Анатолій Лой

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ І ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Філософська антропологія як дисципліна важко приживається на пострадянських теренах. Ніхто, зрештою, не заперечує проти існування такої дисципліни, навіть деінде створюються спеціальні навчальні та наукові підрозділи, але її статус лишається невизначеним, дифузним і розпливчастим. Головне, що ніяких дискусій щодо цього як не було, так і немає. Водночас в європейській філософії поява і утвердження нової дисципліни наприкінці 20-х років минулого століття викликали запеклі дискусії й суперечки. Авторитетні неокантіанці Г.Ріккерт і Е.Кассірер визнали дисциплінарний статус філософської антропології і навіть писали в цьому жанрі [1], тимчасом як ні сам Гуссерль [2], ні його прибічники у феноменології, як і фундатор онтології М.Гайдеггер [3], нової дисципліни не визнавали.

Філософська антропологія пройшла довгий шлях подолання скептицизму та роздвоєності щодо її визнання. З одного боку, у філософії Нового часу завжди існував умовно виокремлений ареал узагальнених, сфокусованих уявлень про сутність, природу існування людини, для позначення якого застосовується термін "антропологія", а з другого – весь цей конгломерат уявлень мав місце на "задньому дворі", його не вважали повновартісною наукою. Навіть для Канта, котрий високо поціновував антропологічні штудії, антропологія, яка відповідала на питання "Що є людина?", не досягала того теоретичного рівня, на якому її можна сприймати як трансцедентально-філософську дисципліну, хоча всі інші, що відповідають на питання "Що я можу знати? Що я повинен чинити? На що я можу сподіватись?", перебували в статусі трансценденталістських доктрин. Всі зазначані питання концентруються в одному – "Що є людина?", а отже, антропологія, де всі вони підсумовуються, лишається виключеною. Вона і далі перебувала де-факто в статусі "улюбленої покоївки" в спільноті філософських знань.

Інерція такого ставлення збереглась і в XIX столітті, але знову-таки, подібно до Канта, її розглядали не в ролі окремішньої дисципліни, а в значенні певної позиції в погляді на наявні у філософії

проблеми. Типовою є в цьому ракурсі концепція Якоба Фріза, викладена в книзі "Нова, або антропологічна критика розуму" в трьох томах (1828 – 31рр.). Те саме стосується поглядів Фіхте, Лотце, Ніцше, Дільтея чи навіть Фейєрбаха, який обстоював точку зору "антропологічного матеріалізму". Саме до цієї позиції примикав і молодий Маркс, працю якого "Рукописи 1844 року" вважають однією з класичних за викладом філософської антропології поряд з творами Канта і Фейєрбаха. Для Маркса філософія антропологічного матеріалізму асоціюється як позиція всього модернового матеріалізму, а отже – як хитність і антропологічної позиції у філософії загалом, мовляв, вона відповідає відчуженому становищу людини в буржуазному суспільстві, а отже, всяка антропологічна філософія концептуалізує в ідеологічному вигляді атомізацію індивідів, завдяки чому вони постають самодостатніми істотами, щоб бути предметом якогось антропологічного знання. Антропологічна позиція, а отже, і всяка можлива антропологічна концепція, – це шкідлива ідеологічна ілюзія буржуазної свідомості, якій не має місця в "революційно-критичному" світогляді. Філософія у традиційному розумінні, частиною якої були й антропологічні погляди, зникне, самоліквідується в процесі критики, що поєднуватиметься з самоліквідацією пролетаріату. У новому світогляді залишаться критично опрацьована діалектика (з елементами теорії пізнання) та логіка, провідну роль тут відіграватиме теорія історичного матеріалізму.

Означене Марксом у вигляді зауважень критично-негативне ставлення до можливої антропологічної філософії загалом зберегло свою силу як у радянському "діамат-істматівському" варіанті, так і в поглядах західного марксизму. Теоретики Франкфуртської школи, що претендували на лідерство в критичному осмисленні Маркса і позиціонували свої погляди як гранично критичну філософію, не приховували своїх негативних оцінок не тільки доробку Шелера і його послідовників у справі дисциплінарного оформлення філософської антропології, але й можливої філософсько-антропологічної позиції як такої, як це було також у Маркса. "Зауваження до філософської антропології", написані Горкгаймером в 30-ті роки минулого століття, вважаються класичною працею саме з курсу філософської антропології, хоча всі зауваження висловлено в негативній тональності. "Хто переслідує, той слідує": в своїх критичних пасажах на адресу філософсько-антропологічних, онтологічних

доктрин, намагаючись бути альтернативою до омертвілого, догматичного радянського марксизму, підкреслюючи контраверсійність і суперечливість навіть таких авторитетів, як Маркс і Фрейд, ця лінія філософування реально практикує жанр філософської антропології.

Дехто, зокрема У.Зонеман, називає це "негативною антропологією" [4], подібною до "негативної діалектики" Адорно. У своїй онтології, коментуючи особливості цього явища в західному марксизмі, він розглядає його на тлі трансформації філософської антропології загалом. Один із дослідників все це кваліфікує як "діалектичну антропологію", маючи на увазі концепції Блоха, Маркузе, Косика як найбільш яскравих представників зазначеної тенденції [5, 157–201].

Звичайно, Маркс не міг обійтись у своїй доктрині історичного матеріалізму без припущення певних засад антропологічного порядку, виходячи з того, що людина, як жива чуттєва істота, мусить задовольняти свої потреби в їжі, житті, спілкуванні, продукуючи, на відміну від тварин, свою життєдіяльність, формуючи в такий спосіб своє життєве предметне середовище, а зрештою і світ, який наповнюється історично мінливими і водночас відносно сталими інституціоналізованими відносинами. Коли мова заходить про працю (бо саме вона є основоположним рушієм історичного процесу), то її визначення містить у Маркса також явні антропологічні коннотації: адже це є здійснюваний і скерований людиною процес обміну речовинами і енергією з природою. Виглядає цікавою та обставина, що, за поглядом Маркса, викладеним у "Рукописах 1844 року", предметне середовище конституюється і відповідно формується не тільки завдяки активній дії людини на нього, яка реалізує в праці своє цілепокладання. У процесі праці, в цьому своєрідному медіаторі (посереднику) між людиною і природою, має місце також менш помітний, але від цього не менш значущий момент – людина як тілесна жива істота зазнає страждань, бо постійно відчуває залежність від природного середовища, яка виявляється у відчуттях голоду, спраги та ін. Отже, це середовище предметно заявляє про себе, предметно означує себе у відповідних відчуттях. Маркс слідом за Фейєрбахом дуже тонко схарактеризував ту складову в "досвіді життєдіяльності", яка виступає конституентом предметної дії, будучи прихованою самою дією. Цей своєрідний "феноменологічний кут зору" молодого Маркса згодом було втрачено. Філософсько-антропологічні нюанси феномено-

