

ЛЮДИНА І ЗНАННЯ: на перетині сучасної епістемології, онтології, феноменології, філософської антропології

MAN AND KNOWLEDGE: at the intersection of modern epistemology, ontology, phenomenology, philosophical anthropology

<https://doi.org/10.15407/fd2024.04.062>
УДК 340.12

Геннадій ШАЛАШЕНКО,
кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник відділу філософської антропології,
Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України,
01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
solyts@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0002-3572-3888>

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА ІДЕЯ СВІТУ ЯК ТЕОРЕТИЧНА ПРОГРАМА: БУТТЄВІСТЬ ПІЗНАВАЛЬНОГО ВІДНОШЕННЯ

Особливість філософсько-антропологічного підходу до пізнавальної діяльності людини полягає в тому, що ця діяльність представлена в цих межах насамперед як буттєве відношення людини до її світу. Ця особливість підходу філософської антропології до пізнання зумовлена певним контекстом. Всі сучасні її філософські напрямки, як-от трансцендентально-критичний підхід, еволюційна теорія, екзистенціалізм та різноманітні версії лінгвістичного повороту (linguistic turn), завжди або виходять з (пізнавальних) досягнень культури (інтенціональної, інтерсуб'єктивно конституційованої, зануреної у конкретику суб'єктивності свідомості, мови тощо) і вже звідти намагаються дослідити чинники уможливлення досягнень суб'єкта; або ж, як еволюційна теорія, зрештою нівелюють суттєву відмінність принципу організації людського життя, обмежуючи його адаптивним самозбереженням організму. Філософська антропологія виходить із закономірностей органічного як передумови всіх культурних формоутворень, із вітально-го процесу, — і саме з його доленосного для людини прориву, з якого вона намагається ви-

Цитування: Шалашенко, Г. (2024). Філософсько-антропологічна ідея світу як теоретична програма: буттєвість пізнавального відношення. *Філософська думка*, 4, 62—72. <https://doi.org/10.15407/fd2024.04.062>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2024. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

вести й пізнавальне відношення як таке, що опосередковує долання цього розриву і відновлення життєвого циклу в людському світі. Відповідно і пізнавальне відношення постає при цьому як відношення, що здійснюється в самому бутті, є вплетеним у специфічний функціонал живої істоти людини. І рефлексійно вирішальним тут стає не «сумо» внутрішній статус суб'єкт—об'єкт—розщеплення факту пізнання, а його, так би мовити, цілком пізнавальноспроможна присутність у якості буттєвого відношення.

Ключові слова: філософська антропологія, пізнання, світ людини.

Для людини як істоти, замикання життєвого циклу якої є просто неможливим «поза» світом символів, цей світ стає дедалі більшою мірою «органічним», причому настільки, що вона сама щоденно ризикує остаточно перетворитися на символ, або, точніше, поступитися йому своїм місцем. Свідчення цього ми можемо виявити в різних предметних галузях світу — від філософських міркувань щодо «постлюдини» та «трансгуманізму» до фактичної втрати цілими народами тих вимірів світу людського буття, які дотепер вважалися фундаментальними — конститутивними — для нього. Відтак у суперечливому, динамічному, надто ускладненому тотальною техенологізацією сучасному житті питання про те, чи є правомірними нині претензії філософсько-антропологічної рефлексії з її специфічними категоріями «людина» та «світ» на роль джерела бодай якихось практично-духовних чи теоретико-методологічних орієнтирів, — це питання щонайменше не виглядає, як остаточно з'ясоване. Зрештою, це питання про те, як почуває себе філософська антропологія перед загрозою реальної порожнечі майбутньої людини, яку вона сама певною мірою (принаймні ідеологічно) спровокувала¹.

Питання не таке просте, як могло би здаватися на перший погляд. Адже, з одного боку, наприклад, ідея озброїти сучасні науково-пізнавальні розвідки та побудовані на них технологічні розробки якимись всезагальними уявленнями про людину — такою собі рамкою людської сутності, за яку жодним чином не можна виходити, — давно скомпрометувала себе. Але з іншого боку, нас бентежить також і питання про те, чи такими вже невичерпними є людські можливості «самоконструювання». Чи такими вже безмежними є ті «невизначеність» і «безпритульність», які відкриває людині культура як «друга природа», а чи, можливо, в ній закладений певний механізм самообмеження? Адже процес нарощування інтенсивності єдності буття в антропогенезі не лише, так би мовити, універсалізує людську живу істоту, але й індивідуалізує її, робить максимально специфікованою, тобто особливим чином обмеженою, — можливо, в певному сенсі істотою, *гранично обмеженою своєю свободою* як необхідністю робити вибір і, відповідно, *розпізнавати* речі в їхньому самотутті.

