людина є вільною, незалежною істотою, поведінка якої однозначно не зумовлюється природною доцільністю, що дає їй можливість ставитись до предмета своєї творчості з певною поміркованістю [7, с. 274].

Згідно з біологічною концепцією, людина є “біологічно недостатньою” істотою, оскільки їй не вистачає інстинктів. Вона “не завершена” і “не закріплена” у тваринно-біологічній організації, а тому і не має можливості вести винятково природне існування. Людина віддана сама собі й тому змушена шукати відмінні від тваринних засоби відтворення свого життя. Так, Арнольд Гелен (1904–1976) вважав, що історія, суспільство та його установи – це форми доповнення біологічної недостатності людини, які реалізують її напівінстинктивні спрямування. Він заперечує твердження про історичний характер процесу руйнування системи інстинктів у людини, вважаючи цей процес одвічною й органічною характеристикою людської природи. Філософ намагався довести, що саме в антисуспільній та протиприродній поведінці людини й утверджується її родова сутність. Однак інший представник такої концепції Гельмут Плеснер (1892–1985) вважає, що для пояснення людини не може бути використане таке поняття, як “біологічно недостатня істота”. Тим самим він констатує обмеженість біологічної концепції і пропонує своє бачення сутності людини. Природу людини філософ визначає на основі аналізу біофізичних аспектів її існування та даних науки про дух і культуру [7, с. 143–156]. Застосовуючи ці методологічні принципи Г. Плеснера, філософська антропологія в цілому висуває вимогу побудови концепцій, вільних від засилля і емпіричних, і чисто апіорних підходів, від необґрунтованих метафізичних тлумачень людської природи.

Значною мірою це відобразилося в культурологічній концепції сучасної філософської антропології. Головний представник цієї течії Еріх Ротхакер (1888–1965), розробляючи свою концепцію людини, намагався пояснити людину в усій її цілісності, висунути таке трактування її природи, в якому емпірична предметність і духовна суб'єктивність були б органічно поєднані. Завдання, за філософом, полягає в подоланні абсолютизації як предметності, так і духовності людини, у розгляді її як живої і творчої історичної особистості. Остання, на його думку, має три компоненти: по-перше, тваринне життя людини; по-друге, визначене пориваннями та почуттями Воно; по-третє, мисляче і самоусвідомлене “Я”. Головну увагу Е. Ротхакер приділяв позитивному визначенню свободи людини, її відкритості світу, її діяльної активності. Людина у нього є творцем і носієм культури. А культуру розглядає як специфічну форму висловлення творчої відповіді особистості на виклик природи, як стиль життя і спосіб орієнтації у світі. Погоджуючись із загальною для філософської антропології характеристикою людини як істоти, що сприймає зовнішній світ із певної дистанції, він заперечує, що людина внаслідок своєї відкритості світові не має навколишнього середовища, середовища проживання. Цю проблему філософ вирішує так: конкретно-історичні культури відрізняються відповідно до їхніх вимірів відбірковістю, тобто кожна має певний “культурний поріг”, який пропускає лише те, що може мати значення для власного стилю життя індивіда. Людина, на його думку, має світ, який у результаті її діяльності лише тоді звужується до певного “середовища проживання”, коли із загального світового цілого вичленовуються певні “духовні ландшафти”.

