
*Анна
Лактіонова*

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ І ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ: перспектива сучасної практичної філософії як філософії дії

Традиційно філософську антропологію зараховують до теоретичних філософських дисциплін, натомість філософію культури — до практичних. Незважаючи на це, пов'язаність цих дисциплін в одну спеціальність не є формально випадковою. І філософська антропологія і філософія культури у своєрідний спосіб мають власним підґрунтям, але разом з тим і уможливають розвиток практичної філософії в її сучасному статусі філософії дії.

Практична філософія отримує сучасний статус філософії дії і постає відмінною від етики як філософської дисципліни про належне. В сучасній практичній філософії виходять із взаємодоповняльного, взаємовизначального характеру суцього і належного, а головною методологічною настановою стає принцип перформативності, самоздійснення, що знімає потребу в екстерналістському обґрунтуванні. В цьому ракурсі людина здійснює власне буття і цінності, норми, що не передують, а конститууються в безпосередньому переживанні людиною самої себе. Перспектива сучасної практичної філософії була підготовлена в тому числі й філософсько-антропологічними дослідженнями, які, у свою чергу, розорюють своє прикладне дослідницьке поле на теренах філософії культури.

© А. ЛАКТИОНОВА, 2013

Філософсько-антропологічні розвідки про людину не можна редукувати до емпіричних студій. На противагу другим, у перших йдеться про трансцендентальне, рефлексійне вивчення умов можливості людської особистості в її суттєвій відмінності від інших форм життя. Такого роду перепитування — про принципову суть людської природи, про буття людиною — пов'язане із постійним перепитуванням себе про себе самого і тим самим з перевищенням себе. Людська істота знає себе як можливість стати чимось іншим, відмінним від того, якою вона є наразі і була в минулому. Якою вона є, конститується тим, якою людина могла б бути, могла б стати. Тим самим втілюється людська свобода, людина здійснює власну свободу.

Разом з тим людське буття являє собою культурну реальність, людина бере участь, є задіяною у власне буття і творчо створює його, але водночас покладається на культурне тло в своєму житті. Тому філософія культури постає як рефлексійна самосвідомість людини. Зазначене розкриває суттєву пов'язаність філософії культури і філософської антропології, тим більше, що остання передбачає культурну антропологію як свій суттєвий зміст, хоча й не вичерпує цю галузь суцільно.

Свобода як вирішальний чинник людського буття суміщається в людському естві із заданістю, визначеністю, що заторкує не тільки біологічну, але й ментальну складову людського організму. Людина здатна усвідомлювати як власну свободу, так і власну детермінованість. Вона перебуває на межі колізії суміщення в собі цих планів власного буття, вона своєю активністю, своїми безпосередніми діями підтримує, утримує власну цілісність.

Детермінованість людини у фізикалістському розумінні, коли пояснення та обґрунтування фундаменталістського кшталту збігаються, є занадто радикальним. Згідно з цією позицією, єдиний остаточний фундамент пояснюваного, у цьому випадку — природи людини, забезпечується фізико-хімічними, нейрофізіологічними процесами в людському організмі. Проте є очевидним, що такий фундамент є суттєвим, необхідним, але не єдиним, достатнім чинником суті людини в її психофізичній цілісності. Людина здійснює себе як таку цілісність. Отже, відома психофізична проблема набуває можливості своєрідної інтерпретації під егідою філософської антропології і філософії культури в їх пов'язаності із філософією дії. Слушним виявляється індетермінізм — суміщеність, проте не визначеність переважання психічної або фізичної складової людини.

Людина ризичує від всіх інших форм життя своєю відкритістю, готовністю до чогось нового. Така готовність виявляється здійсненням, точніше спроможністю здійснити себе понад будь-що, що вже переживалося, могло б бути очікуваним або ж передбаченим. Це — постулювання себе не як готового, завершеного, даного, а як подальше долання себе, перевищення себе у наступному. За такої перспективи філософсько-антропо-

логічне витлумачення людини не могло б мати описового характеру, а виявляється трансцендентальним за своєю суттю і методологією, оскільки йдеться, зрештою, і про трансцендентальні умови можливості людської самоідентичності.

Зазначене відповідає кантівським інтелігібельним ідеям розуму. Адже ми не можемо знати себе у завершеному вигляді, але є здатними мислити себе тотожними собі у вирії власних спроможностей. У такий спосіб зазначену відкритість, готовність перевищити власну ідентичність можна витлумачити як свідоме (проте не обов'язково) конституювання розумом самого себе завдяки дії на себе, афектації розумом самого себе і, зрештою, усвідомленню своєї наперед *невизначеності*.

