

14. Україна продовжує крокувати вперед до кращого розвитку людського потенціалу. 15 DECEMBER 2020 // <https://www.undp.org/uk/ukraine/press-releases/>
Україна продовжує крокувати вперед до кращого розвитку людського потенціалу

15. Формування і розвиток людського потенціалу регіону: сутність, сучасні тенденції та методи оцінювання / Під ред. В.Г.Никифоренка / МОН України. Одеський нац. економічний ун-т. Одеса : ВОІ СОІУ «Атлант», 2018. 103 с.

16. Эпштейн М. Н. Философия возможного. СПб. : Алетей, 2001. 334 с.

Шалашенко Геннадій Іванович

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г. С. Сковороди АН України

ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ ЯК ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО «ЗАМИРЕННЯ» ЛЮДИНИ З ПРИРОДОЮ У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ Г. ПЛЕСНЕРА

1. Про ідентичність із точки зору філософської антропології

У певному сенсі можна сказати, що проблема ідентичності людини є ледь не єдиною проблемою філософської антропології, оскільки всі різноманітні перспективи парадигмального та методичного ядра філософської антропології так чи так орієнтуються саме на два таких основних питання: «Ким є людина?» і «Чим є людина?» І навіть більше, можна стверджувати, що філософська антропологія, незважаючи на власні провокації і заохочення до використання можливостей трансдисциплінарного перетинання кордонів суміжних галузей людинознавства, більшою мірою опікується саме *запитом* щодо людяності як такої, *ніж* конкретними і численними *відповідями* як реакціями на таку запитувальну домінуючу людської орієнтації у світі.

Історичний підхід до питання про самовирізнювання дозволяє не лише спостерігати *певну* *генезу* цієї здатності, але й відстежити той факт, що її «прогрес» водночас являє собою акумуляцію небезпеки саме так, а не інакше вибудовувати взаємозв'язки з неживим і живим, а серед живого – із несвідомою, просто свідомою та рефлексивною (самосвідомою) поведінкою. І небезпека ця не в останню чергу пов'язана зі спрямуванням ідентифікаційних практик людини майже винятково в абстрагуювальне русло безперечно необхідних для ідентифікації дефініцій – *персони, суб'єкта, члена родини, громадянина* (Гегель), що неодмінно провокує потужну ідеалістично-дуалістичну тенденцію людського самовизначення. Проте якщо, суголосно з Дьюї, убачати у філософському дуалізмі більше схоплене словом визнання глухого кута, у який заходить сам процес здійс-

нення життєвого циклу в ситуації людини, сучасна філософсько-антропологічна рефлексія набуває можливості сприймати його як антиципацію нагальної інтелектуальної потреби так змінити розуміння живої природи, щоби в ньому «з'явилось» духовне (ментальність) і – за всієї різноманітності інших форм життя – спромоглося «утримуватися» в самому житті. Звичайно, йдеться не про пантеїзм і близькі до нього епізоди становлення розуміння людиною свого місця у світі, а про систематично (теоретично) релевантну історію проблеми перепостановку питання: як у найширшому почутті життя, котре є максимально специфіковано необхідним, концептуально-понятійний диференціал може бути розвинутий як когерентний у собі, тобто *життєдайний* для людини зв'язок?

2. Специфіка квазідіалектичного методу Г. Плеснера: еволюційно-історичний підхід як погляд ізсередини предмета.

З огляду на вказане вище, варто відзначити принаймні дві методологічні особливості філософської антропології Г. Плеснера.

По-перше, цей підхід є *категоріальним просуванням* погляду на життя тіла-у-його-довкіллі, що уникає телеологічної редукації живого до духу, так і зведення останнього до еволютивної континуальності живого, як це зроблено в еволюційно-біологічній парадигмі. Це спроба *історичного* «розмикання» *теоретичного* погляду (як і навпаки), у якому рефлексивний рух у досягненні суб'єктивності спрямовується не з царини беззаперечно визнаваного філософською антропологією духу, а в досяжному для досвідного пізнання живому. Цілепокладальний (тут, мовою методології, більше, *телеологічний*) інтенціал залученої Плеснером методики, за умов такого «розмикання» немовби піддається певній аберації, а модус його реальності набуває характерних ознак «квазітеоретичності». Цією обставиною, утім, блискавично скористалися опоненти Г. Плеснера (М. Гайдеггер., Й. Кеніг), оскільки вона справді може бути схарактеризована водночас і як *досягнення*, і як *слабкість* філософської антропології, за яку остання багаторазово потерпала (особливо ексцентрична позиціональність Г. Плеснера) від критики за системно-теоретичну *необов'язковість* її результатів, котра прекрасно кореспондує з «ексцентричною позиціональністю». Таке кореспондування, вочевидь, стає каталізатором ланцюгової реакції методологічних проблем, які за своєю формою набувають надзвичайно гострого апористичного забарвлення.

Так, наприклад, відмова від субдисциплінарного статусу філософської антропології (тобто від заданих положень на зразок «Людина є...») і спроба переходу до «невимушено-антропологічного» філософування (базованого на положеннях на взірець «На відміну від... людина є...») – автор «Етапів» проблематизує невідрефлексовані антропологічні передумови соціології, яка некритично надає людям-акторам сутнісні якості (дух, розум, мова, особистісність тощо). І це *кидає тінь на логіку ідентичності*,

на якій, зрештою, започатковані «розмежувальна спроможність» і структурно-конструктивістський потенціал соціальних теорій.

