

УДК 101

В. А. Ігнат'єв, канд. філос. наук, доц.

НЕКЛАСИЧНА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Автор статті стверджує, що в процесі деконструкції класичної філософської парадигми формувались різні дискурси некласичних методологій навколо ядра з антропологічним топосом. Доведено, що попри різні і навіть суперечливі підходи в процесі філософствування, підготовлено підґрунтя для формування некласичної парадигми філософської антропології як конструктивне подолання класичної метафізики.

Ключові слова: філософська антропологія, некласична парадигма, метафізика, сутність, суб'єкт, топос, розмикання.

Антропний принцип сучасного природознавства та антропологічний поворот навіть в сфері богослов'я вказує на особливу роль сучасної гуманітаристики в цілому. Не випадково, в процесі фундаментальної критики та деконструкції європейської класичної метафізики саме філософська антропологія зайняла центральне місце досліджень. Як наслідок, з кінця XIX – на початку XX ст. сформувався цілий "напрямок" (школа) в західноєвропейській, переважно німецькій, філософії першої половини XX століття, що виходив із ідей філософії життя (Дільтей), феноменології Гусерля та інших, у рамках якого робилася спроба відтворити цілісність поняття про людину шляхом використання і тлумачення даних різних наук – біології, психології, етнології, соціології і так далі" [5].

Об'єктом дослідження є визначення місця філософської антропології в загальнофілософському процесі формування новітньої філософії. Термін "філософська антропологія" з одного боку не є новітнім неологізмом. Тим не менш у загальний вжиток він увійшов завдяки Максу Шелеру (1874–1928). Популярність терміну "філософська антропологія" свідчить не стільки про систематично опрацьовану або кардинально нову філософську концепцію М. Шелера, скільки про те, що його ідеї стали своєрідним магнітним ядром в процесі формування некласичної філософської парадигми, що зароджувалась спочатку на основі критика гегелівської системи та врешті решт виріс до тотальної критики всієї класичної європейської парадигми. Творчим наслідком такої критики

стала поява цілого спектру некласичних методологій, що намагались уникнути абсолютизації європейського раціоналізму – логоцентризму. Вольовий ірраціоналізм А. Шопенгауера та екзистенціалізм С. Керкегора спричинили народження цілого напрямку "філософії життя" (Ф. Ніцше, В. Дільтей, Г. Зіммель, А. Бергсон).

Врешті решт з кінця XIX – протягом всього XX ст., починаючи від окремих філософів-одинаків С. К'єркегора, Ф. Ніцше, П. Тейяр де Шардена, завершуючи потужними течіями екзистенціалізму (М. Гайдеггер, К. Ясперс, А. Камю, Ж. Сартр), неомарксизму (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе, Ю. Хабермас, Е. Фромм), фрейдизму (К. Юнг, Ж. Лакан, К. Граве, Г. Айзенк), феноменології (Ф. Brentano, Е. Гусерль) та постмодернізму (Ж. Дерріда, Ж. Батай, М. Фуко, Ж. Ліотар) в центрі дискурсів сучасної філософії прямо або опосередковано закладалася антропологічна проблематика.

Та головною особливістю є не тільки антропоцентричне ядро їх філософії, а те, що попри різні і навіть суперечливі підходи до процесу філософствування, було закладено підґрунтя некласичної парадигми філософської антропології в якості противаги класичній метафізиці. Отже, **предметом** дослідження є аналіз філософської антропології як складової частини сучасного формування загальної некласичної філософської парадигми.

Як вважає С. Хоружий "антиантропологізм, витіснення людини – іманентна риса метафізики як такої". В своїй досить влучній за назвою праці "Річ у роботі" дослідник звертає увагу на те, що людини як живої істоти в концеп-

ції європейської філософії не існувало. "Класичну європейську концепцію людини можна представляти як таку, що стоїть на двох наріжних поняттях: на застосуванні до людини поняття сутності (як звужений варіант, субстанції) і поняття суб'єкта" [6, с. 5]. А тому наративи класичної традиції, на думку С. Хоружого, особливо завдячують двом мислителям – Аристотелю та Декарту.

Так, виходячи з думки Аристотеля про те, що "... людини властиве життя, підпорядковане розуму, так як людина і є в першу чергу розум..." [1, с. 54], а "... розум має справу з незмінними і першими визначеннями..." [1, с. 54], то діяльність будь-якої людини є наслідком причинно-наслідкового зв'язку реальності, що здатна лише актуалізувати метафізично закладену сутність. А це значить, що діяльність людини тотально цілеспрямована, телеологічна. Особливість людської діяльності полягає лише у виборі засобів, а не мети. Сутність Аристотеля про-являється, виводиться з потенційності в актуальність. Не випадково, що центральним поняттям аристотелізму стає поняття "ентелехія" – енергія актуалізованої сутності. Тобто сутність – це повнота її прояву, реалізації. А це значить, що будь-яка людина – це своєрідна вже закладена модель, програма.

