

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДЕРЖАВНА СЛУЖБА УКРАЇНИ З НАДЗВИЧАЙНИХ СИТУАЦІЙ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ЦИВІЛЬНОГО ЗАХИСТУ УКРАЇНИ
КАФЕДРА СОЦІАЛЬНИХ І ГУМАНІТАРНИХ ДИСЦИПЛІН

“Затверджую”:
завідувач кафедри СіГД
полковник служби ЦЗ.

О.В.Рябініна

“ ” травня 2017 р.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

**ТЕМА №2: “Філософсько-антропологічні уявлення Стародавнього Світу.
Людина і Космос”**

План

1. Антропологічні ідеї в культурі Стародавнього Сходу.
2. Античний космоцентризм у розумінні походження і сутності людини.

Час проведення: 2 години.

ХАРКІВ 2017

1. Антропологічні ідеї в культурі Стародавнього Сходу.

Антропологізм притаманний в основному європейській культурі. Власне тему людини в філософських і художніх пам'ятниках Сходу практично не виявити. У давньоіндійській філософії, наприклад, є тільки окремі сюжети антропологічної тематики. «Розчинення» людини в космосі відображає «дух» східного світосприйняття. Проте варто зазначити, що така різниця в підході до проблеми людини в західній та східній свідомості склалася не відразу.

Філософське осягнення людини почалося ще до народження релігії і філософії, в міфології. Найдавніша міфологія розчленовує картину світу: природа, людина, божество в ній злиті. «Людина на колишніх рівнях розвитку не відокремлював себе від решти живої природи. Вона найтіснішим чином відчувала свій генетичний, нерозривний зв'язок з усім іншим органічним світом, і це почуття, – підкреслює В.І. Вернадський, – охоплює деякі з найглибших проявів релігійного творчості – релігії давньої Індії і, зокрема, одну з найбільш високих форм людського досягнення в цій галузі – буддійські релігійні побудови».

Витоки антропоцентризму в міфології проявляються в антропоморфізмі в несвідомому олюдненні космосу і божества. Людина оцінює реальність (космос) за вже сформованими мірками, співвіднесеними з її світом. Це виявляється в стародавній східній і античній культурі.

Міфологія є результатом нагальною духовної потреби пояснити світ і розібратися в явищах природи. Оскільки ще не було філософії, цей процес пояснення і осмислення навколишнього світу йшов через персоніфікованих, уособлення в образах богів (або - створення образів богів), перед якими людина відчувала почуття подиву, безсилля і схиляння. Разом з тим реальне життя людей тісно перепліталася з живуть на Олімпі образами богів. Їм приписувалися навіть людські пороки. (Люди переносили же богів свої емоції, відтінки характерів, найхимерніші сексуальні орієнтації і т.д.).

Міфологія являла собою образно-художній спосіб пояснення або спробу пояснення явищ природи і життя людей, взаємовідношення земного і космічного начал. Ця спроба пояснення здійснювалася через уособлення сил природи, тобто уподібнення їх живим істотам. У міфології відбувалося метафоричне зіставлення природних і соціокультурних явищ, олюднення навколишньої природи, одухотворення фрагментів Космосу. Пояснення зводилися до розповідей про походження та творенні. Походження світу в міфі нерозривно пов'язане з питанням про походження людини і її місце у Всесвіті. Антропоморфізуючи природу, первісна людина прийшла до уособлення явищ зовнішнього світу.

Міфологія в своєму виникненні була наївною філософією, ненаукова формою пізнання. Зміст міфу уявлялося пересічній людині цілком реальним і навіть у вищому сенсі реальним і було не формою реального знання, а предметом віри. Міфи стверджували прийняту в даному суспільстві значущу систему цінностей, яка підтримувала і санкціонувала відповідні норми поведінки, стосунків між людьми і їх ставлення до світу.

На ранній стадії історії міфологічний образ мислення почав наповнюватися раціональним змістом і відповідними формами (філософськими, понятійним, узагальнюючими) мислення. Зростає сила узагальнюючого та аналітичного мислення, здійснюється перехід від міфу до філософії, від міфу до Логосу. Так зароджується філософія.

Давньоіндійська філософія розповідає про ведійську жертву Пуруші – Першолодини, завдяки якій виник світ. У цьому понятті давньоіндійської думки втілено уявлення про вселенську душу. Першолодина відмовилася від власної одиничності, унікальності заради більш значних цілей. З частин тіла Пуруші утворився Всесвіт. Розчленування першолодини символізує багатоскладовість світу. Це символ переходу від єдності до множинності. Для індійської культури образ Пуруші – життєвий принцип, одухотворює все живе.

Згідно з поглядами багатьох європейських мислителів, антропологічна установка утвердилася тільки в західній свідомості, на Сході ж здавна

склалися антиперсоналістські тенденції. В силу соціально-історичних, природно-географічних, релігійно-етичних та інших передумов Схід за всіх численних трансформацій здавна являв для європейця інший тип життєустрою, ніж той, до якого належав він сам. Поняття Сходу постало тією універсальною схемою, яка, зберігаючись, могла разом з тим за різних часів і в різних обставинах наповнюватися абсолютно різним змістом.

В цілому людина в східній культурі – це лише матеріал, який сприяє залученню до вищих, позаособистісних цінностей. Свідомість такого типу, природно, тяжіє до влади, в якій і висловлює себе, як передбачається, шуканий Абсолют. Влада розуміється як беззастережна цінність, як найбільш повне вираження таємниці буття. Вона виникає незалежно від людини як відображення духу Всесвіту. Людина ж повинна свідомо підкорятися цій владі, навіть не претендуючи на осягнення її змісту.

В індуїзмі і буддизмі особистість заперечується, визнається лише беззастережна «самість». У східних же деспотіях індивід взагалі не розглядається як цінність. Навпаки, будь-яка унікальність людини оцінюється як зло, як перешкода. Ці якості індивіда суперечать загальному настрою східної культури, покликаної виявити безособові абсолютні, чи йде мова про якийсь верховний початок буття, пантеїстично осмислену природу (природоцентризм), чи про конфуціанське розуміння суспільства як ієрархічно організований гуртожиток людей (соціоцентризм).

Однією з впливових шкіл Стародавнього Китаю є легізм (школа законників). Законники (Шан Ян, Хань Фей-цзи) протиставили конфуціанському ритуалу «Чи» закон «фа» і цілком відмовилися від методів переконання у вихованні, тобто від морального примусу, поклавшись на правове примус, замінивши совість страхом. У своїх уявленнях вони виходили з настанови про злу, агресивну природу людини, яку необхідно пригнічувати і пригнічувати будь-якими способами, перш за все силою. Традиції не викликають у них ні найменшої поваги. Людина повинна орієнтуватися на сьогодення і пам'ятати, що тільки жорстокістю і покаранням можна сформува-

розумну, вольову, жорстоку, цілеспрямовану особистість. Таким чином, в китайській філософії людина розглядається в основному фаталістично. Вона підпорядкована в своїх діяннях або Неба, або умовам життя, або дао.

Панування загальності водночас не виключає зародження етичних принципів милосердя, гуманності, добра, пробудження почуття самосвідомості особистості. Згадаймо конфуціанський етичний ритуал «Лі». Варто зазначити, що релігійні течії Близького (Середземноморського) Сходу маздеїзм і суфізм виробили таке уявлення про людину, яка багато в чому співвідноситься з християнським. Індивід постає тут як посередник між богом і світом. Він «поєднує в собі і божественний, і створений початок, що забезпечує єдність буття космічного і феноменального».

Свобода людини в китайській філософії залишається невідомою. В цілому ж давньосхідна філософія орієнтована на вдосконалення внутрішнього світу людини. Вона справила величезний вплив на наступні вчення про нього, а також на формування способу життя, способу мислення, культурних зразків і традицій країн Сходу, під впливом яких у цих країнах знаходиться суспільна та індивідуальна свідомість.

Зрозуміло, осягнення людини в європейських і орієнтальних (східних) культурах відзначається своєрідністю. Тому важливо розглядати розвиток антропологічної теми в світовій філософії, враховуючи культурно-історичну самобутність народів.

2. Античний космоцентризм у розумінні походження і сутності людини.

У дослідженні людини здійснився перехід від роздумів над її біопсихологічною структурою (в родовому значенні) до вивчення самої людини в її комплексної та цілковитої реальності: перехід від трактатів «Про душу» до філософської антропології. У стародавніх греків, як і у більшості народів Сходу, ще не склалося відчуття особистості. Щоб підійти до таємниці людини, важливо було історично відокремити індивіда від космосу. Античність зробила

тільки крок на цьому шляху. Але крок вельми значний. Але тут і саме тут була відкрита людина!

У ранній і навіть зрілій античності, по суті, не могла народитися ідея особистості в тій конкретній оформленості, яка виявилася в європейській свідомості наприкінці античної епохи. Поступово космологічні сюжети поступаються місцем власне людським проблемам. В античній філософії поворот до антропологічної теми здійснив Сократ. Його в сучасній західній літературі називають родоначальником філософії людини, її первинною версією. Для Сократа самопізнання стає головною і єдиною метою філософії.

Унікальна властивість, яке притаманне тільки людині, - розум. Чи не тут слід шукати міру всього людського? Саме так міркував Сократ. Однак Протагор розуміє людину ширше. Він виділяє не тільки здатність до мислення, а й всю людську суб'єктивність. Під людиною мався на увазі конкретний індивід, і тим самим проголошувалася відносність будь-якого знання, будь-яких цінностей, законів і звичаїв.

Аристотель першим написав трактат «De anima» в трьох книгах, присвячений розгляду живих істот взагалі. Його доповнює «Parva naturalia», де досліджуються фізико-психологічні теми: відчуття, пам'ять, сни, дихання, смерть та інші аспекти, загальні людям і тваринам.

У філософії Аристотеля поєднуються дві вже сформовані антропологічні тенденції. З одного боку, релігійно-етична, в якій людина і природа роз'єднані, а з другого – космологічно-натуралістична спрямованість думки, що пропонує нерозривний зв'язок людини з усім світом. Словом, основні проблеми сучасної філософії людини (її природа і сутність, призначення, співвідношення душі і тіла, розумності та внутрішньої суб'єктивності) були сформульовані ще в Стародавній Греції.

В античній філософії людина є багатогранною істотою, відкритою можливістю, що передбачає наявність альтернативних підходів при розгляді її природи і сутності. Філософи античності лише позначають вирішення проблем про людину, приділяючи основну увагу духовним аспектам людського

існування. Початковий напрямок такого підходу визначив Сократ. Античні філософи розглядали такі фундаментальні питання антропології, як сенс життя, людські чесноти, свобода. Всі ці питання знайшли відображення у філософсько-антропологічних системах античної доби.

Питання

1. Визначте характеристику людини в релігійних ученнях Близького Сходу.
2. Розкрийте особливості людського буття в індуїстській традиції.
3. Схарактеризуйте визначення сутності людини у релігійно-філософських ученнях Давнього Китаю.
4. Проаналізуйте головні етапи еволюції античної філософії у розумінні природи людини.
5. Поясніть, у чому полягав «антропологічний поворот», здійснений Сократом.
6. Надайте характеристику філософії людини у творчості Аристотеля.

Література

1. Головкин Б.А. Філософська антропологія. — К., 1999. — С.158-192.
2. Григорьян Б.Т. Философская антропология. — М., 1982. — С.20-46.
3. Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология. — М., 2001. — С.98-102.
4. Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. - М.: Прогресс, 1988. - <http://www.anthropology.ru/ru/texts/gathered/manwest/index.html>

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДЕРЖАВНА СЛУЖБА УКРАЇНИ З НАДЗВИЧАЙНИХ СИТУАЦІЙ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ЦИВІЛЬНОГО ЗАХИСТУ УКРАЇНИ
КАФЕДРА СОЦІАЛЬНИХ І ГУМАНІТАРНИХ ДИСЦИПЛІН

“Затверджую”:
завідувач кафедри СіГД
полковник служби ЦЗ.

О.В.Рябініна

“ ” травня 2017 р.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

**ТЕМА №3: “Середньовічні та ренесансні філософсько-антропологічні
вчення. Людина і Бог”**

План

1. Розуміння людини в середньовічній європейській культурі.
2. Антропоцентризм доби Відродження.

Час проведення: 2 години.

ХАРКІВ 2017

1. Розуміння людини в середньовічній європейській культурі.

Християнське трактування людини відрізняється і від давньосхідного, і від античного. Принципово новий поворот в осмисленні людини міститься в християнстві. Це давнє вчення розглядає людину як храм, вмістилище найбагатших почуттів. Людина несе на собі знак іншого призначення, бо на нього накладається відбиток абсолютної особистості творця. Відбувається своєрідне поєднання теоцентризму й антропоцентризму. Людина знаходить в християнстві самоцінність, незалежну від космологічних сюжетів. Разом з тим народжується ідеальне уявлення про людину як істоту, що втілив в собі тілесно-чуттєву субстанцію, одушевлену розумом, духовністю.

Середньовічна антропология склалася в філософському полі з наступних проблем:

1. Природа людини. Узагальнене розуміння людини було одним для всієї середньовічної епохи: його природною основою була душа; долею - гріхопадіння; метою - поєднання з Богом.

