

Токовенко А. С. Научное познание политической реальности как эволюционный процесс. Рассмотрены особенности эволюционного истолкования научного познания политической реальности.

Ключевые слова: научное познание, политико-эволюционная эпистемология, политическая реальность.

Tokovenko O. Peculiarities of evolutionary interpretation of scientific cognition of political reality are considered.

The main purpose of this article is to answer the question: is it possible to use evolutionary paradigm to the analysis of patterns of scientific knowledge of political reality? What content should invest in the concept of «political and evolutionary epistemology»?

The answer to these questions, according to the first approach, is based on the ambiguous political and evolutionary epistemology - in broad and narrow senses. In a broad sense political and evolutionary epistemology should be interpreted as synonymous to the term «political evolution and information theory», the subject of the analysis of which is to understand the patterns of occurrence and development of cognitive abilities of the political actor. This knowledge of political reality is considered analogous to the procedures adaptation that allows political actors not only to receive the necessary information about political reality, but also a means to shape behavior that is adequate to the conditions of political reality. In the narrow sense political and evolutionary epistemology should be regarded as a scientific discipline that studies the patterns of knowledge about the political reality in the context of the theory of evolutionism. The evolutionary approach to scientific knowledge of political reality can interpret it as one of the components of the process of global evolution. Knowledge of the political reality should be seen as adapting of political actor to it, that can not only obtain the necessary information about the political reality, but also a means to shape behavior, adequate conditions of political reality. Evolutionary interpretation of scientific knowledge of political reality can solve the problem of the correlation of social and intellectual factors of political science, explore the dual rational and irrational nature of political reality, understand the phenomenon of the growth of scientific knowledge about the political reality of others.

Keywords: scientific cognition, political and evolutionary epistemology, political reality.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

УДК 130.2

В. А. Вершина

Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Розглядається стан антропологічної проблеми в сучасному філософському дискурсі. Аналізується диференціація філософської антропології на класичну і некласичну.

Ключові слова: антропологічна проблема, есенціалістська антропологія, некласична антропологія.

Проблема людини належить до «вічних» фундаментальних філософських проблем, які в кожному нову епоху вимагають свого розв'язання, але через специфіку людського існування не можуть бути вирішені остаточно, а тому виявляються завжди актуальними. Вона постійно оновлюється в процесі історичного розвитку, будучи, таким чином, одночасно давньою і завжди новою. Унікальність буття людини обумовлює її постійну спрямованість до глибинних основ свого існування.

Один з остаточних висновків «Критики чистого розуму» Канта свідчить: спекуляції розуму в його трансцендентальному застосуванні в цілому спрямовані як на кінцеву мету на свободу волі, безсмертя душі і буття Бога. Проте останні не можуть бути розроблені виключно спекулятивно, але рекомендуються розумом для практичного застосування. Згідно з Кантом, як відомо, поле філософії у всесвітньо-цивільному значенні може бути намічене в наступних питаннях: 1) Що я можу знати? 2) Що мені належить робити? 3) На що я смію сподіватися? 4) Що таке людина? Але по суті, зауважує Кант, усе це можна було б звести до антропології, бо три перші питання відносяться до останнього [7, с. 332]. Тобто всі питання, філософський розгляд яких так чи інакше вказаний нам розумом, виявляються, по суті, про людину. І з іншого боку, перш ніж будувати будь-яку людську науку, будь то антропологія або фізична географія, непогано б було прояснити підстави

можливого знання, роль і межі застосування чуттєвості, розсудку і розуму [10]. У той же час, увага до антропологічної проблематики не завжди є домінуючою в процесі мислення різних історичних періодів і, за словами С. Франка, протягом відносно тривалого часу людство здатне втрачати науковий інтерес до себе самого і жити, не розуміючи сенсу і сутності свого життя [16, с. 6].

Мета даної роботи полягає в розгляді сучасного стану антропології в філософському дискурсі і можливих шляхів вирішення проблеми людини.