Ще однією оригінальною концепцією, що сформувалась у межах філософської антропології, є релігійна. У ній відтворюються та розвиваються шелерівські уявлення про “об’єктивність” людського духу, про його здатність до неупередженого ставлення до світу. На думку М. Шелера, людині властива деяка природжена прихильність, любовне ставлення до інших людей, яку неможливо вивести з її біофізичної природи. Сутність цього ставлення коріниться у тісному зв’язку з божественним актом любові або з деякою загальною основою усіх речей, де вкорінені й життя, і духовне начало. Отже, вважає він, становлення людини як духовної істоти є одночасно втіленням божественного в людині. Як бачимо, феномен людини філософ тлумачить у контексті співвідношення життя і духу, а саме – у контексті співвідношення вітального пориву і позажиттєвого духу. Власне, те, що робить людину людиною є, згідно з Шелером, її дух, що знаходиться по той бік життя і протистоїть йому. Дух – це і споглядання сутності, яке він розуміє як емоційну інтуїцію. Звідси й Шелерове визначення людини як духовної істоти, здатної до “чистого” узірння речей. Людині як духовному єству притаманні свобода, розкутість і звільнення від примусу й тиску життя. Вона вільна від останніх і “відкрита” світові. Людина – вічний Фауст, “звір ненаситний”; вона ніколи не заспокоюється на досягненні певних умов дійсності; вона завжди прагне прорвати межі свого буття і навколишнього середовища [7, с. 274–284; 10, с. 381–82; 12, с. 546]. Інший представник релігійної антропології Ганс Едуард Хенгстенберг (1904–1996) розглядав людину як істоту, відкриту для “ніщо” і для нескінченності. Звідси випливають, на його думку, три головні способи поведінки: об’єктивний, необ’єктивний, утилітарний. Людина вільна в прийнятті рішення на користь одного з цих способів, але, будучи змушеною приймати рішення, вона одночасно примушується і стосовно свободи. У своїх міркуваннях про людину та її еволюцію він ставить перед собою завдання об’єднати еволюцію людини і вчення про релігійне створення світу [7, с. 285–295]. Загалом обидва згадані вище представники релігійної антропології стали на позиції ірраціоналізму, заявили про непізнаваність людини, протиставили аналізу її соціальної сутності пошук її споконвічної природи, яка розкривається в “життєвому світі” людини, непідвладному розуму та цілеспрямованому впливу.

І нарешті четверта концепція філософської антропології – філософсько-педагогічна, значною мірою представлена вченням філософа-екзистенціаліста О. Больнова (1903–1999). Він прагне осягнути людське життя з огляду на саме життя. В цьому, на його думку, може стати у пригоді саме екзистенціалізм, який виникає в період переоцінки цінностей, коли все ставиться під сумнів і опору можна знайти лише в самому собі. Вихід із кризи філософ вбачає у відновленні зв’язків із зовнішньою реальністю. Такою реальністю виступають передусім інші люди, людське суспільство, сили духовного світу. Для того, щоб жити, людина має визначити свою міру життя, яка є індивідуальною для кожної людини. Ця стала величина виступає критерієм людського існування. О. Больнов вважає, що в цей час людяності загрожують три головні фактори: нестримне прагнення до успіху, розчинення окремого у масовому, деградація людини і перетворення її на простий об’єкт. Останнє існує в тоталітарних системах або в системах, що маніпулюють думкою. Тому важливим завданням є виховання в особі здібностей і здатності до самостійного міркування та судження. Суттєвими рисами людя-

ності, на думку філософа, є співчуття, доброта, справедливість і терпимість. Для того, щоб врятувати людяність, необхідно зберегти такі риси. Це – мета історичного процесу. Так, О. Больнов усупереч пануючому в екзистенціалізмі песимістичному умонастрою намагається розвинути щось на зразок оптимістичного варіанта екзистенціалістської філософії [11, с. 6].

Отже, представники філософської антропології, розробляючи свої вчення, полемізуючи з іншими течіями, наголошують на необхідності досягнення передусім природи людського буття. Проте не завжди антропологічну цілісність людини розглядають у її практичних відносинах з історичною реальністю.

Своєрідним синтезом екзистенціальної та релігійної філософії, як відомо, є персоналізм, головна характерна риса якого – “антропоцентрична” тенденція, що визнає особистість та її духовні цінності вищим сенсом земної цивілізації. Відповідно, предметом філософського дослідження у персоналізмі є творча суб’єктивність людини. З погляду персоналістів у ХХ ст. концепціями, що найбільш одухотворені особистісними ідеями, є персоналізм, екзистенціалізм та марксизм. Екзистенціалізм зацікавлений в досягненні внутрішнього життя людини, марксизм – її іманентних характеристик. В об’єднанні цих концепцій та їхньому переосмисленні через головні принципи персоналізму, як вказує, наприклад, відомий французький послідовник і дослідник персоналізму Жан Лакруа (1900–1986), філософи-персоналісти якраз і вбачають шлях до створення справжньої філософії сучасності [8, с. 290–385].