2. Елементи людини. Крім тіла і душі, людина має ще й найвищим елементом – пневму. Спірною була роль тіла. Якщо в античній філософії переважала думка, що не існує природного зв'язку душі і тіла, що тіло - «тюрма» душі, то серед християнських філософів цю думку в кінцевому рахунку було відкинуто.

3. Природа душі. Думка про те, що душа нематеріальна і безсмертна, поділялася багатьма релігійними філософами. Але чи є безсмертна душа вічної – це об'єкт дискусії до 553 м, коли було винесено вердикт Церкви про те, що душа є образом Бога, але має принципово іншу природу, ніж Бог.

4. Повернення душі до Бога. Для всіх мислителів цієї епохи повернення душі до Бога було метою людської діяльності, пізнання, творчості. Це було природним завершенням теоцентризму: відповідно до нього, все почалося з Бога і все повинно до Нього повернутися.

Християнство – це апофеоз антропоцентризму і антропологізму. Природа, космос, соціальна дійсність осмислюються через певну установку – вміщення людини в центр світобудови. Принцип боголюдства ставить людину на одну паралель з Богом. Бога християнське богослов'я розглядає тільки в безпосередньому зв'язку з людиною. Отже, людина має велику значимість у системі світу, якщо навіть ця система і теологічна. Всі явища світу в християнському світогляді сприймаються і оцінюються з точки зору не тільки Абсолютної моралі, привнесеної Богом в цей світ, але і з точки зору досвіду і цінностей людини.

Саме християнство стало ґрунтом європейської персоналістської традиції. У ньому особистість розуміється як своєрідна святиня, абсолют. Особистість не є щось створене, вона являє собою і божественне начало. Йдеться про трактування людини як безумовної цінності. Християнство в цілому принципово відрізняється від язичництва в розумінні людини. Воно підкреслює в ньому індивідуальне, тоді як язичництво розчиняє індивідуальність в будь-якої соціальної спільності.

Саме в християнстві, по першому враженню, відбулася дискредитація людського тіла (Тертуліан). Адже в ньому оформилося погляд на гріховність людської природи: тіло відвертає людину від вищого призначення. Але християнство, яке принижує людину як плотське, яка укладає в собі радикальне зло істота, проте стверджує, що людина створена за образом і подобою Бога. Тому людина (навіть самий занепада) може відновити свою первозданну вчинене якість (приклад з Марією Магдаленою). Недосконалість людини викликано гріхопадінням, а аж ніяк не вадами господнього творіння.

Античності притаманне цілісне пластичне сприйняття людини. Антропологічна модель обох Завітів представила людини єдиним (з психосоматичної точки зору) істотою і унікальною особистістю, що вбирає в себе подобу творцеві. Патристика розвивала біблійний образ людини, хоча в той же час «парадоксальним чином почала відтворювати на біблійному матеріалі і грецьку філософсько-антропологічну парадигму. До справжнього

самовдосконалення, а значить і самопізнання (що, по суті, збігалось з розумінням Бога) людина могла прийти тільки з надприродною допомогою, за допомогою божественної благодаті.

У філософії західного середньовіччя всебічно обговорювалися проблема душі і тіла, питання про цілісність особистості. Християнські мислителі підкреслювали, що абсолютно вільному Богу відповідає людина, що володіє дарованою їй творцем свободою волі. На протигагу космоцентризму, інтелектуалізму та об'єктивізму античної філософії ключовим поняттям західно-християнського світогляду є «воля». Християнство сприймає світ під знаком суб'єкта, причому суб'єкта воління.

Під впливом неоплатоників св. Августин написав трактати «De immortalitate animae», «De quantitate animae», «De anima et eius origine». За цими середньовічними вчителями пішли великі мислителі XIII ст.: св. Фома, найбільший з схоластиків, пише коментар на De anima (Про душі) Аристотеля і Quaestio disputata de anima (Проблеми трактату про душу). У багатьох інших роботах він теж розглядає питання, пов'язані з людиною. Робота П'єра Абеляра «Історія моїх лих» пройнята антропологізмом, як його розумів філософ середньовічної епохи.

У середньовічному світогляді час від часу зароджувалася загострена тяга до язичництва з його культом роду, деспотичної опікою. Витіснене християнством язичництво постійно нагадувало про себе. На думку російського філософа В. Соловйова, занепад середньовічного світогляду обумовлений саме тим, що він і пов'язаний з ним лад життя, як на Заході, так і на Сході, являє собою історичний компроміс між християнством і язичництвом. Цей компроміс, на його думку, має характер двовір'я і помилково приймається за саме християнство як його противниками, так і його захисниками.

Впровадження дихотомії внутрішнього та зовнішнього в сферу релігійно-філософської антропології обернулося розмежуванням понять внутрішнього і зовнішнього людини, а в сфері етики – загостренням дилеми між доступним людині духовною величчю, що складається в морально-релігійному

перетворенні особистості, і нікчемою, що виявляється в рабській залежності від тіла і його фізіологічних потреб. Вважаючи пізнання сутності і вищого призначення людської душі набагато ціннішим і необхідним, ніж багатознання про зовнішній світ, ранні схоласти прагнули за допомогою зречення від мирської суєти заглибитися в дослідження совісті як арени боротьби між добром і злом, моральним боргом і хибними пристрастями. У зрілій схоластиці, вимушеної узгоджувати свої антропологічні погляди з наявними вже в цей час науковими даними, одні мислителі намагалися розглядати людську душу в її ставленні до вічного «божественному зразку». Інші, особливо Ф. Аквінський, обумовлювали адекватне знання про душу поетапним сходженням від часткового до загального або підкреслювали інтуїтивну очевидність самоспостереження і непогрішність внутрішнього почуття. Причому тут внутрішньому почуттю відводили особливу роль в сприйнятті людиною волі і свободи волі. Ця проблематика задавалася, зокрема, дилемами між випереджувальним майбутнє божественним приреченням і устремлінням в майбутнє людини, що має свободу волі, тобто між «даним даром благодаті» (Аквінат) і заслуженим покаранням.

2. Антропоцентризм доби Відродження.

Після Середньовіччя виникає Відродження з принципами гуманізму і антропоцентризму дещо іншого стибу, ніж в Середньовіччі. Гуманізм як специфічна система поглядів складався протягом століть. Він відображає історично зумовлені підходи до проблеми, конкретне уявлення про певні загальнолюдські цінності. Гуманізм базується на філософському розумінні людини. Без живого індивіда, наділеного тілесністю, розумом, почуттями, людинолюбство втрачає свою основу.

В епоху Відродження персоналістська традиція європейської культури знайшла найбільш яскраве втілення. Гуманізм стає самостійним ідейним рухом. Мислителі того часу затвердили повну приналежність людини до земного світу. Вони проголосили свободу людської особистості, виступили проти релігійного

аскетизму, за право людини на насолоду і задоволення всіх потреб. Гуманісти вважали людську красу згідною красі божественної. Виникає ідея людинобожества, крамольна для релігійності Середньовіччя.

У гуманізмі нового і новітнього часу персоналістська тенденція європейської культури звільнилася від релігійного змісту. Вона стала визнавати право людини на свободу, щастя, розвиток і прояв своїх здібностей. Гуманізм розглядає людину як істоту, гідне духовного і фізично повноцінного існування. У наступні епохи ці умонастрої втілювалися в ідеалах індивідуалізму, які в специфічній формі реалізували концепцію піднесення особистості.

Разом з тим індивід, ізольований від соціальної спільноти, не може бути абсолютною основою історичного процесу. Генії розуміли всю обмеженість ізольованого людського суб'єкта. Епоха Відродження як би волила до потреби замінити відокремленого суб'єкта історично обґрунтованим колективом.

Ренесанс як епоха гранично різноманітний і багатий. Це зміщує хронологічні рамки і створює труднощі при позначенні власне антропологічної теми даного ареалу культури. «У одних епоха Ренесансу захоплює значну частину як середньовіччя, так і Нового часу, у інших – ніякого Ренесансу не було, а всі його елементи можна знайти в сусідніх Європі культурах».

Всі ці міркування важливі для коригування основних висновків з антропологічної теми, бо епоха Ренесансу дозволяє часом руйнувати, здавалося б, непорушні усталені погляди, що характеризують її. Так, зазначалося, що в середні століття відбулося злиття античного космоцентризму з християнським антропологізмом. Однак зв'язок з космосом було втрачено. Мислителі середньовіччя постійно відчували подих універсуму.

Цей зв'язок людини з космосом, як можна вважати, було остаточно втрачено в епоху Ренесансу. Людина перестала бути центром космічного життя. В цілому Ренесанс знаменував перемикання інтелектуальних і життєво-практичних установок на поцейбічне, земне життя.

Слід подолати вкорінену в літературі позицію, згідно з якою середні століття знаменували собою «ніч» європейської історії. Тоді як Ренесанс,

звернувшись до античності, до її вільної філософії, до культу оголеного тіла, до земного буття, звільнив антропологічну філософію від містичного змісту, забезпечив потужний соціальний та індивідуальний розвиток європейського людства. Насправді багато з того, що фіксується в епоху Ренесансу, починалося ще в Середні віки. Крім того, внутрішньо Ренесанс містить в собі глибокі колізії та протиріччя, що не дозволяють дати тій чи іншій антропологічній темі однозначну оцінку.

Чи відрізняється дух Ренесансу від середньовіччя? Безсумнівно, іншим стає образ людини. З епохи Відродження, наприклад, люди сповнені палким прагненням до слави. Ця життєва установка, здавалося б, абсолютно природна, що не була властива людині середньовічного суспільства. У названу епоху в людях розвинулося усвідомлення краси природи, якого перш просто не існувало. Починаючи з XVI ст., виявилася невгамовна пристрасть до праці, якої до того не було у вільної людини.

Процес зростаючого відокремлення людини від первинних зв'язків досяг найвищого стану саме в епоху Ренесансу. Ні про одну культуру аж до нового часу не можна було сказати, що стрижнем і основою її розвитку був пошук індивідуальності, прагнення усвідомити й обґрунтувати незалежне достоїнство особливої індивідуальної думки, смаку, дарування, способу життя, тобто самоцінність відмінності. Отримавши перші імпульси в італійському Відродженні, пройшовши через низку складних перетворень в XVII ст., лише наприкінці епохи Просвітництва ця ідея цілком сформувалася і в минулому столітті стала торувати собі дорогу на європейському ґрунті, потроху втрачаючи зухвалу незвичність.

Саме в епоху Ренесансу проявилася двоїстість свободи. З одного боку, зростаюча незалежність людини від зовнішніх влад, а з іншого – її зростаюча ізольованість, а в результаті і зростаюче почуття нікчемності і безсилля. Підсумком прогресуючого руйнування середньовічної соціальної структури було виникнення індивіда в сучасному сенсі слова.

Концепція людини займає особливе місце в філософсько-антропологічних поглядах філософа, поета, політичного діяча Піко делла Мірандола. У своєму трактаті «Про гідність людини» Піко розвиває вчення про творіння людиною самого себе. Він згоден з християнськими догматами про те, що Бог створив людину за образом і подобою своєю та що Бог - істота ніким не створене. Але з цих посилок Піко робить висновок, протилежний релігійній: зроблений Богом людина повинна творити себе сам як особистість, тобто вільно і без будь-якого примусу стверджувати себе в Богу, в світі, в вічності. Піко стверджує, що Творець, ставлячи людину в центр світу, повелів: «... не даємо ми тобі, Адам, ні певного місця, ні власного обличчя, ні особливих обов'язків, щоб і місце, і обличчя, і обов'язки ти мав за власним бажанням, згідно з волею і твоєму рішенням. Ти, не соромтеся ніякими межами, визначиш свій образ за своїм рішенням, під владу якого я тебе уявляю». Отже, людина повинна створити себе як індивідуальна особистість і бути творцем свого щастя.

Гуманісти епохи Відродження поставили чимало гострих філософських проблем. Чи змінюється антропологічна природа людини? Чи можна говорити про еволюцію людини не тільки в безпосередньо біологічному сенсі? Піко делла Мірандола підкреслив, що особливість природи людини саме в тому, що вона може творити себе, змінювати властиві їй риси.

Новий злет гуманізм пережив за межами Італії, в епоху соціально-релігійних рухів XVI ст. Зокрема, в Нідерландах і Німеччині напередодні Реформації виник так званий північний гуманізм, який суттєво відрізняється від італійського. Видатним представником цього напрямку став Еразм Роттердамський. Він у своїй концепції Христа наголошував, що світ створений Богом прекрасним, так само чудовою була створена і людина. І подвиг Христа полягає швидше за все в тому, щоб відновити цю спочатку благу природу людини, втрачену внаслідок гріхопадіння, саме в епоху Ренесансу.