Переважає більшість дослідників відмічають антропологічну спрямованість філософського і природничо-наукового дискурсу ХХ століття. Традиційно початок цього процесу зв'язувався з іменами М. Шелера, А. Гелена, Х. Плеснера, виділенням ними філософської антропології з власне філософського знання та її інституалізацією у рамках західної культури. Російські і українські дослідники наполягають на біполярності антропологічних досліджень у першій половині «століття катастроф» та обґрунтовують тезу про одночасне народження сучасної антропологічної ідеї в західній і російській філософській думці в роботах С. Франка і П. Флоренського (Ф. Гіренок, Н. Ростова [15], Г. Аляєв [1]).

У той же час, претендуючи на винятковість в осмисленні людини, дослідники випускають з уваги той факт, що людина дуже рано стає предметом філософії, практично разом з народженням останньої. Власне перший антропологічний поворот у філософії був здійснений софістами і Сократом, а Діоген при світлі дня посеред натовпу шукав з ліхтарем «людину». І. Смирнов відносить оформлення філософської антропології в самостійну дисципліну до епохи Відродження, оскільки саме в ХVІ ст. увійшов до філософського обороту сам термін «anthropologia», з'явилися праці Фічіно, Ландіно, Піко дела Мірандоли, Бовіллуса, Бруно. Спеціалізація філософської антропології була обумовлена тим, що Ренесанс розумів людину як рівносильну усьому сущому [12]. У зв'язку з цим можна вважати саме антропоцентризм Відродження тією платформою, яка зумовила шлях європейської думки і просвітницького культу розуму до його краху. За думкою М. Бердяєва, таємниця (і трагедія) Відродження полягає в тому, що воно не вдалося [2, с. 226].

Сучасна соціокультурна і антропологічна ситуація різко загострилася. Світ, що глобалізується і тому кардинально змінюється, проблематизує не лише обставини даної реальності індивіда і соціуму, але, передусім, самої людини, створюючи передумови для невпевненості в майбутньому світі, цивілізації, культури, ставлячи під питання суть і існування людини. Фактично сучасну людину і її світобачення, з певною долею умовності, можна зіставити з античним греком епохи Парменіда, який втратив засади свого життя, розчарувався в могутності своїх богів, розгублений стоїть «на краю безодні». Слова М. Шелера про те, що за останні десять тисяч років історії ми – перша епоха, коли людина стала абсолютно «проблематична»; коли вона більше не знає, що вона таке, але в той же час знає, що вона цього не знає [17], як і раніше життєві і сучасні. Тому філософське осмислення онтологічних і ціннісних підстав людського існування, критеріїв визначення людини як такої є особливо актуальним.

Складність і неосязність такого предмета пізнання як людина, його безпосередній взаємозв'язок з будь-якою філософською проблемою зумовлює наявність великого об'єму досліджень. Серед російських і українських дослідників, безпосередньо зайнятих антропологічною проблематикою, можна назвати такі імена, як В. Подорога, Ф. Гіренок, С. Хоружий, В. Кувакін, Б. Марков, П. Гуревич, М. Каган, С. А. Смирнов, І. П. Смирнов, Н. Грігор'єва, Р. Алейнік, В. Інговатов, В. Слободчиков, В. Буряк, Ф. Лазарев, В. Федоров. Вбачається можливим відмітити своєрідний дослідницький «антропологічний бум» у російській гуманітаристиці рубежу ХХ–ХХІ вв.

Численні наукові дослідження можна досить умовно диференціювати на два протилежні напрями. Перший – констатує «антропологічну кризу», викликану фундаментальними суперечностями буття сучасної людини, другий – проголошує «сучасний антропологічний поворот». Проте, аналітичний огляд показує граничну різноманітність, неоднозначність і суперечність дослідницьких інтерпретацій, як

відносно заявлених дефініцій, так і відносно їх змістовності.

Так, підстави антропологічної кризи зв'язують:

– або з об'єктивними глобальними соціокультурними процесами, що детермінують зміну світогляду, ціннісної структури, способу життя людства (глобалізм і постмодернізм) [11];

– або з суттю і динамікою змін філософської моделі і самоідентичності людини, її «роздюдненням», яке відбувається в самосвідомості європейської культури упродовж ХІХ–ХХ віків [6].

Як наслідок, можна відзначити наступні аспекти: вкрай нестійкий світогляд людства у зв'язку з підточуванням основних засад культури; наростання утилітаристських, прагматичних тенденцій у суспільстві; втрата моральних стандартів і орієнтирів; виявлення гострого дефіциту людяності в людських відносинах. Іншими словами, суть антропологічної кризи складає втрата «людського в людині».

