

УДК 122.17.130.2

**Буцикін Є. С.,**  
асистент кафедри філософії,  
Київський національний університет  
ім. Тараса Шевченка (Україна, Київ),  
yegorbutsykin@gmail.com

### ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ФЕНОМЕНУ ЕТИЗОВАНОГО ПРОСТОРУ

Здійснюється філософсько-антропологічна концептуалізація феномену етизованого простору спираючись на трансцендентальні антропології Отто Більнова та Томаса Ренча і феноменологію Моріса Мерло-Понті. В межах статті було застосовано трансцендентально-антропологічний метод прояснення неусувних рис практичної та фактичної людської ситуації. Здійснено спробу схоплення у понятті феномену етизованого простору та проаналізовано його значущість для практичних орієнтацій людини. Розглянуто та проаналізовано конституцію абстрактно-математичного та людського просторів у результаті чого були прояснені поняття «живого центру», «етосу простору», «гетерогенного простору» та «гомогенного простору». В межах статті здійснено спробу прояснення трансцендентального стосунку етизованого простору до успішної мови етики, у якому остання постає вираженням унікальних рис характеру найближчого простору життя.

**Ключові слова:** етизований простір, гетерономний простір, трансцендентальна антропологія, живий центр, пережитий простір.

Будь-яке розрізнення в об'єктивному світі потребує гетерогенного простору, адже без специфічної констеляції речей неможливо щось обачити, почути, ширше – відчутися як різне. Таким чином, інакшість як сутнісне визначення сенсу перцепції постає у стосунку або у межах унікального положення справ [4, с. 3].

Найширше застосування такої епістемологічної настанови схиляє розуміти світ як простори, що розгортаються з живого центру [3, с. 55]. Однак заперечувати значущість життєвих просторів, які обмежують чи перекручують характер свого центру, ми не можемо, передусім через те, що наявне емпіричне підтвердження успішності життя в їхніх межах. Ба більше, успіх практик взагалі можливий завдяки тому, що вони розгортаються у просторах зі звуженим, гранично-обмеженим центром. Отже, простір, який не передбачає редукції власних конституцій, є неможливим простором. Він навіть не може розумітися як ідеал-простір, адже блокування розгортання людських практик прямопропорційне наближенню до нього як до взірця. Про це свідчать феномени гіперпам'яті чи гіперуваги, за яких людина ніби задихається під тиском сушого.

Істота, що діє у специфічний людський спосіб, приречена ширяти над сушим. Проте, якщо гострий зір для сокола чи, для орла – це перевага, то визначальним для людини є саме те, що вона слабка на зір. Адже свобода, як властивість волі, потребує особливої слабкості сприйняття, що дозволяє притлумлювати вплив тваринного Umwelt. Таким чином, будь-які життєві простори (вищесказане схиляє говорити у множині) завжди задаються співстосунком поміченого та непоміченого. Єдність цих конституцій визначає унікальний  $\eta\theta\sigma$  простору. Відповідно світ постає переплетенням етизованих просторів, яке людина здійснює у життєвих практиках.

Метою цієї статті є доведення того, що етика не може бути побудована по за філософською антропологією, так само як й філософсько-антропологічні аналізи не можуть бути повністю очищені від первинних розрізень, що іманентні просторам, в межах яких філософська антропологія віднаходить свій об'єкт.

Етика розуміється нами як наука, яка відповідає на питання щодо сенсу мовлення про добро; останнє

постає простим об'єктом, тобто таким, що неможливо аналітично розкласти без втрати його сутності [5, с. 6]. Добро саме по собі не може бути визначене (окрім як через те, що його супроводжує). Ми кажемо, що воно приносить задоволення, – робить вчинки гарними, – або постає предметом бажання лише тому, що цей паралелізм загально сприйнятний. Саме здоровий глузд уможливило прекладність слова «добро» з однієї мови в іншу [5, с. 8]. Таке визначення центрального поняття етики – найвнє, адже залишає непоміченим те, що за певних обставин англійське good може втрачати релевантні зв'язки з desire, pleasure, beauty, так само як і слова, що відповідають їм у інших мовах.

