

ISSN 0235-7941

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

4' 2012

Католицька
філософія

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

4' 2012

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 РОКУ
ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ
КИЇВ

Католицька
філософія

Інна
Савинська

ЕКСЦЕНТРИЧНІСТЬ ТА ПОДВІЙНА ТРАНСЦЕНДЕНЦІЯ ОСОБИ: зв'язок смислів антропологічних проектів Кароля Войтили та Гельмута Плеснера

І. Перша точка перетину: філософська антропологія

Наскільки по-справжньому новаторською та актуальною є праця під знаком філософської антропології (*sub anthropologia*) за умов сьогоденної предметної роздробленості питання про людину (*humanae naturae*)? Чи можливо «побачити» нові перспективи в концепціях засновників філософської антропології, як напрямку та дисципліни першої половини ХХ століття?

Ці питання порушувались у контексті *дисертаційної розробки* філософсько-антропологічного проекту на основі сучасного томізму [Савинська, 2011]. Однак, тематично виходячи за її межі, вони зініціювали нижче запропоновану поняттєву розвідку.

Перше з них доречно у зв'язку з настановою самої філософської антропології як дисципліни. На початку свого становлення вона прагнула надати *повний проект, цілісну* філософію особи й тим самим об'єднати знання про людину, здобуті тогочасними науками. Себто філософська антропологія вступала з наукою у творчий діалог заради самої людини.

Утім, така масштабність зовсім не притаманна «модному» постмодерному філософуванню ХХІ ст.,

не орієнтованому на *цілісне* пізнання. У пригоді стане візуальна метафора «величезного дому з багатьма кімнатами», у кожній з яких, самодостатньо, але все ж під одним дахом філософії співмешкають: *людина-мовець (homo loquens)*, *людина-дієвець (homo activus)*, *суспільна людина (homo socialis)*, *людина, яка пізнає (homo cognitivus)*, *людина, яка інтерпретує (homo interpretativus)* тощо. Розпочинаючи свої дослідження, філософ відчиняє двері до однієї з кімнат і запрошує до розмови обраного принагідно співбесідника.

Як філософська дисципліна, сучасна антропологія *post factum* не претендує реалізувати максимум, запропоновану одним із її основоположників, — Максом Шелером, — розкрити сутність людини завдяки їй одній. І річ не в тім, що питання про людину «відкрите» і знання про неї завжди неповне й нестаточне, а в тім, що сучасне запитування про людське буття в пошуках відповідей поневіряється окремими «філософськими кімнатами».

У свій час думку про «відкритість» питання про людину, а отже, і його незмінну *актуальність* наголосив, у пізній період філософування, Гельмут Плеснер. І хоча праці засновників філософської антропології — Шелера та Плеснера — виходять друком одночасно, між їхніми позиціями є суттєва відмінність. Плеснер не наслідував Шелера, а навпаки, наполягав на своїй самотності. Для нього антропологія не *метафілософія* (Шелер), а «периферійна дисципліна», що виконує завдання, поставлені власне філософією [Plessner, 1988: s. 15]. Зокрема, йдеться про завдання підкреслити, що людина — дійовий суб'єкт власного *життя*¹, а не лише об'єкт науки чи предмет свідомості. Це одна з причин, з якої поняття «життя» стає центральним для Плеснера. Себто ще в засновників філософської антропології помічається розбіжність у поглядах щодо статусу дисципліни. Плеснер не абсолютизує роль «філософії про людину»², але підтримує настанову надати обґрунтований, але відкритий проект «філософії екзистенції»³.

Отже, у строгому значенні, філософська антропологія — це спроба сформуванню *цілісну філософію людського буття*, і якби Шелеру вдалося втілити свій задум, вона існувала б у формі «філософської дисципліни

¹ Поняття «життя» (*Leben*) — предмет розгляду «філософії життя» та біології. Аналіз його загального значення, у концепції Плеснера, передувє формуванню знань про життя людини. «Живими» визнаються істоти, які *займають* позицію до зовнішнього середовища завдяки своєму тілу.

² У своїй праці «Ступені органічного та людина. Вступ до філософської антропології», Плеснер зазначає, що без філософії природи не існує філософії людини. Тому, філософська антропологія Плеснера спирається на натурфілософію.