В такому разі можна погодитись з тим, що "філософствування греків далеко не було антропоцентричним, і антропологічний дискурс в цілому відсутній в "Метафізиці" Аристотеля, будучи зосереджений не у філософії, а у "практичних науках", в етиці, головним чином, і частково у політиці, де філософська рефлексія не досягала граничної глибини" [6, с. 9].

Саме тому християнське богослов'я, спочатку інтуїтивно, а потім свідомо дистанціюється від античної класики через ідею "іпостасі", закладаючи основу неklasичної філософської парадигми. Та з приводу різних причин богословський дискурс не отримав достатньої філософської рецепції. Хоча серед мислителів раннього християнства можна визначити Боеція, який правда тлумачить ідею "іпостасі" в класичному аристотелівському-есенціалістському сенсі: "...оскільки особистість є тільки у субстанції, причому розумних, оскільки будь-яка субстанція є природа; і оскільки, нарешті, особистість властива не універсальному, а тільки індивідуальному, остільки визначення особистості знайдено: "Вона є індивідуальна субстанція розумної природи (*naturae rationabilis individual substantia*)" [2, с. 172].

В такому разі філософія Боеція з концепцією автономності, самодостатності мислення і діяльності індивідуальної людини хоч і є поглибленням античної метафізики зі спробою вийти з моделі абстрактної універсальності, але есенціалістська традиція залишається незмінною і в завершеному вигляді буде розвинута в Декартову концепцію суб'єкта.

Хоча на відміну від онтологічної субстанції, суб'єкт Декарта буде формуватися вже як гносеологічний дискурс: "...я – субстанція, вся сутність або природа якої полягає в мисленні, і яка для свого буття не має потреби ні в якому місці і не залежить ні від яких матеріальних предметів. Таким чином моє я, тобто душа, за допомогою якої я є те, що я є, цілком відмінна від тіла і її легше пізнати ніж тіло; та якби його зовсім не було, вона не перестала би бути тим, що вона є" [3, с. 269].

Та попри гносеологічний поворот фундаментальної філософії, Декартові ідеї продовжують цілком вкладатися в класичний дуалізм антропології орфіків, піфагорейців, неоплатоніків, гностиків. Анти-антропологізм класичного дуалізму завжди полягав у фундаментальному "розсіченні" людини із субстанціалізацією свідомості. В її основі антропологічна дихотомія духовної і тілесної природи. При цьому ієрархічне верховенство духовного начала повністю нівелює онтологічну та аксіологічну цінність тілесного. Саме у Плотіна ця концепція

отримує класичне релігійно-філософське обґрунтування. Але якщо Плотін свою філософію розглядав все ж таки як онтологічне сходження до Бога, то для Декарта це вже був акт гносеологічного сходження.

Отже, філософія Декарта залишається в класичній традиції антропології розуму і тілесності. Відкриття Декарта полягає у відкритті свідомості – суб'єкта (*cogito ergo sum*), що стає основою всієї епохи Нового часу аж до кінця XIX століття. Та як зауважив С. Хоружий "свідомість Людини Картезія позбавлена інтегральних проявів, вона не є релігійною свідомістю, не є люблячою свідомістю, свідомістю в досвіді буття-до-смерті тощо. Але це ще зовсім не означає, що Людина Картезія – помилка і фікція. Реальна людина навіть дуже може бути такою" [6, с. 48].

Та попри утвердження "суб'єкта" як ядра європейської філософії, вже починаючи від С. К'єркегора та Ф. Ніцше, та, закінчуючи постмодерністською "смертю суб'єкта", антропологічна модель Р. Декарта з його суб'єкт-об'єктною парадигмою підлягає тотальній деконструкції.