Філософська антропологія є дескриптивною дисципліною, що прояснює характер людського існування, який схоплюється у герменевтиці життєвої ситуації. З огляду на це, головним завданням філософської антропології постає висвітлення засад людської ситуації, а як трансцендентальна антропологія вона прояснює неусувні засади будь-якого ситуаційного розрізнення [1, с. 102]. Отже, етика має бути підсилена філософсько-антропологічними аналізами просторово-світових розрізень значущих для її предмету.

Відповідно до мети дослідження постають наступні цілі та завдання. По-перше, показати, що добро є простим об'єктом, однак таким, що має внутрішню структуру. По-друге, прояснити те, що речі, події чи життєві ситуації не можуть стверджуватися як добрі засобами аргументації, особливо такої, яка має у засновку причинний зв'язок. Також нашим завданням є довести, що на добро як об'єкт можна лише вказати. Відповідно, така етика вимагає значно ширшої (ніж суб'єктцентрична філософія свідомості) філософської науки про людину.

Запитання про значення чи сенс добра, з яким зіштовхується цивілізована людина, потребує родовидового визначення. Проте, раніше було сказано, що добро не піддається вербальній дефініції, однак ми здатні переформулювати наше запитання. Про необхідність переформулювання свідчить наступне: серед усіх предикатів, які можна підібрати до стола, за яким я працюю над цією статтею, міститься й «добрий». Проте, що означає словосполучення «добрий стіл»? Буденний досвід схиляє розуміти його як зручний, гарний, найчастіше – надійний. Легко помітити, що жодна з перерахованих якостей не забезпечує необхідності називати щось добрим, навіть якщо вони наявні всі одразу. Навпаки, річ може бути доброю тоді, коли вона не лише позбавлена згадуваних рис, але й наділена протилежними властивостями. Підтвердженням цього може стати невеликий розумовий експеримент.

Нехай все, що ви знаєте про стіл, за яким я працюю так, – це те, що він добрий. Далі я опишу два різні предмети і ви маєте зрозуміти, про який з них йдеться. При тому, що це – два реально існуючих столи. Отже, перший з них – це великий білий двох метрів в довжину та вісімдесяти сантиметрів в ширину, новий горіховий стіл італійського виробництва. Другий – невеликий, метр в довжину та півметра у ширину, невідомо де вироблений стіл жовтого кольору. За умови, що я дійсно переживаю один з цих предметів як добрий, принципово неможливо аргументувати, який саме з них є дійсно тим, за яким я зараз працюю, навіть якщо б ви мали не лише їхні описи, але й зображення. Це схиляє думати про дві речі: по-перше, про

необхідність уточнення Мурового порівняння добра та жовтого самого по собі. Дійсно, ми бачимо, що предикат «добрий» не віднаходиться аналітично, проте й не може сприйматися лише при зіштовхуванні з предметом, який вірогідно ним наділений. Інакше наш приклад з двома різними столами не мав би сенсу. Якщо добро є синонімом якоїсь можливої властивості предмета, сукупності властивостей або окремою властивістю – логічно неможливо, щоб два протилежних за основними ознаками предмети були тотожними етично. Проте саме життя вказує на таку тотожність. Це твердження підсилюється тим фактом, що обидва описи можуть містити вираження переживання цих предметів як добрих. Отже, здатність називати що–небудь добрим уможлиблюється здебільшого поза тілом об'єкта спостереження, тобто залежить від включення предмета до певної життєвої ситуації. Тому ми маємо переформулювати головне питання етики наступним чином: «як взагалі можливо сприймати щось як добре»? Та інтерсуб'єктивно його розширити до питання про умови можливості доброго світу. Надалі ми можемо послуговуватися родо–видовими визначеннями в тлумаченні природи добра, при тому не впадаючи у натуралістичну помилку. Проте, слід розуміти, що питання про сенс добра та про його конституції є різними і не можуть бути ототожненими. Передусім слід зважати, що будь–які філософсько–антропологічні прояснення значущих рис фундаментальної ситуації вже містять у собі етичне, у цьому полягає сенс того, про що М. Мерло–Понті писав як про неможливість повної редукції.