логічного порядку соціальна доктрина марксизму підім'яла під себе: для неї актуальною була діалектика продуктивних сил і виробничих відносин, в яких вирішуються світові проблеми людства. Тому філософсько-антропологічні викладки, зроблені спочатку, постають неспівмірними, дріб'язковими. Історія та соціальність, провідні в "онтології суспільного буття", якщо скористатись термінологією Д.Лукача, маргіналізували, витіснили філософсько-антропологічну проблематику.

У доктрині історичного матеріалізму, яка мала в марксизмі воістину онтологічний статус, – і тут з Лукачем можна погодитись, – людська життєдіяльність була втиснута у виробничі відносини, а люди розглядались як складова виробництва, як агенти і носії певних класових відносин та інтересів, а їхня свідомість фігурувала як класово мотивована і як така, що нічого іншого суттєвого в собі не містить. Марксистська доктрина стала заручником створеного нею образу бачення життєдіяльності в межах певних системних утворень, хворіла на своєрідний "аутизм" (термін Зонемана). Історія не може перекреслити того шару в людській життєдіяльності, де люди живуть історією, коли історичної значущості набувають переживання тих ситуацій, в яких вони опиняються, де саме по собі вітальне бажання не втратити себе, свою "самість", намагання утриматися (підтримати себе) актуалізує для нас історію. Адже історія – це не лише те, що поза нами відбувається, бо все, що відбувається "там" (поза нами і без нас), суголосно з тим, що відбувається з нами, що ми переживаємо, опиняючись у скрутних, а то й просто граничних ситуаціях. Історією доводиться жити (переживати, розуміти), ми до цього спонукаємось, мотивуємось, самоафектуємось. Чулість і "слух" до того, що навколо відбувається, ідуть "зсередини" життєдіяльності людини. Минуле актуалізується вже самим фактом самоідентифікації особи, для якої не байдужі обставини її сімейного, етнічного або соціального походження чи, зрештою, моменти власної біографії. Все це становить фактичність, з чим індивіду доводиться співвідносити себе, коли він намагатиметься уникнути якихось обставин чи, навпаки, підкреслювати якісь інші, витворюючи уявлення про себе. Але позбутись минулого неможливо. Не менш актуальним є присутність майбутнього, яке співзвучне відчуттю, переживанню наших можливостей і спроможностей. Отже, історія присутня в людській життєдіяльності не

тільки фактом домінування певних соціальних відносин, що мають місце тут і тепер, але й завдяки тому, що люди як мислячі істоти співвідносять себе з минулим і майбутнім, з фактичністю і необоротністю одного, і з проективністю іншого.

Філософія західного марксизму відчула згубність соціологічного редукціонізму, наслідком якого була втрата філософсько-антропологічної проблематики. Не випадково Маркузе ще на початку 30-х років намагався по-іншому, в ширшому антропологічному контексті розглядати феномен праці, вбачаючи в ньому, як елемент життєдіяльності, наявність своєрідного "енергетичного" ("еротичного"), креативного начала, сповненого інтенції самореалізації. Саме перевантаженість праці "додатковою репресивністю" пригнічує індивіда в структурі соціальних відносин, вихолощує працю до абстрактних значень, перетворюючи її у відчужену реальність, позбавляючи людину всякого задоволення.

Так теми життєдіяльності, діяльності, праці постають у західному марксизмі проблематикою філософсько-антропологічної рефлексії. Маркузе, Косик, Петрович, Враницький – це лише окремі імена представників західного марксизму, які, по суті врозріз вихідним настановам марксизму (і неомарксизму також), розвивають жанр філософсько-антропологічних досліджень. В унісон з ними аналогічне явище спостерігається в Радянському Союзі. Починаючи з 60-х років, з часу "хрущовської відлиги", всупереч догматичному вченню про "теорію відображення" активно підноситься і розробляється проблематика людської діяльності, яка по суті становить ядро філософської антропології і задає контури. Але її так і не визнали номінально. Терміна "філософська антропологія " уникали, його замовчували. Послуговуючись двозначністю його вживання, філософську антропологію пов'язували виключно із одноіменним напрямом (течією) в європейській філософії 20 – 60-х років XX століття, не помічаючи її як дисципліни, що узаконила свій дисциплінарний статус між теоретичною і практичною філософією. Номінальне невизнання позначалось і на ущербності та неповноті філософсько-антропологічних штудій. До якої онтології прив'язати діяльнісну проблематику? До матеріалістичної доктрини форм руху матерії? Віртуальним онтологічним концептом виступала так звана діалектична логіка. Згадаймо "діяльність як принцип діалектичної логіки" у Г.Батіщева. В марксистській псевдоонтології було

відсутнє місце для поняття буття. Адже єдність світу, як вважав Енгельс, полягає не в бутті, а в матеріальності. Нарешті, в марксистській антропології з'являється бажаний онтологічний корелят, щодо якого антропологічні конструкції набувають сенсу, – поняття світу. Зробив почин у цій справі і філософ Рубінштейн темою "Людина і світ людини". Згодом цю ідею підхопили і розви-нули київські філософи, зокрема школа, очолювана Шинкаруком [6].

