

10. Стенограмма заседания экспертной группы ЭГ №5 по обновлению «Стратегии-2020» от 31 мая 2011 [Электронный ресурс] / РИА Новости. – 22.06.2011. – Режим доступа : [http://strategy2020.rian.ru/g5\\_events/20110622/366094171\\_6.html](http://strategy2020.rian.ru/g5_events/20110622/366094171_6.html).

11. *Фиговский О.* О технологической модернизации и академической науке [Электронный ресурс] / Олег Фиговский / Будущая Россия. 1-й социально-инженерный парк. – 04.10.2013. – Режим доступа : <http://park.futuregerussia.ru/extranet/blogs/figovsk/509/>.

12. *Цикин В. А.* Философский дискурс феномена конвергенции супертехнологий в обществе риска: Монография / В. А. Цикин. Суми: Видавництво «МакДен», 2012. 264 с.

13. *Яковлев А. Р.* Развитие рынка нанотехнологий: благо или опасность? [Электронный ресурс] / А. Р. Яковлев // Современные исследования социальных проблем (электронный журнал). – 2012. – №3. – Режим доступа : <http://sisr.nkras.ru/e-ru/issues/2012/9/yakovlev.pdf>.

### **Бейлін М.В. Соціально-гуманітарна складова в стратегії науково-технологічного розвитку**

У статті представлена філософська рефлексія науково-технічної діяльності та розвитку високих технологій, в першу чергу нанотехнологій. Показана роль наукового знання в протистоянні створеного за допомогою високих технологій штучного світу і природного світу. З'ясовано особливості науково-дослідницької діяльності в галузі сучасної техніки і технології, які фактично є інтелектуальною основою техногенної цивілізації. Відзначається гіпердинаміка нових високотехнологічних сфер і наростаючий розрив між науковим передбаченням і реальністю. Обґрунтовується теза про необхідність використання концепції технологічних укладів при формуванні стратегії науково-технологічного розвитку.

**Ключові слова:** науково-технологічний розвиток, технологічна цивілізація, наукове знання, природний світ, штучний світ, високі технології, технофілі, технофобія.

### **Beilin M. V. The social and humanitarian component in the scientific and technological development strategy**

Philosophical reflection scientific and technical activities and the high technologies and primarily nanotechnology development, are presented in the article. The role of scientific knowledge is shown in the confrontation of the artificial world that is created by high technology and the natural world. Research activities features, which are the intellectual basis of technological civilization, clarified in modern techniques and technology. Hyperdynamic of new high technology areas and the growing gap between scientific foresight and reality are marked. The thesis of the need to use the technological ways concept in scientific and technological development strategies forming is substantiated.

**Keywords:** research and technological development, technological civilization, scientific knowledge, the natural world, an artificial world, high technology, technophile, technophobia.

**В.В. Козачинська,**

кандидат філософських наук

докторант кафедри філософії Національного педагогічного університету ім. М.П.Драгоманова

## СИТУАЦІЯ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ: ОСМИСЛЕННЯ РОЗЛАМУ

Піддано осмисленню концептуалізоване філософсько-антропологічне рефлексією початку ХХ ст. поняття розламу ситуації людини у світі. Суголосне настанові «відкритого питання» (Г.Плеснер, О.Больнов), позиціонування розриву психофізичної природи «поставленого в ніщо» суб'єкта, розкриваючи релевантні не-класичним експлікаціям суб'єктивності інтенції відкритості людського буття, видається істотним методологічним засновком розв'язання граничного для філософської антропології питання людської сутності.

**Ключові слова:** людина, незавершеність, відкритість, життя, дух, ексцентрична позиціональність, розлам.

Експлікації не-класичного виміру людини за постантропологічної доби рясніють як запитами «нової» інтегральності структур людського я, так і інтенціями розщепленості, а-(транс-)суб'єктивності, яка переміщується до лімінальних рис інтрасуб'єктивного чужого

чи перверсивного (меонтичного, посттілесного) суб'єкта. Підгрунтя цієї полісутнісної специфіки вочевидь міститься в самій уже виявленій філософсько-антропологічною рефлексією початку ХХ ст. біологічній незавершеності, неусталеності людської істоти, а отже – її *перехідності*, відкритості як «цілі та призначення обробки» для самої себе, зумовленої необхідністю відвойовувати умови існування у світу, що біологічно цілком слушно виступає «полем несподіванок» (А.Гелен).