Відповідно до мети та цілей дослідження ми ставимо перед собою наступні завдання:

- описати феномен почутого та промовленого слова про добро, послуговуючись феноменологічною концепцією мови як жесту Моріса Мерло–Понті;
- вказати просторову конституцію герменевтичної та епістемологічної сили мови про етичне на матеріалах філософії Отто Больнова.

Для підтвердження неможливості розбудови коректної мови етики без залучення філософсько–антропологічних аналізів ми послуговуємося концепцією мови Мерло–Понті. Передусім, вона є критикою раціонального походження мови [4, с. 175], разом з тим й дієвою концепцією промовляючого суб'єкта.

Володіти словом означає впізнавати його у акті мовлення. Оскільки буття думки неусувно передбачає її вираження, таким чином знімається принципова дихотомія між внутрішньої та зовнішньої мовами. По–перше, це вказує на те, що: «... існує спорідненість між емпіричними, або механістичними, та інтелектуалістськими психологічними теоріями, і проблему мови не вирішити, перескочивши від тези до антитези» [4, с. 176]. По–друге, що «іменування об'єктів не слідує за їх впізнаванням, воно і є це впізнавання» [4, с. 177]. Таким чином, комунікація, яка передбачає розуміння промовленого, не може ґрунтуватися лише на конструктивній функції свідомості, а має передбачати, щоб сенс сказаного вводився самими словами або був експлікований з невербального значення, яке іманентне мові [4, с. 179]. Інакше ми б зіштовхнулися принаймні з двома проблемами. Проблемою в середині самої комунікації, яка б перетворилася на ілюзію, що підтримується інтерпритативною силою людської свідомості. Та проблемою сакрального змісту історичного передавання. Адже якщо розуміти історію як те, що

конститується в ситуації відсутності пам'яті, то вона перетвориться на нескінченну кількість релятивних розповідей про минувшину. За таких обставин сутність історії постало б саме конструювання, яке позбавлена будь–яких зв'язків з безпосереднім досвідом життя. Незважаючи на очевидність залежності історичної герменевтики від динаміки інтерпретувального буття, все ж мають існувати засади збереження інтерсуб'єктивності оновлювальної інтерпретації, «отже має існувати можливість підхоплення думки, яка спирається на мовлення» [4, с. 179], або на інші символи пережитого, від уламків античних будівель, до задокументованих розкладів руху потягів. В перспективі історичної герменевтики це виражається у концепції слідів історії як інструменту, за допомогою якого вона промовляє до нас.

Вивчення мови іншого не просто полегшується, але радше безпосередньо можливе лише за умов включення промовленого до контексту здійсненого. Під час такого навчання ми впізнаємо значення слів, спираючись на стиль їхнього промовляння. Таким чином мовлення має іманентний практичний інтелект, тобто здатність наділяти слова значеннями у відповідності до контексту дії. Перефразовуючи М. Мерло–Понті, деяку розумність, про яку не підозрює сам розум [4, с. 179]. Адже вивчене слово не є тьмяним образом минулого сприйняття, а радше сильним емоційним слідом, метафорою пережитого. Слово зрозуміле як символ фізіологічного вираження переживання характеру задіяної ситуації, або як пише Мерло–Понті: «можливе застосування тіла» [4, с. 181], відкриває шляхи до герменевтики як самої ситуації, так і значення слова. При тому, що розуміння, яке з необхідності включає часовість, спирається на здатність тіла «приймати пози», таким чином створюючи псевдотеперішне буття минулого, чи відсутнього. Французький філософ про це пише так: «Роль тіла у пам'яті досягається лише за умови, якщо пам'ять це не конституєвальне усвідомлення минулого, але зусилля з відкриття часовості, яке відштовхується від імплікацій теперішнього» [4, с. 181].