Запропонована сутнісна характеристика людини — відкритість до перевищення, долання себе, що конституює її ідентичність — засвідчує про актуальність філософсько-антропологічного аналізу і про неможливість його зведення, редукції або ж підміни емпіричними дослідженнями людини. Понад те, у царині філософської антропології від самого її заснування або ж виокремлення Максом Шелером видається принципово важливим питання про сутнісні ознаки людини, що забезпечують її унікальність у світі та людську ідентичність як таку.

Людина здійснює себе в світі, що є спільним для неї та інших людей, проте світ є і природним, навколишнім середовищем. Тому видається слухним говорити про «спільносвіт» [Маєр-Абіх, 2004] як єдність фізичного і соціального світу, про «спільносвіт» як цілісність етосних, звичаєвих та природних обставин людського існування. Про звичаї на повсякденному рівні взаємодій між індивідами можна говорити як про «життєсвіт» або ж габітус, проте на соціальному, публічному рівні їх репрезентовано та впорядковано інституціями [Лактионова, 2012; Laktionova, 2012b: vol. 20]. Людина поділяє «спільносвіт» з іншими людьми, вони інтерсуб'єктивно пов'язані в спільноті, визнають одне одного (інших) та виявляють взаємність у ставленнях і стосунках; плекають спільне майбутнє і поважають свою історію, опікуються своєю оселею, природним середовищем. Тому проблематика традиційно практичних філософських дисциплін — соціальної філософії і філософії історії, етики в її пов'язаності з економікою, політикою та екологією (а саме такий дисциплінарний симбіоз актуалізовано проектом реабілітації практичної філософії у Німеччині в середині ХХ сторіччя, пов'язаним із звертанням до аристотелівської лінії, в якій суще переважає над належним; отже реабілітовано етос як суще, не підпорядковане, а рівнопорядкове з номосом як належним) — виявляється актуальною, долученою до проблематики філософської антропології та філософії культури.

Експлікуємо також долученість до нашої спеціалізації традиційно теоретичних філософських царин — онтології (метафізики), феноменології

та теорії пізнання. Оформлення філософської антропології в окрему дисципліну М. Шелером відбувалося в контексті тогочасних напрямків німецької філософії і як їх альтернатива. Онтологічна і теоретико-пізнавальна проблематика отримує тут своєрідне витлумачення, а з феноменологічним контекстом взагалі конкурує. Так само суттєво відмінними філософська антропологія і аксіологія М. Шелера мали стати стосовно різноманітних варіантів неокантіанства, проте фактично заснування цих галузей ненавмисно плекало продовження засилля неокантіанства в європейській філософії ще кілька десятиріч.

Крім цього, філософська антропологія уможливила і плідні дослідження про культуру філософського гатунку, в тому числі й герменевтичного характеру, це відповідає зазначеній відповідності між філософською антропологією і філософією культури.

Зазначене засвідчує, що межа між теоретичною та практичною філософією є розмитою та умовною. Цей факт є, як уже згадувалось, однією з методологічних засад практичної філософії, дисциплінарне поле якої завжди залишається відкритим [Основи практичної філософії, 2011].

Спробуємо проілюструвати ідею про людину та її буття собою завдяки постулюванню себе як такої, що перевищує себе, певними класичними поглядами вже згаданого Макса Шелера, Гельмута Плеснера, Арнольда Гелена, та, хоч як це дивно, оскільки він вочевидь тяжіє до іншої традиції філософії ХХ сторіччя, Людвіга Вітгенштайна. В розгорнутому нами розумінні аналізованої спеціалізації взаємнодоповняльними стають не тільки теоретичний та практичний виміри філософських студій, а й різні традиції сучасної філософії.

Згідно з М. Шелером [Scheler, 1928], духовний вимір людської істоти знаходиться у взаємодії з енергією життєвого поривання, сліпої спроможності прагнення до життя. Дух виявляється у вільному здійсненні власних актів людиною, його актуальність — чиста, не суб'єктивна, проте не здатна здійснити себе саму. Людина ж здійснює себе у власних духовних актах, вона утримує себе в мережі темпоральних подій, самозасвідчується зсередини свого духовного ядра, як суб'єкт процесу внутрішнього сприйняття і споглядання постулює дух. Така активність уможливорюється, живиться енергією сліпого життєвого поривання, ця енергія сублимується в духовну активність людини. Некоректно сказати, що дух є об'єктом, дух не є об'єктом, а інші люди не є суб'єктами. Кожний може досягнути іншого завдяки взаємній участі у здійсненні вільних духовних актів. У духовних актах світ здійснюється генеруванням ідей. Ідеї не передують (не є апіорними) речам, не є тотожними їм і не є їхніми наслідками (не є апостеріорними). Ідеї супроводжують речі, ідеї і речі взаємно створюються, світ зреалізовується зсередини духовних актів. Отже, ідентичність особи не є даною, а неприпинно набувається нею в процесі перетворення енергії

життєвого поривання на духовну активність зі створення нового кожною дією. Тому і світ не є даним, а твориться кожним духовним актом, містить речі в супроводі ідей.