Послідовні персоналістські вчення в західній філософії розробляють американські та французькі філософи, і вони становлять дві провідні тенденції в персоналізмі. Першу тенденцію – *американську персоналістську філософію* – Ж. Лакруа характеризує як найбільш абстрактне академічне вчення. “Особистість” в американському персоналізмі трактують як неповторну, унікальну суб’єктивність, спрямовану на творення суспільного світу. Історію людства уявляють як однібічний розвиток особистісного начала, в ході якого людина досягає найвищого блаженства в єднанні з Богом. “Персона”, з позиції американського персоналізму, – це особливий “світ у собі”, замкнений для інших створених особистостей і відкритий лише для всевідаючого Творця. “Персона”, за своєю природою, ніколи не буває об’єктом, тому що повне занурення її у світ речей означало б для неї втрату духовної унікальності. “Персона”, отже, – це складна діяльна духовна система людини, внутрішній динамічний світ її особистої свідомості, апіорний щодо предметного світу. Американські персоналісти стверджують, що існують лише особистості й те, що вони створюють, тому будь-яка реальність є, зрештою, особистісною. Специфічною рисою цього напрямку є прагнення об’єднати протилежні типи філософського мислення – сцієнтистського та екзистенціально-антропологічного. Зумовлюється це, на думку американських персоналістів, тим, що наукове знання здобувається і реалізується у світі речей. Але людина не може бути щасливою внаслідок задоволення лише матеріальних потреб. Вона прагне зрозуміти, досягнути глобальний смисл історії, намагається досягти щастя шляхом морального самовдосконалення [8, с. 108–122]. Так, розглядаючи американський персоналізм, необхідно виокремити такі його особливості: 1) у центрі філософських інтересів є релігійно-етична проблематика; 2) головна увага звертається на питання свободи та морального виховання.

Моральне самовдосконалення громадянина веде до суспільства гармонії особистостей, – і це головна ідея американського персоналізму.

Друга тенденція – *французький персоналізм* – характеризується як соціально-активна філософська доктрина, що використовує феноменологічно-екзистенціальні традиції в дослідженні специфіки людського буття й водночас намагається переосмислити проблему людини через призму соціальної практики [3, с. 587–596; 10, с. 154]. Зокрема, Ж. Лакруа вважає, що для особистості характерні три головні риси в їхній діалектичній взаємодії: по-перше, екстеріоризація – самоздійснення, самовтілення людини в зовнішньому світі; по-друге, інтеріоризація – внутрішня зосередженість індивіда, його духовний світ, зверненість до початкових, глибинних шарів власного “Я”; по-третє, трансценденція – внутрішній принцип особистісного буття, який однаково поширюється як на діяльність людини щодо освоєння та осмислення зовнішнього світу, так і на внутрішнє життя особистості, – це осягнення вищих божественних цінностей – Істини, Краси, Добра [8, с. 386–450]. У розумінні французькими персоналістами особистості однією з головних є думка про “прилучене” (“приєднане”) існування, тобто активний діалог християн із сучасністю, залучення віруючих людей до суспільних рухів, де релігійне світорозуміння має бути конструктивним фактором перетворення світу на гуманістичних засадах. Акцентуючи увагу на виховній функції особистісної філософії, французькі персоналісти значну увагу приділяють проблемі особистісного спілкування. Суспільству як сукупності форм спільної діяльності, що склалися історично, вони протиставляють суспільство особистостей, в якому відбувається об’єднання людей “по той бік слів та систем” [8, с. 451–535]. Водночас для французького персоналізму завдяки значному впливу марксистської теорії характерна тенденція розуміння соціальної зумовленості особистісного існування. Враховуючи це, соціальна концепція французького персоналізму розробляє проект нової цивілізації, де долаються недоліки та закріплюються досягнення реально існуючих суспільних систем, зокрема, переважає орієнтація на вчення про постіндустріальне суспільство. І все ж особливістю цього соціального вчення, як і в американському персоналізмі, є надання переваги у визначенні основ суспільної організації життя особистості та її духовним орієнтаціям [8, с. 166–289].

Як бачимо, між американським та французьким персоналізмом є певні відмінності у розумінні антропологічних проблем. Перший напрямок наголошує на констатації кризи західного суспільства та людини, підмінюючи соціальну проблематику завданням самовдосконалення особистості. А другий – акцентує головну увагу саме на соціальній доктрині у контексті вдосконалення людини та розв’язання проблем людського життя.

Розглядаючи персоналістську філософію, необхідно також зупинитись на такому її варіанті, як *“діалогічний персоналізм”*, який є своєрідним поєднанням екзистенціалізму, філософської антропології, класичного персоналізму та діалектичної теології. Найбільш відомим представником цієї течії є єврейський релігійний філософ-екзистенціаліст Мартін Бубер (1878–1965). Його “діалогічний персоналізм” ґрунтується на філософії міжособистісних відносин, яка містить у собі роздуми про двоїстість людського “Я”, відчуженість особистості від природного та соціального світу, екзистенціальну провину індивіда [10, с. 47].