³ У роботі «Сміх та плач. Дослідження меж людської поведінки» Г. Плеснер пізнає людську природу через аналіз феноменів сміху та плачу. Разом з тим, у цій роботі філософська антропологія здобуває новий синонім — «філософія екзистенції» і має: 1) у своєму пізнанні рухатись від людської експресії, охоплюючи множинну її проявів; 2) досліджувати духовні компоненти експресії через феномен тілесного.

проектного дослідження», на відміну від поодиноких концепцій людини. Філософське пізнання проектного кшталту несе в собі претензію «бути обґрунтованим», «мати стійку основу». Дійсно, завдяки основоположникам на сьогодні маємо дисципліну «філософська антропологія», під ім'ям якої перетинаються різні течії та напрямки, що долучаються до вивчення людського буття. Проте дана дисципліна не єдина, а є одним із можливих «розділів» філософського пізнання.

Відповідаючи на *друге питання* і не абсолютизуючи роль філософської антропології, можна вгледіти багато «нових» аспектів у позиціях її засновників і, понад те, провести паралелі з деякими «нешодавніми» філософсько-антропологічними дослідженнями.

Одним із таких «відкриттів» для сучасної філософської антропології є феноменологічно-томістичні розробки Кароля Войтили. У дослідницьких колах погляди здебільше звернені на тему безсумнівного Шелерового впливу на концепцію етики цінностей Войтили, який використовує поняттєвий апарат Шелерової філософії задля опису особового етичного акту та аналізує, наскільки можливо «спроеціювати» систему цінностей Шелера на християнську етику. У цьому разі йдеться про сферу етики, яка цікавиться добром самим по собі, на відміну від філософської антропології, для якої поняття добра невіддільне від людської практики. Остання не цікавиться онтологією етичних категорій. Її предметом є добрий вчинок особи, що надає підстави для аксіологічного сповнення.

Принагідно зазначмо, що для Войтили філософська антропологія як така, у формі дисципліни, не становить предметного інтересу. Вона — це тло, «тема», що окреслює сферу дослідження, закладає його межі. І разом з тим, зберігається розуміння, що дослідницька робота в межах філософської антропології має створити певний цілісний обґрунтований проект. Підхід Войтили «вписується» у загальну методологію побудови філософської антропології: встановлення вихідного пункту філософування — розгортання концепції — її обґрунтування. За вихідну точку приймається досвід людини, який найповніше виявляється у її свідомому вчинку, а основою для такого способу пізнання виступає метафізика (теорія буття) томізму. Філософсько-антропологічний проект Войтили спирається на метафізику, знаходить у ній власні джерела.

Таким чином, безсумнівний зв'язок позицій Шелера та Войтили дається взнаки цілковито у сфері, де антропологія дотична до етики, оскільки потребує її обґрунтованих понять. Безперечно, Войтилову антропологію можна назвати етичною, адже поняття вчинку містить у своєму обсязі рівень цінностей, відповідальності. Але якщо вести мову про філософсько-антропологічне пізнання, то лишається непоміченим певний об'єктивний поняттєвий зв'язок між антропологічними концепціями

Кароля Войтили та Гельмута Плеснера. Твердження Плеснера, що він не йде у своїх дослідженнях за Шелером, не скасовує питання про точки дотику між двома філософами, що виходить за межі традиційного наслідування.

Філософська антропологія — це перше підгрунття, на якому можуть перетнутися і бути проаналізовані ці дві позиції. Ідеться не про порівняння, а про аналіз центральних понять філософсько-антропологічних проектів обох філософів, що є важливими при розкритті особової структури людини. Другою спільною множиною, окрім філософської антропології, є *феноменологія*.

II. Друга точка перетину: феноменологія

Феноменологія справила вплив на формування філософської антропології. Макс Шелер та Гельмут Плеснер слухали лекції Едмунда Гусерля. Парадоксально, що Гусерлева критика антропологізму спричинила зворотний результат: надала поштовх до вивчення життя, застосування біології й відходу від трансценденталізму. Понад те, Шелер⁴ і Плеснер, а надалі Войтила сприймали феноменологію не доктринально, а методологічно.