Неповнота, рефлексивність, свобода волі, історичність, «символізм», діяльність, моральність, трансцендування тощо – будь-який із цих феноменів не є абсолютною підставою людської специфічності, або ж «самості», щодо якої стверджують про субстантивність, суб'єктивну цілісність, *я*-центрованість. Визначальним є специфічний спосіб, у який здійснюється суб'єктивність. Відкритість ситуації людини, проблематизована в «космічно-етичному розпачі Шелера, законах Плеснера, принципі відкритого питання Больнова..., долаючи опір “післясучасної” доби з її відразою до всяких “стратегій”, – зауважує Г.Шалашенко, – продовжує проникати... в кожен акт мисленневої діяльності, привносячи в нього то креативну, а то й відверто руйнівну інтенцію» [5, с.88].

Прикметно, що у визначенні цієї проблеми сучасна німецька філософська антропологія (Г.-П.Крюгер, Г.Ліндемман, Г.Гамм) спирається на ідею ексцентричної позиціональності Г.Плеснера, чия «процедура радикального позбавлення людини стійкого онтологічного статусу через певну філософську реабілітацію її специфічного життєвого циклу, ...побудованого на перериванні, розриві, саморуйнуванні, надає філософській антропології виключно рефлексивного характеру,... рятуючи її рефлексивну спроможність» [7, с.130].

Звертаючись до поняття *розламу* буття людини як релевантного неklasичним експлікаціям суб'єктивності, **вбачаємо завданням** аналіз його концептуалізації філософсько-антропологічною рефлексією початку ХХ ст. **Метою статті** є виявлення засад «нефіксованої» означеності, відкритості ситуації людини у світі як істотного методологічного засновку розв'язання граничного для філософської антропології питання людської сутності.

Глибина й особливості антропологічної кризи початку ХХ ст. зумовили по-новому поставити питання методології вивчення людини як *найексцентричнішої* істоти з непевним еством, що, «випадаючи» з еволюційного ряду, поєднує в собі «міф, свято, танок, спів, екстаз, любов, смерть, непомірність, війну..., афективність, невроз, безлад, випадковість» [3, с.192]. Праці М.Шелера «Становище людини в космосі» та Г.Плеснера «Ступені органічного й людина» (1928) містили загальну програму філософської антропології, спробою здійснення якої стали «Людина. Її природа та становище у світі» А.Гелена (1940), «Досвід про людину» Е.Кассіра (1945), праці М.Бубера й інших.

Дуальна позиційність суб'єкта увиразнює праці фундаторів знання про людину як незавершену «істоту, що мислить», відкрити світові й вільну від нього, як, водночас, «те суще, у вільній рішучості якого Бог може здійснити і спасти свою чисту сутність» [8, с.13]. Не поділяючи редукціоністських тенденцій визначення людини, М.Шелер застерігає: «жодних фіксацій на “одному” прикладі, на одній, природничій або всесвітньо-історичній формі людини!» [8, с.105]. 1928 р. він знаходить спосіб відрізнити людину від тварини «у характеристиці різноманітних життєвих форм на підставі структур потягу – починаючи з екстатичного чуттєвого пориву у рослин і аж до духу, що потребує вітальних сил, проте здатного виконувати щодо них лише функцію шлюзу» [4, с.13].

Особливість людського буття розкрито у «Становищі...» через його співвідношення з «усіма сутнісними сходами наявного буття взагалі, а особливо – життя, що... приходить у ній до самої концентрованої *єдності* свого буття» [http://credonew.ru/content/view/493/30/\\_edn7](http://credonew.ru/content/view/493/30/_edn7) [8, с.132]. Специфічною відмінністю людини постає виокремлена з вітальності предметність, що нею є дух як «визначеність так-буттям *самих речей*» [8, с.154], здатність узгоджуватися з власною логікою фрагментів реальності. Ототожнений Шелером із особистістю, дух є «упорядкованою будовою актів, що постійно самоздійснюється в собі самій» [http://credonew.ru/content/view/619/59/\\_edn30](http://credonew.ru/content/view/619/59/_edn30) [8, с.160]. Специфіку духовності як «людської монополії, – зауважує Плеснер у передмові до «Ступенів...», – Шелер убачає в поєднанні звільненого потягу й пориву зі здібністю до предметного осягнення, тобто з відкритістю світові, виражену у витісненні потягів та здібності сказати “ні”» [4, с.13].