Г. Плеснер [Plessner, 1928: Кар. 1—5, 7] веде мову про «центр» як об'єднаною умову людського організму. Центр є моментом інтенсифікації ексцентричного позиціювання особи. Людське тіло — посередник, межа між переживанням особою себе та оточенням, людина перебуває на такій межі, виявляється цією межею. Організм та навколишнє середовище взаємно формують одне одного. Ексцентричне позиціювання полягає в тому, що людина спрямовує себе назовні поза себе саму. Завдяки центру позиціювання вона здатна звернутися, поставитися до себе як до системи життя, ззовні, усвідомити центр власної екзистенції, самоідентифікуючи себе. Людина знає свій центр ізсередини власного існування, переживає його і тим самим долає його. Ексцентричний характер життя людини уможлиблює її вихід за межі власного центру в оточення; ексцентричність — позиція особи в стосунку до оточення; проте разом з тим вона утримує себе, звертаючись всередину себе ззовні, вона набуває себе в своєму новому здійсненні.

А. Гелен [Gehlen, 1963] визначав людину як принципово активну, змушену діяти. Така активність виявляється для неї величезною напругою. Своєю активністю особа творить без прямого наміру більше, ніж очікувалось. Результатами своїх дій, а в діях демонструється, здійснюється природа людини, вона перевищує себе. Діючи і створюючи субрезультати, особа напружує собі підтримку для наступних дій. Така підтримка інституціалізується; інституції, що утворюються як побічний результат людської активності, розвантажують напругу, яку переживає людина від своєї приреченості (за природою) діяти. Інституції забезпечують нас зразками для подальших дій.

Розрізнення Л. Вітгенштайном [Wittgenstein, 1922] між «сказаним» та «показаним» можна розглянути в перспективі викривленості людських дій лінгвістичними обмеженнями. «Сказати» та «показати» є людськими діями, кожна з яких є в собі самодостатньою. Проте якщо ми прагнемо сказати про дію, то ми вчиняємо в другому порядку, ми радше пробуємо описати, ніж здійснити щось. Ми діємо лінгвістично (говоримо, кажемо, промовляємо) задля здійснення змісту лінгвістичної одиниці. Якщо щось здійснює себе, як у випадку «показування», немає потреби здійснювати зміст відповідної лінгвістичної одиниці, вона стає надлишковою, говорити про те, що показує себе, є надлишковим. Отже, немає потреби говорити про те, що можна показати поза мовою. Це — дія (говоріння), яка обмежуватиме нашу діяльнісну спроможність. Спроможність діяти відкриває можливість стати чимось іншим, витворити себе власною дією. Отже, не можна слухним чином локутивно описати дії до їх початку чи після їх

здійснення. Не існують, не можуть існувати заздалегідь встановлені правила для дій і для їх опису. Правила конститууються зсередини дії. В процесі дії нам не потрібно описувати правила, ми здійснюємо їх. Ми можемо ілокутивно описати правила попередньої дії як зразок. Після завершення дії можна здійснити правила, описавши їх, здійснивши відповідні лінгвістичні одиниці. Їхній зміст релевантний тільки концептуально щодо ситуації попередньої дії. Концепти не мають іншої реальності, крім нашої ментальної активності. Під час дії ми знаємо правила практично, дієвець (або ж мовець) є чутливим до них як до імпліцитних конститутивних і регулятивних норм цієї дії. Йому не потрібно говорити про них, виражати їх мовними одиницями. Ба більше, він не є здатним мовно виразити їх, оскільки він не може бути повністю свідомим про них до завершення дії (або ж мовної гри). Тому, коли хочемо сказати про те, що можна показати, ми викривляємо те, як можна було б про це сказати, обмежуємо те, що показують. Те, про що можна сказати, конститується тим, як ми його практично здійснюємо. «Сказати» ні передує, ні є ідентичним «показати», проте може мати апостеріорну концептуальну значущість як ілокутивна дескрипція того, що здійснили «показуючи». Не можна сказати про показане з такою ж безпосередньою доступністю до його значущості, як ми її набували при здійсненні. Тому й не варто говорити про показане, інакше ми лімітуватимемо свою здатність бути задіяними у щось нове, що могло б статися з нами, і навіть свою готовність стати чимось іншим. На відміну від наведеного, найчастіше «сказати» і «показати» збігаються, а не різняться, конституують єдину одночасну дію. Понад те, «сказати» завжди виявляється актом «показування», адже в говорінні здійснюється сказане, що відповідає перформативному характеру мовлення.