Історичні ремарки

1. Перша освіта *Гельмута Плеснера* — медична, його цікавила сфера зоології, світ живого від початку був предметом студіювання майбутнього філософа. Перші суттєві здобутки Плеснера у філософії відбулися під керівництвом Вільгельма Віндельбанда. У віці 21 року він пише свою першу книжку з філософії на тему: «Наукова ідея. Нарис її форми» («*Die wissenschaftliche Idee. Ein Entwurf über ihre Form*»). Віндельбанд пропонує взяти книгу за основу в написанні дисертаційної роботи, але Плеснер ще відчуває невпевненість, власну недостатню обізнаність у царині філософії. У Гайдельберзі він бере активну участь у післяполудневих інтелектуальних зібраннях у Макса Вебера. Паралельно він починає захоплюватися ідеями феноменології та знайомить з ними інших учасників зібрання. За рік творчі пошуки спонукають його вирушити до Геттінгена, який був знаним філософським центром завдяки лекціям з феноменології Едмунда Гусерля. Він захоплюється феноменологією настільки, що вважає її єдиною правдивою дорогою до наукової філософії. Утім, лише двічі йому вдалося поговорити з Гусерлем і отримати декілька вказівок від Романа Інгардена. Дещо розчарований, Плеснер їде до Ерлангена, де вивчає філософію Канта у неокантіанця Пауля Гензеля й по-

⁴ Зокрема, ознайомлення з феноменологію Е. Гусерля надає змогу М. Шелеру створити прикладну версію феноменології, яка цікавиться ціннісними та релігійними феноменами людини. Людина осмислює ці феномени, долучається до них, і тоді вони стають фактами її життя. Феноменологія, на думку Шелера, не новий проект науки, що має замінити всю попередню філософію (позиція Гусерля щодо феноменології), а знаряддя для розробки філософсько-антропологічних проблем. Завдяки феноменології людина віднаходить точку дотику зі світом і розкриває його структуру.

ступово відходить від впливу феноменології. Саме з цього періоду й розпочинається робота над формуванням ідеї філософської антропології.

2. **Кароль Войтила** власні філософські студії розпочинає зі сфери етики, а творчий шлях — з теології. Він цікавиться роботами Аристотеля, Томи з Аквіна, Імануїла Канта та Макса Шелера. Надалі його здобутки будуть утілені в циклі лекцій з етики в межах Філософської школи в Любліні. Люблінська школа філософії (Альберт Кромпец, Анжей Мариняччик, Станіслав Камінський та інші) сформувала надійне тло томістичного реалізму — головної настанови пізнання у всіх дослідженнях Войтили. Будучи філософом-практиком, своє основне завдання він вбачав у розкритті структури людського існування, наданні настанов, основ християнського життя. Він шукав обґрунтування моральним нормам, прагнув надати їм безумовної ваги й із цією метою звертався до праць з етики Макса Шелера⁵. Опосередковано відбулося прилучення до феноменології. Видається цікавим, що, як і Плеснер, Войтила теж мав знайомство з Романом Інгарденом⁶. Утім, зустріч двох філософів у Кракові стала дружнім філософським спілкуванням довкола феноменології та філософії людини. Це були бесіди двох філософів, а не учня та вчителя. До цього часу філософські погляди Войтили вже були сформовані. Він не захоплюється феноменологією настільки, щоб іти слідом за Гусерлем або Інгарденом. Подібно до Плеснера він формує своє бачення ролі феноменології, що дасть йому змогу в подальшому створити власний філософський проект.

Оскільки йдеться про філософську антропологію, то для Войтили феноменологія стала методологією опису того, «в який спосіб метафізичні структури, що характеризують спосіб буття особи, віддзеркалені в її свідомому існуванні» [Wojtyła, 2000: s. 15]. Іншими словами, феноменологія оприявнює метафізику. Войтила стверджує, що феноменологічна метода не тільки вможливує опис безпосередньо даного; основне її завдання полягає в розкритті й інтерпретації субстанційності, «нередукованого ядра», яке «перебуває» за безпосередньою даністю, фактичністю. Так, метафізичні структури, які не є очевидними, уявнюються, наприклад, при описі такого феномену, як людська дія.