Якщо для західної традиції це не було новиною, бо вона почала активно оперувати поняттям світу ще з початку 20-х років з явним феноменологічним ухилом, то київські філософи реконструювали гегелівсько-марксистську концепцію світу, яка акцентувала увагу на тому, що світ являє собою царину спредметнювання та розпредметнювання діяльності. Світ сповнений історично успадкованих форм діяльності, а отже містить у собі, з одного боку, ознаки субстанції, а з іншого – ознаки суб'єкта. Світ людини узагальнювався до значень суспільної практики. У такому вигляді діяльнісна проблематика втрачала антропологічне спрямування і набувала суто онтологічних визначень, ставала онтологічним конструктом квазігегелівського штибу. Місце поняття духу тут заступає уявлення про світ. Замість "досвіду свідомості", на що орієнтується Гегель, виходить досвід діяльності, який властивий світу історично рухливої практики. В онтологічному контексті світ і здійснюваний у ньому досвід, і практика, і діяльність загалом мисляться як самодостатні явища. Працю В. Іванова з онтологічного вписування діяльнісного феномена в структуру світу і його досвіду можна вважати одним із оригінальних теоретичних надбань філософів київської групи [7].

До речі, орієнтація діяльнісної (антропологічної) проблематики на гегелівську схему духу, за якою аналогом останнього і було поняття світу, дістала відображення у впровадженні концепту "світогляд". Знову-таки, якщо у Гегеля досвід духу відкладається, оформляється у відповідні "гештальти духу", то в межах запропонованої структури "людина – світ" схожу функцію виконують історичні типи світогляду: міфологічний, релігійний і науковий (комуністичний). Запропонована тріада світоглядів нагадує не тільки Гегеля, але й Конта водночас. Зазначена схема розрахована на "онтологічні засади" історичного матеріалізму. Філософи, прихильники діяльнісного підходу, розраховували на те, що запро-

вадженням поняття світу вони суттєво модифікують діалектичний матеріалізм і перекидають місток до історичного матеріалізму, ліквідуючи штучний розрив між ними, повертаючись до аутентичної єдиної теорії.

З погляду такого спекулятивного повороту, діяльнісна (антропологічна) проблематика виходила в очах її розробників на соціально-практичні засади розуміння умов перетворення світу. Але по суті антропологічна проблематика увібрала в себе непомірну дозу апологетичної онтологізації і потрапляла в капкан догматичної доктрини, де домінують уявлення про закономірну приреченість людства оновлювати світ в комуністичній перспективі. До цієї схеми прив'язувалась етична доктрина, яка, подібно до концепцій Канта і Фіхте, схилялась до оперування ідеалами. "Комуністичний світогляд" взагалі апелював не стільки до актуальності сьогодення, скільки до проектів майбутнього суспільства. Фактуальність виявлялась скоріше в "сухому залишку": завдяки орієнтації на онтологію історичного матеріалізму з метою збагачення і облагороджування антропологічна концепція радянського марксизму зрештою "зависала", не маючи перспектив методологічного застосування. Апологічна спрямованість зазначеної онтології не могла не обмежувати діяльнісну концепцію, так би мовити, за визначенням. Прив'язаність предметно і концептуально обмеженої антропологічної концепції до онтології "істмату" вже "апріорі" знімає питання про взаємостосунки антропології з практичною філософією: онтологія зливається з антропологією і практичною філософією, бо вона є "все", одна і єдина.

Цікаво, що марксистський "панонтологізм", за яким все зосереджено на онтології суспільного буття, чимось перегукується із амбіційністю онтології Гайдеггера. Для останнього втрачає сенс поділ на практичну і теоретичну філософію, а тому і теорія пізнання, і етика не мають підстав для самостійного існування: їх проблематика відображує різні моменти спільної для них онтології. Те саме стосується філософської антропології: адже де можна бути адекватно висвітленою тема людського буття, як не в онтології? Гайдеггерівська версія онтології на зразок марксистської теж потерпала від вірусу апологетизму, бо апелювала також до фаталізму, але не у вигляді невідворотних законів суспільного буття, а в значенні фатальної історичної долі.

Домінування онтологічних конструкцій над філософсько-антропологічними концепціями спостерігається також і в західному марксизмі. Але онтологічні презумпції в межах антропологічної рефлексії мають інше навантаження. Ця філософія позбулась істерицистських догм, не прив'язувалась до "всезагальних законів історичного розвитку", до їх провіденціалізму і фаталізму. В ній, як наслідок, не було того елементу апологетичності (та ідеологічності), що започатково обмежував концептуальні можливості філософсько-антропологічного жанру. Тематично багато чого перегукується з філософуванням колег по той бік "залізної завіси" – інтерес до дії, праці, креативності і, зрештою, до "принципу надії" (Блох). Але тут домінує інше налаштування: буття людини здійснюється не завдяки тому, що вона покладається на наявні інститути, долучається до них, а навпаки, – завдяки тому, що лише активним досвідом їх забезпечення ("негації"), дистанціювання, креативного ставлення до них можна спонтанно задавати "ауру" (простір, світ) аутентичного існування. Жодна іституція, жодна структура не забезпечує досягнення жодної точки емансипації, бо вона невіддільна від стану критичної рефлексії щодо того, що може людину узалежнювати: від політичних і економічних структур аж до понять, ідей, вартостей. Буття людини постійно перебуває на розриві між інструментальним і емансипативним інтересами. Подібно до того, як християнська доктрина вбачала призначення людини у виборі між добром і злом (а отже, досвідом постійного вибору кожен індивід формував себе як певну особистість), критична антропологія підкреслює значущість вибору між інструментальною і емансипативною орієнтаціями людини як істоти розумної. Заради емансипації доцільні утопія і надія, якими варто перейматись, щоб не загрузнути в болоті конформізму, споживацтва і безликості.

Отже, життєдіяльність людини мислиться в тій версії, яку пропонували Горкгаймер, Адорно, Блох, в топосі розриву інтересів, що для людини як істоти розумної обертається постійним викликом. В критичній онтології a la Адорно дуже відчутне перегукування з Ніцше. Здатність до заперечення мислиться скоріше як спроможність до самоперевершення, самоподолання, коли досягнене самоперевершення стає самозростаючою, самодостатньою потугою (Macht) в мотиваціях індивіда. В такий спосіб індивід набуває вміння протистояти, бути самим собою, зберігати і підтримувати свою

самість. Образ спонукальної і водночас спонтанної сили негативності, якою мотивується і живе критична особистість, що здатна відповідати на виклик ситуацій, походить з ніцшеанської формули "влада заради влади". В антропологічних сюжетах лівої західної філософії відчутний ще один мотив фрейдистського походження. Не дарма цей симбіоз інколи називають фрейдомарксизмом, що найбільшою мірою виявляється в антропологічних концепціях Фромма і Маркузе.