Відтак пильна увага філософсько-антропологічної рефлексії до пізнавальної діяльності виглядає цілком обґрунтованою, адже остання бере безпосередню

¹ Г. Плеснера, наприклад, це стосується повною мірою, — недарма дехто із сучасних дослідників «філософської антропології» вважає його не лише її центральною, а й «останньою» фігурою, яка закриває проект позитивної філософської антропології, тобто кладе край спробам викарбувати бодай якийсь сталий, всезагальний і т.ін. образ людини «як такої» (як, напр., Г. Ліндемман).

участь у «відновленні» перерваного (самим цим «відновленням») функціонального життєвого циклу людини в «другій природі», а тим самим започатковується і весь майбутній комплекс проблем, розгорнутих культурно-історично стосунків людини з самою собою. З іншого боку, саме в науково-пізнавальній діяльності внаслідок її, хоч і не завжди усвідомлюваного, але доволі послідовного і затятого прагнення ототожнити універсум як предметну зону природничих наук зі світом людини, «родова травма» переривання життєвого циклу істоти «людина» захована найглибше, принаймні, не завжди має філософськи відрефлексований вираз, а її культурна функція механізму штучного забезпечення видається антропологічно безпідставною. Інерція дистанціювання від повноцінного та тотально-вимірного (всеосяжного) реального процесу життя, виправдана та навіть необхідна в певних межах, досягаючи вряди-годи критичної величини, може призвести до того, що різні форми людського самоусвідомлення починають певною мірою конфліктувати з точністю наукового знання як результатом абстрагування і створення «ідеалізацій» та «фікцій», і цей «конфлікт», як доводить практика (і не тільки сьогодення, звичайно), може сягати загрозливого масштабу.

На нашу думку, теперішні події *насамперед* в Україні і в світі в цілому не просто свідчать про стрімке зростання світової кризи, — в світоглядному плані це і є якраз критична фаза розузгодження різних вимірів людського буття, руйнація їх, конче необхідної для культурного відновлення життєвого циклу людини, єдності. І міркування про те, що дарма, мовляв, ми, українці уявляємо себе ледь не епіцентром світової історії — ті ж Сполучені Штати (і не тільки вони) живуть своїми проблемами і т. п. — нам видаються не такими вже й слушними. Як показує реальна (кривава) історія XX століття, «дарма» було щось інше — оте саме «життя своїми проблемами» в той час, коли у світі набувала статусу домінанти суспільного життя («всього-на-всього»!) наруга над людською гідністю, честю і справедливістю, і в епіцентрі світової історії опинялись по черзі невеликі і «незначні», з точки зору «*real Politik*», країни — жертви соціально-політичної розпусти. Сьогодні знову постає питання: чи такою вже реалістичною і практичною є «*real Politik*», коли вона узасадничується на сприйнятті і осягненні світу, відстороненому від духовно-практичного виміру людського буття з його життєдайним запитом на людську солідарність та моральність? Коли ми говоримо про самовикриття гуманізму, про те, що благими намірами вистелена дорога до пекла і таке ін., то робимо це не для остаточної зневіри в людську гідність, — ця критична рефлексія спрямована проти згубної самовпевненості людини, яка «в чаді» від запаморочливих успіхів втілюваного у конструктивно-технологічні досягнення пізнання забуває озирнутися на саму себе.

Звичайно, вище згадано риси «фінальної стадії» означеного розузгодження вимірів людського буття, — так би мовити, крайні соціополітичні ускладнення внаслідок самовідчуження пізнавальної складової від решти форм людського самоосягнення, і в першу чергу, від ціннісного виміру, взаємостосунки якого з епістемологією вже мають свою історію. Проте паростки такої тенденції, коли реальний живий процес людського пізнання зазнає потужних атак з боку граничних

абстракцій, можна простежити і в позірно більш нейтральних — «безпечних» — ситуаціях науково-пізнавальної діяльності, коли вони «проростають» насамперед методологічними хибамі. І характерно, що це стосується не лише «вищих щаблів» науково-теоретичної діяльності, але й її експериментально-дослідних «підвалин».