Разом з констатацією антропологічної і гуманістичної кризи проголошується своєрідний «антропологічний поворот» у сучасній філософії. Тема людини присутня в екзистенціалізмі, персоналізмі, психоаналізі, герменевтиці, структуралізмі, аналітичній філософії й інших філософських напрямках. М. Шелер зауважує, що неспеціалізованість і незавершеність людини, які вимагають від неї усвідомлення свого призначення у світі, означають її відкритість світу, а тому можливість свободи і творчості [17, с. 55]. І в даному контексті не можна не погодитися із твердженням Г. Заїченко, що структура теоретичної філософії як метафізики кінця ХХ ст. повинна включати вчення про людину, екзистенціальну антропологію разом з такими парадигмальними блоками, як онтологія, гносеологія, методологія, аксіологія, вчення про мову, теорія обґрунтування мови філософії [5, с. 98].

Вирішення філософсько-антропологічної проблематики має особливе значення для пошуку людиною світоглядних і ціннісних орієнтирів в оточуючому їй мінливому світі. При цьому особливо важлива необхідність збереження засадничих цінностей і цілей людського життя. Як відмічають дослідники, сучасній людині необхідно зосередитися на тому, що ми втратили, і підкреслювати ті шляхи, які приведуть до духовного оновлення [9, с. 19]. У цьому проявляється вище призначення філософії – навчити людину, за словами І. Канта, якою потрібно бути, щоб бути людиною [8, с. 206]. Не можна не відмітити, що значущість звернення до проблеми підстав людського існування сучасної філософії визначається ще й тим, що, за словами К. Юнга, людина, що іменується нами сучасною, направляє свою свідомість на безпосереднє сьогоднішнє, жодним чином не є звичайною людиною. Швидше вона є людиною, що стоїть на вершині або на самому краю світу, – з прірвою майбутнього перед нею, одними небесами над нею і усім людством, зі зникаючою в первісному тумані історією – під нею [19, с. 114].

Поширеними сьогодні є заклики до олюднення сучасної культури на макро- і мікрорівнях. Це «олюднення» цивілізації в глобальному масштабі через вирішення більше приватних аспектів: технологій, науки, освіти, соціокультурних форм життєдіяльності і реалізації людини тощо. Мабуть, принциповим положенням, яке інтегрує усі сучасні антропологічні дослідження, є наступне: людина радикально змінилася і повернення до себе, «колишньої» (якої колишньої? – В. В.) неможливе. Трансформація людини багато в чому детермінована ситуацією постмодерну і декларованим багатьма авторами станом «посткультури» (якщо таке поняття взагалі коректно).

Визначення, осмислення і характеристики феноменів «посткультури», «постлюдини» різноманітні і суперечливі, їх аналіз заслуговує на окремий розгляд. Поширення набула характеристика, де йдеться про такі ключові факти ХХ століття, як тоталітарні режими і їх породження – концентраційні табори. Ж.-Ф. Ліотар говорив про ситуації «після Освенціма», В. Шаламов – про епоху «після ГУЛАГА» [13]. Таким чином, посткультура в цьому сенсі – це ситуація «після Освенціма і Гулага».

У С. Смірнова зустрічаємо характеристику постлюдини і критерій розрізнення

людини та її стану «пост». Так, автор вважає, що принципово важливим є усвідомлення і визнання так званої «точки неповернення», яка, з одного боку, фіксує які-небудь зміни в ситуації «потім», а з іншою, показує їх радикальність і невідмінність, що означає «радикально інший стан» ми, або людства, людини. В інтерпретації С. Смірнова ця «радикальна іншість» – це різниця між тим, що уявляє про себе людина сьогодні у кінці ХХ – початку ХХІ-го ст., і тим, що ми звикли уявляти про людину століття ХХ-го. Точку неповернення зафіксувала саме людина кінця ХХ ст. : «Позначила межу між людиною раціональною, людиною Просвітництва, яка домінувала серед інших антропологічних проєктів протягом ХVІІ–ХІХ віків, і тим, що нас чекає в ХХІ столітті. Ми потрапили в принципово онтологічну для людини ситуацію: ситуацію розриву і культурної паузи – між людиною звичною і людиною «після людини» [14]. Зауважимо, що С. Смірнов у своїх роздумах обмежує людину «колишню», «зрозумілу» і хронологічно, і концептуально. Це людина Просвітництва, суто специфічний феномен, викликаний соціально-економічними, політичними, ідеологічними й іншими чинниками новоєвропейської культури. Мабуть, саме до опису цієї людини, як ні до якої іншої, можливе застосування терміну «проєкт людини». За межами розгляду С. Смірнова залишається людина всіх попередніх епох і культур в контексті уявлень рефлексій про саму себе.