При цьому зіткнення протиборних потенцій, що діють у роздвоєному на енергетично автономний, потужний порив та безсилий дух *бутті в собі* (*ens per se*), відбувається власне у людині, співвизначаючи антитезу її психовітальної й ноематичної систем. Саме невибувна діяльність духу, що, за Шелером, навіть у вигляді сублімованих інстинктів загрожує життю, *дереалізуючи* в аскетичному знятті «нерозчленоване, владне враження... “страху земного”» [8, с.164], позбавляє людину прихистку занурення в неререфлексовану дійсність, зумовлює її розколоте, просякнуте рефлексією існування. Трансцендування за межі конкретного існування як спроможність дистанціюватися від дійсності стає найістотнішою ознакою людини.

Тож, онтологічне «викривлення» іманентне самому її буттю, покликаному бути неустанною компенсацією природної неповноти. Й хоча праці Шелера, за твердженням Плеснера, уникають крайніх висновків гусерлівської концепції, недостатність людини виступає у них такою ж вихідною, як і «безпорність» *вільної* екзистенції, аналітика якої «не знає перешкод у вигляді якихось фактів біологічного порядку» [4, с.15]. Здійснене ним метафізичне узгодження уявлень про вкорінену в нижчий світ істоту, спроможну до найвищого духовного вивищення, щоб залишитися при цьому у структурі буття, ще містить у собі, за Г.Шалашенком, позитивний вимір «саме у прагненні закріпити сучасний людський цикл як такий, що склався відтепер назавжди, у згадуваному вище “оберненні”» [7, с.131].

Розкриваючи проблему слабкої вкоріненості людини у природі з принципово нових позицій, фундатори людинознавства ствердили ідею її неповноти й недостатності як біологічного організму. За уявленнями Г.Плеснера, людина як наділена резервами надлишковості система у прагненні подолати «середину існування» стикається з *розривом* власної природи. Як істота «тенденційна», вона перебуває у щільному взаємообміні із цілим доквілля, де її поведінка вибудовується у «передчутті» прийдешнього. Її відкритість світу, змушуючи простягатись «до всього», породжує в її естві антиномії природної штучності, опосередкованої безпосередності й утопічного місцерозташування. Ці виразно амбівалентні закони, узасадничуючи негативн-антропологічну методологію, відображають іманентні людській природі способи компенсації її сутнісної розщепленості.

Автор «Ступенів органічного...» зауважує про намір «випробувати єдину тенденцію, що могла б розкрити специфічні характеристики життєдіяльності живого тіла, уникаючи таких історично навантажених визначень, як почуття, порив, потяг і дух» [4, с.14]. Сутність такої натурфілософської концепції, за його словами, – у виявленні онтологічно співвіднесеного з іншими життєвими формами буття людини через ексцентриситет як елемент визначення «характеру екзистенції в ряду з іншими речами світу» [1, с.193]. Дистанціюючись від попередніх шаблів живого завдяки притаманному їй сутнісному центру, людина з огляду на подвійне дистанціювання щодо власного тіла здатна встановлювати масштаб людиномірності світу.

Особливістю людської істоти, іншими словами, є, за Плеснером, знання себе як центру й водночас перебування поза собою – *ексцентричність*: людина, «поставлена в осердя своєї екзистенції, знає цю середину, переживає її й тому виходить за її межі» [4, с.251]. «Конститутивно бездомній, їй належить “чимось” стати, і створити рівновагу для себе – самій» [4, с.269]. Експлікації людини як природної істоти сходять при цьому до методу й ідеї життя В.Дільтея, що отримали відображення й у Гайдегера з його герменевтичним принципом розуміння. Для Плеснера ж розуміння як вияв вітальності, що виростає з органічних форм і завершується у позиційності ексцентричної людської істоти, спирається на біологічно потлумачене життя.

Звертаючись до специфіки людської психіки, Плеснер стверджує про виявну в ексцентричності фізико-духовну сутність людини: «Такі специфічні феномени, як, наприклад, сміх і плач... виступають у поведінці як реакції на ті кордони, в які вписано людські вчинки, обумовлені властивою їм доцільністю й мовою. У них як таких маніфестована здатність залучати у притаманний нам тип діяльності дещо... неспіввимірне за рахунок відмови від усталених форм регульованої поведінки. В цьому виявляється та основна риса людського буття, яку... охарактеризовано як ексцентрична позиціональність» [4, с.19]. Саме ексцентричні реакції сполучають фізичний автоматизм і свідомі особистісні реакції. Сутнісна недостатність людської природи як раз і полягає в цьому парадоксальному способі інтеграції культурного та природного.