Доволі показовим в цьому відношенні видається філософсько-антропологічна критика Г. Плеснером теорії умовного рефлексу І. П. Павлова, викладена Плеснером у його книзі «*Conditio humana*». Визнаючи видатні заслуги Павлова в розширенні методологічного арсеналу фізіологічної науки, яка до нього ледь не цілком базувалася на вівісекції, Плеснер водночас вказує на головну хибу аналітичної фізіології, яка, на його думку полягає в тому, що з поля уваги фізіології як науки зникає її головне покликання — давати *пояснення* поведінці живої істоти, взятої в її *цілісності*.

Стрімкий прогрес аналітичної спроможності так званих точних наук, викликаний не останньою чергою невпинним зростанням технологічної озброєності, надихаючи прикладом своїх успіхів, по-перше, дезорієнтував наукові галузі, пов'язані з тематизацією живого, щодо їхнього прямого покликання і призвів до того, що прагнення до ідеалу точної каузально-аналітичної науки штовхало ту ж фізіологію до підміни *оцінки значення функції* певного органу в контексті цілісної поведінки істоти простим осягненням обставин, від яких вона залежить. Так, наприклад, до порушення питання щодо зорового процесу: чи є описувані фізіологією дієві потоки та збудження у зоровому нерві процесами, які лише постійно *супроводжують* зір, а чи вони його *внутрішньо визначають*? «Становлять вони лише *conditio sine qua non* (необхідну умову) чи в них представлений певний бік самого зорового перебігу?» (Plessner, 2019: S. 8). Сама фізіологія могла відповісти на це лише тим, що намагалася домогтися більшої наукової *точності*, *звуживши коло умов*, яким підлягає цей процес.

І фізіологія в цьому плані не є винятком. Адже зрештою у щойно цитованому критичному нарисі Плеснера йдеться про те, що разом із прогресом науково-пізнавальної здатності людини історично виникає й поступово зростає її *тіньовий бік*, і певні природні, натуральні потенції живої істоти людини, які могли б посприяти повноцінності людського осягнення світу, стають жертвами цього прогресу. Породжується і розгалужується явище «наукової упередженості», ба навіть «наукової сліпоти» спеціалістів різних галузей знання, все більше блокуючи їхню самокритичну здатність. Егоцентрична тенденція наукової спільноти, нарощуючи зону інтелектуального комфорту, дедалі настійніше змушує останню працювати «на саму себе», від чого страждають не тільки витіснені у маргінальну зону суміжні форми пізнавальної активності, а й сама наука, якість отриманого знання, оскільки в такому разі зростає ступінь аберації «відображень» об'єктивного світу. Адже спостережувані феномени бачаться немов би крізь темні окуляри упередженості й виникає небезпека сприймати проблеми, породжені власне цими «окулярами», за такі, що містяться суто у самих феноменах. І тоді вже стає дуже важко в тій же фізіології «подивитися на поведінку натуральними очима...», коли поведінка живої істоти у простому описанні з точки зору схеми пояснення рефлексійної машинерії вже так розчленована, ніби це самі феномени говорять нейрологічною

мовою, а не говорить про них нейролог, що досліджує феномени з позиції теорії рефлексів (*redende Reflexneurologe*)» (Plessner, 2019: S. 19).