Таким чином, концепція Відродження будується на спекулятивному і натуралістичному підходах до людини. Вона народжена потребами віри в людину, в свої власні сили, в можливості творення природної вільного життя

для себе і для побудови гуманістичного суспільства. В епоху Ренесансу людина виявляє, що вона та інші – це індивіди, окремі істоти. Вона відкриває, що природа – щось окреме від неї і ця окремість має два аспекти. По-перше, потрібно теоретично і практично нею оволодіти, а по-друге, можна насолоджуватися її красою. Людина відкриває світ і практично - виявляючи нові континенти, розвиває в собі той дух, який дозволив Данте сказати: «Моя країна – весь світ». У наступні століття ідея людської природи як незавершеної можливості, життя як саморозвитку отримала визнання. Вона постійно виникала в нових і нових версіях. З часів Відродження ідея антропоцентризму фокусується все більше на самій людині, а не на її зв'язку з надприродним.

Питання

1. Визначте головні відмінності філософської антропології середньовіччя від античного бачення людини.
2. Розкрийте співвідношення душі та тіла у християнстві.
3. Схарактеризуйте засадничі принципи гуманізму доби Відродження.
4. Поясніть, як в епоху Ренесансу вирішувалася проблема свободи людини.

Література

1. Головкин Б.А. Філософська антропологія. — К., 1999. — С.158-192.
2. Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология. — М., 2001. — С.98-102.
3. Человек. Энциклопедический словарь / Юрий Григорьевич Волков, Виталий Поликарпов. - СПб.: Гардарики, 1999 - 518 с. - <http://www.ex.ua/81989405>

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДЕРЖАВНА СЛУЖБА УКРАЇНИ З НАДЗВИЧАЙНИХ СИТУАЦІЙ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ЦИВІЛЬНОГО ЗАХИСТУ УКРАЇНИ
КАФЕДРА СОЦІАЛЬНИХ І ГУМАНІТАРНИХ ДИСЦИПЛІН

“Затверджую”:
завідувач кафедри СіГД
полковник служби ЦЗ.

О.В.Рябініна

“ ” травня 2017 р.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

ТЕМА №4: “Становлення філософії суб’єкта. Людина як центр світобудови”

План

1. Виникнення поняття суб’єктивності в європейській філософії.
2. Просвітництво і проблема людини.

Час проведення: 2 години.

ХАРКІВ 2017

1. Виникнення поняття суб'єктивності в європейській філософії.

Р. Декарт (1596–1650) ототожнював душу і розум людини. Для нього розумна душа тотожна здатності до мислення. Уяву і почуття Р. Декарт розглядав лише як модуси розуму. Людське тіло він оцінював як автомат, як своєрідну машину.

Говорячи про те, що в світі існують дві субстанції (протяжність і мислення), які не мають нічого спільного, крім того, що вони є створеними, Р. Декарт розглядає з цієї точки зору і людську природу. Тіло людини і мислення, тобто її душа, мають абсолютно різну природу. Р. Декарт є класичним виразником психофізичного дуалізму, оскільки ні тілесні функції не можуть бути зведені до душевних проявів, ні навпаки – явища нашого душевного життя не можуть мати причину в тілесних проявах.

З того, що дії тіла не залежать від дії душі і навпаки, випливають різні слідства. Важливі висновки для філософії і науки Р. Декарт робить і з факту незалежного існування тіла. Якщо матерія не пов'язана з духом, все пізнання матеріальних явищ може вестися тільки з точки зору пізнання причинно-наслідкових зв'язків. Жодного цілепокладання, ніяких антропоморфних причин, які існують в людині як істоті духовній, у природі бути не може. Природа є механізм, в якому є причина та наслідок, тому і пізнання природи може вестися тільки причинно-наслідковою мовою.

Відповідно, в тілі тварини діють свої власні закони (бо воно не має душі). Організм тварини є просто машиною, вважає Декарт. Тому для пояснення її діяльності досить лише природничо-каузальних (причинних) пояснень. Російський фізіолог І. Павлов вважав тому Р. Декарта основоположником фізіології і предтечею власного вчення про рефлекси.

Р. Декарт говорив, що тілесна та мисляча субстанції можуть поєднатися лише в Богу як в нествореній єдиній субстанції. Те ж і з людиною: пізнати її як істоту, що складається з душі та тіла, можна лише на ґрунті того, що людина є

істотою, створеною Богом, і тільки розуміючи її як таку, можна зрозуміти, як саме людське тіло єднається з людською душею.

Механістичний підхід був притаманний і іншим мислителям цієї епохи. Зокрема, **Ж. Ламетрі** (1709–1751) у трактаті „Людина-машина” висловлював думку, що людина відрізняється від тварин лише більшою кількістю потреб і відповідно – більшою кількістю розуму, який допомагає їх задовольняти.

Представником іншого напрямку в картезіанстві – ідеалістичного – був католицький філософ **Мальбранш**, який створив теорію оказіоналізму (від лат. «випадок»). У своєму вченні він виходив з декартівського положення про те, що між психічними та фізичними явищами не існує і не може бути жодного зв'язку. Отже, робить висновок Мальбранш, все, що відбувається в світі, зокрема, з людиною, відбувається не за людською волею, не через те, що нібито людина своєю волею, власною душею може вплинути на своє тіло, а внаслідок того, що Бог щоразу виробляє якийсь акт нової взаємодії душі і тіла, тобто постійно здійснює нове творіння світу.

Принципово інший підхід зустрічаємо у **Б. Паскаля** (1623–1662). Головною проблемою людського існування він вважав місце людини у Всесвіті. Трагізм цього існування Б. Паскаль убачав у незрівнянності конкретного місця, яке займає окрема людина, з безмежжям Всесвіту. Проте просторова неосяжність Всесвіту не є підставою для повної зневіри людини у своїх можливостях. Велич людини полягає в її здатності мислити. „У просторі Всесвіт осягає і поглинає мене, – зазначав Паскаль, – у думці я осягаю його”. Людину філософ порівнює з очеретиною, яку легко зламати, проте людина – це „мисляча очеретина”. Джерелом правильного мислення є правильний спосіб життя. Розум не може допомогти людині приборкати власні пристрасті. Сенс людському буттю надається за допомогою серця, яке повинне відчувати присутність Бога. Саме віра в Бога розглядається Б. Паскалем як основа морального буття людини.

2. Просвітництво і проблема людини.

Високо оцінюючи розум окремої особистості, ідеологи Нового часу і Просвітництва бачили причину раціональної поведінки індивіда, його розумності в складній і суперечливій «людській природі». Найбільш повно, але з різними акцентами, ця природа була представлена в ученнях французьких (Ж.-Ж. Руссо), англійських (Т. Гоббс), німецьких (І. Кант) просвітителів.

Ж.-Ж. Руссо (1712-1778) вважав, що людина – за природою добра істота і що лише власні настанови роблять його злою і поганою. У своїй дисертації «Міркування про науки і мистецтва» (1750) Ж.-Ж. Руссо показав суперечливий характер розвитку цивілізації. Він протиставляв свою епоху – епоху станових привілеїв і лицемірства – простоті, невинності, добродітності первісних людей.

У праці «Про суспільний договір, або Принципи політичного права» (1762) Ж.-Ж. Руссо стверджує концепцію громадянської свободи. Вважаючи рівність природним станом людського суспільства, він головну причину нерівності убагає у виникненні приватної власності. З метою пом'якшення нерівності філософ пропонує ввести прогресивний податок, обмежити перехід майна і капіталу у спадок, звільнити від податків тих землевласників, які мають лише найнеобхідніші засоби праці.

Першим мислителем нового часу, який детально і всебічно розглянув питання про людську природу був **Т. Гоббс** (1588-1679). На думку цього філософа, природа створила людей рівними у відношенні фізичних та розумових здібностей. Різниця між людьми не настільки велика, щоб можна було якимось чином претендувати на благо для себе. Однак через рівність виникає, як вважає Т. Гоббс, взаємна недовіра. З рівності здібностей виникає рівність надій на досягнення наших цілей. Оскільки ніяких правил і законів, крім своїх бажань, люди не виявляли, то вони вирішили змінити становище.

У природі людини Т. Гоббс убагає три основні причини війни: суперництво, недовіру, бажання слави. Доки люди живуть без загальної влади, що тримає всіх їх у страху, вони перебувають у стані, який називається війною, і саме в стані «війни всіх проти всіх». Коли йде війна, ніщо не може бути несправедливим. Сила і підступність на війні є двома кардинальними

чеснотами. У природному стані, таким чином, людина поставлена в скрутне становище, хоча має можливість вийти з нього. Ця можливість полягає почасти в пристрастях, а потім і в розумі. Так, люди приходять до думки про створення держави, тобто про верховенство певних загальнообов'язкових правил поведінки. Якщо в тваринному світі згода зумовлена природою, то у людей залежить від держави. За межами держави людина залишається тим, ким є в природному стані, - егоїстом, який реалізує своє «природне право». Але це означає, що держава принципово не відрізняється від "природного стану", хто б кликав людей над ним ні морально, ні духовно. Держава може приборкати людини, але не змінити його природу.

У концепції Т. Гоббса наявний поділ людської природи на дві сторони: ту, яка від початку властива людині як тварині, і ту, що завдяки розуму дозволяє стримувати егоїстичні, індивідуалістичні пориви. У бажанні обґрунтувати позитивний потенціал людської природи Т. Гоббс виходить за рамки антропологічної думки і, по суті, спрямовується до соціальної філософії.

Дж. Локк (1632-1704) бачив у людській природі насамперед прояви людської свідомості і психіки. Він вважав, що індивід здатний до самодисципліни, і тому описував природний стан не як «війну всіх проти всіх», а як атмосферу свободи, рівності, незалежності, усвідомлення взаємних обов'язків. Оскільки Дж. Локк виходив ыз чуттєвого, емпіричного досвіду, величезне значення мала його критика вроджених ідей. Моральні принципи, отже, не кореняться в самій людській природі. Однак за своєю природою люди тягнуться до насолод і уникають страждань. Добро, отже, є те, що здатне викликати наше задоволення або зменшити наше страждання. Зло ж за самим своїм визначенням принципово направлено проти людських задовольень.

На думку Дж. Локка, наші пристрасті визначені добром та злом. Але кожна пристрасть, як вважав філософ, має в своїй основі певну ідею. Так, при думці про насолоду, яку людина може отримати від якоїсь речі, вона має ідею, яка називається коханням, а думка про страждання породжує ненависть. Філософ аналізує різні стани душі – радість, сум, надію, страх, відчай, гнів,

зздрість. Кожного разу він підкреслює розумове походження пристрастей, позбавляючи їх спонтанності і суто психологічної основи. В оцінці людської суб'єктивності Дж. Локк виходив не тільки з розуму: він враховував також вольові компоненти індивідуальності. Так, на думку філософа, свобода передбачає розум і волю.

У німецькому Просвітництві філософська антропологія оформилася в самостійну область філософської рефлексії, а німецькі філософи розглядали себе як своєрідних місіонерів розуму, покликаних відкрити людям очі на їх власну природу і призначення. Що ж є головним в людській природі? На їхню думку, «всепроникаючий розум» визначає сутність людини. Але цей висновок суперечить об'єктивній реальності, яка не дає однозначної відповіді на питання про існування меж людського розуму. І тоді вихід шукають в «безпосередньому знанні», в почуттях людини, в його інтуїції і, нарешті, в діалектичному розумі. Іншими словами, так чи інакше, але будь-яке знання приймається за благо, оскільки воно забезпечує історичний оптимізм, який базується на розумності людини, на переконанні, що в людській природі маса прекрасних, позитивних задатків. Що стосується вад, поганих вчинків і пристрастей, то вони переборні. Немає такої сторони людської природи, яку не можна було б облагородити, впливаючи мірками розуму.

Біля витоків німецької антропології стоять Х. Вольф, Г. Лессінг, Г. Гердер, І. Кант. Для родоначальника німецької класичної філософії **І. Канта** (1724–1804) питання „Що таке людина?” набуває значення основного питання філософії. Воно поділяється на три питання: „Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я можу сподіватися?” Філософ відповідає на нього, аналізуючи людську діяльність. Вона складається з таких форм, як пізнання, практика і творчість – синтез пізнання та практики. Саме творчість, в якій мета діяльності людини збігається з самою діяльністю, є найбільш важливою серед цих форм. Отже, на думку І. Канта, людина – це, перш за все, творець.

Найголовніший предмет в світі, до якого можуть бути застосовані пізнання людини, на думку Канта, це сама людина, бо «вона для себе – своя

остання мета». Про це Кант писав у 1798 р в роботі «Антропологія з прагматичної точки зору». Він писав, що знання родових ознак людини як земного істоти, обдарованого розумом, заслуговує назви «світобачення», незважаючи на те, що людина тільки частина земних страждань. Кант зробив спробу в систематичному вигляді викласти вчення про людину – антропологію, яку він поділяв на фізіологічну і прагматичну.

Фізіологічна антропологія вивчає те, що робить з людини природа, яким він створений і як розвивається. Прагматичне людинознавство вивчає людини як вільно діюча істота, намагається зрозуміти, яким він може стати в результаті власних зусиль, зусиль, прикладених людиною при вирішенні питань: що являє собою світ, який пізнає людина? чи здатна людина пізнати світ в його конкретної дійсності? в якому відношенні знаходиться людина зі світом, який він пізнає той чи інший спосіб? Нарешті, що цей світ для людини і що людина для світу?