Те, що людина як носій соціальної дії охоплена і пройнята, по суті, неусвідомлюваними інтересами різного порядку, – це ідея Маркса, яка була трансформована антропологією неомарксизму. На жаль, при цьому східний, радянський, марксизм програв: він боявся і, через ідеологічні заборони, обходив святая святих – тему інтересів. А це означало, що поняття соціальної дії не перебувало в епіцентрі антропологічної проблематики. Доводилось обмежуватись темами діяльності, активності, творчості, не прив'язуючи їх до інтересу. Ситуацію сучасної людини не можна достатнім чином охарактеризувати, обминаючи тематику інтересу. Цим самим обмежувались можливості проникнення антропологічної рефлексії в зону соціальних досліджень. Якщо в працях Горкгаймера або Адорно проблематика інтересів обігрувалась в спекулятивно-риторичній тональності, а протистояння інструментального розуму і буржуазно-споживацького інтересу, з одного боку, і емансипативного устремління, з іншого, набирає гностично-маніхейського забарвлення, то Габермас, як філософський антрополог і соціальний мислитель, водночас ставить питання про взаємодію різного типу інтересів у структурі соціальної дії. Особлива роль у збалансуванні, гармонізації різноспрямованих інтересів відводиться ним комунікативному інтересу, завдяки якому утримується в розумних межах інтерес до оволодіння дійсністю як предметним сущим (інструментальна, стратегічна дія) і підтримується емансипативний інтерес особистості до можливої незаангажованості, самостійності в судженнях і вчинках. Габермаса ми звикли вважати здебільшого як оригінального соціального теоретика, але не варто забувати, що він значною мірою визначав сучасні засади філософської антропології. Достатньо згадати одну з ключових його праць кінця 60-х років – "Пізнання та інтерес", яка викликала не менший резонанс, аніж його фундаментальна версія теорії комунікативної дії [8].

Ідея, що в царині соціальної практики досягається цілісне поєднання різного типу інтересів, транспонується з філософсько-антропологічної рефлексії в соціальне дослідження. Постаючи в антропологічній іпостасі, тема інтересів дістає відгомін уже в практичній філософії.

Як бачимо, філософія західного марксизму в розвитку філософсько-антропологічної проблематики мала явні переваги перед східноєвропейським, радянським марксизмом, який вимушений був обмежитись позиціями абстрактно-декларативного гуманізму щодо можливостей її конкретизації та розвитку. Хоча, звичайно, Габермаса важко назвати навіть "неомарксистом", подібно до його попередників. Бо навіть в намаганні виявити напругу між різного роду інтересами в мисленні та дії, що має місце в кожній персоні, і зрештою з'ясувати умови, за яких ці інтереси можна буде збалансувати і гармонізувати, знайти для них "золоту середину" їх сходження, вгадується і проступає аристотелівська інтенція філософування. Зазначений мислитель в даному пункті, скоріше, "неоаристотелік", аніж "неомарксист".

Тему інтересів, цю, здавалося б, козирну для марксизму ідею, самим же доктринерським марксизмом редуковано до економічного, матеріального інтересу, зосереджено в "істматі" і прив'язано до схем пояснення виробничих відносин, класових суперечностей та ін. У такий спосіб марксистська філософія збіднювала і неймовірно спрощувала розуміння антропологічних засад мотивації людської дії. Як бути з мотиваціями, що їх описував Фрейд, які не менш "енергетичні" в спонукаючій силі, аніж економічні, і такою самою мірою дотичні до тілесності і чуттєвості? Відповідь, яка напрошувалась сама собою, – доповнити Маркса Фрейдом, і як наслідок – фрейдо-марксистська антропологія. Це, зрештою, дещо розширювало пояснювальну базу практичної філософії. Тема інтересів – один із тих філософсько-антропологічних форпостів, завдяки яким обстоюються певні принципи (начала) розуміння та аналізу відповідного роду явищ практичного життя.

Саме тема інтересів дала змогу Габермасу пов'язати в єдине ціле філософську антропологію з соціальною теорією. Філософ вважав за доцільне розмежувати різні за спрямуванням інтереси. Інтерес до навколишнього середовища і до природи, зокрема задля підтримки життєдіяльності, задоволення потреб, що виражається в

розвитку знаряддєвої (інструментальної) діяльності, перетворенні дійсності в опредметнену дійсність, не редукується до "матеріального інтересу" як такого, як це мало місце в антропологічних і соціальних викладках Маркса. Матеріальний, або економічний, інтерес реалізується в праці. Габермасу вдалося показати, що наука і техніка не просто використовуються заради матеріального інтересу, перебувають під його впливом. Але що робить матеріальний інтерес такою самодостатньою потугою? Мабуть, був сенс запровадити поняття "інструментальний інтерес", яке підкреслювало особливого роду спонукання до дії, коли в бажання до задоволення потреб додається мотивація іншого порядку, яка диктується намаганням досягти володіння над сущим (таким сущим поряд з природою виступають інші люди та інститути, зокрема влада). Це – зона інтересу, до панування над кимось або чимось, а отже, бажання до володіння капіталом, як і владою, постають явищами одного порядку. Предмет інтересу є "уречевленим", бо набуває значень речі, якою володіють і розпоряджаються. Опредметнюючи природу у вигляді фактів, пояснюючи їх за допомогою гіпотез, концепцій і теорій, наука теж керується такого ж роду інтересом, бо для неї є вартісним володіти сущим як предметом у поняттях, принаймні в сучасних умовах, наука теж керується інтересом до заволодіння сущим.

Сама постановка питання про інтерес саме в такому аспекті давала можливість розвивати різноманітні сюжети. Габермас, зокрема, цікаво розвивав тему науки і техніки як ідеології, тоді як інші представники Франкфуртської школи акцентували на тому, що ідеологізована в сучасному споживацькому суспільстві гіпертрофія інструментального інтересу тягне за собою появу прихованих моделей тоталітаризму. З такою позицією перегукується і осмислення феномена влади у Фуко, у якого відповідні соціологічні роздуми нашаровуються на ніцшеанські антропологічні ідеї потягу до влади як первинної мотиваційної потуги в людській природі. Хто володіє ресурсом суспільного визнання, той може мати успіх в боротьбі за владу. Це – антропологічна позиція Гоннета, представника сучасної хвилі франкфуртців: в ній поєднуються погляди Гегеля, Ніцше, Фуко, Адорно.