Якщо філософська антропологія обґрунтована метафізикую, то необхідно встановити, яким чином феноменологічна методологія дозволяє проникнути в сутнісні структури предмета пізнання. Себто мова йде про

⁵ Зокрема, у своїй докторській роботі К. Войтила відповідає на питання «Чи може аксіологічна система Макса Шелера стати основою для християнської етики?». По-перше, феноменологія не може стати підґрунтям християнської етики, оскільки її методологія не виходить поза межі безпосереднього досвіду, а отже не застосовується для пізнання надприродного. По-друге, однак, феноменологічний метод може бути застосований як допоміжний при формулюванні тез християнської етики, оскільки він спирається на досвід.

⁶ Ідеї, висловлені в роботі «Особа та вчинок» («*Osoba i czyn*»), суголосні основним антропологічним поглядам Р. Інгардена «Книжечка про людину» («*Książeczka o człowieku*»). Зі змістом цієї книги Войтила безпосередньо познайомився завдяки самому Інгардену ще до написання свого основного дослідження.

акт пізнання та спосіб його здійснення. Класична феноменологія поетапно тлумачить процес пізнання: 1) акт проникнення у предмет; 2) його об'єктивація; 3) розуміння. Пізнання здійснює активна свідомість, якій приписується характеристика «бути свідомістю про», тобто інтенційно (*intentio*) спрямованою на певний предмет. На відміну від класичного пояснення акту пізнання, Войтила «відмовляє» свідомості в пізнавальній функції. Він вважає, що акт пізнання здійснюється у межах свідомості, але не самою свідомістю, яка лише віддзеркалює (є природним світлом розуму — *lumen intellectuale*) пізнавальні акти, які надалі об'єктивує розум (рефлексійна функція (*refleksyjność*), тобто така, що звернена на вже здійснений акт, об'єкт). Таке розрізнення впливає з дещо іншого тлумачення поняття «інтенційність» та вживання поняття «акт» в Аристотелевому значенні.

Акт (*actus*) або енергія (*ἐνέργεια*), за Аристотелем, — це реалізація пасивної потенційності (*potentia passive*) або динамісу (*δυνάμις*). Дещо не було активним, а перебувало у стані пасивної здатності, поки не почала діяти інтенція. Вона змінює стан пасивності на активність. Здійснюються пізнавальні акти, у яких свідомість відіграє роль світла розуму, зіставляючи вже наявні в ній смисли з об'єктом пізнання, що становить процес об'єктивації.

Щоб зрозуміти, чому Войтила, на відміну від феноменологів, не приписує свідомості пізнавальної функції та «позбавляє» її інтенційності, необхідно розглянути термінологічний смисл поняття «свідомість».

III. Триєдність особової структури: «Я», «тілесність», «психіка»

«Я». Свідомість (*conscientia psychologica*) — це «територія», на якій людське «Я» постає в єдності об'єкта та суб'єкта. Влучним є вислів Плеснер, що свідомість не перебуває в нас [Плеснер, 2004: с. 77], себто ми перебуваємо в свідомості, і об'єкт і суб'єкт — це лише різні способи розгляду одного «Я». Войтила наголошує: з одного боку, «Я» пізнає себе, постає для себе об'єктом — самосвідомістю, а з іншого — переживає себе як суб'єкт, такий, що формує ці переживання. Коли свідомість бере активну участь у пізнанні, її роль полягає у висвітленні та віддзеркаленні пізаного. Однак головна її функція — *рефлексійність* (*refleksyjność*)⁷: формування переживань про суб'єктивність власного «Я». На

⁷ Войтила розрізняє два поняття *refleksyjność* (рефлексійність) та *refleksywność* (рефлексивність). Рефлексійність — це функція мисленневих актів у межах свідомості, внутрішній «інтенційний погляд» на здійснений гносеологічний акт. Рефлексивність — функція свідомості, що переживає власну об'єктивізацію чи суб'єктивізацію.