Загальний сенс поставлених І. Кантом питань про людину в світі можна оцінити так: навколишній тебе світ, існуючий в просторі і часі, безсумнівно, є для тебе велика таємниця, що породжує страх, що змушує тебе пізнавати цей світ, але тут і розгадка твого власного істоти. Тільки зрозумівши себе і визнавши свою сутність як розумність, ти почнеш пізнавати світ, відповідати на питання: що я можу знати? що мені належить робити? на що я можу сподіватися? І навпаки, осягнувши ці питання, легше відповісти на питання: що є людина?

Як творець нової гносеології, І. Кант тонко відчував дихотомію між реальністю і необхідністю, яка створювала труднощі для філософської антропології. Вихідний принцип його антропології: «безсумнівно, що людина – це зло». Але якщо в реальних умовах дійсності людина добра, тоді видимість оманлива, значить, нею можна знехтувати, і тоді не залишиться ніяких проблем. Таким способом Кант хотів підтримати ідею Просвітництва, особливо французького Просвітництва в особі Ж.-Ж. Руссо про добро як початковій якості людини. Але щоб уникнути необхідності вважати зло лише феноменом,

Руссо одночасно постулює і зло як початкове якість людини. Однак, якщо існує споконвічне, реальне зло, значить, воно вічно і незнищене. Отже, людина людині – вовк спочатку і вічно. З цим Кант не може погодитися. Тому зло – це факт людської недосконалості, робить висновок І. Кант, намагаючись зберегти вірність постулату добра.

Не погодившись з проблемою нездоланності зла, І. Кант висуває іншу гіпотезу: оскільки добро в людині проявляється, то воно і повинно перемогти, інакше все людство буде знищено. Судячи з розгортання цієї гіпотези, Кант вважає, що проблему добра і зла також неможливо вирішити однозначно, як неможливо однозначно відповісти на раніше поставлені запитання про те, «що таке людина – тварина або не тварина, машина або не машина», - залишаючись в рамках поляризації реального і видимого. Цей висновок Канта виходив з поставленого (мабуть, ним уперше) і глибоко продуманого питання про специфічну природу людського розвитку, про принципову незвідність цього розвитку до природної еволюції життя. Глибокою основою кантівського розуміння історії людини і людства стало різке розмежування «світу природи» і «світу свободи». Якщо перший підпорядковується природній необхідності, то другий знаходиться в «веденні розуму», який висуває для нього свої закони, вищими з яких є категорія віри і присутній в самій людині усвідомлений «моральний закон».

Питання

1. Визначіть місце філософської антропології Нового часу у загальній системі поглядів на людину.
2. Визначіть специфіку суб'єктивного підходу до людини у філософії Р. Декарта.
3. Назвіть основні проблеми філософської антропології Просвітництва.
4. Як І. Кант розрізняє сфери «фізіологічної антропології» та «прагматичної антропології»?

Література

1. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С.31-95, 129-194. -

<http://sophia.nau.edu.ua/2010-07-29-11-48-45/2010-07-29-11-55-07/101-2010-07-31-11-59-14>

2. Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С.99-103.
3. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 152-160.-
http://www.anthropology.ru/ru/texts/gelen/system_1.html
4. Рикман Х. Возможна ли философская антропология? // Это человек. — М., 1995. — С.51-54.
5. Сервера Эспиноза А. Кто есть человек? // Это человек. — М., 1995. — С.75-78.
6. Цанер Р.М. О подходе к философской антропологии // Это человек. — М., 1995. — С.159-165.
7. Больнов О. Філософська антропологія та її методичні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. Хрестоматія. — К., 1996. — С.96-111.
8. Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. — М., 1995. — С.212-227.
9. Головки Б.А. Філософська антропологія. — К., 1999. — С.158-192.
10. Григорьян Б.Т. Философская антропология. — М., 1982. — С.20-46.
11. Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология. — М., 2001. — С.98-102.
12. Человек. Энциклопедический словарь / Юрий Григорьевич Волков, Виталий Поликарпов. - СПб.: Гардарики,1999 - 518 с. -
<http://www.ex.ua/81989405>
13. Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. - М.: Прогресс, 1988. -
<http://www.anthropology.ru/ru/texts/gathered/manwest/index.html>

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДЕРЖАВНА СЛУЖБА УКРАЇНИ З НАДЗВИЧАЙНИХ СИТУАЦІЙ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ЦИВІЛЬНОГО ЗАХИСТУ УКРАЇНИ
КАФЕДРА СОЦІАЛЬНИХ І ГУМАНІТАРНИХ ДИСЦИПЛІН

“Затверджую”:
завідувач кафедри СіГД
полковник служби ЦЗ.

О.В.Рябініна

“ ” травня 2017 р.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

ТЕМА №5: “Розвінчання апріорної духовності людини у філософії «зламної доби»”

План

1. Людвіг Фейєрбах як родоначальник некласичної філософії.
2. Марксистське вчення про людину як подолання гносеологізму через категорію практики.
3. «Філософія життя» як виклик класичній філософсько-антропологічній традиції.
4. Психоаналітична парадигма людського буття.

Час проведення: 2 години.

ХАРКІВ 2017

1. Людвіг Фейєрбах як родоначальник некласичної філософії.

Основне завдання філософії **Л. Фейєрбах** визначає як відкриття сутності людини, звернення до антропології, олюднення усього наявного знання. У недостатній увазі до людини він убачає недолік усіх попередніх філософських і релігійних систем.

Фейєрбахівські уявлення про людину були набуті шляхом критичного перетлумачення християнських ідей. Л. Фейєрбах визначає для людини Людині ті якості (предикати), які релігія приписувала Богу. На його думку, Бог – це відчужена та об'єктивована сутність людини, певне символічно закодованим зображення суто людських властивостей та якостей. У тому, що боги утворені за образом та подобою людей, і корениться, за Фейєрбахом, сенс та цінність релігійної свідомості, основа її дієвості в історії. Але недостатньо лише розуміти природу релігії, вважає Фейєрбах. Критикувати її означає зводити (редукувати) релігійні образи та цінності до їх земних прообразів. Переглянутий таким чином зміст релігії веде, за Фейєрбахом, до справжнього розуміння сутності людини.

Світ розглядається Фейєрбахом як органічна цілісність, у центрі якої перебуває людина. Людина для німецького філософа – єдиний, універсальний і вищий предмет філософії, яка тим самим перетворюється на антропологію. Фейєрбах визначає її основою визначення сутності людини, яка виявляє себе в чуттєвості, діяльності розуму й серця, переживаннях, любові, стражданнях, прагненні до щастя. В єдності вони складають антропологічний принцип філософії Фейєрбаха.

Для Фейєрбаха природа – це вища реальність, а людина – вищий продукт природи. В особі людини природа відчуває, споглядає себе. Людина для нього істота природна й разом з нею становить предмет філософії. Природа первинна, нескінченна, містить сама в собі джерело розвитку. Природа народжує як живу, так і неживу матерію, «вона створила й храм мозку». Такі здатності, як відчуття, уява, розум, пам'ять, властиві й людині, і тварині. Однак у людини ці

характеристики досконаліше й складніше. Їх не можна звести до більше простих форм.

Фейєрбах заперечує дуалізм душі й тіла, затверджуючи єдність духовного й матеріального, суб'єктивного й об'єктивного, мислення й буття. Сутність людини визначається різноманіттям її переживань. Різні форми суспільної свідомості він розглядає з позицій їхнього реального змісту. Релігія для нього також не позбавлена реального змісту, незважаючи на те, що вона оперує фантастичними образами. Таким чином, Фейєрбах підкреслює переважання чуттєвого у природі людини, антропологічну єдність всіх людей.

Етичне вчення Фейєрбаха, що займає значне місце у його філософії, має характер евдемонізму й виходить із єдності й взаємозв'язку Я і Ти. На перший план він висуває своє антропологічне розуміння людини. Головне для нього - це міжіндивідуальне спілкування. Прагнення до щастя розглядається їм як рушійна сила людської волі, воно породжує з необхідністю свідомість морального обов'язку, тому що Я не може існувати й бути щасливим без Ти. Це прагнення – не егоїстичне почуття, тому що воно неможливо без єднання з іншим.

Діючи за велінням чуттєвості, людина керується своїми відчуттями, найсильніше з яких – прагнення до насолоди. Приємне й корисне, одержуване ззовні, змушують його прагнути до збереження життя, яке необхідно поліпшувати. Таким чином, Вищим природним потягом людини виступає прагнення до щастя. Уявлення про добро викликаються почуттями радості, задоволення, захвату, а про зло – почуттями болю, втрати, приниження. Відчуття є першою умовою моралі. Мораль же егоїстична. Боротьба з егоїзмом завжди буде безглуздістю й божевіллям, тому що це боротьба проти людини і її потягів. Тому-то й аморальні релігія й політика, що вони спотворюють прагнення до особистого благополуччя або в матеріальній, або в духовній області. Егоїзм – це «любов до людської істоти». Але щастя неможливо, якщо воно досягається за рахунок інших. Тому добродесним буде егоїзм, погоджений з альтруїзмом. Як це зробити? Підкорятися природі: «Моральність є щира,

зроблена, здорова природа людини; помилка, порок, гріх – перекручування, недосконалість, протиріччя правилу».

Основна людська якість є любов. Любов до себе, що знаходить задоволення в любові до інших. Я й Ти, індивід і інший індивід у суспільстві, у взаємодії створюють моральну атмосферу, у якій сполучаються й щастя, і обов'язок.

Людина істинно моральна за своєю природою, вважає Фейєрбах, і тому можлива загальна, єдина, загальнолюдська мораль, Що може виявитися в будь-якому соціальному шарі, у будь-який історичний період. Провідним принципом у ній є любов людини до людини. Незадоволеність цього почуття компенсується релігією. Бог виникає з почуття недоліку. У нещастях людина іде від себе й зосереджується на Богу, як на прагненні до радості. «Людина вірить у богів не тільки тому, що в неї є фантазія й почуття, але також і тому, що має прагнення бути щасливою. Вона вірить у Блаженну Істоту не тільки тому, що вона має уявлення про блаженство, але й тому, що вона сама хоче бути блаженною; вона вірить у Зроблену Істоту тому, що вона сама хоче бути зробленою; вона вірить у Безсмертну Істоту тому, що вона сама не бажає вмирати». У релігії відпрацьований прекрасний механізм вселяння. Ним і треба скористатися, представивши елементарні моральні принципи у вигляді релігійних догм. Нова щира релігія повинна обходитися без фантастичних істот; вона має обожнювати добрі людські відносини, і тоді настане щастя.

Отже, на думку Л. Фейєрбаха, людина – це не творіння Боже, а найбільш досконала частина одвічної природи. Людська природа розглядається мислителем в єдності душі та тіла. Головний принцип антропологічного матеріалізму, якого дотримувався Л. Фейєрбах, проголошує людину вихідним пунктом і кінцевою метою філософії. Згідно з ним, необхідно за посередництва людини звести все надприродне до природи та за посередництва природи все надлюдське звести до людини.

2. Марксистське вчення про людину як подолання гносеологізму через категорію практики.

Марксистська концепція людини – один з соціологічних напрямків, які бачили своєрідність людини в її соціальній та історичній сутності й обумовленості. Тваринний початок в людині розглядається тут як щось несуттєве, подолане соціальністю. Марксистська філософія пояснює наявність у людській природі біологічного та соціального начал на основі принципів діалектичного матеріалізму. За К. Марксом, „сутність людини не є абстракт, притаманний окремому індивіду. У своїй дійсності вона є сукупністю всіх суспільних відносин”. Такий підхід допомагає розкрити різні сторони людського життя, нерозривно пов’язаного з соціумом.

К. Марксу належить заслуга відкриття зв’язків між елементами суспільства. Згідно з його висновком, суспільство не складається з індивідів, а є сумою тих зв’язків і відносин, в яких ці індивіди перебувають один щодо одного. Саме у суспільних відносинах і міститься вихідна клітинка суспільства. Ідея суспільства притаманна самій людині як суспільній істоті.

Людина і суспільство з’являються в історії одночасно, причому суспільство породжує не свідомість людей, а доцільна і цілеспрямована трудова діяльність. Основоположною структурою суспільного буття К. Маркс вважав економічні відносини між людьми.

Сутність людини в аргументації самого Маркса виглядає так: по-перше, це розуміння суспільства як іманентного умови атрибута здійснення людської суті. Суспільство і є сама людина в її суспільних відносинах. По-друге, суспільство не може бути зрозуміле як зовнішня, незалежна від людини сила. По-третє, Маркс розглядає суспільство не як зібрання складових його членів, але як сукупність зв’язків і відносин цих членів. Ця ідея Маркса про тотожність особистості і суспільства була витлумачена його послідовниками в тому сенсі, що людина – це фактично згорнуте суспільство («людина – це носій всіх суспільних відносин»), а суспільство – це розгорнута людина. Але цьому висновку передувала розгорнута філософсько-антропологічна ідея про

відчуження людини, пов'язана з філософською антропологією Г.Ф.В. Гегеля (відчуження людини для якого – суто духовний акт) і Л. Фейєрбаха (коріння зла для якого – у релігійному відчуженні людини).