Таким чином, для сучасного філософсько-антропологічного дискурсу характерні критичний аналіз традиційної філософської антропології і сумніви в адекватності її дослідницької парадигми людині теперішнього часу. Звідси у філософсько-антропологічному дискурсі сьогодні існують численні спроби вироблення нової концепції людини, яку мають характеризувати наступні аспекти:

- по-перше, наявність дескриптивних можливостей по відношенню до людини епохи постмодерну, «посткультури» і «постлюдини»;
- по-друге, можливість дати відповідь на питання «що є людина взагалі»? і «що є людина сьогодні»?; чи «наявна у людини деяка інваріантна сутність, що робить її людиною, або така сутність відсутня?»;
- по-третє, здатність представити людині аргументовану, переконливу і практично орієнтовану відповідь на актуальні проблеми її буття;
- по-четверте, прогнозування майбутнього і «робота по конструюванню» можливої майбутньої людини.

Слід нагадати, що М. Шелер розглядав філософську антропологію як фундаментальну науку про суть і сутнісну структуру людини; про її відношення до царства природи і до основи всіх речей; про її метафізичне сутнісне походження та її фізичну, психічну і духовну появу у світі; про сили і владу, яка рухає нею і якими рухає вона, про основні напрями і закони її біологічного, психічного, духовно-історичного і соціального розвитку, їх сутнісних можливостях і їх дійсностях; а також психофізичній проблемі тіла і душі і ноетично-вітальній проблемі [18]. Таким чином, предмет дослідження в інтерпретації Шелера максимально широкий і охоплює гранично можливі для осмислення аспекти існування, життєдіяльності і становлення людини. Як філософ, Шелер цілком знаходиться у рамках класичної філософської парадигми і представляє есенціалістський підхід до розуміння людини.

У даному контексті погляди професора МДУ Ф. Гіренка вбачаються досить цікавими. Певною мірою, його позиція знайшла відображення в лекційному курсі філософської антропології, який читається студентам філософського факультету МДУ [15]. Передусім, Ф. Гіренко і Н. Ростова визначають антропологію як науку про людину, предметом якої є людина, її взаємодія з самою собою, з Богом і світом. (Перше питання, що виникає до авторів при осмисленні визначення, можна задати про Бога – наскільки правомірною і коректною є тут згадка Бога в контексті свободи совісті?). Наступним кроком є уточнення предмета філософської антропології – людина як духовна істота. (Друге питання до авторів відносно дефініцій пов'язане з поняттям і проблемою духовності – що є духовність як така? і що є духовність у ситуації загальнопоширеної бездуховності сучасності? У зв'язку з цим згадуються

слова українського дослідника В. Возняка про те, що слова «дух», «духовність» сьогодні настільки ультрамодні і позбавлені змісту, що пристойна людина зобов'язана бути бездуховною (доповідь на Міжнародній науково-теоретичній конференції «Російська філософія: історія, методологія, життя» в червні 2011 р.).

У статті «Антропологічні конфігурації філософії» Ф. Гіренок «викриває» філософську антропологію Шелера і Гелена як конструктивну частину філософського знання. Із цього приводу він іронізує: філософська антропологія маніфестує прості ідеї. 1. Людина завжди центр. І цей центр скрізь. А периферія ніде (Сфера Паскаля? – В. В.). 2. Філософія – це антропологія. Вірніше, це філософська антропологія, яка пов'язує і зв'язує світ в одне ціле. 3. Онтологія і метафізика, навпаки, затемнюють світ. Відчужують його. Онтологія – це війна з людиною. Деантропологізація світу. І тому вона має бути знищена [3].