Мерло–Понті розуміє сенс слова як жестикуляцію, що відтінює характер ситуації, у якій щось промовляється, та характер суб'єктивності, що говорить. Застосувавши цей підхід в етиці, ми приходимо до наступних методологічних експлікацій. По–перше, будь–яка мова завжди є етизованою, тобто вона містить деяку практичну розумність, що спирається на гетерогенність простору практики. Для нас принциповим є підкреслення неможливості автономної мови етики, радше йдеться про стійкі щаблі мовленнєвого ряду, на кшталт головних нот музичної гами. Більше того, таке тлумачення вочевидь залежить не лише від внутрішньої особливості таких слів як «добро», «зло», «обов'язок» чи «відповідальність», але й від їх включення до специфічного мовленнєвого контексту. Цей ситуаційний акомпанемент забезпечує легкість переходу від взаємостосунку речень до положення справ, яке відповідає граматичній структурі мови. Запозичивши приклад з музичної сфери, ми можемо говорити про акордову послідовність, аналізуючи почуту мелодію. Заразом передбачати можливі мелодії, сприймаючи певну послідовність тривзуків, навіть за умови їхньої нескінченної кількості. Це свідчить про неможливість повноти інтерпретації та розуміння, та має стати основою критики будь–якої етики, що пропонує універсальні моральні приписи. Філософсько–

антропологічне розуміння природи мови, зважаючи на принципову неповноту етичних розвідок, схиляє тлумачити етику як постійне прояснення сенсу етичного, адже вони спираються на вже наявні, задані практичною ситуацією розрізнення. Йдеться про спектри потенційних дій, які не порушують можливості інтерсуб'єктивного простору спільного життя. При тому, що саме життя не може розумітися як щось універсальне, радше ми маємо казати про життя у множині. Лише розуміючи життя як існування, що розгортається на певних територіях, які мають унікальний ландшафт, ми можемо здійснювати раціональне прояснення практично можливого. Однак, це не свідчить про релятивність моральних приписів, адже змушує відшукувати неусувні фундаментальні факти, які забезпечують можливість обговорення моральних проблем між представниками різних культур. Таким чином, етика, яка претендує на вирішення сучасних проблем, має спиратися на філософську антропологію, яка постає трансцендентальною філософією. Філософська антропологія як дисципліна, що узасадничує етику, відповідає на таке питання: «Що є засадами фундаментальної гетерогенності простору, і які з цих засад є неусувними?».

Найочевидніший закид щодо такого тлумачення природи моралі полягає у порівнянні її з правом як наявним буттям ідеї справедливості. Адже якщо філософська антропологія, яка у нашому розумінні може ситуаційно ототожнюватися з етикою, має прояснювати спектри можливих дій без втрати наявного спільного світу, виходить, що імперативи права – це задокументовані результати такої діяльності.

На нашу думку, право завжди повне, неповним є той простір практики, який воно виражає. Можна навіть сказати, що в світі права мораль є зайвою. Тому питання щодо стосунку норм права та моралі можливе лише для істоти, яка є центром перетину двох різних просторів життя. Для того, щоб прояснити нашу позицію, звернімося до філософського-антропологічних аналізів феномену людського простору здійснених у філософській антропології Отто Больнова.

Німецький філософ розпочинає свої розвідки із зауваги щодо пріоритетних проблем у філософії кінця XIX та початку XX століття. Власне Больнов стверджує, що центральною зацікавленістю філософії у згаданий період була проблема часу, розпочата Анрі Бергсоном та введена до німецькомовного середовища Георгом Зимелем [3, с. 15]. Натомість питання значення простору для конституції людського світу не було проблематизоване. Отже, простір грав другорядну роль, адже поставав у взаємостосунку об'єктів досвіду як їх зовнішнє визначення. Відомо, що довершеності проблема висвітлення темпоральності людського існування набуває у філософії Мартина Гайдегера, під впливом якої у франкомовному середовищі (зусиллями Моріса Мерло-Понті, Жана-Поля Сартра та Ежена Мінковскі) відбуваються поглиблення та розширення аналізу часовості. У середині тридцятих років XX сторіччя, також під впливом філософії Гайдегера, з'являються перші аналізи просторовості людського існування, наслідком чого стає не завжди помітна у цих концепціях підпорядкованість та залежність простору від часу [3, с. 15]. У Франції першим подібним дослідженням можна вважати соціологічну працю графа Дюргайма «Дослідження досвідчаного простору». Також, проблема

просторовості людського існування розгортається в межах теорії психопатології. Так, у Мінковскі поряд з поняттям пережитого часу, яке винесене у назву однієї з його головних робіт, використовуються поняття пережитої дистанції та пережитого простору. Німецьким перекладом останнього поняття користується Отто Больнов. На жаль, у суто філософській царині питання конститутивної значущості простору не помічалось. Безпосередній, близький простір людський переживань залишається царинною міфологічних передсудів і перекручень. Подібна позиція чітко артикульована у роботі «Філософія символічних форм» Ернста Касирера, у якій філософ намагається розвинути людські уявлення про простір і час у відповідності до наукової картини світу.