Фундаментом будь-якого відчуження людини, за Марксом, є відчужена праця. Доки власність у системі виробничих відносин функціонує як система відчуження людини від процесу праці і виробленого продукту, основою людської сутності буде лише виробнича функція. Сенс **відчуження**, за К. Марксом, полягає в деформуванні сутності сил людини, внаслідок чого людина позбавляється своєї родової творчої суті. Соціально-економічні чинники відчуження – це стихійний поділ праці, приватна власність на засоби виробництва й експлуатація найманої праці, система поневолення, соціальна нерівність.

Відчужена праця розглядається Марксом в чотирьох аспектах. По-перше, відчуження людини від природи. Природа є для людини, вимушеної працювати для задоволення своїх природних потреб, тільки засобом праці, а предмети, які створюються у виробництві, - засобами фізичного існування. Вони підпорядковують собі людину, яка повністю від них залежить.

По-друге, відчуження людини від самого процесу праці, що є примусовим. Людина не має вибору: працювати чи ні, оскільки не може інакше забезпечити можливість свого існування. Але така праця – це не задоволення потреби в праці, а тільки засіб для задоволення будь-яких інших потреб.

По-третє, відчуження людини від її «родового життя». Рід людський живе в природі. Сама людина природна істота і всією своєю суттю пов'язаний з природою. Цей зв'язок – це діяльний контакт, в якому головне – це праця: «виробниче життя і є родове життя. Це є життя, що породжує життя». Але для людини, навпаки, праця – це лише засіб для підтримки власної індивідуального життя, а зовсім не життя «роду». Людина відноситься до виробництва і до природи не як вільна людина, а як робочий, тобто відчужено, як до чужого. Це і означає, що у людини відібрані і родове життя, і родова сутність.

По-четверте, відчуження людини від людини, від людей. Робоча людина чужий тому, хто змушує його працювати. Відбирає продукт його праці, панує над ним і керує ним.

Філософська ідея відчуженої праці – це фундаментальна філософська основа аналізу глибинних соціальних відносин, що лежать в основі людського суспільства, його законів. Саме відчужена праця рівнозначна існуванню приватної власності, а життя людей в умовах приватної власності, по Марксу, спотворює, калічить їх, робить «приватними індивідами».

Негативна філософська оцінка «атомарного індивіда» збігається у Маркса з фейербахіанською, але надії на чисто духовний, моральний переворот для звільнення людини, як вважає Фейербах, Маркс не має. Перспективи розвитку людини і людства, на його думку, полягають у перетворенні основи основ, у знищенні відчуженої праці. Процес, зворотний відчуженню, – присвоєння людиною своєї людської сутності. Маркс пов'язує цей процес з громадськими перетвореннями, з «загальнолюдською емансипацією», з тим звільненням, яке в своїй основі має знищення відчуженого праці. Це означає, що людина почне «робити як людина», тобто не проти волі, не заради шматка хліба, грошей, ринку, держави і т.п. А це, в свою чергу, означає, що найістотніше в людині – її «родова сутність» – отримає вільний розвиток, праця перетвориться на засіб саморозвитку людини.

Отже, знищення відчуження, перетворення праці на вільну самореалізацію людини означають повну зміну і людини, і її ставлення до природи, до інших людей. Це, безсумнівно, грандіозна за гуманістичним пафосом ідея людини, що живе в гармонії з природою. Внутрішня природа самої людини також перетвориться: замість відчужених, що прагнуть тільки до задоволення матеріальних («тваринних») потреб людей з'являється людина, саме природне розвиток якого є гармонійний результат всієї історії людського суспільства. Універсально розвинений, що живе в єдності та гармонії із зовнішньою і внутрішньою природою людини – такий ідеальний філософський «образ» комуністичного ідеалу. К. Маркс називає його «закінченим

натуралізмом» або «закінченим гуманізмом». Саме така людина повинна стати суб'єктом історії. У цьому принципово новаторське марксистське пояснення діючих причин суспільного прогресу.

Людина як суб'єкт історії – це соціальний тип людини, наділений певними соціальними характеристиками: по-перше, приналежністю до певної сфери діяльності з фіксованими традиціями, цінностями, тобто приналежність до соціального типу, що базується на суспільному поділі праці. По-друге, люди займають також фіксоване соціальне місце в групах – класах, розділених по їх відношенню до власності. Класові характеристики індивідів істотно визначають їх особистісні риси, їх спосіб життя. Багато в чому вони типізують індивідів і їхні стосунки між собою. Нарешті, люди підпорядковані національно-культурних умов, які визначають, але й обмежують індивідів. Таким чином, замість колишнього, абстрактного розуміння людини і його сутнісних сил у К. Маркса складається конкретне визначення її, що ґрунтується на вивченні об'єктивної природної і соціальної реальності знання про людину.

3. «Філософія життя» як виклик класичній філософсько-антропологічній традиції.

У другій половині XIX ст. набуває поширення нова філософська течія – „філософія життя”. Цей якісно новий світогляд ґрунтувався на філософуванні, що було наслідком відчуття всієї повноти життя, де центром роздумів є людина. Основи „філософії життя” були закладені німецьким філософом **А. Шопенгауером** (1788–1860). У праці „Світ як воля і уявлення” він висунув ідею про існування світу на основі нескінченної волі до життя. Воля, за А. Шопенгауером, складає серцевину, ядро всього, що існує у світі – окремого та цілого. Вона виявляє себе як у кожній сліпій силі природи, так і в усвідомленій людській діяльності. Різниця полягає лише у ступені прояву волі в кожному випадку, але не в її сутності.

Основною властивістю волі, на думку А. Шопенгауера, є постійна боротьба, яка охоплює всі рівні природи. Суперництво яскраво виявляється у

середовищі тварин, де воля реалізується у формі волі до життя: більш сильні стверджуються і забезпечують своє існування за рахунок більш слабких істот. Подібно до цього людина демонструє ту ж боротьбу: природу вона розглядає як продукт для власного споживання, а інших людей – як суперників.

Інший представник „філософії життя” – **Ф. Ніцше** (1844–1900) вбачав основу світу у прагненні до влади. Воля до влади – це не обумовлене певною причиною явище, інстинкт, притаманний людині. Ідеалом, основою філософської системи Ф. Ніцше є „надлюдина” і саме її він вважає „сенсом землі”. Надлюдина – це аристократ духу. Звичайна людина для „надлюдини”, на думку німецького мислителя, виглядає або посміховиськом, або ганьбою. Якщо у відносинах між собою „надлюди” виявляють доброту, чуйність, то до „чужих” – звичайних людей ставляться так само, як звичайні люди – до хижаків: „Вони повертаються до невинної совісті хижого звіра, ... вдаються до вбивства, підпалу, насильства, погрому з гордістю та душевною рівновагою..., переконані, що поети надовго тепер матимуть тему для творчості та уславлення”. Свій ідеал „надлюдини” Ф. Ніцше не пов’язує з конкретною людською расою або нацією, але підкреслює, що „надлюдину” необхідно зростити.

Отже, підходи „філософії життя” докорінно відрізнялися від концепцій людини у класичній філософії, перш за все – виразним ірраціоналізмом. Наприкінці XIX – початку XX ст. вони набули поширення у філософській думці.

4. Психоеаналітична парадигма людського буття.

Визначальна роль психіки у свідомості людини потребувала її поглибленого розгляду. Тому в некласичній філософії кінця XIX – початку XX ст. більша увага почала приділятися **внутрішньому світу людини**. Засновник психоаналізу австрійський учений **З. Фрейд** (1856–1939) пов’язував глибинну сутність людини із сексуальним потягом – лібідом. Цей потяг вступає в конфлікт із знанням, змушеним реагувати на навколишнє соціальне середовище з його численними заборонами. Сексуальні потяги витісняються зі свідомості, вони

стають несвідомими, виявляючись у сновидіннях, у різного роду нерациональних діях, у неврозах. Шлях рятування від неврозів – це аналіз людської психіки. Спочатку кваліфікований лікар-психіатр виявляє несвідоме, а потім, якщо пацієнт здатний на це, несвідоме переводиться у свідомість. Тоді воно перестає існувати, внаслідок чого зникає джерело хворобливих неврозів. Однак ніхто і ніколи не здатний позбавити людину несвідомого повністю.

3. Фрейд розглядав усі соціальні явища, культуру як систему заборон, за допомогою яких суспільство стримує ворожі йому сексуальні потяги людини („лібідо”). Завдяки культурним нормам природжені інстинкти і потяги людини або зміщуються у сферу позасвідомого, або сублімізуються, тобто перетворюються на форми соціальної творчості, до яких Фрейд відносив і релігію. Він прагнув пояснити релігію на рівні окремої людини з її імпульсами і нахилами.

Е. Фромм – представник сучасного неофрейдизму, в основу якого покладено **синтез соціологічного підходу з психоаналітичним**. У праці „Психоаналіз і релігія” Е. Фромм пояснює потребу людини у релігії екзистенціальним конфліктом між душею і тілом. Людина постійно прагне вирішити проблему розколу між тілом і душею, але ніколи не зможе її вирішити. На цьому ґрунті у людини виникає потреба у вірі та релігії. Е. Фромм пропонує релігію без Бога, у центрі якої знаходиться людина.

Успіхи психоаналізу визначалися виявленням поняття несвідомого, що дозволяло пояснювати різноманітні конфлікти в духовному світі особистості. Проте З. Фрейд (а згодом – ряд представників неофрейдизму у другій половині ХХ ст.) абсолютизував впливи несвідомого, переносючи його потяги на суспільне життя і розглядаючи їх як неподоланні.

Питання

1. Визначіть головні характеристики філософської антропології Фейєрбаха.
2. Назвіть основні проблеми марксистського вчення про людину.
3. Які нові підходи до людини реалізує «філософія життя»?
4. У чому полягає сутність і новизна психоаналітичної парадигми людського буття?

Література

1. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С.31-95, 129-194. - <http://sophia.nau.edu.ua/2010-07-29-11-48-45/2010-07-29-11-55-07/101-2010-07-31-11-59-14>
2. Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С.99-103.
3. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 152-160.- http://www.anthropology.ru/ru/texts/gelen/system_1.html
4. Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. — М., 1995. — С.212-227.
5. Головкич Б.А. Філософська антропологія. — К., 1999. — С.158-192.
6. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії. Проблема людини. — К., 2000. — С. 163–191.
7. Человек. Энциклопедический словарь / Юрий Григорьевич Волков, Виталий Поликарпов. - СПб.: Гардарики, 1999 - 518 с. - <http://www.ex.ua/81989405>
8. Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. - М.: Прогресс, 1988. - <http://www.anthropology.ru/ru/texts/gathered/manwest/index.html>

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДЕРЖАВНА СЛУЖБА УКРАЇНИ З НАДЗВИЧАЙНИХ СИТУАЦІЙ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ЦИВІЛЬНОГО ЗАХИСТУ УКРАЇНИ
КАФЕДРА СОЦІАЛЬНИХ І ГУМАНІТАРНИХ ДИСЦИПЛІН

“Затверджую”:
завідувач кафедри СіГД
полковник служби ЦЗ.

О.В.Рябініна

“ ” травня 2017 р.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

ТЕМА №6: “Феноменологія свідомості: антропологічний аспект”

План

1. Головні підходи феноменології до характеристики людини.
2. Інтерсуб’єктивність як умова об’єктивності і як проблема конституювання Іншого.

Час проведення: 2 години.

ХАРКІВ 2017

1. Головні підходи феноменології до характеристики людини.

Посткласична філософія, знімаючи протиріччя між буттям-для-себе (що передбачає, що Інший є не більше ніж річчю) і буттям-для-інших (коли Інший вторгається в сферу мого власного досвіду, відчужуючи мене від власної самості), намагається вирішити проблему в синтезі мого буття і буття іншого, для чого і висуває поняття «Буття-з-іншим», «Поза-собою-буття-назустріч-іншому», яке для людини завжди є «Буття-разом з іншими» (як рівними йому суб'єктами) без шкоди власному існуванню.

Одна з перших спроб в цьому напрямі була зроблена основоположником феноменологічної філософії і психології **Е. Гуссерлем**. Саме поняття інтерсуб'єктивності досвіду (як поля взаємодії (спів)віднесеності суб'єктів) і споріднене йому поняття життєвого світу (як світу суб'єктивно (спів)відносного) вводиться в науковий обіг і активно використовуються Гуссерлем у V медитації «Картезіанських роздумів», а також у «Кризі європейських наук і трансцендентальної феноменології». Гуссерль звертається до дослідження механізмів утворення в глибинах «чистого Я» сенсу «Іншого», причому не як моєї копії, а як «Не-Я» в формі іншого «Я», тобто чужого мені.

Гуссерль звертає увагу на те, що в рамках природної установки мірності (Weltlichkeit) я виявляю мене та інших, по-перше, розрізнення, по-друге, що знаходяться один-проти-одного. Необхідним кроком для розуміння цього є, за Гуссерлем, визнання того, що, по-перше, свідомість не укладено в одиночну камеру (не існує незалежно від зовнішнього світу), а по-друге, сама вона не є камерою, "в" яку було б укладено яке (чиєсь) або зміст. Воно є інтенціональністю, тобто надмірністю, виходом за межі мого Я і спрямованістю на щось таке, що не є воно саме. Інший не є мій дублікат, він щось інше, ніж я; а саме: трансцендентне щодо мого Я. Інше Я виступає завжди як спів-існуюче з моїм Я, в моєму оточенні, таке, що актуалізується при мені, але не є поміщеним у мене.