Зазначене дає змогу звернутися й до відомої проблеми приватної мови [Wittgenstein, 1951: p. 243—315]. Отже, як ми встановили, заздалегідь не існує правил як практичних інтерналістських імпліцитних конститутивних регулятивних норм для дій, в тому числі мовних. Екстерналістські правила, що є приписами, є нормативним тлом і в ситуації конкретного контексту дії забезпечують інструментальний контроль за дією (чи то висловленням), яка (яке) уможливується конститутивною практичною нормою (правилом), чинною тільки у певному контексті. Дієвець або ж мовець чинить дію або ж здійснює висловлення завдяки слухній практичній нормі. Практичні норми є умовами можливості дій, у тому числі мовних. Проте нормативне прагматичне тло є також необхідним, але недостатнім для них. Останнє задає діапазон прийнятності дій і висловлень. Ми не здатні винайти ефективну приватну мову, яка б не реферувала до такого діапазону. У власних діях і висловленнях ми кожного разу набуваємо себе по-новому.

За Вітгенштайном, наукова активність не має принципової відмінності від загальнокультурної активності, є її специфічним випадком і засвідчує

антропологічні ознаки людини, які не є заданими, а набуваються в такій активності, результатом якої є загальнокультурне тло, що різниться історично, а не за суттю [Wittgenstein, 1980; 1993].

Таким чином актуальність філософської антропології та філософії культури, їх пов'язаність із практичною філософією в сучасному розумінні не викликає сумніву.

Наведене в цій розвідці не вичерпує всі обрії спеціалізації, що стала її предметом, проте засвідчує про слушність такого спрямування в сучасній філософії. Оскільки людська природа завжди була й залишається центральною темою філософських розробок і будь-які емпіричні дисципліни про людину не є достатніми для задовільного цілісного розуміння її суті, філософська антропологія не втрачає своєї ваги, а набуває її, оновлюючи власне змістове наповнення і тематичний горизонт відповідно до динаміки людської історії. Проте і класичні тексти цих дисциплін залишаються, як було побіжно проілюстровано, плідним підґрунтям для подальших досліджень.

ДЖЕРЕЛА

- Гатальська С.М. Філософія культури. — К.: Либідь, 2005.
- Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія: Підручник. — К.: Лібра, 1999.
- Кант І. Критика чистого розуму. — М.: Мысль, 1994.
- Лактионова А.В. Институции в современном совместном мире // Соціальна етика: Теоретичні і прикладні проблеми: Збірник наукових праць. — К.: Університет «Україна», 2012а.
- Лактионова А.В. Нормативность речи // Киев — Санкт-Петербург: стратегии современного философствования: Первый международный симпозиум (Киев, 1—2 июля 2008 года): Материалы докладов. — К.: ИПЦ «Киевский университет», 2009а.
- Лактионова А.В. Статус нормативності у неокантіанських підходах: перспектива становлення проблематики сучасної практичної філософії // Практична філософія. — К.: Парапан, 2009b.— № 2 (32).
- Лактионова А.В. Сучасний поворот до практичної філософії // Філософія та політологія в структурі сучасного соціогуманітарного знання (теоретичні та методологічні аспекти). — К.: ВПЦ «Київський університет», 2011.
- Лой А.Н. Сознание как предмет теории познания. — К.: Наукова думка, 1982.
- Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. — К.: Лібра, 2004.
- Основи практичної філософії: Підручник / А.М. Лой, А.О. Баумейстер, Т. І. Яшук та ін. — К.: ВПЦ «Київський університет», 2011.
- Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988.
- Gehlen A. Zur Systematik der Anthropologie // Gehlen A. Studien zur Anthropologie und Soziologie. — Neuwied am Rhein; Berlin: Luchterhand, 1963.
- Laktionova A. Philosophical Anthropology: irreducibility to empirical anthropologies // Дні науки філософського факультету — 2012: Міжнародна наукова конференція (18—

19 квітня 2012 року, Київ) : Матеріали доповідей та виступів. — К.: ВПЦ «Київський університет», 2012a.

Laktionova A. The role and status of institutions // Ethics — Society — Politics : Papers of the 35th International Wittgenstein Symposium. August 5—11. — Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2012b.

Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. — Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1928.

Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. — Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1928.

Wittgenstein L. Culture and value. — Oxford, 1980.

Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. — London: Routledge and Kegan Paul, 1922.

Wittgenstein L. Philosophical Investigations. — Oxford: Basil Blackwell, 1951.

Wittgenstein L. Remarks on Frazer's Golden Bough // Philosophical occasions 1912—1951. — Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993. — P. 118—155.

Анна Лактіонова — кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — практична філософія, теорія пізнання, аналітична філософія, прагматизм у сучасній філософії.