Сучасні дослідники філософської антропології, виходячи із змістовної і методологічної точок зору, розрізняють класичну і неklasичну антропології. У свою чергу, в просторі класичної антропології Ф. Гіренок диференціює позитивну (Платон, Декарт, Кант, Ламетрі, також соціобіологія Е. Уілсона, В. П. Ефроїмсона, психоаналітична антропологія, Гайдеггер, Сартр, Фуко) і негативну (Фіхте, Гегель, Маркс, Виготський, Леонтьєв, Кассіер, Флоренський, Хоружий) [15].

На думку С. Смірнова, класична антропологія (Шелер, Гелен і Плеснер та ін.) шукає відповідь на питання «Що є людина»? А неklasична антропологія бачить проблему в тому, що людина не є «чимось». Таким чином, неklasична відмовляється від есенціалістського розуміння людини, доводячи відсутність у неї суті як такої – інваріантної і обов'язкової. Аргументуючи неесенціалістську антропологічну парадигму, С. Смірнов формулює риторичне питання: Так чому ж ми живу людину обов'язково оцінюємо, характеризуємо, описуємо, вписуємо в певну класифікацію і примушуємо її бути такою, якою ми її звикли бачити у своїх уявленнях? Його відповідь чітко сформульована і однозначна: тому що ми не можемо звикнути до того, що вона – ніяка, тобто різна і передусім – така, що міняється, а тому не має деякої сталої сутності і деякої першооснови, до якої треба прагнути [14].

Російські дослідники проводять диференціацію напрямів за принципом «сходів» і подолання: неklasична антропологія відкидає і спростовує фундаментальні принципи і концепти класичної, відштовхуючись від них у протилежність. Як підкреслює Ф. Гіренок, в основі парадигми класичної антропології лежать наступні фундаментальні принципи: людина може бути зрозуміла тільки з самої себе, ніякими зовнішніми причинами існування людини пояснити не можна; людське буття є завжди усвідомленим буттям; свідомість людини є одночасно самосвідомістю; людина є такою в тій мірі, в якій вона себе робить; людське буття є завжди буття у світі. Неklasична філософська антропологія ставить питання про невизначеність людини і про те, як можна мислити цю невизначеність. «У парадигмі неklasичної антропології людина з'являється як результат власного позначення, і одночасно вона застає себе як вже щось позначене. З цього погляду виходить, що всякій активній дії передують пасивні синтези свідомості. З філософської точки зору це означає, що свідомість не тотожна самосвідомості, бо свідомість – це емпірична дія, а самосвідомість – це рефлексія, тобто ментальна дія. Людське буття не вичерпується відношенням рефлексії до самої себе, воно полягає, передусім, у дії на себе, яке завжди фактичне, а не ментальне» [15]. У той же час, теоретики неklasичної антропології в проблемі розгляду людини вважають пріоритетними такі маргінальні аспекти, як патологія і асоціальність. Так, запитання про буття людини в горизонті аутизму відкриває несподівані речі: виявляється, що людина – це не біологічна істота і не соціальна, а така, що уявляє, тобто щось третє. Але людина не лише асоціальна істота, але ще й істота безсловесна, причому свідомість і мова не пов'язані одне з одним. Якщо свідомість є первинним галюцинаторним самообмеженням людини, то мова – це вуздечка на емоцію, умова, щоб асоціальні істоти могли жити разом [4].

На думку Ф. Гіренка, неklasична антропологія представлена у Франції М. Фуко, Ж. Дельозом, Ж. Дерріда; у Німеччині – П. Слотердайком; у Росії – Ю. Бородаєм, Ф. Гіренком, Б. Поршневим, Е. Ільєнковим. До неklasичної, спираючись на роботи

відомих російських авторів і слідуючи їхній логіці, можна віднести і такі сучасні концепції, як, наприклад, антропологія переходу С. Смірнова, антропологія межі С. Хоружего. Ставлячи під сумнів принципи класичної антропології, неklasична виходить з того, що у людини немає суті, немає «що». Тому людина може розглядатися і як маряча самість (Ю. Бородай, Ф. Гіренок), і як промениста енергія (Ж. Дельоз), і як вічний перехід (С. Смірнов).