Необхідність того, щоб інтерес був визнаним у просторі громадського загалу, – це та тема, яка набувала актуальності і розголосу у філософсько-антропологічній доктрині Арендт. Політика окреслює

той простір, у якому точиться боротьба за визнання, де через горнило публічного визнання конституюються політичні інтереси, а отже вирішується справа влади. Тема інтересу в такий спосіб "накручується" на політологічні сюжети.

Як бачимо, філософсько-антропологічна рефлексія поняття інтересу спричиняє зрушення в розумінні вихідних концептуальних засад політології і соціології. Означена Арендт царина публічної політичної дії, з властивою їй спонтанністю, у Габермаса набуває визначень комунікативної дії. Для нас важлива сама тенденція руху філософсько- антропологічної думки в напрямі змикання з дисциплінарним колом практичної філософії. Ті дисципліни, в які методологічно і онтологічно проникає філософська антропологія, не стають філософськими, вони зберігають свій самостійний статус.

Філософська антропологія з самого початку свого оформлення як окремішньої дисципліни показувала свою пов'язаність із соціальними, прикладними науками. Це виявилось, зокрема, і в тому, що саме фундатори філософської антропології (Шелер, Плеснер, Гелен) були водночас знаковими постатями в історії соціології. За цим поєднанням інтересів проглядається також інша тенденція. Класична філософія, і німецька передусім, вбачала свою практичну роль у розробці теорії морально-практичного розуму. Тому правофланговою дисципліною, як самоочевидність, вважалась етика. Моральна дія сприймалась як зразок "чистої" практичної дії, на яку здатний розум. Хоча Шелер присвятив одну зі своїх головних праць засадам етики ("Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей"), але навіть він під час інтенсивної розробки антропологічної проблематики приділяє увагу соціології, ставши поряд із Мангеймом співзасновником соціології знання. Саме його антропологічне дітище, ідея взаємодії "духу" і "пориву", реалізується у фундаментальних соціологічних штудіях. Його "дескриптивній теорії світогляду" теж приділяють увагу в працях з соціології знання. Соціологія уявлялась фундаторами філософської антропології тим полюсом взаємодії і методологічного застосування, без орієнтації на який її власна рефлексія приречена на безперспективні спекуляції. Саме з орієнтації на соціологію плеснерівська антропологічна позиція, що активно сприймається сучасними соціологами-теоритиками, прочитується і розуміється в своїх імплікаціях як така, що окрім класичного питання "Що є людина?" ставить поряд

також інше – “Хто є людина?” [9, 165–181].

Не варто забувати про те, що дискусії навколо теми взаємовідносин суспільства і спільноти перетікали із соціології у філософську антропологію і навпаки. Саме тут Г.Плеснер сказав своє вагоме слово, бо, починаючи з праць фон Штайна, а далі і Тьонніса, і антропологія, і соціологія схилялись до думки про онтологічну первинність спільноти щодо громадянського суспільства, а отже, вартості першого мають домінувати щодо другого. В своїй невеликій за обсягом праці “Межі спільноти” (1924 р. видання) Плеснер спростував таку постановку питання, показавши, що хибна ідеологічна орієнтація на реанімацію базової ролі спільнот живить соціальний радикалізм і екстремізм. Погляди Плеснера в цьому моменті корінним чином суперечили позиції Шелера, на думку якого достеменним середовищем для життя особистості є спільнота, а індивід є своєрідний “орган спільноти”: в ній він живе з іншими, за цінностями, які скріплюють почуття солідарності і співчуття. В межах практично-філософської орієнтації мислителів-антропологів навіть етика, яка фігурує поряд із соціологією, орієнтується не на автономного морального суб'єкта, як це було в Канта і Фіхте, а на соціальну етику реальних відносин. Тема моралі не зникає з поля уваги філософської антропології, тут можна згадати “Мораль та гіперморaль” А.Гелена. Але той же Гелен бачить феномен моралі в іншому контексті, адже мораль релеватнта і є свого роду інститутом. Тема інститутів щільно пов'язує філософську антропологію з соціологією і, як наслідок, з політологією, етнологією і гуманітаристикою загалом. Гелен відомий як один із філософських батьків консерватизму в другій половині XX століття. Його позицію вирізняло активне обстоювання традиції бережливого ставлення до інститутів, які формуються спонтанно, природно-історичним чином, утворюючи в соціумі мережу стабілізуючих чинників, які підтримують його і слугують опертями для діючих індивідів. Позицію Гелена можна означити як погляд консервативного прагматика, який, подібно до Плеснера, намагається застерегти від соціального радикалізму: інституціональні утворення легко зламати і загубити, а на їх місці можливі лише квазіутворення, але лишається проблема, чи можуть з'явитись тут стійкі фундаментальні інституції. Тема дії та інститутів зміцнює ту соціально-гуманітарну цілісність знань і переконань, ядром якої є у Гелена його філософсько-антропологічна концепція.

Наведені приклади пов'язаності філософської антропології з практичною філософією і, зокрема, із соціологією навертають, на наш погляд, на думку про невипадковість появи нової дисципліни в іншій якості, в новій іпостасі. Це чимось нагадує дисциплінарне оформлення теорії пізнання (гносеології) в другій половині XX століття, коли епістемологічних сюжетів, якими була наповнена філософія до цього, вже не вистачало, щоб забезпечити поворот і відкритість до того величезного масиву знань, який умовно називають "філософією науки". Неокантіанці були першими, хто усвідомив необхідність дисциплінарного оформлення в дисциплінарне ціле пізнавально-методологічної рефлексії. Їхня ініціатива була підхоплена іншими напрямками, а тому незаперечність дисциплінарного статусу гносеології стала фактом. Щось аналогічне спостерігається також із дисциплінарним ставленням філософської антропології. Її оформлення і розвиток як окремої науки було затребуване новою ситуацією часу, коли на повну силу заявили про себе соціологія, політологія, етнологія, соціальна педагогіка та ін. Філософській антропології якось недоречно було й далі перебувати в ролі маргінального утворення, коли вона ніби скрізь присутня, як всередині філософських знань, так і поза ними, але позбавлена власного концептуального і дисциплінарного топосу. Набуваючи повновартісного дисциплінарного статусу, філософська антропологія фігурує не просто як ще одна наука серед інших філософських дисциплін. Хоча формально вона існує як окреме концептуальне ціле, змістовно вона спроектована на осмислення тих засадничих філософсько-методологічних (і онтологічних) ситуацій, які мають місце в тому комплексі знань, які ми умовно називаємо "практична філософія".