Зміщення дослідницького акценту з проблеми часу до проблеми простору з наданням останньому преференцій, очевидно, є методологічним перекрученням. Радше йдеться про спробу автономних аналізів простору людських переживань та зацікавленість до нормативних експлікацій, які ми можемо отримати під час цих спроб.

Найлегшим способом, на думку О. Больнова, розпочати дослідження пережитого простору є його співставлення з абстрактним математичним простором природничих наук. Очевидно, що простір геометрії є лише одним з безлічі можливих абстракцій, проте саме він є найбільш вживаним та знайомим сучасній людині. Більше того, раз по раз навіть найближчий простір людських переживань зводиться до математичного простору, а це, вочевидь, перекручене уявлення, хибність якого намагається прояснити філософ.

Людина звикла відрізняти математичний чи фізичний час від часу людського. Відповідно має існувати подібне розрізнення і в сфері простору. Дійсно якщо мова заходить про простір людського життя ми схильні думати про абстрактно-математичний простір, який задається трьома променями і відповідно має три виміри. Коли ми розміщуємо деякі об'єкти у просторі нашого помешкання, нехай під час прибирання, ми здатні промальовувати уявні лінії траєкторії пересування речей. Також можемо вираховувати відстані, використовуючи метричну чи будь-яку іншу систему відліку. Однак, кожна зі згаданих процедур є абстракцією, яка має уможливлюватися в сфері конкретного, безпосереднього досвіду простору життя. Замовчування цього факту неминуче призводить до перекручень у розумінні сутності досвіду, серед яких радикально ідеалістичні концепції вроджених ідей або конструктивістко-сенсуалістичні уявлення про засади досвіду. Зважаючи на це, О. Больнов виділяє головні характеристики найближчого простору життя та абстрактного простору природничих наук. Позаяк, ознаки математичного простору не наявні у чистому вигляді у безпосередньому сприйнятті, німецький філософ стверджує їх вторинність та конститутивну залежність від досвіду пережитого простору.

Головною ознакою математичного простору є його гомогенність, оскільки жодна точка у порівнянні з будь-якою іншою точкою на вісі координат не має пріоритету. Те саме стосується й прямих, які задають площини та їхніх перетинів. Поряд з тим, абстрактний простір природничих наук не має особливого джерела розгортання, тобто не має визначеного конститутивного центру, про що свідчить незалежність результатів математичних процедур від характеру центру заданого

простору. Простір життя, натомість, має протилежні характеристики. Передусім він має визначений центр – людське тіло, продовженням якого постає простір. Людський простір, завдячуючи феномену гравітації, задається чітко визначеним нормалем, який ніби «втягає» тіло людини, створюючи фундаментальний неусувний стосунок гори та низу. Поряд з тим, моторні можливості людини забезпечують рівноправність горизонтальних векторів руху, які опосередковані поверхнею Землі як площиною розгортання практики. Таким чином найближчий простір, на відміну від абстрактного простору математики, задається не трьома осями, а віссю та площиною [3, с. 18]. Затемнення згадуваних властивостей простору безпосереднього стосунку людини до життя завжди пов'язані з наявною складною практичною ситуацією. Передусім, можливі редукції сфер життєвого простору пов'язані з правилами успішності практики, що висвітлюються конститутивною позицією дієвця. Так, значущість широти простору життя прямує до нуля, якщо ми рухаємося швидкісною магістральною дорогою, адже важливим є лише узбіччя, яке виступає контуром нашого спрямування. За таких обставин, кількість напрямів можливого розгортання дії (незалежно від того, чи вона спрямована волею, чи випадкова) загальнозначущим способом звужена. Північ, Захід, Схід чи Південь значущі в ситуації існування дороги, яка актуалізує їх. Принципово неможливо прямувати на Схід стежкою, адже стежина – це шлях яким блукають. Якщо ж її використати для того, щоб дістатися необхідної будівлі, галявини, ставка, то ці подорожі зазвичай не передбачають необхідності зв'язування їхнього напрямку зі сторонами світу. Подібне ще раз свідчить про первинність безпосереднього простору та його конститутивну значущість для інших просторів людського життя, розгортання яких зумовлене ускладненням пристосувальної активності людства.