Звичайно, історія науки демонструє певні кроки на шляху її інтеграції з іншими формами людського самоусвідомлення, на який вона стала у новітній час. Проте розв'язання проблем, що виникають у зв'язку з начебто зростанням самокритичної здатності, ще й досі орієнтуються значно більшою мірою на винайдення методів *подолання* неминуче привнесених через означену інтеграцію «викривлень». Головне епістемологічне завдання тут і дотепер ставиться таким чином: як можна враховувати ті порушення, які привносить людська багатовимірність самого спостереження, щоб шляхом відповідного перетворення (бажано у математичному виразі) нейтралізувати їх. Однак попри те, що таке ставлення науки до досліджуваного предмета є і незнищеним, і виправданим, ба більше — деś навіть конститутивним для науки як такої, воно видається нам недостатнім у тому плані, що здатне за певних умов затінювати якраз самокритичну здатність дослідника, загрожує втраченою контролю над тією «доцентровою» інтенцією наукового погляду, яка дозволяє методологічно «забути» про те, що навіть аналітичне знання є, зрештою, цілком залежним від *ситуації*, тобто від того, у який спосіб, хто, коли *etc.* здійснює *постановку питання*. Якщо уважно придивитися до тих успіхів, які аналітичне знання досягло в історії науки, то можна розгледіти за ними варіювання дослідницьких методик і не завжди усвідомлюване, проте дедалі більше наближення способу дослідження до природного статусу, навіть якщо йдеться про ті відгалуження, наприклад, тієї ж аналітичної фізіології, щодо яких, здавалось би, розмови про «запитувальну залежність» видаються зайвими: кровообіг, метаболізм, гормони тощо.

Вказуючи на багаторазове зростання запитувальної залежності від порядку та методики дослідження у разі пояснення поведінки, Плеснер ніби окреслює проекцію принципово новітньої пізнавальної парадигми, яка покликана не нейтралізувати наслідки втручання дослідника у досліджуваний предмет, а знаходити певний компенсаторний баланс між необхідністю дистанціюватися і приреченістю на неминучий органічно зумовлений зв'язок «між собою і живою істотою». Звичайно, щоб скористатися пластичністю і реактивністю поведінки живої істоти, що є в цьому разі предметом дослідження, як факторами, які можуть надати певну «компенсацію» у вигляді *фізіономічної зрозумілості* за майже безвихідне становище дослідника, якому треба проникнути «всередину», водночас максимально дистанціюючись «від», — для цього треба володіти певними розвинутими здібностями, що їх вже не можна однозначно залічити до «наукової обізнаності» або «методологічної озброєності». Отже, тут Плеснер говорить про *талант фізіономіста*, безперечно, необхідний хорошому природознавцю: «Не можна бути хорошим фізіологом, якщо ти позбавлений такого фізіономічного осягнення поведінки. Навіть опис процесів є мистецтвом і потребує справжнього такту. Він як і для всього природознавства є основою всього подальшого і для фізіології має дуже велике значення — значення постійної корекції, оскільки поведінка в експерименті змінюється експериментом в цілому, і це стосується не лише певних органів чи частини поведінки» (Plessner, 2019: S. 29).

Отже, викладена вище критика вже містить у собі, бодай імпліцитно, парадигму буттєвості пізнавального відношення. Суть цієї парадигми полягає в тому, щоб розглядати процес пізнання як органічно включений в онтологічний процес виконання суб'єктного типу єдності буття людини у світі. З точки зору філософської антропології на пізнавальну діяльність, істинне, предметно співвіднесене знання виникає внаслідок онтологічного «збігу» знання, якого я прагну, і самого предмета, який («збіг») гарантовано нашою попередньою *спільною історією*. І це відбувається попри всі специфікації пізнання як такого, попри те, що вид і спосіб існування предмета завжди визначатимуться через вид та спосіб нашого сприймання, і ми ніколи не зможемо «схопити» його у цілком позбавленому способів пізнання просторі буття-в-собі. Звичайно, модус реальності такої онтологічної «спорідненості» дуже важко піддається визначенню. Відповідно, таке філософсько-антропологічне позиціонування саме по собі не надає конкретних знань про ті чи інші предмети дослідження. Проте воно застерігає проти того, щоб, загубивши цю попередню «спільну історію» суб'єкта—об'єкта в нашаруванні мільйонів років, ігнорувати вищезгадану невідворотність майже містеріозної ідентичності власне пізнаваного як такого і пізнавального теж як такого. І це враження містеріозності виникає через те, що на шляху такого ігнорування дійсність суб'єкта пізнання залишається розуміти лише як підклас дійсності, що об'єктивно подає себе, і намагатися зрозуміти (вивести) модус реальності сприйманого із суб'єкта сприймання або навпаки, сприймання — із сприйманого об'єкта, постійно сповзаючи на слизький і безперспективний шлях оречевлення їхнього особливого способу відношень.