І якщо з кінця XIX по кінець XX століття деконструкція класичної моделі відбувалась під прапором тотальної критики всієї фундаментальної європейської філософії, то вже в 1991 році в колективному збірнику "Хто приходить після суб'єкта" під керівництвом Ж.-Л. Нансі починають формуватися нові проекти неklasичної антропології. Головним висновком цих ідей є відмова від будь-яких есенціалістських конструкцій суб'єктного та антропологічного поля. "Що таке бути людиною?... Сьогодні – той час, коли відповідь повинна прозвучати так: бути людиною це... не мати ніякої сутності. Немає такої сутності людини, за допомогою якої можна було б визначити чи зробити висновок, яким чином ця "людина" повинна жити, мати свої права, свою політику, свою етику. Бо для нас... така сутність дійсно просто зникла" [4, с. 268]. Далі Нансі говорить про те, що існувати – це значить не мати сутності. За суттю це продовження думки М. Гайдегера, який намагався вгледіти того, хто приходить після суб'єкта. А тому необхідно погодитись з думкою С. Хоружого в тому, що "фундаментальність присутності і розуміння онтології як онтології присутності виступають як передумови нової пост-суб'єктної суб'єктності і навіть суб'єктності як такої" [7, с. 13].

Філософські ідеї М. Гайдегера окрім фундаментальної критики класичної метафізики містять в собі елементи нової філософської мови неklasичного філософствування. Тим не менше щодо самого значення антропологічного поля філософії М. Гайдеггер має досить скептичне відношення і тому вважає, що подібно до психології та біології філософська антропологія не має достатньої онтологічної основи. "В дискусії з Кассирером в Давосі, в тому самому 1929 році він доповнює і підсилює цей висновок, кажучи: "Весь проблемний вузол "Буття і часу", маючи справу з існуванням людини, не є філософською антропологією, вона занадто вузька і пропедевтична для цього" [7, с. 19].

Сучасна конотація терміну "філософська антропологія" вбирає в себе увесь комплекс дискурсів класичної європейської антропології від Аристотеля – Р. Декарта – І. Канта і аж до М. Шелера. Термін "антропологія" не має чітко встановленого предмета дослідження. Антропологія дійсно ототожнюється з різними сферами (культурною, соціальною, структурною) антропологічного топоса. Та цей недолік "розпорошеності" антропологічної проблематики призводить С. Хоружого до протилежної думки: "... антропологія мала б належати всеохоплююча і організуюча роль в об'єднанні гуманітарних дискурсів" [7, с. 21].

Більше того з кінця XIX і майже по кінець XX століття в період формування неklasичних методологій антропологічного ядра С. Хоружий називає парадигмою "розмикання". Цей неологізм неklasичної антропології за трак-

товкою дослідника означає "...виступ за власні межі, творення себе розімкненим, відкритим. У сфері антропології розмикання природно тлумачиться як саме загальне поняття, що передає характер відносин людини з навколишнім середовищем"[7, с. 22]. При цьому розмикання розглядається як основна філософська парадигма в процесі подолання класичної метафізики як такої.

Історико-теоретичним джерелом парадигми розмикання є концепція синергії Максима Сповідника (VII ст.), який в богословському дискурсі визначив практику ісихазму, як процес гармонічного поєднання енергій людини і Бога.

Безпосередньо філософською основою парадигми розмикання є творчість і сенс життя С. К'єркегора, завданням якого за тлумаченням С. Хоружого і полягало "зробити себе відкритим". Як особисте, а значить екзистенційне завдання ця філософська проблема червоною лінією проходить не тільки в щоденнику мислителя, а й у всіх його філософських працях.

Аналізуючи значення терміну, С. Хоружий звертає увагу на те, що систематично він використовується в праці Гайдеггера "Буття і час". І це стосується перш за все поняття "екзистенції", яке саме по собі передбачає процес розмикання, який не залежить від сутності. А "коли розмикання конститутивне і при цьому не ставиться в зв'язок із сутністю, воно визначає конституцію людини свідомо неklasичного типу; виступаючи в якості парадигми конституції людини, розмикання – неklasична парадигма, несумісна з позиціями класичної метафізики і виходить за її рамки" [7, с. 24].

Ж. Маріон розрізняє у Гайдеггера дві трактовки суб'єктивності на основі терміну "поклик". В ранній версії поклик – це поклик совісті (ruf), що направлений до себе самого. В пізній версії поклик – це виклик (Anspruch) Буття. Е. Левніас, що попри свою філософську полеміку з Гайдеггером формував відношення з Другим, також характеризує цей процес як поклик – відгук. Але якщо гайдеггерівське тлумачення належить онтології, то левінасівський наратив носить суто етичний характер.

Парадигма розмикання достатньо опрацьовувалась і у філософії діалогу. Так у М. Бубера актуалізація відношення відбувається в міжособистісному середовищі між Я і Ти. Тобто сенс життя людини відбувається не у внутрішньому житті особистості і не в світі всезагально, а на "межі" – між людьми.