На відміну від тварини, що «живе, виходячи зі своєї середини, входячи в неї, але... не живе в якості середини,... не переживає – себе» [4, с.251], людина, дистанційована й від цього дистанційовання, здатна його рефлексувати: здійснюване свідомістю, воно «дорозщеплює» *живу річ*, поглиблюючи її ніщоження. Життя безсилої розірвати таку центричність істоти створює розрив між свідомістю, що рефлексує із цього центру, й тілом. «Як *Я*, що уможлиблює повну зверненість живої системи до себе, людина, – стверджує Плеснер, – перебуває уже не в “тут”-“тепер”, але “позаду” нього, позаду себе, як недоречна ніде, в ніщо, перетворена на ніщо, у просторово-часове ніде-ніколи... Вона спроможна пережити саму себе, а також свою недоречність і позачасовість як знаходження іззовні самої себе, оскільки людина є *живою річчю*, що більше не міститься лише в самій собі, але власне її “перебування у собі” є фундаментом її становища» [4, с.254].

Разом з цим, – ба всупереч – як «*Я*, що осягає себе в повному зверненні, відчуває, упізнає себе,... людина лишається зв’язаною своїм “тут”-“тепер”, центром тотальної конвергенції навколишнього і власної плоті» [4, с.254]. А отже, перехід у такий спосіб від буття «всередині» власної плоті до буття за її межами виявляється для людини, за переконанням Плеснера, «неусувною двоаспектністю її екзистенції, ...розламом її природи» [4, с.255]. Сама *психофізична єдність* «поставленого в ніщо» суб’єкта парадоксальним чином виступає «розламом, зянням, порожнім переходом опосередкування,... рівним абсолютній двозначності і двоаспектності розрізнення плоті та душі» [4, с.255].

Передзаданий ексцентричності опір людини власній ситуативній «утопійності-позачасовості» зумовлює, за Плеснером, проблематику специфічних ознак існування-в-доланні колізії *розламу-єдності*, «якщо людина бажає жити». Якщо внаслідок рефлексії безпосередній контакт тіла із середовищем перервано, то Плеснер убачає за доцільне відновити його, адже духовно-людський світ залежить від природи. Цей розрив відображає недостатність людини, оскільки за своїм буттєвим еством вона *штучна*: «як ексцентрично організованій істоті, людині ще тільки належить зробити себе такою, якою вона уже є» [4, с.268]. Саме екзистенційно половинчата, «гола» «штучність у вчинках, думках та мріях» людини виступає найістотнішою ознакою її природи, вивисуючи буттєві виміри людського до «за межової природі сфери та змикаючись там зі *свободою*» [4, с.273].

Життя людини розпадається при цьому на буття як міць направлених усередину природних потреб та спрямований назовні ексцентричний вектор повинності. Оскільки сили, що народжується з потягів та потреб, недостатньо для підтримки активності людини «в усій повноті її екзистенції», то необхідна *vis a fronte* – позиціональність, сутність якої полягає в розладі різнонаправлених векторів. Свідомість людини задає лінію обов’язку – стати кимось: неврівноваженій позиційності відповідає «сила, що діє в модусі повинності» [4, с.274]. Тому дистанційований від себе, суб’єкт, некоріненість якого «дає йому усвідомленість власного ніщоження» [4, с.293], сам виступає розривом, зянням (*hiatus*), або ж *ніщо*, прагнучи відновити себе до самодостатнього буття, в самому подоланні відчуваючи ірреальність повторюваних спроб набути безпосередній контакт із середовищем.

Притлумлення життя як актуальної взаємодії людини із середовищем виявляється його нестачею. У пошукові життєвих потенцій для задоволення неповноти саме тіло, за Плеснером, є тією актуальною межею між свідомістю й світом, через яку здійснюється заповнення буттєвої недостатності людини. Відкриті в модусі майбутнього екзистенційні (культурні) запити, не задовільняючись природно й вимагаючи нарощування культури, є, відтак, ознакою ексцентричності. «Лише для того, щоб досягти рівноваги, – стверджує Плеснер, – людина стає істотою, яка постійно прагне до нового... Вивищення, хибно абсолютизоване як прагнення життя до самосходження, є засобом компенсації її недостатності» [4, с.276].