Філософська антропологія не є самодостатньою в своїх інтенціях, її рефлексія має прагматичне спрямування на практичну філософію, і за нормальних умов мотивується (явно чи неявно) осмисленням, що відбувається поза її межами. Філософсько-антропологічна рефлексія живиться подібною мотивацією. Позбавляючись мотиваційної прагматики, прив'язки до мінливого рельєфу практично-філософських дисциплін, вона приречена перебувати в ролі придатку до онтології, етики, гносеології та ін. Філософська антропологія – це своєрідна прелюдія до практичної філософії.

Хоча всяка аналогія дещо хибить, ми посміємо скористатись

порівнянням з тим, що говорив Маркс про ідеологію. На його думку, ідеологія позірна, хоча видається самодостатньою і нібито має свою історію, але, з погляду сутнісних відношень, у ідеології немає власної історії, бо її історія є не чим іншим, як усвідомленням того, що відбувається в суспільному бутті. Щось схоже має місце у філософській антропології, яка чинна і актуальна в своїх концептуальних побудовах, коли ті суголосні засадам осмислення в тих науках, які дотичні до теми людського буття (життєдіяльності, соціальної дії, мови, тілесності, формування, освіти і т.д.). Запропонований поворот змінює підхід і до історії новітньої філософської антропологічної думки. Адже варто брати до уваги не тільки погляди мислителів, які ідентифікували свої погляди та ідеї як антропологічні, вважали себе їх виразниками, але й тих, хто свідомо чи несвідомо не робив цього, але за суттю своїх досліджень був таким. Наприклад, молодий Ясперс уникав усіляких ідентифікацій із філософською антропологією, але його праці 20-х років, в яких він намагався осмислити проблеми психології, патопсихології або психотерапії, мали явно виражене антропологічне спрямування. Це був класичний приклад вторгнення антропологічної рефлексії в проблематику практичної філософії, яка відкривалась завдяки психології. Завдяки тому, що Шпрангер, який розвивав концепцію "життєвих форм" (Lebensformen), прив'язував до них типологію світоглядів, антропологія більше орієнтувалась на педагогіку, хоча його, на жаль, як і Ясперса, не згадують в рамках досліджень новітньої історії філософської антропології. Те саме стосується і Макса Вебера, якому належить концепція "соціальної дії", але яку чомусь вважають суто соціологічним здобутком. Неокантівська антропологія – це не тільки Кассірер або Рікерт, але це й Вебер, котрий, на відміну від Зомбарта, спеціально нічого не писав у жанрі філософської антропології. Тут варто виходити з того, що в корпусі соціально-гуманітарного знання присутність навіть не чітко артикульованої, філософсько-антропологічної рефлексії, її тематики і спрямувань перевершує її дисциплінарно оформлений статус. Адже знову-таки тут важлива не її доктринальна самодостатність і завершеність (досконалість) понять та ідей, а її представленість у концептуальних основах інших наук, як філософських, так і нефілософських.

До філософської антропології можна ставитись по-різному,

але її неможливо позбутись як певного роду орієнтації сучасної філософської рефлексії, інкорпорація якої у практичне значення стала фактом ("фактичністю") мисленнєвого досвіду. Медицину, як і педагогіку або соціологію, політологію чи економічну науку, як і прив'язану до застосування інформаційних систем когнітологію або лінгвістику тощо, неможливо позбавити філософсько-антропологічних орієнтацій у межах їх власних базових понять. Адже факт людської дії ("людських факторів") є мимоволі "трансцендентальним", а отже безперечним, який варто скрізь брати до уваги. Колись для Канта такою обставиною практичного досвіду була "увага до морального закону", а тому етика виступала в ролі "прими-дисципліни в системі практичної філософії".

Саме повсюдність дії, що конституює людину як особистість, суб'єкта і дієвця ("актора"), її смислова (ціннісна) і мотиваційно складові актуалізують присутність філософсько-антропологічної орієнтації в поняттях конкретного знання. Якщо врахувати, що людська дія має риси соціальності, що має пряму дотичність і до мислення, – а тому часто кажуть про феномен "соціальної ментальності" (Sociale cognition), – тобто загалом соціалізує життєдіяльність, то це поєднує також і протилежну тенденцію, коли людина проходить через горнило "індивідуації": де для неї важливу роль відіграє "самовідношення", здатність зберігати і підтримувати власну "самість". Практична філософія по суті в різних варіаціях зачіпає цю делікатну тему поєднання в факті людської дії (і життєдіяльності загалом) зазначених суперечливих тенденцій. Філософська антропологія в даному разі відгукується і реагує на мисленнєву ситуацію, яка складається поза нею.