Отже, ми можемо констатувати, що названа вище парадигма націлена на розширення пізнавально-теоретичного потенціалу антропологічної рефлексії за рахунок особливого способу утворення її категорій. Добре відомо, що одним із фундаментальних чинників, що надають нам принаймні якісь підстави говорити про певну ідентичність представників філософської антропології, є не лише наявність у кожного з них внутрішньотеоретичних стосунків з антропологією як біологічною дисципліною. Принаймні три найбільш відомі представники філософської антропології не обмежуються відкритістю не лише до біології (кожен з них має свою «біофілософію»), але й до будь-яких конкретних наук, як природничих, так і соціокультурних. Перетворюючи компаративістику з використанням системи «рослина—тварина—людина» на засіб розгортання теорії самовідношення, відношення до оточення та до інших (соціальні відносини), вони власне і здійснюють «філософізацію» антропологічних досліджень².

Притаманний всім трьом класикам філософської антропології спосіб утворення категорій здатен щонайменше орієнтувати теоретично-пізнавальне зусилля на цілком об'єктивний погляд у разі розгляду навіть специфічно людських вимірів буття, — погляд науковця, який зберігав би дистанцію як від містеріозного поглинання життя духом, так і від еволютивно-континуального («життєвого») заперечення реальності (існування) духовного. Згадана вище порівняльна триа-

² Див.: (Fischer, 2006: SS. 68-69).

да (інколи пара «тварина—людина») тут задіяна не лише у своїй компаративній спроможності відшукувати спільне або навпаки протиставляти, а й як *категоріальне просування крізь типи життя*, яке сприяє демістифікації пізнавальних актів, спрямованих на явища духовного порядку. Специфіка цього способу утворення категорій насамперед полягає в тому, що в перебігу означеного категоріального просування припускається принципова можливість не інтуїтивного, а теоретично-пізнавального відстеження генези суб'єкт-об'єктного відношення. У такий спосіб рефлексійно вирішальним стає не «суто» внутрішній статус суб'єкт-об'єкт-розщеплення, а його, так би мовити, цілком пізнавально спроможна присутність у якості **буттєвого відношення**. Як зазначає з цього приводу Йоахім Фішер, «пізнавальне відношення з'являється *також* і як відношення в бутті, як занурене в буття, або як відношення, що спливає у бутті» (Fischer, 2006: S. 69).

Через позначений вище спосіб утворення категорій філософська антропологія намагається започаткувати теоретичну реалізацію цілкової «поцейбічності» так званого трансцендентного, закорінюючи його в цілком реальному природному процесі, в певному моменті перебігу якого починається «рух всередину» — в себе, котрий при цьому аж ніяк не втрачає статусу буттєвості, змінюючи лише модус реальності.

Саме ця обставина «внутрішньо-регулятивного» розвитку зовнішнього, або розгортання штучної природи, знаменуючи собою парадоксальне становлення світу людини, водночас спровокувала цілу низку негативних дефініцій щодо модусу його реальності. Віднині всі подальші процеси немов би набувають тенденцію «зникнення», — набування якогось дивного статусу «ніщойності». Так, сама духовність як сфера регулятивів діяльності, без яких не сталася б жодна подія, чи то злочин, чи то подвиг, а чи просто буденний акт, не склалися б жодні стосунки і не спостерігався би жодний факт, — ця сфера, яка істотно визначає людський спосіб життя і всі виміри світу людини, сама водночас залишається чимось «ніщойним», тобто набуває приблизно такої самої «безмежної сили непомітності» для нашого наявного буття, як повітря для нашого дихання, тільки значно радикальніше, позаяк і справді є «коренем» цього наявного буття.

Треба одразу зазначити, що тут аж ніяк не йдеться про заперечення певної поцейбічності, або певного модусу реальності духовного як регулятивної сфери світу людини. Йдеться лише про деяке, а саме філософсько-антропологічне уточнення цієї «певності» — визначеності, яка у світлі антропологічної рефлексії постає радше як певність принципової невизначеності.

Ця принципова невизначеність зрештою спровокувала цілу історію боротьби філософських ідей, яка триває й понині. Як ілюстрацію сучасної спроби з'ясувати парадоксальну специфіку світу людини, можна згадати провокативне заперечення існування світу, заявлене відомим німецькими філософом Маркусом Габрієлем у межах його «нового онтологічного реалізму» і спеціально тематизоване у праці, котра так і названа — «Чому світ не існує» (Gabriel, 2021).