Проблема даності Іншого пов'язана з певними труднощами. По-перше, її суть полягає в випадковому характері даності Іншого. Ми не сумніваємося в існуванні інших людей, як переконані в наявності навколо нас предметів дійсного світу. Але даність Іншого не можна вивести ні з якого досвіду очевидності, її можна тільки визнати як щось неочевидне, непередбачуване. По-друге, я не можу «влізти в шкуру» Іншого, і він швидше за все поведе себе не так, як повів би себе в даній ситуації я сам.

Способи даності Іншого Я моєму Я різноманітні. Крім досвіду безпосередній близькості (спілкування, зіткнення, спостереження), який передбачає живі спів-присутність і спів-участь, я зустрічаю Іншого опосередковано, через інтенціональні відсилання до нього в межах культури, знаходячи в ній «сліди» людської діяльності. Будь-який культурний об'єкт в інтерсуб'єктивності вимірі світу знаходиться не тільки в моєму володінні: він сприймається і використовується й іншими суб'єктами.

Об'єкти з «духовними» предикатами відповідно до своїх першоджерел і до здорового глузду, відсилають нас до чужих суб'єктів і їх активно-конститууючої інтенціональності. Такими є всі культурні об'єкти (книги, знаряддя праці, твори будь-якого виду), які водночас мають в собі певний сенс для кожного з наступних-тут.

Буття Іншого не просто відмінно від буття предметів: воно сигналізує про себе як маяк в ночі і саме «творить» себе для мене. Гуссерль визнає за Іншим активно-конститууючу інтенціональність, так як, по-перше, він вступає в цей світ як спів-який визначає його зміст, тобто що конструюють світ; а по-друге, усвідомлює і сприймає мене, тобто я сам є для нього одним з конституйованих ним феноменів: «Я», яким є Я сам, може усвідомлюватися іншим Я, тим, що не є моїм «Я». Інший теж суб'єкт, і для себе він таке ж Я, як і я для себе. Оскільки я відрізняю себе від предмета і від будь-якого Іншого, треба думати, що і Інший теж відрізняє себе від предметів і від мене. Те, що крім мого Я тут і зараз присутні (тобто наділені буттям) Інші Я, змушує нас визначати світ вже не як предметний, а як світ інших Я, тобто інтерсуб'єктивний.

Моє Я, що представляє собою психофізичну єдність мого тіла (mein Leib) і моєї психіки, зустрічає психофізичні структури, відмінні від моєї, але поза всяким сумнівом подібні до неї. Зрозуміло, я не можу сприймати інші психофізичні структури так само, як і свою, оскільки вони відкриті мені не зсередини, а ззовні і тільки у своїй тілесній даності. Щоб уявити психічну сторону Іншого, я повинен зробити перенесення своєї психічної життя в неживе тіло-річ (Körper) іншого, перетворюючи його тим самим в тіло одухотворене (Leib).

Критичну роботу по переоцінці класичних філософських поглядів проробляє і **А. Бергсон**. Зокрема, він вважає, що лінія розвитку, яка закінчується в людині, не є єдиною. На розходяться в інші сторони шляхи розвитку – інші форми свідомості, які не зуміли звільнитися від зовнішніх утисків і не впоралися з собою, як це зробив людський розум, але все ж виражають щось постійне і істотне для еволюційного руху. Що, якщо зблизити ці форми свідомості з розумом?

На думку А. Бергсона, можна отримати свідомість, широкіше як життя і здатне на те, щоб, раптово озирнувшись на стоїть перед ним життєвий порив, побачити його цілком, хоча б на одну мить. Як вважає Бергсон, інтуїція і інтелект являють собою два протилежних напрямки роботи свідомості. Інтуїція йде в напрямку до самого життя, інтелект ж – у прямо протилежному, і тому цілком природно, що він виявляється в суворому підпорядкуванні духу матерії. Для людини, яка прагне знову розчинити інтелект в інтуїції, зникає або пом'якшується багато труднощів. Але така доктрина, на думку філософа, не просто полегшує нам процес мислення, але також дає нам нову силу, необхідну, щоб діяти в житті.

Наділені цією силою, ми вже не відчуваємо себе, стверджує Бергсон, самотніми серед людей, і людство вже не здається нам самотнім серед підвладної йому природи. Всі живі істоти, на думку філософа, тримаються один за одного і все підпорядковані одному і того ж гігантського пориву. Тварина спирається на рослину, людина живе завдяки тварині, а все людство в часі і

просторі є величезною армією, яка рухається поруч з кожним з нас. Своєю міццю воно здатне подолати будь-які перешкоди. Бергсон виробив теорію, відповідно до якої роздратування органів почуттів – це тільки стимули, що підбурюють наше «Я» звернути увагу не на процеси в нашому мозку, а на сам предмет зовнішнього світу, який зачепив наше тіло і може бути корисний нам або шкідливий. Тільки такий характер сприйняття предметів може мати практичне значення.

Бергсон не всі види знання вважає актами інтуїції, тобто актами безпосереднього споглядання предметів. Найважливіше знання, саме наукове знання про світ як систематичному цілому, виразність в поняттях, він вважає, подібно Канту, суб'єктивної конструкцією, що проводиться нашим розумом і не дає знання про живе справжнє буття.

А. Бергсон захищає філософію як творчий акт і прагне наблизити її до мистецтва. Саме в філософії він бачить життєвий порив до творчого сходження, до переходу за кордон необхідності. Для Бергсона філософська інтуїція – це проникнення в справжню дійсність, в справжнє суще. Він називає інтуїцією особливий рід інтелектуального відчуження, за допомогою якого ми проникаємо всередину предмета, щоб злитися з тим, що в ньому є єдиного і, отже, невимовного. Справжня метафізика повинна займатися "інтелектуальним вислуханням". В метафізичній інтуїції потрібно віддаватися дійсності, проникати в неї. Метафізичне інтуїтивне пізнання, за А. Бергсоном, тим і відрізняється від аналітичного наукового, що воно проникає вглиб дійсності, в той час як наукове своїми поняттями віддаляється від дійсності.

2. Інтерсуб'єктивність як умова об'єктивності і як проблема конституювання Іншого.

Філософія XX–XXI ст. поглибила поняття соціальної реальності. Основу суспільства її представники вбачають у феномені інтерсуб'єктивності – міжособистісних зв'язків, у яких зберігається людське „Я”. Сама соціальна реальність виявляє себе як множина таких „Я”, кожне з яких є унікальним,

непередбачуваним, не запрограмованим. Фундатором такого підходу виступив М. Вебер.

Інтерпретація інтерсуб'єктивності тяжіє до розширення сфери феноменологічних досліджень – від суто дескриптивної тематики (чиста свідомість, первинно-психологічний досвід, трансцендентальне «Я») до кола питань соціальної онтології, предметом якої стає не тільки пояснення що є «Я», а й набуття власного «Я» перед обличчям спільноти. Визначення сенсу людського існування через необхідність набуття людиною власної ідентичності за допомогою встановлення спорідненості – подібності та відмінності – між собою і навколишнім (природним і соціальним) світом, безперервний пошук самого себе в контактах з «Іншим» зумовлюють підвищену увагу до тлумачення інтерсуб'єктивності як полісуб'єктності, точніше, бісуб'єктності (суб'єкт-суб'єктності), сфери «між» моєю свідомістю і «дискурсом Іншого», тобто несвідомим (Ж. Лакан), всім крайнім, випадковим і божевільним, що людина знаходить у собі при аналізі своїх кромек, меж, кордонів, кадрування, маргіналізації всіх видів (Ж. Дельоз, Ж. Бодріяр, М. Фуко), свідомістю іншої людини (М. Бахтін, М. Бубер), буттям в цілому (М. Хайдеггер, Е. Левінас).

Для **М. Бубера** питання «Що таке людина?» є центральним для філософії в цілому. Він прагне встановити специфічні характеристики людської істоти. У книзі «Проблема людини» М. Бубер дає історичний нарис цієї проблеми. В історії людської думки він розрізняє ті епохи, коли людина як мисляча істота почуває себе у себе вдома, і такі епохи, коли вона, навпаки, усвідомлює свою безпритульність. У першій з них вона живе в світі як в своєму власному будинку; у другій – мешкає в ньому як в дикому полі. У перших із зазначених епох антропологічна рефлексія являє собою лише частину рефлексії космологічної (аристотелізм), у другому ж типі епох антропологічна думка досягає своєї глибини і разом з тим своєї незалежності.

На думку М. Бубера, серед учнів Гегеля вирішальний внесок у філософську антропологію здійснив Л. Фейєрбах. Його ідея про виявлення сутності людської істоти через спілкування, через єднання людини з епохою,

яке спирається на реальність відмінностей між «Я» і «Ти» постає своєрідним маяком для філософії самого М. Бубера.

Криза, яку переживає сучасна людина, викликає занепокоєння філософа. Він прагне визначити головні характерні риси цієї кризи. Перш за все М. Бубер вказує на занепад колишніх органічних форм суспільного життя людини, таких, як родина або цех. А нові форми, що виникли в наш час, такі, як, наприклад, синдикат, тобто союз, покликаний до захисту економічних прав, як вважає М. Бубер, не змогли пробудити у людей почуття довіри чи впевненості, яке у них було раніше. Інший важливий момент сучасної кризи полягає в тому, що продукти людської діяльності отримали владу над самою людиною. Перш за все, це вірно що до техніки, бо людина допустила, що її стали контролювати машини, які він сам винайшов і побудував. Але те ж саме вірно і на рівні політики, де виникли такі примари і демонічні сили, над якими людина опинилася безвладною.

Крім «Я» і «Ти», М. Бубер приділяє увагу і характеристиці «Ми» як єдності багатьох особистостей, незалежних і духовно зрілих, які усвідомлюють самих себе і здатних до відповіді на звернений до них питання саме в силу цього їх єдності і відповідальності, що робить таку відповідь можливим. Специфічна природа «Ми» розкривається в тому, що існує або час від часу виникає сутнісний зв'язок між складовими його членами. Не всяка група людей може розглядатися як справжнє «Ми». Таке «Ми» може бути лише там, де виникає справжнє поєднання індивідів, що розуміються в сенсі унікальних, єдиних в своєму роді істот, кооперованих один з одним в певних цілях особистісним чином. До теперішнього часу в більшості випадків утворення груп розглядалося виключно в зв'язку з їх діяльністю і її результатами, а не в зв'язку з внутрішньою структурою цих груп, від якої значною мірою залежить і діяльність груп і природа вироблених ними впливів. Лише та людина, яка всім своїм єством, всім своїм життям здійснює можливі для нього зв'язку, справді видається справжнім людським єством. Таким чином, питання про сутність людини розкривається лише тому, хто досягає самотності, але такої, яка має

бути подолана, тому що для самотньої людини постає питання про затвердження нового та особистого зв'язку його зі світом і з Богом. «Якщо ми навчимося розуміти людину як діалогічну істоту, що знаходиться в ситуації взаємної спів-присутності з Іншим, за допомогою якого зустріч Одного з Іншим здійснюється і визнається, то, – каже М. Бубер, – ми ще ближче зможемо підійти до відповіді на питання «Що таке людина?»».

Звичайно, ми повинні будемо поставити питання про те, чому ж людина відрізняється від інших живих істот. М. Бубер не уникає цього питання. Будь-яка тварина, каже він, співвідноситься з певним середовищем. Однак під світом з необхідністю розуміється те, що істотно простягається за межі спостерігача, і тому є незалежним Сфера ж тварини є лише динаміка безпосередньо сущого, динаміка наявностей, поєднаних між собою тілесною пам'яттю в тій мірі, в якій це необхідно для виконання життєво важливих функцій. Тому М. Бубер не вживає слова «світ» щодо тварин, у цьому випадку він говорить лише про «образ світу».

Питання

1. Визначте відношення між категоріями «Я» і «Інший» у філософській системі Е. Гуссерля
2. Розкрийте підхід А. Бергсона до визначення свідомості.
3. Схарактеризуйте відношення «Я» і «Ти» у філософії М. Бубера.
4. Проаналізуйте інтерпретацію М. Бубером поняття діалогу як основи людського буття.

Література

1. Марсель Г. Философская антропология Мартина Бубера // Историко-философский ежегодник'2009. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2010.
2. Осанов А.А. Интерсубъективность в контексте становления человеческого бытия // Смысл человеческого бытия. – Владимир, 2002.

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДЕРЖАВНА СЛУЖБА УКРАЇНИ З НАДЗВИЧАЙНИХ СИТУАЦІЙ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ЦИВІЛЬНОГО ЗАХИСТУ УКРАЇНИ
КАФЕДРА СОЦІАЛЬНИХ І ГУМАНІТАРНИХ ДИСЦИПЛІН

“Затверджую”:
завідувач кафедри СіГД
полковник служби ЦЗ.