Становлення філософсько-антропологічних знань за Нового часу супроводжувалось пожвавленням дисциплін практично-філософського циклу. В Англії та Франції це коло дисциплін (XVII–XVIII століття) часто називали "моралістикою". У Франції поштовхом до цього слугували "Нариси" М.Монтеня (1580), згодом до цього жанру доклались Шарон, Ларошфуко, Лабруєль, Галіані та інші мислителі. В Англії до моралістичної традиції причетні Гоббс, Локк, Шефстбері, Поп та ін. Наприклад, практично-філософське умоналаштування Локка в його "Розвідках про людське розуміння" починається з аналізу того, чи можна вважати практичні принципи природженими або набутими. Відповідно, ця тема задає

маркування питанням про природу розуму, ідей, мови. Для Локка, філософа права, з'ясування цих питань має принципове значення, як і для Гоббса, у якого роздумам (у "Левіафані") про причину держави і її виникнення передує суто антропологічний сюжет "Про людину". Антропологічними викладками насичені міркування А.Сміта про природу праці, про її вплив на здібності людини, про мотивацію економічної поведінки тощо. Практична орієнтація філософії Просвітництва успадкувала досвід рецепції практичної філософії Аристотеля, що виражалось в етиці, філософії політики і економіки. Той філософсько-гуманітарний комплекс під назвою "моралістка", що сформувався в Британії, відповідає ще означеним Стагіритом лініям практичної філософії. Британській філософії взагалі властивий практичний пафос сприймання філософії: в антропологічні викладки вмонтовані епістемологічні сюжети, які в цілому слугують прелюдією до філософських роздумів практичного спрямування про державу, право, багатство, добробут тощо. Французька філософія тут багато в чому суголосна британській, додаючи новий елемент – філософію історії. В тій цілості соціально-гуманітарних знань практичної орієнтації, яка кваліфікується як моралістка, філософсько-антропологічна складова органічно вростає в практичну філософію і, як наслідок, не потребує окремої номінації.

У цьому пункті ми не згодні з думкою відомого німецького філософа Одо Маркварда, що філософська антропологія – це суто німецький витвір, що з'явився в умовах панування умоглядної "шкільної філософії" метафізичного спрямування. Якщо для англійців та французів моралістка являла собою знання про світ (Weltkenntnis) у людей світу (Weltlente), то "в Німеччині замість неї виникла одночасно десь приблизно з 1600 року філософська антропологія у вигляді знання про світ для людей шкільного штибу" [10]. Властива моралістиці відкритість для практичного, громадянського застосування компенсується антропологічними штудіями, які замість практичного мають доктринальний характер. З поля зору Маркварда випав той факт, що саме Вольф, на думку Ріттера (його вважають учителем Маркварда), яку той неодноразово повторює в своїй класичній праці "Метафізика і політика", відтворює для німців середини XIX століття аристотелівську традицію в написаній ним на почин "Загальній практичній філософії" (охоплювала окремі праці з етики, філософії держави і філософії економіки). Це

означає, що німецька традиція не переходить мимо рецепції в цьому моменті спадщини Аристотеля, як це відбувалось у французів і німців. Кант акцентує на тому, що філософська антропологія має під прагматичним кутом зору, з позицій публічного (світського) застосування розуму з'ясовувати те, як людина може і повинна формувати себе. Такий підхід говорить про вписаність німецької традиції, яка схильна категоризувати відповідну проблематику під назвою "антропологія", в загальноєвропейський просвітницький контекст, де актуалізуються теми публічності, світської відкритості, права, здорового глузду (common sense), цивілізованості, культури, загального блага та ін. Водночас можна погодитись з думкою, що там, де існує повновартісна моралістика, не потрібна філософська антропологія. А отже, остання – компенсатор моралістики на німецькому грунті. В такий спосіб елімінується значення базового для моралістики елементу – філософсько-антропологічної рефлексії, бо саме вона охоплює і в англійській, і у французькій традиції соціально-гуманітарний комплекс прагматичних знань (який у даному разі фігурує під назвою "моралістика") в єдине ціле. Ми можемо правомірно говорити про філософсько-антропологічні засади моралістики, що мали місце у французьких і англійських філософів.

У концепції Маркварда є ще один нюанс, який викликає несприйняття і бажання заперечити. Своєрідним запізнілим дублікатом моралістики на німецькому грунті, на його думку, можна вважати появу в середині XIX століття аналогічного комплексу "наук про дух" (Geisteswissenschaften): "німецькі науки про дух є запізнілою моралістикою запізнілої нації" [10]. Треба мати на увазі те значення терміна "запізніла нація", яке вжито Плеснером стосовно Німеччини в його резонансній однойменній праці, що з'явилась в 1955 році. Звертаємо увагу при цьому на такий момент. Здобутком, окрасою і навіть своєрідним індикатором моралістики, як і пізніше – наук про дух, виступає філософія історії. На відміну від природничих наук, які перетворюють світ у позбавлену життя математизовану дійсність, історія орієнтує на те, щоб повернути світові якусь інтригу, подію, смисл, переживання. Філософія історії має справу з "життєвим світом" (Lebenswelt), як і філософська антропологія, котра зробила цей поворот завдяки Кантовій концепції "антропології з прагматичної точки зору". Там, де філософія історії в структурі "моралістики" (або "наук про дух") не зазнає внутрішніх

криз власної орієнтації, не пригальмовує і не обмежує себе, що позначається на стані "моралістики" ("наук про дух") загалом, не існує мисленнєвої потреби в такому жанрі філософування (рефлексії), як філософська антропологія. Остання виконує роль "кризового дублера", а отже, перехоплює ініціативу в забезпеченні контакту з реальністю життєвого світу. В таких ситуаціях філософська антропологія перебуває в своїй стихії. Історія філософської антропології, її проблематика та інтереси зображуються Марквардом на тлі труднощів і кризи, яких зазнає філософія історії [11]. Отже, філософську антропологію за бажання можна уявити у вигляді гієни або шакала, що повсякчас переслідує невинну овечку, щоб у сутужний час поживитись за рахунок останньої. Переваги щодо виходу до "життєвого світу", його осмислення лишаються за філософією історією. Філософська антропологія з колом конкретно-наукових антропологічних досліджень прориваються в життєвий простір, який за визначенням мав би бути заповненим філософією історією, але "трансцендентальна фактичність", як можна вважати, не дала можливості реалізуватись бажаному сценарію.

Автор цих рядків не без певної іронії сприймає такий пасаж. Адже Марквард не приховує симпатії до Гегеля і до його розуміння "належного". Але сам Гегель показує, що коли внутрішньо "належне" не може здійснитись і пасує перед реальністю, наповненою випадковостей, які спричиняють "зависання" належного, втрату контакту з реальністю, то це лише засвідчує відсутність об'єктивності і необхідності в абстрактно мисленому належному, яке виступає в даному разі на базі ідеалізованого образу філософії історії. Виходить, що філософія історії відкриває для "наук про дух" ("моралістики") царину "життєвого світу" завдяки його історизації, наповнюючи його наративами, надаючи йому таким чином смислу, тоді як її дублер у ролі філософської антропології (звичайно, в період кризи) пропонує збіднений і редукований варіант уявлення світу, схиляючись до натуралізації, притаманної всім антропологічним концепціям. Взаємодія і союзництво із соціологією, а також із етнологією, внаслідок чого мають місце соціальна і культурна антропологія, не позбавляють натуралістичної тенденції антропологічні штудії, а зміцнюють їх.