Тут слід відзначити ту обставину, що тезу про неіснування світу, Маркус Габріель подає у контексті реабілітації філософського реалізму (або, як його на-

живає сам філософ, нового онтологічного реалізму), що на перший погляд видається парадоксальним. На думку німецького філософа, метафізичний реалізм, до якого залічуються насамперед матеріалістичні інтерпретації фактів реального досвіду, та антиреалізм (першою чергою різні історичні форми так званого ідеалізму), які історично зростають на спільному ґрунті декартівського «брутального препарування» дійсності, об'єднує, відповідно, і спільний методологічно зайвий клопіт щодо існування певної «реальності взагалі». А це зрештою загрожує перетворенням ідеї світу на «глобально антиреалістичний» епістемологічний принцип, згідно з яким, коротко кажучи, саме існування потрапляє в абсолютну (тобто на всіх рівнях теорії та практично-інструментального мислення) залежність від *розуміння*: всі об'єкти чи факти певної предметної галузі *існують* лише в тому разі, якщо вони *можуть бути* певним чином зрозумілі.

Принципова позиція автора як прибічника онтологічного реалізму щодо цього заявлена ним достатньо чітко: «Онтологічний реалізм на відміну від онтологічного антиреалізму стверджує, що в цілому нам нічого не потрібно розуміти про розуміння існування, щоб цілком зрозуміти, що означає та обставина, що щось існує» (Gabriel, 2013: S. 4). Проте, водночас, загальне інтелектуальне поле, на якому розгортається критика антиреалізму, дає нам підстави віднести Маркуса Габріеля до тих засновників постлінгвістичного повороту у філософії, які своїм покликанням вважають формування нового типу людської самореференції, яка *здійснюється всередині світу*, замість того, щоб займати зовнішню щодо нього позицію, яка власне і робить світ епістемологічно «зайвим».

На нашу думку, започаткована тут інтрига щодо світу людини має насправді той пікантний, гостро провокативний смисл, що світ як людиновимірна ідея мусить «зникнути», — має бути вилученим з поля зору означеної вище людської самореференції, щоб не виконувати реабілітаційну функцію для метафізично зорганізованого мислення.

У зв'язку з цим важливо наголосити, що насправді тут ми маємо справу із зосередженням філософсько-антропологічної уваги не просто на специфіці категорії світу як такої, а саме на тому, як сучасна технологізація всіх галузей людського буття парадоксальним чином підносить цінність і праксеологічну значущість цієї категорії. Тобто на питанні про те, куди і як саме «зникає» світ в умовах тотально технологізувальної доби.

Проявами такого глибинного процесу «регенерації» філософсько-світоглядної спроможності сучасної людини можна вважати й такі «тіньові» («латентні») щодо явної технологізації сучасного життя явища, як стрімке зростання числа студентів, принаймні західноєвропейських навчальних закладів, які виявляють паралельну схильність як до вивчення комп'ютерних наук, так і до реальної тілесної присутності як форми здійснення навчання (реальність «містичного» тіла, продуктивність споглядання тощо), а також до особливого ґатунку мислення, до складних понять, що виводять їх до цілковито нового екзистенційного досвіду. Сюди ж ми можемо віднести факт більш сильного потягу до понять (концептів), які не базуються на електронних технологіях, саме

у 18—20-річної молоді, що має блискучі здібності в електроніці. Всі ці й подібні факти свідчать про прагнення цього покоління *помістити людину всередину світу*, тобто відродити власну світоглядну спроможність. Технологічна фрагментація реальності парадоксальним чином заохочує прагнення організувати елементи досвідної даності навколо власного — наділеного тілесністю, фізичною спроможністю, чуттєвою пристрасністю тощо — існування. Електронні технології створюють бажання відновити й центрувати власне існування, наділене невіддільною, повноправною тілесністю. Повна і принципово послідовна відмова від світоглядної координації нехай і технологічно організованого буття, отже, є, по суті, спробою зайняти стосовно світу зовнішню позицію, що є цілком безперспективним.