Він говорив, що найкраще підготовлена до самопізнання людина, яка почуває себе самотньою, тобто та, яка чи за складом характеру, чи під впливом долі, чи внаслідок і того, й іншого лишилась наодинці зі собою, зі своїми проблемами, і якій поталанило у цій спустошливій самотності зустрітись із собою, у власному “Я” побачити людину взагалі, а у власних проблемах – загальнолюдську проблематику [2, с. 210].

М. Бубер розрізняє два головні світи, зумовлені ставленням індивіда до навколишньої дійсності. Перший світ базується на відношенні “Я-Воно”. У ньому людина сприймає навколишні її предмети та інших людей як безособові об’єкти. А другий світ ґрунтується на відношенні “Я-Ти” і передбачає становлення невідчужених, одухотворених зв’язків між людиною та її оточенням. За допомогою виділення цих світів філософ намагається розкрити специфіку людського буття. Світ відносин, на його думку, складається із трьох сфер життя: 1) фізичної (Космос), яка свідчить про взаємозв’язок людини з природою; 2) психічної (Ерос), яка вказує на зв’язок з іншими людьми; 3) поетичної (Логос), яка передбачає зв’язок людини з духовними сутностями. Всі сфери життєдіяльності людини у своїй цілісності становлять буття, в якому відбувається існування людини, діалог між людьми, між індивідом і навколишнім світом, між особистістю і Богом. Звідси, завдання філософії М. Бубер вбачає у спростуванні ілюзій, розкритті людині її власного ставлення до самої себе, до інших людей, до Бога; у зміні способу життя через виявлення діалогічної природи людського буття; в усуненні можливих перешкод, що стоять на шляху формування щиросердних відносин між людьми [2, с. 196–268].

Отже, підсумовуючи все розглянуте вище, важливо наголосити на тому, що екзистенціальна філософія – це цілісний ідейний рух, який, сформувавшись на історичному ґрунті кризових явищ ХХ ст., охопивши екзистенціалізм, філософську антропологію та персоналізм, сконцентрований навколо спільної для них проблеми людини. Екзистенціальна філософія спробувала відшукати теоретико-методологічні шляхи комплексного вивчення людини, осмислення й розв’язання проблем її життя.

Література

1. *Бичко І.* Сьорен К’єркегор і Микола Гоголь: екзистенціальні паралелі мислення // Українська К’єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам’яті Григорія Маланчука: “Сьорен К’єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи”. Переклади і документальні матеріали. Львів : Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. С. 36–49.
2. *Бубер М.* Два образа веры. М. : Мысль, 1995.
3. *Вдовина И.* Философ-персоналист Жан Лакруа // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 587–596.
4. Енциклопедія постмодернізму. К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003.
5. *Камю А.* Міф про Сізіфа // Історія світової релігієзнавчої думки: Хрестоматія. К.: Тандем, 1999. С. 75–76.
6. *Каримский А.* Антиисторизм “философии существования”. М.: Знание, 1980.

7. *Кимелев Ю.* Философия религии: Систематический очерк. М.: Издательский Дом "Nota Bene", 1998.
8. *Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.
9. *Марсель Г.* Опыт конкретной философии. М.: Республика, 2004.
10. Релігієзнавчий словник. К.: Четверта хвиля, 1996.
11. Современный экзистенциализм. Критические очерки. М.: Мысль, 1966.
12. Философский словарь. М.: Политиздат, 1987.
13. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Мысль, 1993. С. 195–204.
14. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Halle, 1931.

ANTHROPOLOGICAL DIMENSIONS OF EXISTENTIAL PHILOSOPHY

Valeriy Stetsenko

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Main anthropological dimensions of the existentialist philosophy in the context of such directions of this person-oriented philosophical trend as existentialism, philosophical anthropology and personalism have been considered. A concept of human existence in existentialism, which is based first of all on fundamental ontology by M. Heidegger has been analysed. A special manifestation of humanitarian-anthropological orientation of existentialist philosophy has been investigated. Anthropological aspects of personalism have been established.

Keywords: Existentialism, Dasein, philosophical anthropology, human, personalism, "person".

*Стаття надійшла до редколегії 23.03.2010
Прийнята до друку 14.04.2010*