С. Хоружий формує в сучасному філософському просторі альтернативну концепцію розмикання – синергію антропологію на основі аналізу досвіду духовних практик. "Будь-яка духовна практика – процес самопоребування людини в цілому, у всіх її вимірах, для якого характерна чітка спрямованість до визначеного кінцевого стану, або ж Телосу даної практики"[7, с. 53].

При цьому головна риса практик полягає в тому, що Телос міститься в іншому онтологічному горизонті ніж горизонт емпіричного існування людини. А це значить, що практичне досягнення Телосу призводить до онтологічної трансформації, яка, врешті решт, залежить від

зовнішнього Джерела. В такому разі розмикання відбувається як онтологічний процес. Так, в ісихастській практиці розмикання людини розуміється як зустріч або синергія особистої енергії з Енергією Бога. В такому разі розмикання припускає трансформацію всіх структур людського життя, що і формує дискурс "онтологічних перцепцій". А тому досвід духовних практик реалізовує парадигму онтологічного розмикання.

"Антропологічне розмикання як парадигма людини виявляється універсальною неklasичною парадигмою" [7, с. 59]. А так як духовні практики вбирають в себе всі можливі (онтологічний, онтичний, віртуальний топоси), то, на думку С. Хоружого, особливість неklasичної парадигми виступає не як чисто філософська парадигма, а є міждисциплінарною і навіть трансдисциплінарною – тобто плюралістичною. Антропологічний дискурс містить в собі евристичний та методологічний потенціал для всього комплексу гуманітарного знання. В результаті чого ми можемо говорити про своєрідну експансію неklasичної антропології на різні сфери гуманітарних територій. Так онтичний топос несвідомості є територією психології або психіатрії. Не поглинаючи, та одночасно і не зливаючись із філософією, антропологія вибудовує свій онтологічний топос. "У перспективі цей шлях означає створення антропологічної епістемі: вихід до нової конфігурації гуманітарного знання через побудову нової антропології, здатної служити плавильним тиглем, в якому трансформуються всі гуманітарні дискурси, що врешті решт призводить до утворення нового статусу "науки наук про людину"[7, с. 72].

У висновку необхідно зазначити, що в процесі деконструкції класичної філософської парадигми формувались різні дискурси неklasичних методологій навколо ядра з антропологічним топосом розмикання. І тому попри суперечливі підходи в процесі сучасного філософствування необхідно констатувати про формування підґрунтя на рівні новітніх неологізмів, новітньої філософської мови неklasичної парадигми філософської антропології.

Список використаних джерел:

1. *Аристотель*. Никомахова етика. [Електронний ресурс] / Аристотель. – Режим доступу: <http://www.klex.ru/3n8>. – Заглавие с экрана.
2. *Боеций*. Утешение философией и другие трактаты. / Боеций. – М.: Наука, 1990. – 416 с.
3. *Декарт Р.* Первоначала философии. Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и франц. Т. 1 / Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.
4. *Нанси Жан-Люк*. Современная западная философия: Словарь. – 2-е изд., переработанное и дополненное. – М.: ТО – Остожье, 1998. – 544 с.
5. Філософська антропологія [Електронний ресурс] / Філософська антропологія – Режим доступу: <https://uk.wikipedia.org/wiki>. – Заголовок з екрану.
6. *Хоружий С. С.* Вещь в себе. Критический очерки европейской антропологии [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий. – Режим доступа: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301. – Заглавие с экрана.
7. *Хоружий С. С.* Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С. С. Хоружий. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 928 с.

Надійшла до редколегії 03.10.16

Игнатъев В. А.

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Автор статьи утверждает, что в процессе деконструкции классической философской парадигмы формировались различные дискурсы неклассических методологий вокруг ядра с антропологическим топосом. Доказано, что несмотря на различные и даже противоречивые подходы в процессе философствования, подготовлена почва для формирования неклассической парадигмы философской антропологии как конструктивное преодоление классической метафизики.

Ключевые слова: философская антропология, неклассическая парадигма, метафизика, сущность, субъект, топос, размыкание.

Ignatyev V. A.

NON-CLASSICAL PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

The author states that different discourses of non-classical methodologies formed around the core with anthropological topos in the process of deconstruction of classical philosophical paradigms. It was proved that in spite of different and even contradictory approaches in the process of philosophizing, it was prepared the basis for the formation of non-classical paradigm of philosophical anthropology as a constructive overcoming of classical metaphysics.

Keywords: philosophical anthropology, non-classical paradigm, metaphysics, essence, subject, topos, unlinking.