Вище ми тлумачили мову як символізовану емоцію, герменевтична сила якої вкорінена в людській тілесності. Слова як жест – це завжди поза, тілесний стосунок до практичної ситуації. Вочевидь існує можливість реверсивного руху від характеру практичної ситуації до значення слова та навпаки. Розуміння почутого ґрунтується на тілесній можливості сприйняття спільної практичної ситуації, яка породжує значення промовленого. Відповідно буття зрозумілого слова залежить від наявності породжувальної ситуації. Це свідчить про неможливість існування словника фіксованих значень слів. Вірогідно, що значення слова здійснюється у практиці й разом виражає її характер. Зважаючи на те, що ми здатні мислити такі практичні ситуації, які є неусувними при розгляді засад розгортання будь-якої дії; ми можемо говорити про існування стійких слів, що виражають спільне у просторах, які людина може потенційно пережити. До таких слів належать головні поняття етики.

Якщо виходити з методологічного припущення, що слово виражає характер практичної ситуації, яка його породжує і існує лише разом з цією ситуацією, то має існувати доступ до такого знання. Подібні сліди пережитої ситуації містяться принаймні у морфологічній структурі слова. Звернімося до давньогрецького джерела слова «добро». Слова, яке залишило відбиток у багатьох європейських мовах.

Для прояснення сутності прислівника *ἀγαθός* доречно звернутися до фундаментального дослідження семантики

давньогрецького префікса *Ag-*. Раїмо Антіла (автор згаданої роботи) обґрунтовує свої аналізи грецького «добрий» в межах розгляду значення, похідного від префікса *ag-* іменника *αἴων* та суфіксу *ών*. Останнє американський філолог розтлумачує як зібрання (*assembly*), згромадження (*gathering*). Заразом Антіла підкреслює й значення, похідне від давньогрецького *άγω*, що перекладається як потяг, загін, перегін (*drive*). Таким чином, *αἴων* постає не лише місцем згромадження чогось або когось, проте діяльністю та її результатом [2, с. 34]. Такі конотації відбито в англійському – *game* або українському – загін. Отже, *αἴων* – не лише визначений простір скупчення осіб чи предметів, але й практика, яка організовує їхнє положення стосовно один одного. Поряд з тим приєднання суфіксу *ών* вказує на множину, схоплену поняттям [2, с. 41]. Зважаючи на це, Антіла припускає, що первинним значенням давньогрецького *αἴων* було «місце боротьби», а згодом «місце для проведення ігор» при тому, що гру слід розуміти як метафору полювання [2, с. 57]. Таким чином, прислівник *ἀγαθός* застосовувався до особистісної чи безособової сили, яка зберігала положення справ, що поставало контуром актуальних дій. При тому, що таке збереження розумілося як виживання, але не лише особистості залученої до події, а також і самої практичної ситуації. Зважаючи на це, сенс військової перемоги полягає у підтриманні богами витісненні однієї практичної ситуації іншою. Відповідно, герой (саме до героїв Гомер найчастіше застосовує досліджуваній прислівник) – це воїн, який своєю перемогою, тобто виживанням, засвідчує право на загальність сповідуваної ним звичаєвості.

Це невелике звернення до емпіричних досліджень семантики класичних мов ілюструє безпосередній зв'язок онтології та граматики, до аналізів якого має звернутися філософська антропологія для розбудови обґрунтованої етики.