О.В.Рябініна

“ ” травня 2017 р.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

**ТЕМА №7: “Екзистенціальна філософія людської суб’єктивності.
Людина в ідеях та концепціях постмодерну”**

План

1. Філософська антропологія як самостійний напрям філософування про людину.
2. Проблема людини в екзистенціальній філософії.
3. Головні підходи постмодерну до характеристики людини.

Час проведення: 2 години.

ХАРКІВ 2017

1. Філософська антропологія як самостійний напрям філософування про людину.

У ХХ – на початку ХХІ ст. все більше поглиблюється розуміння складності і багатомірності людини. Логічним наслідком всебічного розгляду людської природи стало оформлення у 20-х рр. ХХ ст. **філософської антропології** як окремої течії філософії. Вона ґрунтувалася на ідеях німецької класичної філософії і філософії життя. Основне питання цієї течії – це питання про сутність людини, про її метафізичне походження, про її фізичне, психічне та духовне начала у світі. Пошук відповідей на це питання об'єднує предметне вивчення сфер людського буття з його філософським осягненням.

Представники філософської антропології **М. Шелер** (1874–1928), **Г. Плеснер** (1892–1985), **А. Гелен** (1904–1976), **Е. Ротхакер** (1888–1965) дотримувалися точки зору, що людина „вписана” до світу, але через свою природну „недостатність” не може бути пояснена через природу, центрована в ній. Вона вимушена шукати „центр” поза собою; будучи позбавленою основи, повинна постійно долати „ніщо”. Тварина тотожна самій собі, своєму середовищу, залежить від природних потягів, прив'язана до конкретних умов життя, тоді як людина, дистанціюючись щодо самої себе (своєї тілесності) та свого середовища (світу), має тіло та є відкритою світу.

Оскільки людина є „недостатньою”, а до того ж мешкає у світі, який постійно провокує різні „розриви”, буття людини завжди проблематичне. Воно вимагає постійних зусиль для зняття своєї невизначеності. Для цього необхідно залучити не тільки „знання контролю” (природничонаукове знання), але і „знання культури”, як і „знання порятунку”. Акцент на тому чи іншому знанні, необхідному для утримання людини у світі, особливості бачення його механізмів визначили відмінності чотирьох основних концепцій філософської антропології: антропобіологічної, соціологічної, культурологічної і теологічної. Можливість існування кожної з них міститься у працях визнаного засновника цього напрямку – М. Шелера.

Центральною проблемою філософії М. Шелера є проблема людської особистості, її духовної природи. Нестійкість людського буття викликана

відсутністю справжнього вчення про людину, тому головним предметом філософської антропології є відповідь на питання: що є людина і яке метафізичне місце вона посідає в загальній сукупності буття, світу і Бога? М. Шелер переконаний, що розглядати людину з чисто біологічної точки зору не можна. Не розкриває специфіку людської природи і психологія, що трактує духовність людини суто науково. Не є визначальною характеристикою людини і інтелект, оскільки ним володіють і тварини.

Визначальним принципом вчення М. Шелера є принцип богоподібності людини, тому не природознавство, а «знання порятунку», як знання сходження людини до Бога, може змінити дійсність. В антропологічній філософії М. Шелера істотне становище займає теорія пізнання, згідно з якою не наукове знання дає людині уявлення про навколишній світ, а «інтенціональне відчуття». Мова йде про емоційно-діяльнісний і метафізично-споглядальний способи пізнання світу. Перший спосіб означає, що відчуття задоволення і невдоволення є провідниками до зовнішнього світу, тобто почуття і любов мають переваги перед пізнанням. Всі духовні сутності: надія і страх, любов і ненависть – недоступні розуму, їх можна пізнати тільки почуттям. Тільки «логіка серця», любов здатні відкрити суб'єкту абсолютне царство сутностей. Другий спосіб пізнання вічної сутності речей здійснюється на рівні метафізичного мислення шляхом їх безпосереднього споглядання, у процесі якого суб'єкт відволікається від інстинктивного ставлення до речей і від дійсного існування їх самих. Обидва способи пізнання, за М. Шелером, підпорядковані третьому – знанню порятунку. Це найдосконаліший і високий спосіб пізнання, оскільки доступний лише людині, тому, хто молиться і шукає Бога, тобто володіє релігійним мисленням. Мова йде не просто про суб'єктивний акт побожності. Людина є істотою, призначеною для трансцендування, для виходу за межі самої себе і життя взагалі. Пошуки Бога дають людині змогу подолати свою природність, піднятися над нею. Тільки тоді людина розуміється як особистість.

Узагальнюючу програму філософської антропології М. Шелер запропонував у праці „Місце людини в космосі” (1928). Філософ розуміє

тотожність біологічної природи людини і тварини. Але божественно-духовна сутність людини дозволяє стати людиноподібній тварині людиною внаслідок божої милості. У чому ж полягає відмінність людини від тварини? Для відповіді на це питання М. Шелер розглядає людину як одну з форм природного життя. Вся сфера живого має багатоступеневу організацію. В якості першого ступеня М. Шелер визначає чуттєвий порив – несвідома потреба, сутність рослинного життя, що пронизує всі органічні форми, в тому числі і людини. Найпростіші відчуття людини – це не просто реакція на зовнішнє подразнення, а початковий рух назовні. Немає жодного чуттєвого акту, навіть найпростішого сприйняття і уявлення, за якими не приховувався б чуттєвий порив. У будь-якої живої істоти є відчуття себе, певний настрій, іншими словами, вся жива матерія одухотворена. Відповідно, і людська духовність є виразом несвідомо одухотвореними основи світу.

Наступний щабель органічного буття – інстинкт, що виражається в доцільних, корисних для живої істоти діях. В інстинктах чуттєві пориви наче спеціалізуються і набувають форму доцільних дій.

Наступна форма життєвого пориву – це поведінка, зумовлена звичкою. У ній виявляє себе асоціативна пам'ять – здатність живої істоти, необхідна для орієнтування і дії в умовах, що змінюються обставини. Основою асоціативної пам'яті М. Шелер вважав умовний рефлекс.

Більш високим ступенем природного світу є практичний інтелект, що дозволяє здійснювати вибір, надавати перевагу благам, речам, певним представникам свого біологічного виду. Будь-яка жива істота інтелектуальна, якщо вона виконує диктоване інстинктами завдання. У мавп, наприклад, можна спостерігати найпростіші форми інтелектуальної діяльності. У сфері інтелекту відмінність людини від тварини носить не якісний, а кількісний характер. Крім інтелектуальної діяльності сутність людини визначає її здатність робити вибір. Цю якість, що робить людину людиною, не можна набути, розширюючи інтелектуальні здібності. Принцип, що робить людину людиною, не є новим щаблем життя, не зводиться до простої еволюції життя. Цю сутність людини

М. Шелер називає словом «дух». Поняття «дух» близьке до поняття «розум», але є більш ємним, оскільки передбачає не тільки здатність людини мислити, а й уміння споглядати абсолютні, вічні сутності і цінності. Дух здатний пізнавати предмети світу в їх власному бутті не в прагматичних цілях, а заради самих речей. Зміст духу виявляє себе через слово, що походить від Бога. Іншою характеристикою духу є його об'єктивність, оскільки він здатний проводити неупереджену політику щодо світу, предметів, щодо їх об'єктивної сутності. Крім того, поняття духу охоплює такі вияви людини, як доброта, любов, каяття, здивування, відчай. Їх центром є людська особистість, в якій дух виявляє себе.

Сутнісною відмінністю людини від тварини є можливість становлення людини завдяки духу і відкритості світу. Людина, на відміну від тварини, здатна відокремити, дистанціювати від себе середовище, світ в цілому. Отже, людина, за М. Шелером, є духовна істота, яка до власного життя може ставитися аскетично, пригнічуючи власні інстинктивні спонукання. Тварина завжди говорить «Так», сприймаючи дійсні події такими, як вони є, навіть відчуваючи огиду до них. Людина ж як духовна істота здатна сказати світові «ні». Тварина дає пряму відповідь на вплив зовнішнього середовища, у людини відповідь затримується. Людина здатна відмовитися навіть від самої себе, своєї реальності, накласти на себе руки в разі потреби. Це можливо завдяки силі духу, якою володіє лише людина.

Духовна творчість не пов'язана з конкретною людською діяльністю, вона знаходиться за межами реально людського. Тому культура не поєднується М. Шелером з історичним суспільним розвитком: вона штучно автономно саморозвивається, будучи проявом духовної активності людини. Центром, з якого людина здійснює пізнання, опредмечує світ, своє тіло і душу, є дух. Він виникає з метафізичних основ буття, тому не просто протилежний життю, але є чимось іншим, ніж сам світ. Тільки в потойбічній для реального світу сфері можливе його поєднання з тілом та душею людини. Отже, людина в розумінні М. Шелера трактується ідеалістично, тому що вона представлена в своїй залежності від загальних сутностей і цінностей. Свобода людини обмежена,

свою справжню людяність вона може затвердити тільки в розташованому за межами історичної дійсності царстві об'єктивних цінностей.

На думку А. Гелена, людина морфологічно характеризується і визначається негативно через її недоліки, які в біологічному сенсі означають її непристосованість. Людина позбавлена біологічних засобів, необхідних для природного існування, і саме тому, згідно з А. Геленом, цей недолік компенсується здатністю людини до праці і діяльності, тобто можливістю і здатністю використовувати інтелект. Гелен демонструє біологічну незахищеність людської істоти і стверджує, що саме в силу своєї неспеціалізованості людина не замкнута навколишнім середовищем, не прив'язана до нього міцно і нерухомо, а відкритий світу. Отже, біологічна недостатність виявляється одночасно і негативною підставою, і умовою відкритості людини світу. Людина переживає проблематичність свого існування і вимушена в собі самій знайти сили і здібності для вирішення своїх життєвих проблем.

Людина має розумітися як проект особливого роду вже на ступені його органічного буття. Відмінність людини від тварини А. Гелен бачить в абсолютно елементарних, але специфічно людських комбінаціях сприйняття, у винятковій своєрідності сенсомоторних рухів і процесів, що забезпечують пластичність, властиву тільки людині. Щоб зберегти себе, людина мала створити нові умови, нове середовище, придатні для життя, із себе самої зробити щось таке, що здатне ужитися і розвиватися в цій штучному середовищі.

Ідея про біоантропологічну зумовленості культурних форм людського буття отримує свій розвиток в плюралістичній етиці А. Гелена. У ній положення про біологічну недостатність людини поєднується з тезою, згідно з якою людина має специфічну тілесну організацію, вже природою спроектовану і пристосовану для культурної форми існування. Визнаючи культуру єдиною сферою, в якій реалізує себе природа людини, А. Гелен закликає для пояснення цієї природи звернутися до дослідження вроджених нахилів людини.

А. Гелен виступає проти моністичної етики, орієнтованої на якусь вищу, загальну чесноту. У такій етиці він убачає своєрідну культурну стилізацію мислення, думки і поведінки, перебільшену метафору дійсності, щось властиве мистецтву. Він вважає, що відносно моралі важко досягти згоди в науці, якщо залишатися в області загальнозначущого, тому, що окремі моральні системи поводяться взаємовиключним чином. Укоріненість різних форм морального і соціального поведінки, а також відповідних звичаїв і інститутів в інстинктивній сфері людського буття А. Гелен ілюструє на прикладі інстинкту взаємності як вродженої схильності людини діяти з урахуванням інтересу іншого. Інстинкт взаємності набуває значення універсальної першооснови, визначаючи природу майже всіх форм людської життєдіяльності. Таке інстинктивно-вітальне походження моральних і правових норм, що регулюють людську поведінку, особливо наочно, на думку А. Гелена, підтверджується законами «природного права», що апелює до «вроджених» «природних» форм поведінки. Вимоги дотримуватися прийнятих договорів, тримати дане слово, визнавати іншого рівним собі від природи і мають ті ж права і багато інших історично сформовані положення «природного права» трактуються А. Геленом як ідеальні вираження вродженої інстинктивної схильності людини до взаємності, як імперативи свідомості, які заповнюють недостатню дієвість інстинктів людини. Так само пояснюються ним інші форми громадських відносин, побудованих на дотриманні принципу взаємності, спрямовані на збереження рівноваги, рівноправності в системі людських відносин.

В теорії **Е. Ротхакера** людина постає як творець і носій культури, а сама культура розглядається як специфічна форма вираження творчої відповіді на виклик природи, як стиль і спосіб орієнтування в світі. Культурно-антропологічне вчення Е. Ротхакера ґрунтується на філософсько-антропологічному принципі, що підкреслює дієву природу людини. Людина є творцем світу культури, а конкретні культури трактуються як певні стилі життя. Людина завжди перебуває в певній життєвій ситуації з відповідним горизонтом емоційного світосприйняття, виходячи з якого він проявляє свою

життєву активність. Діяльність людини – це своєрідна відповідь на обставини навколишнього середовища. Людину оточує загадкова ірраціональна і таємнича дійсність, світова матерія. З цієї матерії людина конструює свої «світи». Конструювання світу культури відбувається, перш за все, завдяки мові. Е. Ротхакер вважає, що зрозуміти картину світу можна тільки за допомогою лексичного фонду мови. Таємничий і ірраціональний світ впливає на людину. Людина реагує на навколишній світ певними діями, створюючи таким чином світ свого буття. Діяльності одних людей завжди передують дії інших, які вже зробили свій вплив на оформлений матеріал.