Перелік авторів і концепцій залишається відкритим і проблематичним з ряду причин. Розмитий і дуже неоднозначний статус виділених напрямів у філософській антропології. Існує проблема дефініції як відносно сталих, широко використовуваних філософами-антропологами, так і концептів, що вводяться до сучасного дискурсу. Дискусійним є віднесення авторів концепцій за концептуальною, хронологічною або національною ознакою до якогось з напрямів. Так, наприклад, хрестоматійною є історія Гайдеггера, який відхрещувався від екзистенціалізму, але майже в усіх вітчизняних енциклопедіях характеризується як екзистенціаліст.

Питання про критерії віднесення концепції до класичної або неklasичної антропології можна адресувати і Ф. Гіренку, оскільки в розділі класичної антропології він розглядає наступні персоналії і концепти: М. Бердяєв (концепт людини, обтяженої свободою), С. Франк (концепт симфонічної людини), П. Флоренський (концепт літургійної людини), Ф. Достоєвський (більш як очевидна достовірність людини), М. Гоголь (марення як суть людини, що саморозкривається), Л. Толстой (самотність як спосіб буття людини), В. Розанов (людина як інтимність), М. Бахтін (людина як потреба в Іншому), Платон (Людина–лялька і людина–андрогін), М. Бубер (людина – це діалог з Іншим), Декарт (Людина–плавець у човні і людина як єдина істота), Кант (людина-актор і людина-маріонетка), Гегель (людина–ніч), Шелер, Гелен, Плеснер (проект позитивної антропології), Гуссерль (Я без самості), Сартр (Я – це самість), Фуко (людина–божевільна), Дельоз (людина–симулякр). Очевидно, що цей перелік репрезентує дуже широкий горизонт імен і концепцій, які не укладаються в жорсткі рамки есенціалістської антропології. Сам Гіренок, називаючи Дельоза представником неklasичної антропології у Франції, в той же час визначає його погляди через есенціалістський (по суті) концепт людини – симулякра. Чи людина як маряча самість у Бородай і Гіренка може бути співвіднесена з гоголівською суттю людини, що саморозкривається через марення.

У цьому контексті виникає низка принципівих запитань відносно теоретичного обґрунтування таких напрямів у філософській антропології, як класичний і неklasичний. Чи можливе проведення хронологічної межі – неklasична антропологія тотожна антропології рубежу ХХ – ХХІ ст., чи у філософських дослідженнях попередніх етапів можна виявити «некласику» антропології? Які критерії обумовлюють приналежність концепції до того або іншого антропологічного напрямку? Чи не являються концепти неklasичної антропології штучними конструкціями, за якими заперечувану суть людини можна все-таки виявити?

Таким чином, сучасний філософсько-антропологічний дискурс активно розвивається як за класичною, так і неklasичною парадигмою. Антропологічна проблематика осмислюється як репрезентація і формулювання образу людини майбутнього, а також тих антропопрактик, які можуть до цього привести.

Бібліографічні посилання

1. Аляев Г. С. Філософський універсум С. Л. Франка / Г. С. Аляев. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 367 с.
2. Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека / Н. Бердяев // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. – Т.1. – М. : Искусство, 1994. – 365 с.
3. Гиренко Ф. И. Антропологические конфигурации философии [Электронный ресурс] / Ф. И. Гиренко. – Режим доступа: http://www.hrono.ru/libris/lib_g/antro_konfig.html
4. Гиренко Ф. И. Человек не симулякр [Электронный ресурс] / Ф. И. Гиренко – Режим доступа: <http://fedorgirenok.narod.ru/nesimul.htm>
5. Заиченко Г. А. Программа исследования соотношения философии и истории философии как реализация проекта создания теоретической философии, метафизики конца ХХ в. / Г. А. Заиченко // Грани. – 2001. – № 1 (15). – С. 93–96.