Зважаючи на мету дослідження та відповідно до виконаних завдань, можемо зробити наступні висновки. В межах антропологічного повороту у європейській філософії, при відповіді на запитання про умови можливості досвіду, з'являється зацікавленість аналізами конститутивної значущості простору. Наслідком цих розвідок постає розуміння етизованості людського простору як наявності фундаментальної гетерогенності конституції простору життя. Значущість елементів пережитого простору завжди опосередкована ситуацією пристосування. Отже, її вираження має, послуговуючись поняттям М. Мерло-Понті, «жестуальну природу». Зважаючи на первинність фундаментальної етизації простору, яка уможливило подальші розрізнення, що виступають контуром, та певною мірою і границею пристосувальної діяльності, слід вважати мову етики такою, що виражає фундаментальний характер загальної практичної ситуації життя. Існування неусувних рис фундаментальної ситуації дозволяє говорити про антропологічну загальність мови етики. Оскільки значення таких слів як «добро», «обов'язок», «морально правильно» чи «неправильно» не мають чітко визначених словникових значень, а радше є скінченим омонімічним рядом, обмеженість якого обумовлена передусім наявністю неусувних рис фактичної та практичної фундаментальної ситуації. Отже, побудова коректної філософської етики поза філософсько-антропологічними проясненнями виявляється принципово неможливою.

## Список використаних джерел

1. Ренч Т. Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія. – Київ, 2010. – 347 с.
  2. Anttila Raimo. Greek and Indo-European Etymology I Action. – Philadelphia, 2000. – 314 p.
  3. Bollnow O. F. Human Space. Translated by Christine Shuttleworth. – London, 2011. – 319 p.
  4. Merleau-Ponty M. Phenomenology of perception. Translated from French by Colin Smith. – London, 1978. – 466 p.
  5. Moore G. E. Principia Ethica. – London, 1922. – 232 p.
- References
1. Rench T. Konstytucija moral'nosti. Transcendental'n antropologija i praktychna filosofija. – Kyi'v, 2010. – 347 s.
  2. Anttila Raimo. Greek and Indo-European Etymology I Action. – Philadelphia, 2000. – 314 p.
  3. Bollnow O. F. Human Space. Translated by Christine Shuttleworth. – London, 2011. – 319 p.
  4. Merleau-Ponty M. Phenomenology of perception. Translated from French by Colin Smith. – London, 1978. – 466 p.
  5. Moore G. E. Principia Ethica. – London, 1922. – 232 p.

**Butsykin I. S.**, assistant of the Department of Philosophy,  
Taras Shevchenko National university of Kiev (Ukraine, Kiev),  
yegorbutsykin@gmail.com

## Philosophical and anthropological conceptualization of the ethic space phenomenon

*This paper is devoted to the philosophical and anthropological conceptualization of the ethic space phenomenon based on transcendental anthropology of Otto Bollnow and Thomas Rantsch and Maurice Merleau-Ponty's phenomenology. Within the article the method of transcendental and anthropological enlightenment of fundamental specific of practical and anthropological human situation is applied. An attempt of define the notion of ethic space and analyzed its significance for practical orientations. Considered and analyzed the constitution of abstract mathematical and human spaces were bringing clarify the concept of «living center», «ethos of space», «heterogeneous space» and «homogeneous space». Within the article is an attempt to clarify the transcendental relation of ethic space for successful language of ethics, in which the last is expression of unique traits of nearest life-space.*

**Keywords:** ethic space, heteronomous space, transcendental anthropology, live center, experienced space.

**Буцыкин Е. С.**, ассистент кафедры философии, Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко (Украина, Киев),  
yegorbutsykin@gmail.com

## Философско-антропологическая концептуализация феномена этизированного пространства

*Осуществляется философско-антропологическая концептуализация феномена этизированного пространства, опираясь на трансцендентальные антропологии Отто Больнова и Томаса Ренча так же на феноменологию Мориса Мерло-Понти. В рамках статьи были применены трансцендентально-антропологический метод прояснения неустрашимых черт практической и фактической человеческой ситуации. Предпринята попытка схватывания в понятии феномена этизированного пространства и проанализирована его значимость для практических ориентаций человека. Рассмотрены и проанализированы конституции абстрактно-математического и человеческого пространства, в результате чего были прояснены понятия «живого центра», «этоса пространства», «гетерогенного пространства» и «гомогенного пространства». В рамках статьи предпринята попытка прояснения трансцендентального отношения этизированного пространства к успешному языку этики, в котором последний является выражением уникальных черт характера ближайшего пространства жизни.*

**Ключевые слова:** этизированное пространство, гетерономное пространство трансцендентальная антропология, живой центр, пережитое пространство.