Зрештою, на нашу думку, саме цим прагненням «мислити себе зсередини світу» і може бути «виправдана» парадоксальна теза про «неіснування» останнього і критика метафізики, здійснювана «навсербіч»: як у бік метафізичного реалізму, так і на адресу всіх форм антиреалізму. Адже тільки «мислення себе зсередини світу», яке за всього бажання не може уникнути *домінанти доцентрово-відцентрового руху*, здатне на принципову нетерпимість щодо рядопкладеності «реальності взагалі» стосовно безлічі «інших речей».

Світ — не лише не річ серед речей, — ба більше, він справді не може «охоплювати» всі речі, факти, події чи явища ментального порядку, претендуючи на роль їх «нескінченної сукупності». Як тільки він зазіхає на таку роль, одразу ж відбувається онтологічна катастрофа його епістемологічної спроможності, — світ вибухає безліччю фрагментів, розсіюється радіаційним попелом індивідуальних формоутворень, персональних доль тощо. А відтак, світ не може витримати лобової атаки такого плюралізму, адже він є *лише антропологічною ідеєю* одночасного зростання інтенсивності як єдності буття, так і його невизначеності. Без урахування цього моменту, без усвідомлення того, що філософські роздуми щодо методологічно-пізнавальної неспроможності ідеї світу пов'язані з її суто світоглядною функцією, в основі якої лежить *принципова невизначеність місця людини у світі*, міркування щодо «неіснування» світу можуть перетворитися на прояв інтелектуально-методологічного екстремізму, що фактично дорівнює заявам про «смерть людини».

Ефективний аналіз обмеженості філософії свідомості, або суб'єкт-об'єктного підходу до досягнення дійсності, не може вважати своїм плідним результатом повне ігнорування суб'єктного принципу проєктування, організації та здійснення власне людського життя. З'ясовується, що в тій локації буття, де філогенетична лінія розвитку перетворюється на позбавлену заданого наперед змісту онтогенетичну точку світосумірності, стається вибух завдання-запиту (можливості-вимоги) особливої інтеграції, принципово нової єдності буття. Те, що суб'єктивність має світ, відрізняє суб'єкт від речі. Суб'єктність та світ взаємно належать одне одному — вони корелятивні, навіть співконститутивні. Річ існує тому, що вона є те, що вона є. Суб'єкт (а разом з ним і його світ) так не існує. Суб'єкт є те, як і до чого він відноситься. Але відношення «як» і «до

чого» не здійснюється щоразу цілком наново й ізольовано, проте перебуває у своїй множинності у певному взаємозв'язку. Кожний окремий випадок, кожна окрема дія (спосіб дії) набувають свого значення з ширшого, структурованого контексту — повністю або частково. Цей контекст і є «світ», «життєвий світ» дійсного суб'єкта, або «світ» як антропологічна ідея. І попередження Маркуса Габрієля про небезпеку ототожнення Цілого з Універсумом як предметною цариною природничих наук (науковою картиною світу) в контексті викладеного вище розуміння світу є цілком слушним, проте сама заява про його «неіснування» виглядає все ж таки доволі провокативною, в чому, можливо, і полягає її методологічна плідність. І схоже, що сам Маркус Габріель не спроможний приховати цей факт, якщо ми хоча би просто порівняємо два висловлювання з його книги: «Я розгортатиму у цій книзі принцип нової філософії, котра виходить з однієї головної думки, а саме тієї, що світ не існує» (Gabriel, 2021: S. 9) та «Світ, який я знаю, завжди є світом зі спостерігачем, в якому факти, котрі мене не цікавлять, існують разом з моїми інтересами (і сприйняттями, відчуттями тощо). Світ не є ні суто світом без спостерігача, ані суто світом спостерігача. Це і є новий реалізм» (Gabriel, 2021: S. 15). Отже, як бачимо, світ таки існує, і саме в такому розумінні, яке викладено нами вище.

Адже ні запровадження «онтологічного рівноправ'я» через ліквідацію привілею одних формоутворень (переважно матеріальних, фізичних тощо, як в метафізичному реалізмі) стосовно інших, ані введення принципу градуалізації модусів реальності (що, власне, нагадує здійснюване підсвідомо повернення до критикованої свідомо метафізики), на нашу думку, самі по собі не прояснюють антропологічну специфіку ідеї світу, через яку останній «зникає», тобто перетворившись на епіцентр буття, в теоретико-пізнавальному плані *потенційно загрожує перевершенням* останнього.