Доктрина Марквардa по суті відтворює мисленнєвий прийом класичної філософії. Для лінії Канта і Фіхте властиво було

підкреслювати першість морально-практичного розуму як щодо практичного розуму взагалі, так і щодо всього розуму. Моральність уявляли чистим проявом практичності, а заодно і свободи, автономії суб'єкта розумної дії. Моральність – зона чистої незаангажованої практичності, що дає право етиці бути провідником усього комплексу дисциплін, що мають дотичність до практичного застосування розуму. Для Маркварда носієм еталонної чистоти життєвого світу стає історичність сприйняття і переживання останнього. Вона заступає місце моральності. Але, мабуть, прибічник сучасної лінгвістики або комунікативної моделі розуміння соціальної дії може сказати в такому випадку, що саме мовленнєву (комунікативну) модальність соціальної дії варто вважати базовою (матричною) щодо всіх інших, а мовленнєвий розум – вищим усякого розуму.

Нам здається, що сама постановка питання в аналогічний спосіб є хибною. В тому комплексі міждисциплінарного цілого, яке зміцнюється явним або неявним інтересом до того, що робить "двоногу істоту без пір'я" людиною, інтересом до конституювання буття людини в життєвому світі, жодна модальність не дає пальми першості тій чи іншій дисципліні на лідерство в практичній філософії. Навіть Кант, який віддавав перевагу моральному розуму, чітко усвідомлював, що для виходу на царину практичної життєдіяльності, де формуються світ і людина, де індивід щось із себе робить (і водночас може і повинен робити), недостатньо етики, бо за межами моралі і технічно-практичного розуму існує широкий простір прагматики, публічності, здорового глузду, без яких важко уявити політику, мистецтво, релігію, культуру. Звідси випливає і антропологія, яка має тут керуватись прагматичним поглядом на речі, не повинна редукуватись до етики, бути її дублером. У ролі такого дублера вона виступала в етиці неокантіанства, зокрема в концепції "етики чистої волі" Когена. Але загалом сучасна філософська антропологія, яка дисциплінарно виокремилась і сформувалась як порівняно самодостатня дисципліна, котра не дублює чужі ролі та функції, повинна зберігати прагматичну точку зору в тому сенсі, що їй завдяки власній рефлексії належить виставляти баланс між різними модальностями дії, які є конституюючими для життєсвіту і людини водночас. Ми згодні з думкою Маркварда, що філософська антропологія мусить вклинюватись у міждисциплінарні контакти, наводити мости взаєморозуміння [12, 29–32]. Мотивації

для філософсько-антропологічної рефлексії значною мірою надходять з середини міждисциплінарних стосунків. Якщо етнолог (культур-антрополог), наприклад, може абстрагуватись від діахронії та історії взагалі, то в межах філософсько-антропологічної рефлексії слід продумати, як поєднується інваріантність людської ментальності з її історією.

Філософська антропологія не є винаходом філософів. Вона є, швидше, відповіддю філософської думки на ту реальну (об'єктивну) мисленнєву ситуацію, яка виникла в середині наук, які в своїй предметній царині мимоволі дотичні до проблематики людини. Це прима-дисципліна щодо практичної філософії, яка не нав'язує якихось готових онтологічних конструкцій, а здебільшого аплікує їх з тим, щоб їх удосконалювати, модифікувати їх конфігурації, враховуючи когнітивні надбання і мотивацію практичних дисциплін. Завдяки антропологічній рефлексії філософія, зокрема онтологія, має під рукою чутливий засіб (понятєвий апарат) "рекогнозії" ситуації людини (якщо називати це мовою Канта і Гайдеггера). Налаштованість на такого роду "рекогнозію філософського розуму" – прерогатива філософської антропології. Але ця рекогностична функція потребує постійного контакту і перебування в лоні мінливого цілого, яким є практичне знання, що його ми іменуємо практичною філософією. Саме передусім як складова реальної філософії, – а вже далі як концептуальна дисципліна, – вона орієнтує в поняттях і є рефлексією понять всередині мисленнєвого поля, де осмислюються буття людини і її світ.

Література

1. *Cassirer E.* Was ist der Mensch? Versnuch einer Philosophie der menschlichen Kultur. – Stuttgart, 1960; *Rickert H.* Grundprodleme der Philosophie : Methodologie, Ontologie, Antropologie. – Tübingen, 1934.
2. *Husserl E.* Phänomenologie und Antropologie. (Vortrag in den Kantgesellschaft von Frankfurt, Berlin und Halle) // Husserliana. – Dordrecht / Boston / London. – Bd. XXVII.
3. *Htidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik // Heideggeriana. – Bd.3. – Frankfurt, 1991.
4. *Sonnemann U.* Negative Antropologie. Vorstudien zur Sabotage der Schichsals.– Hamburg, 1969.
5. *Pleger W.H.* Differenz und Identität. Die Transformation der philosophischen Antropologie im 20.Yahrhundert. – Berlin, 1988.

6. Человек и мир человека (Категории “человек” и “мир” в системе научного мировоззрения) / Отв.ред. В.И. Шинкарук. – К., 1977.
7. *Иванов В.П.* Человеческая деятельность – познание – искусство. – К., 1977.
8. *Habermas I.* Erkenntnis und Interesse // Anhang “Nach drisβig Jahren. Bemerkungen zu “Erkenntnis und Interesse”. – Hamburg, 2008.
9. *Lindemann G.* Doppelte Kontingenz und reflexive Antropologie // Zeitschrift für Soziologie. – Ig.28, Heft 3. – Juni 1999.
10. *Marguard O.* Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen. – München, 2008.
11. *Marguard O.* Schwicrigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. – Frankfurt am Main, 1982.
12. *Marguard O.* Philosophische Antropologie // Orientierung durch Philosophie. Ein Lehrbuch nach Teilgebieten. – Tübingen, 1991.