\* \* \*

УДК 378.14

**Цзоу Ченчжан**,  
аспірант кафедри соціальної філософії та філософії  
освіти, Національний педагогічний університет  
імені М. П. Драгоманова (Україна, Київ),  
gaokuyiv@gmail.com

ВІРТУАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ЯК СТАТЕГІЯ РОЗВИТКУ  
ВИЩОЇ ОСВІТИ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

*У статті здійснюється оцінка віртуального університету як теоретичного концепту та практики реалізації модернізаційних кроків в галузі вищої освіти в контексті викликів, які формулює перед освітою сучасне інформаційне*

*суспільство. Автор демонструє перспективи використання віртуальних технологій в освіті, а також здійснює експлікацію потенційних небезпек, що можуть виникати в контексті ревізії ідеї університету на початку третього тисячоліття, наголошуючи на потенціалі футурологічних досліджень в галузі філософії освіти, які здатні надати теоретичної обґрунтованості подальшій реалізації ідеї віртуального університету.*

**Ключові слова:** віртуальний університет, інформаційне суспільство, глобалізація, вища освіта, дистанційна освіта, змішана освіта, модернізація вищої освіти, ідея університету.

На початку третього тисячоліття інтенсивний характер носять спроби теоретично обґрунтувати ефективну модель розвитку вищої освіти, здатної забезпечити університетам відповідність складним соціокультурним запитам суспільства глобальної доби. Процеси глобалізації історично співпали із бурхливим розвитком інформаційних технологій, що дозволило у соціогуманітарних науках говорити про цивілізаційний перехід від індустріального суспільства до постіндустріальної (інформаційної, знаннєвої) фази свого розвитку.

Актуальності пропонованому нами дослідженню додає діагностована П. Друкером кризова ситуація в бутті сучасних університетів, яка виводить на передній фронт досліджень спроби обґрунтувати нову університетську модель: «Сучасна система освіти задіює занадто велику кількість викладачів. Ми повинні зробити так, щоб їх стало якомога менше. Зараз освіта знаходиться на рівні сільського господарства 1750 року, коли двадцять селян забезпечували продуктами одного місцевого мешканця. Ми повинні підвищити ефективність праці вчителя, багаторазово посилити його вплив та значно збільшити продуктивність» [1, с. 284].

Дійсно, освіта не може втрати свій ефективний статус задля подальшого прогресу людства, особливо в епоху розриву (термін П. Друкера), коли суспільство дуже швидко змінюється. З одного боку, університет є консервативним соціокультурним феноменом із майже тисячолітньою традицією, а інновації у його бутті, здебільшого, сприймаються скоріше в якості загроз, ніж перспектив. З іншого боку, важко не помітити наявність його невідповідності запитам сучасного споживача освітніх послуг. Сучасні університети задля подолання цієї кризи мають знайти модель примирення традиції та інновацій задля продовження свого існування в якості соціокультурного феномену. В цьому плані, плідним вважаємо наступне твердження П. Друкера: організація, незалежно від цілей, повинна вміти позбавлятися від вчорашніх задач та скеровувати вивільнену енергію та ресурси на нові, більш продуктивні задачі: якщо організація збирається максимально використовувати свої можливості, вона повинна відмовлятися від непродуктивних та позбавлятися від застарілих напрямків діяльності [1, с. 169].

В зазначених умовах, в центрі уваги українських та закордонних філософів освіти перебуває ідея розбудови вищої освіти на засадах відкритості та застосування сучасних досягнень комп'ютерної індустрії: більшість авторів вважає, що закономірним виходом із цієї ситуації може бути ревізія ідеї університету, яка надала б вищим навчальним закладам характеру відповідності сучасним цивілізаційним запитам, серед яких одну із ключових ролей відіграє тенденція глобалізації, що орієнтує освітню галузь в бік комерціалізації, менеджеризму, «демаркації кордонів» для освітніх провайдерів [3, с. 215].