Висновки

Разом з характерним як для модерної, так і для постмодерної доби філософським досвідом введення «свідомості всередину буття» набуває особливої гостроти насичення методологічного арсеналу пізнавальної діяльності напругою людської неприкаяності у світі. Надзвичайно актуальним стає завдання певного методологічно-наукового *толерування невизначеності*. «Зникнення» світу мобілізує на пошуки конкретних практик (в широкому сенсі слова), які б давали нам змогу «спиратися на безпідставність», «враховувати» те, що принципово не піддається підрахунку — шукати концептуальні можливості для «теорій чорних лебедів». Наукове за типом своєї організації та предметною інтенцією мислення мусить вдаватися до методологічно-концептуальної самокритики, звертати увагу саме на змістову вагомість своїх антропологічних засад, тобто не просто на певні персональні або спільнотні обставини, в яких працює науковець чи наукова спільнота, а на антропний принцип як внутрішній принцип, на засадах якого відбувається конститутивна інтерпретація самого знання як такого.

ДЖЕРЕЛА / REFERENCES

- Fischer, J. (2006). Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen). In: *Philosophische Anthropologie*. Band 1. Herausgegeben von Hans-Peter Krüger und Gesa Lindeman. Berlin: Akademie Verlag GmbH.
- Gabriel, M. (2013). *Existenz, realistisch gedacht*. Retrieved from: <https://silo.tips/download/existenz-realistisch-gedacht>
- Gabriel, M. (2021). *Warum es die Welt nicht gibt*. Ungekürzte Ausgabe im Ullstein Taschenbuch, 6. Auflage. Ullstein Buchverlage.
- Plessner, H. (2019). Die physiologische Erklärung des Verhaltens. Eine Kritik an der Theorie Pawlows (1935). In: H. Plessner, *Conditio humana. Gesammelte Schriften VIII*, 4. Auflage. Suhrkamp Verlag.

Одержано / Received 10.10.2024

Hennadii SHALASHENKO,

PhD, Senior Research Fellow, Department of Philosophical Anthropology,
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine,
4, Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001
solyts@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0002-3572-3888>

THE PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL IDEA OF THE WORLD AS A
THEORETICAL PROGRAM: THE BEING OF THE COGNITIVE RELATION

The article examines some features of the philosophical-anthropological approach to the cognitive activity of a person, which is presented in it primarily as the «of-being-relationship» of a person to his world. The peculiarities of this approach to cognition are primarily due to the following. All contemporary philosophical trends, such as the transcendental-critical approach, evolutionary theory, existentialism, or various representatives of the linguistic turn, always come from the (cognitive) achievements of culture (intentional, intersubjectively constituted, immersed in the specifics of the subjectivity of consciousness, language, etc.) and from there they try to investigate the factors enabling the subject's achievements; or, like the evolutionary theory, ultimately level out the essential difference in the principle of organization of human life, limiting it to the adaptive self-preservation of the organism. The philosophical-anthropological approach is based on the laws of the organic as a prerequisite for all cultural formations, from the vital process, and precisely from its fateful breakthrough for the human figure, from which it tries to derive the cognitive relationship as one of the mediators, which contributes to overcoming this gap and restoring the vital cycle in the human world. Accordingly, the cognitive relationship acts as a relationship that emerges in the very being, woven into the specific functionality of a living being, a person. And reflexively decisive here is not "exclusively" the internal status of the subject-object-splitting of the fact of knowledge, but its, so to speak, fully cognitively capable presence as an essential relation. The being of cognition does not arise, it only "does not disappear"; it "accompanies" the entire process of anthropogenesis, during which only an increase in the intensity of the unity of being is observed. As a conclusion, it would be appropriate to demand: scientific thinking, by its type of organization and objective intent, must resort to methodological and conceptual self-criticism, and pay attention precisely to the substantive importance of its anthropological foundations, that is, not simply to certain personal or community circumstances in which a scientist or the scientific community work, and on the anthropic principle as an internal principle, on the basis of which the constitutive interpretation of knowledge as such takes place.

Keywords: *philosophical anthropology, knowledge, human world.*