6. Инговатов В. Ю. Антропологический поворот: Характеристика европейского самосознания XX столетия [Электронный ресурс] / В. Ю. Инговатов. – Режим доступа: http://elib.altstu.ru/elib/books/Files/ra2000_2/pages/30/pap_30.html
7. Кант И. Логика. Пособие к лекциям. 1800 / И. Кант // Трактаты и письма. – М. : Наука, 1980. – с. 319–444.
8. Кант И. Собрание сочинений: В 6 т. Т. II / И. Кант – М. : Мысль, 1964. – 510 с.
9. Капітон В. П. Антропологічні мініатюри / В. П. Капітон // Філософія, культура, життя: Міжвуз. зб. наук. пр. Вип. 15. – Д., 2002. – С. 16–33.
10. Ларионов И. Ю. Антропология Иммануила Канта с прагматической точки зрения [Электронный ресурс] / И. Ю. Ларионов. – Режим доступа: <http://antropoiogi.ru/ru/larionov/index.html>.
11. Слободчиков В. Антропологический кризис европейской модели человека [Электронный ресурс] / В. Слободчиков. – Режим доступа: <http://circleplus.ru/circle/kentavr/n/36/6/print>
12. Смирнов И. П. Дискурс философской антропологии [Электронный ресурс] / И. П. Смирнов. – Режим доступа: http://www.nsu.ru/education/virtual/discourse34_2.htm
13. Смирнов С. А. Образование человека в структурах повседневности [Электронный ресурс] / С. А. Смирнов. – Режим доступа: http://www.archipelag.ru/authors/smirnov_sergei_alevtinovich/?library=1378
14. Смирнов С. А. Человек после человека. Антропологический форсайт [Электронный ресурс] / С. А. Смирнов. – Режим доступа: <http://antropolog.ru/doc/persons/smirnov/smirnov231>
15. Философская антропология. Методическое пособие для студентов философского факультета // Сост. Ф. И. Гиренок, Н. Н. Ростова. – М. : МГУ им. М. В. Ломоносова, 2012.
16. Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию / С. Л. Франк // Франк С. Л. Реальность и человек. – М. : Республика, 1997. – С. 4–207.
17. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 31–95.
18. Шелер М. Человек и история [Электронный ресурс] / М. Шелер – Режим доступа: <http://www.musa.narod.ru/sheler3.htm>
19. Юнг К. Г. Проблема души современного человека / К. Г. Юнг // Философские науки. – 1989. – № 8. – С. 114–126.

Вершина В. А. Антропологическая проблематика в современном философском дискурсе.

Рассматривается состояние антропологической проблемы в современном философском дискурсе. Анализируется дифференциация философской антропологии на классическую и неклассическую.

Ключевые слова: антропологическая проблема, эссенциалистская антропология, неклассическая антропология.

Vershina V. An anthropological perspective in the modern philosophical discourse.

Primary most researchers mark the anthropological orientation of philosophical and natural-science discourse of the XX of century. Traditionally beginning of this process is contacted with the names of M. Scheler, A. Gehlen, H. Plessner, by a selection by them from actually philosophical knowledge and the formation of philosophical anthropology within the framework of western culture. The Russian and Ukrainian scientists insist on two poles of anthropological researches in the first half of «century of catastrophes», grounding a thesis about simultaneous birth of modern anthropological idea in a Western and Russian philosophy, in works of S. Frank and P. Florenskiy (F. Girenok, N. Rostova, G. Alyaev).

A lot of research works it is possible conditionally enough to differentiate on two opposite directions. The first establishes an «anthropological crisis», caused by fundamental contradictions of life of modern man; the second one proclaims a «modern anthropological turn». However analytical review shows a maximum variety, ambiguousness and contradiction of research interpretations, both in regard to the declared definitions and in regard to their richness of content.

The modern researchers of philosophical anthropology, coming from the content and methodological points of view, distinguish classic and nonclassical anthropology. Classic anthropology (M. Scheler, A. Gehlen, H. Plessner and other) answer for a question «What is a man that»? And nonclassical anthropology sees a problem in that a man is not «something». Thus, the nonclassical anthropology renounces the essential understanding of man, proving absence for him to essence as such – invariant and obligatory.

Thus, modern philosophical-anthropological discourse actively develops both in classic and the nonclassical paradigm. Anthropological problem is comprehended as presentation and formulation of image of man of the future, and also those anthropological actions, which can lead to him.

Keywords: anthropological problem, essential anthropology, nonclassical anthropology.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.