Е. Ротхакер розглядає тварину як істоту, пов'язану з природою своїх інстинктів. Він сприймає загальну для філософської антропології установку, що людина дистанційовано ставиться до зовнішнього світу і до самої себе. Однак Е. Ротхакер не погоджується з положенням, що людина завдяки своїй відкритості світові не має навколишнього середовища. У своєму вченні про «стилі життя», «навколишнє середовище» в культурному бутті людини він підкреслює конкретно-практичний характер культурного способу життя, що охоплює вітально-біологічну та екзистенційну складові. Практичне відношення до світу – це емоційно-екзистенційні відносини і біологічне переживання дійсності. Людина живе в світі феноменів, які виділяє із загадкової дійсності і висвітлює прожектором своїх життєвих інтересів.

2. Проблема людини в екзистенціальній філософії.

Інший напрям філософської думки ХХ ст. – **екзистенціалізм** у тлумаченні людської природи відкинув ідеї призначення людини. У програмній статті „Екзистенціалізм – це гуманізм” **Ж.-П. Сартр** (1905–1980) так сформулював засади екзистенціальної філософії людини: „Людина... спочатку нічого собою не являє. ... Немає ніякої людської природи, як немає і бога, котрий би її замислив. Людина просто існує, і вона не тільки така, якою себе уявляє, але така, якою вона хоче стати”. Отже, людина є вільною у своєму виборі варіантів існування, варіантів поведінки у кожній ситуації. Кожен з нас

постійно знаходиться у стані вибору. Цей рух визначає весь перебіг людського життя.

Як визначальну характеристику людського буття розглядали волю і представники екзистенціалізму. Зокрема, Ж.-П. Сартр наголошував: людина стає такою людиною, якою зробить себе сама. І оскільки людина виявляє волю вже після того, як починає існувати, вона є лише тим, що сама з себе зробить.

Розвиток таких ідей знаходимо в іншого видатного представника екзистенціалізму **А. Камю** (1913–1960). У філософському романі А. Камю „Чума” епідемія, що охопила місто Оран – це символ усіх страхіть і лих, які можуть зустрітися людині. Проте однакові умови викликають різну реакцію людей. Одні мешканці міста залишаються пасивними, вбачаючи в епідемії покарання за людські гріхи, інші ж активно протистоять пошесті, хоч і не певні в остаточній перемозі. Саме останню лінію можна вважати ще одним проявом екзистенціального підходу до життя. Діяти, навіть коли немає впевненості в успіху цих дій, постійно боротися з несприятливими обставинами і намагатися перемогти – цю ідею роману слід визначити як головну. Трагічні ситуації історичного розвитку людства у ХХ ст. – перш за все, Друга світова війна – справили вплив і на становлення ідей екзистенціалізму.

Провідним представником християнської гілки екзистенціалізму є **Г. Марсель** (1889–1973). Його творчість пронизана жагучою вірою, але його не цікавлять питання теології, конфесійного віровчення. У його релігійній філософії Бог постає як джерело світла, здатне духовно змінити людину на краще. У центр буття Г. Марсель поміщує звичайну людину з її тілесною, чуттєвою організацією. Беручи участь у подіях Першої світової війни, Марсель дійшов висновку, що суб'єкт історії – це, насамперед, людина, що зазнає болю, страждання, сповнена тривогою і занепокоєнням за близьких людей.

В екзистенціальній філософії Г. Марселя головною проблемою є ставлення суспільної людини до себе, її самосприйняття, відчуття людини як спосіб її буття разом із речами. Філософ вважає, що людина може перетворитися на річ у власних очах, на річ серед інших речей. Це може

статися, якщо людина втратить відчуття причетності до світу, нерозривності зв'язку з ним. У зв'язку з цим Г. Марсель визначає як одну з основних проблему ставлення суб'єкта до власного тіла як екзистенціальної опори всього суцього, тому що саме воно вводить нас в реальне оточення, поєднує зі світом. В умовах техногенної цивілізації виникає небезпека відчуження людини від тіла. Якщо ми дозволимо зробити своє тіло річчю, суспільство зробить річчю нас.

Людина осягає реальність через досвід онтологічно значимих подій: народження дитини, любов, смерть близької людини. Таке переживання реальності Г. Марсель називає таїнством – тим, до чого залучена сама людина, при цьому відмінності зовнішнього та внутрішнього зникають. Наприклад, в процесі творчості неможливо визначити: художник живе в мистецтві або мистецтво знаходить життя в художника. Потреба в трансцендентності народжується у людини в результаті її відчуття внутрішньої незадоволеності. Трансцендентність переживається людиною в досвіді: людина може осягнути її, помістивши в перспективу безпосередньо прожитого життя. У роботах «Люди проти людського», «Людина, яка стала проблемою» Г. Марсель висловлює глибоку стурбованість процесами, що відбуваються в постіндустріальному суспільстві, що ведуть до знеособлення людини, спустошеності його життя. Значне місце в його творах займає тема людини, який втратила все, чим жила: речей, особистих уподобань та ін. Людям, у яких відібрано життєвий світ (емігранти, біженці, переселенці), суспільство не в силах запропонувати нічого, крім допомоги та соціального забезпечення. Тому Г. Марсель не уявляє собі майбутнього розвитку гуманізму поза рамками християнства: він переконаний в необхідності активізації християнських засад у світі, тому що людина стає особистістю тільки завдяки своїй душі.

3. Головні підходи постмодерну до характеристики людини.

Наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. у західній філософії активно розвивається напрям **постмодернізму**, що вважає своїм головним принципом **комунікацію** різних точок зору. На думку постмодерністів, людина – це істота,

яка постає в пошуках піднесеного і прагне уникати одноманітного, одномірного, нудного, тоталітарного. Людина може зрозуміти існуючі суспільні норми лише в тому випадку, якщо вона постійно від них відсувається або руйнує, інакше кажучи, деконструює їх. Деконструкція – вихідний принцип філософії відомого французького мислителя **Ж. Дерріда** (1930–2005). Він вважав, що, тільки відштовхуючись від опорних понять певної системи і порівнюючи дійсний зміст та тлумачення сенсу понять в різних філософських системах, людина може зрозуміти реальність, істину власного буття.

У сучасній філософії виявився підвищений інтерес до співвідношення частини і цілого. Ціле виявляється якісно новим утворенням і в цьому сенсі не зводиться до суми складових частин. Тому, ставлячи тему цілісності людини, нам нерідко доводиться йти від суті проблеми. У ряді досліджень вона підміняється спробою комплексного вивчення людини. Виникає питання: чи не настане така пора, коли все різноманіття нашого знання про людину буде зведено в велику, всеосяжну єдність?

Людина, за визначенням, не може бути цілісною. Цілісність є для неї певним ідеалом, загальним спрямуванням, бо вона може бути розглянута через спектр окремих цілісності. Саме таке розуміння проблеми відкриває широкі обрії для розуміння людини як особливого роду сущого.

Буття людини передбачає її мужність бути. Спираючись на власну унікальність, людина вибирає маршрути існування. Однак на цьому шляху виникають помилкові форми самоототожнення людини. Вона намагається мати, володіти на шкоду істинності свого буття. Людина здатна відрікатися від себе як особистості.

Аналіз модусів людського існування – актуальна проблема філософської антропології. Узагальнюючи минулі й сучасні філософські пошуки сутності людини, слід визначити головні їх підсумки. Людина й унікальна, й універсальна. Людина – вінець природи, якому немає рівних, вона володіє унікальними здібностями. Але вона й універсальна, ніщо їй не чуже – ані

Всесвіт, ані біологічні інстинкти, ні витончена, піднесена діяльність. Вона одночасно розумна і безрозсудна, сильна і безпорадна, волелюбна і підкорена.

Людина багатоліка і не вкладається в одновимірний образ. Вона виявляє свої антропологічні властивості (розум, віру, здатність до творення, уяву), демонструючи невичерпну різноманітність їх. Можливо, це і є критерій для типології філософсько-антропологічних вчень. Їх безліч. Але можна бачити їх спільність і відмінності від того, яке людське властивість є в основі того чи іншого теоретичного напрямку. В людині окремі риси пов'язані між собою нерозривними узами. Кожна з них сама по собі перероджується за рахунок інших, розвиваючи до певного максимуму свої властивості. Кожна риса може гармоніювати з іншими, складатися в акорд.

Сучасна ситуація антропогенної цивілізації потребує вирішення проблем суспільного розвитку, що, у свою чергу, передбачає необхідність розробки чіткої гуманістичної позиції, яка відповідає вимогам теперішнього часу. Комунікативна парадигма з її інформаційними можливостями робить людину істинним творцем нової соціальної реальності. Антропогенна цивілізація висуває вимоги реалізації творчого потенціалу людини, на особисту свободу, рівноправ'я. Сьогодні гуманізм розглядається як синтез усього найкращого, до чого йшла людська думка у цьому напрямку. Свій зміст гуманізм формує на основі об'єктивних процесів, які відбуваються в сучасному суспільстві, і це є вторинним фактором, оскільки первинним є саме відношення до людини. І це найперше і найголовніше щодо гуманізму.

У реальному житті ідеї та принципи гуманізму не завжди «працюють» так, як це повинно бути. Насправді дуже важко пропагувати ці принципи у житті. Але для кожної людини сучасного суспільства, особливо для технічного фахівця, гуманізм вимагає стати більш відкритим, стати носієм визначених соціальних і духовних якостей, як то: високої самосвідомості, глибоких знань, відповідальності, поваги до іншої людини. Це стає особливо важливим, якщо ми зрозуміємо, що людина сама створює навколишнє середовище, навколишній світ. Становище людини у сучасному світі стає більш опосередкованим

складними технічними системами, соціальними структурами і діями інших людей. Це вимагає від особистості особливого відношення до життя взагалі з опорою на гуманістичні принципи. І якщо індустріальна епоха підготувала для нашого життя матеріально-технічні передумови, то інформаційна – вимагає безумовного зосередження на духовно-ідеологічних чинниках життя. Сьогодні гуманістична філософія ставить акценти на людяності без кордонів, а саму людяність розглядає як стихійний, неопосередкований гуманізм. В його основах – уявлення про людину не як про природну або соціальну сутність; людина тут є особливою реальністю, яка склалася на основі Єдності Природи, Суспільства та Культури. Не можна сучасній людині принижувати гідність інших бо це є свідченням невисокого рівня культури і відсутності гуманістичного начала.

Людина – це співвідношення внутрішнього й зовнішнього. Духовний світ людини знаходить вияв у різних формах: у діяльності, грі, праці, художній творчості. Реалізація цих форм пов'язує окрему людину із суспільством.

Людина є єдиною, неподільною, але не одномірною. Вона поєднує в собі різні рівні: біологічний, діючий, розумний, чуттєвий, раціональний, етичний. Усі вони об'єднуються світом певної, конкретної особистості. Людина творить свій духовний світ, світ цінностей, науки, мистецтва, моралі. Водночас людина – істота історична, і в якості такої вона спрямована від минулого, через сьогодення, до майбутнього.

Свобода та усвідомлення власної смертності дають змогу людині створювати власний світ. Саме цим людина вирізняється у Всесвіті: здатністю не відтворювати задану програму життєдіяльності своїх предків, а бути неповторною. Водночас людина як істота відповідальна і свідомо має враховувати інтереси інших людей, а також особисту причетність до всього людства. Це й надихає сенсом її буття.

Людині не уникнути тягара відповідальності перед собою особисто й іншими людьми. Тому їй потрібна ґрунтовна філософська база. Велика кількість людей стурбована питаннями походження людини та її призначення у

світі. Проте, міркуючи над цими проблемами, вони часто навіть не підозрюють, що лишають осторонь неоціненний спадок філософської думки. Без філософії наші повсякденні погляди на людину виявляються досить бідними та малодійовими.

Питання

1. Визначте головні характеристики філософської антропології.
2. Назвіть основні проблеми вчення про людину М. Шелера.
3. Які нові підходи до людини реалізує «філософія життя»?
4. У чому полягає сутність і новизна екзистенційної парадигми людського буття?
5. Схарактеризуйте характеристики людини у філософії постмодерну.

Література

1. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 152-160.- http://www.anthropology.ru/ru/texts/gelen/system_1.html
2. Городиська О.М. Проблема людини у вимірах філософського аналізу: текст лекції для студентів усіх спеціальностей і форм навчання / Городиська О.М., Дольська О.О., Мелякова Ю.В. – Х.: НТУ «ХП», 2008. – 50 с/
3. Гуревич П. С. Проблема целостности человека. – М., 2004. – 178 с.
4. Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 99-103.
5. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії. Проблема людини. – К., 2000. – С. 163–191.
6. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 31-95, 129-194. - <http://sophia.nau.edu.ua/2010-07-29-11-48-45/2010-07-29-11-55-07/101-2010-07-31-11-59-14>