Отже, з одного боку, підхід Плеснера до питання про людину проковує розширення основних соціальних концепцій за рахунок включення в їх вміст антропологічних інтерпретацій, на чому, наприклад, і наполягає Олександра Манцай (Alexandra Manzei) [1]. З іншого ж боку, цей же підхід надихає, наприклад, Гезу Ліндеман на розвідки, спрямовані у прямо протилежному напрямі, тобто надає підстави для деантропологізації Плеснерової філософії, в якій вона вбачає скоріше *теорію особистісної соціалізації* [2, 42-60]

Друга особливість методу Плеснера, що безпосередньо походить із першої або є навіть лише її уточненням, полягає в тому, що сама «теоретизація історичного» в процесі утворення антропологічних категорій тематизується як досвід *зовнішнього* спостереження за розгортанням *внутрішнього* суб'єкт-об'єктного процесу. І саме ця «флангова точка зору» (Й. Фішер) [3] й уможливує суб'єкт-об'єктне відношення, зберігаючи буттєвий модус його реальності. Відтак, в «Етапах» Плеснера метод природним шляхом формується в самому процесі розгляду предмета. Важко позбутися враження, що сама суб'єктивність потрапляє в поле зору дослідника немовби ненавмисне, непомітно для нього «видибає» як *лише можлива* модифікація об'єкта – природних формоутворень – у процесі нарощування ними складності своєї організації, а відтак «момент» такого переходу об'єктивного у суб'єктивне і сам факт їх протиставленості ніби втрачають нав'язаний картезіанський статус «принциповості». Біологічна компетенція Г. Плеснера тут стає цілком у нагоді для його філософської рефлексії: на «диво» духовності з її «ніщойним» статусом він намагається подивитися «зсередини» емпіричного досвіду як на цілком природну, «завжди вже свою», «безперервно належну» живій істоті «людина» річ. Через те вся краса і сила герменевтично-феноменологічно-екзистенціальної картини світу немовби втрачає свій пафос і ореол, свій блиск і привабливість, а водночас і тягар своєї катастрофічності, набутий, можливо, саме через те, що означені провідні для 20-го століття філософські напрями аж занадто захопилися проблематично-марнотратною концептуалізацією специфіки людських життєвих форм у розмовах про «життєвий світ», про «життєві форми» тощо. Запропоноване «поцейбічність духовного» зниження градусу нормативної зарядженості проти «голого виживання» (напр., гайдегтерівська пізня філософія буття) сприяє тому, що «втаємниченість» феномену свідомості більше не відлякує, а інтенсивність єдності світу, сконцентрована в філософії свідомості у суб'єкті, немовби розподіляється на всі етапи становлення живої людської істоти, – «розчиняється» у процесуальному характері свого природно-історичного виконання. Для біологічно освіченого філософа Плеснера трансцендування не асоціюється з чимось надприродним (або квазіприродним), а пріоритет об'єднаної

домінанти меж, що виникають у зміні природних форм, перед функцією роз'єднання є самозрозумілою річчю.

Відтак специфіка антропологічного підходу у теорії ексцентричної позиціональності призводить до появи такої теорії живого, яка відкриває так само цікаві можливості і для критичної соціальної теорії. Саме через свою «слабкість» (з точки зору класичної філософської антропології), тобто через те, що ексцентрична позиціональність не надає «концепції людини» і не претендує на ієрархічну картину розвитку живого «від нижчого до вищого», ставлячи можливість демаркації в живому середовищі виключно від складності організації його носіїв з самими собою та довкіллям, вона й дає змогу диференційованого тлумачення людини та інших живих істоти *в залежності від контексту та інтерпретації*. І ця обставина є надзвичайно важливою як для соціальної теорії загалом, так і для самокритичної рефлексії ідентифікаційних практик різного рівню. Доводячи неунікність антропологічних припущень «всередині» соціальної теорії, теорія ексцентричної позиціональності водночас запобігає як удаваній «самоочевидності» антропологічних засад ідентифікаційних актів, так і спокусі «універсальної відповіді» на питання про внутрішні межі диференціації суспільної реальності. «Лише тоді, коли акт проведення межі між живим і неживим інтерпретується як контекстно-залежне тлумачення, стає можливим проблематизувати, як це тлумачення відбувається, яким інтересам воно слідує, яким владним відносинам підлягає. Поки соціологія імпліцитно сприймає цей процес як самоочевидний і квазіприродний, вона не може поставити питання про інтерпретацію» [1, 69].

Список використаних джерел

1. Alexandra Manzei. Umkämpfte Deutungen – Zur Kritik szientifischer Bestimmungen menschlicher Existenz in der biotechnologischen Medizin <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/22574/1007582.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
2. Gesa Lindemann. Soziologie – Anthropologie und die Analyse gesellschaftlicher Grenzregimes // Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert//Philosophische Anthropologie, Band 1, Herausgegeben von Hans-Peter Krüger und Gesa Lindeman – Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006, S
3. Joachim Fischer. Der Identitätskern der philosophischen Anthropologie (Scheler, Plesner, Gehlen) // Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert//Philosophische Anthropologie, Band 1, Herausgegeben von Hans-Peter Krüger und Gesa Lindeman – Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006,