При цьому особлива царина *Ми*, реалізована у «спільному світі», <http://credonew.ru/content/view/619/59/> - [\\_edn26](http://credonew.ru/content/view/619/59/)<http://credonew.ru/content/view/619/59/> - [\\_edn27](http://credonew.ru/content/view/619/59/) спрямовує людину на пошук рівноваги між абсолютним і дійсністю зовнішнього, внутрішнього й світу співіснування, <http://credonew.ru/content/view/619/59/> - [\\_edn28](http://credonew.ru/content/view/619/59/) зумовлюючи єдність потрійної специфіки позиційності людини. «Відсторонено» здійснюючи, в такий спосіб, утримання відкритої специфіки людської істоти в її історичній запитуваності, Плеснер, за словами Г.Шалашенка, переконаний, що сутність ексцентровості полягає в розриві життєвого циклу, анулювати який

через висхідне обернення ексцентричної позиційності у штучну доцентричну позиційність вже неможливо, «відтак залишається тільки послідовно дотримуватися первинності запитуваності поведінкового розриву, тотальної відкритості ексцентричної істоти» [7, с.132].

Будучи засновником емпіричного напрямку в німецькій філософській антропології, А.Гелен у дослідженні «Людина. Її природа та становище у світі» (1940) обстоює ідею відкритості, «авантюристичності» людського розвитку. Проблематизуючи виявлення на морфологічному рівні ціннісних параметрів рівня облаштування й конституції людини, Гелен розкриває те, що поглиблення знання її взаємозв'язку із природою лише загострює потребу в *поверненні до культури*, тим самим «радикалізуючи, – зауважує Б.Головко, – тяглість традиції Гердера – Шелера» з ідеєю *духовного* як пріоритету вивчення людини [2, с.207]. Русоїстська ідея органічно впливає, за Геленом, з інструменталістського уявлення про людину як «істоту, яка діє, і тим самим істоту дисципліни» [1, с.164], що передбачає мотиваційну стратегію перетворення доквілля й *виправлення її* ества як культуротворчої істоти.

Уже сама її «конституція, – стверджує Гелен, – ...виробляє розумну планомірну діяльність, що дозволяє людині за будь-якого збігу обставин через їх передбачувану зміну створювати собі засоби й техніку свого існування» [1, с.169]. Як «не здійснена остаточно» істота, людина у своїй «ризикованості», конституційній ненадійності, «поставленості-на-самого-себе»... повинна відвойовувати умови свого існування у світу, який біологічно цілком слушно визначається як «поле несподіванок», і при цьому повсякчас... осягає себе як завдання і проблему, будучи для себе самого «ціллю і призначенням обробки» [1, с.176]. Якщо її інстинкти редуковано, то мозок, навпаки, «перерозвино», проте, саме його, як і органів чуттів, здатності до мови й мислення, рухливості тіла потребує «ембріонний», органічно неспеціалізований, бідний на інстинкти організм» [1, с.182], сповільненість процесу розвитку якого уможливорює постання себе й світу як «теми досвіду, відкриття й оволодіння».

Утім, позбавлений розвинених схем інстинктів і рефлексів, світ людського сприйняття перенасичено подразненнями, які не завжди можуть бути відреаговані автоматично. Людину із надміром потреб наділено при цьому осердям ще не пов'язаних з дією й виявлюваних як *внутрішні* утримуваних спонук та прагнень, яке Гелен називає душею. Образно уподібнюючи її «з'яянню», що повинно означати спроможність утримувати в собі свої спонуки, бажання й інтереси, він убачає в ній своєрідну внутрішню аналогію зовнішнього світу: «в “з'яянні” ми переживаємо спонукання в оболонці фантазій і образів... їх виконання, тобто в образах зовнішнього *світу*. Голодний марить наїдками, марнославний – орденами...» [1, с.190].

У «з'яянні» між потребами та їх реалізацією здійснюється мисленнева «здатність комбінувати будь-який з... елементів з усяким іншим, вводячи його в дію як простий знак та привід для комбінації» [1, с.190]. Завдяки цьому людина здатна «перерозподіляти» ресурси своїх надмірних спонук, спрямовуючи їх на адаптацію, власне – «розвантаження». Визначення вищого рівня ментальності в поняттях «свободи від ситуації» й «розвантаження», коли людина використовує свої сутнісні ознаки, що з біологічного погляду є «тягарем», для підтримання життя, дозволяють А.Гелену обґрунтувати принципову непередбачуваність реакцій людини, «невичерпність будь-якого досвіду, відкритість кожної ситуації, незавершеність в ній будь-якого руху, мінливість усякого факту» [1, с.183].

Отже, виходячи з ідеї людини як біологічно недостатня істота й, з іншого боку, істоти, що діє, Гелен доходить висновку про біологічну «заданість» культурних форм буття людини, тілесну організацію якої створено для пристосування до соціокультурного існування. Долаючись лише завдяки дії, онтологічна недостатність людини є неусувною й відновлюється із новою потребою й розривом, який повертається. Саме біологічна недостатність спонукає людину до перетворювальної діяльності, так що «...де у тварини розуміється доквілля, у людини перебуває культура» [1, с.170].

Переоцінюючи, як зауважує Г.Шалашенко, ідею ексцентричності відповідно до думки, що людина зі своєї відкритості світу повинна історично продукувати соціокультурне доквілля, Гелен ставить питання, як людина може звільнитися від комунікативної відкритості світу. При цьому запитуваність філософської антропології руйнується «на користь штучної установки структурно-функціональної перед-доцільності доквілля, що забезпечує однозначно визначену відповідь щодо стосунків. В такому разі, ексцентрична позиціональність не описується нейтрально і не реконструюється в усій широті свого феноменологічного

спектру як запитуваність, а насамперед оцінюється як життєва небезпека, котрій має бути протиставлене штучне переобладнання центральної позиціональності» [7, с.132].

Таким чином, розщепленість самої вже психофізичної єдності «поставленого в ніщо» суб'єкта, за уявленнями фундаторів учення про людину початку ХХ ст., парадоксальним чином виступає як «розлам, зяяння, порожній перехід опосередкування, ... рівний абсолютній двозначності і двоаспектності розрізнення плоті й душі» [4, с.255]. Сформульвані М.Шелером, Г.Плеснером і А.Геленом ідеї біологічної незавершеності, неусталеності людської істоти, а отже – її *перехідності*, відкритості як «цілі та призначення обробки» для самої себе, позбавляючи буття людини онтологічно усталеного статусу, надають філософській антропології рефлексивної спроможності.

Суголосячи методологічній настанові «відкритого питання» (Г.Плеснер, О.Больнов), за яким у процесі самоосягнення слід рухатися «від одиничного феномена в ...невідомому напрямі», – адже конкретний феномен, «випадково чи помилково не збігаючись із людським життям у його цілісності, ...попри все, так глибоко розкриває саму сутність життя, що в такому визначенні ця окрема риса може ставати і зрозумілою, і осмисленою, і необхідною» [6, с.151], – ідея розламу буття людини, узападничуючи «нефіксовану» означеність, відкритість її становища у світі, видається істотним методологічним засновком розв'язання граничного для філософської антропології питання людської сутності.

#### Література:

1. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С. 152 – 201.
2. Головка Б.А. Філософська антропологія: Навч. посібник. – К.: ІЗМН, 1997. – 240 с.
3. Морен Э. Утраченная парадигма: природа человека. Пер. с франц., введение, послесловие М Собуцкого. – К.: КАРМЭ – СИНТО, 1995. – 240 с.
4. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. – М.: «РОССПЭН», 2004. – 368 с.
5. Шалашенко Г.І. Антропологічний вимір трансцендентального аргументу: провокації тотальної людяності // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного. – К.: Наукова думка, 2010. – С.88 – 140.
6. Шалашенко Г.І. Про есенційний та екзистенційний статуси неґації // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. – К.: Наукова думка, 2004. – С.116 – 154.
7. Шалашенко Г.І. Філософська антропологія між двох питань: «що таке людина» і «хто така людина» // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Сучасне філософське антропологічне знання в контексті викликів доби: дев'яті Шинкаруківські читання» 18 квітня 2014 р. – С.129–137.
8. Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. – М.: «Гнозис», 1994. – 490 с.

#### **Козачинская В.В. Ситуация человеческого бытия в философской антропологии: осмысление разлома.**

Осмыслено концептуализированное философской антропологией начала ХХ ст. понятие разлома ситуации человека в мире. Созвучное установке «открытого вопроса» (Х.Плеснер, О.Больнов), позиционирование разрыва психофизической природы «поставленного в ничто» субъекта представляется существенным методологическим принципом постижения вопроса человеческой сущности.

**Ключевые слова:** человек, незавершенность, открытость, жизнь, дух, эксцентричная позициональность, разлом.

#### **Kozachynska V.V. Situation of human being in philosophical anthropology: comprehension of split.**

The article comprehends conceptualized by philosophical anthropology of the early twentieth century the concept of split of human situation in the world. In tune with the “open question” rule (H.Plessner, O.Bollnow), positioning of psychophysical nature split of subject seems to be an essential methodological principle for comprehension of human essence.

**Key words:** man, incomplete, openness, life, spirit, eccentric position, split.