відміну від пізнавальної рефлексійності, яка притаманна мисленнєвій здатності, рефлексивність — це не зверненість на об'єкт — інтенція, а *пережиття* (*przeżycie*) себе суб'єктом акту. У рефлексійності відсутня характеристика інтенційності. Рефлексивність — це переживання власного «Я», а не спрямованість, інтенція на нього. Якщо характеризувати свідомість як завжди «свідомість про», то це *пізнання* чогось або самого себе лише як об'єкта або суб'єкта, яке не виокремлює рівень *пережиття себе в якості суб'єкта*. Якщо свідомість інтенційна, то вона весь час пізнає, й у поле її об'єктивації потрапляє також власне «Я». Тому Войтила розмежував функції пізнання і переживання. Свідомість — не пізнає, а відображає й переживає здобуте з пізнавальних мисленнєвих актів. Акцент зроблено на тому, що об'єктивація залишається процесом, здійснюваним у межах свідомості, а рефлексивність — суто дією самої свідомості.

Таке розрізнення надає можливість у подальшому аналізувати *вчинок особи* (*actus personae/actus voluntarius, czyn osoby*). На вчинок здатний лише суб'єкт, який усвідомив себе таким, тобто переживає себе суб'єктом, а не лише пізнає. Головна мета в тім, аби пізнавальна інтенційність не стала перепорою на шляху до пережиття власної суб'єктивності. Тому автор і відходить від класичного тлумачення інтенційності, розрізняючи функції в межах свідомості.

Поняття «Я» пояснюється саме в аспекті суб'єктивності. Пережиття власної суб'єктивності відбувається через «Я». «Я» *переживає* себе й онтологічно є суб'єктом (*suppositum*). І саме рефлексійність свідомості вможливує переживання себе як «Я». Переживання є змістом свідомості, але воно не відірване від реального існування суб'єкта. Це і є повернення до існуючого суб'єкта, який переживає себе і свої вчинки, а саме є *особою* (*personalitas, osobowość*), суб'єктом своїх власних переживань і вчинків (або принципом дієвості «Я» — *sprawczość osobowego «ja»*). У цьому визначенні позиція Войтили дотична поглядам Плеснера, який визначав людське «Я» як самопережиття.

Пережиття — у певному сенсі — є акт пізнання та усвідомлення себе, і цей акт неможливий без участі *людського тіла* (*ciało*). Особа — це психосоматична (Войтила) або психофізична (Плеснер) динамічна єдність (інтеграція).

Тілесність і психіка. Психосоматика — об'ємне поняття, що його використовує Войтила. На його думку, поняття «сома» (*σῶμα*) концептуально вказує на два аспекти людського тіла, на відміну від одновимірності поняття «фізичне тіло». Для нього тіло (*ciało, Körper*) — це матеріальна річ з-поміж інших речей та живий цілісний організм (*organizm*) або живе тіло (*Leib*). Обидва аспекти соматика становлять цілісність.

Плеснер, вживаючи феноменологічну термінологію, мовленнєво передає психофізичну єдність (*das Psychisches, das Physisches*) завдяки поняттю

«жива річ». Бути живою річчю — це означає володіти переходом від внутрішнього аспекту до зовнішнього при загальній цілісності.

Що означає внутрішній та зовнішній аспект для Плеснера? «Перебувати в середині» або «внутрішній аспект, досвід» розкривається завдяки двом поняттям: *екзистенція як тіло* (*als Körperleib* — бути тілом) та *екзистенція у тілі або тілесність*⁸ (*im Körperleib; Leib* — перебування всередині тут-і-тепер екзистенції, або внутрішній світ тілесного «Я»)⁹. «Обидва порядки перетинаються і творять особливу єдність. Їх можна схарактеризувати як такі на підставі споглядання, але не можна їх від себе відокремити. Я іду на прогулянку з моєю свідомістю, тіло виступає її носієм і від його положення, кожного разу, залежить фрагмент та перспектива свідомості. Одночасно, також іду на прогулянку у свідомості (*im Körperleib*. — *I.C.*) (при свідомості), а моє власне тіло разом зі змінами свого положення являє себе у якості змісту свідомої сфери (*als Körperleib*. — *I.C.*)» [Plessner, 2004: s. 36]. Мова йде про два аспекти *Я-тіло* та *Я-в-тілі*. «*Ich bin, aber habe mich nicht*» — існую, але не паную над собою. Це ситуація людини в екзистенції як тілі. Така двоїста позиція нероздільна: бути людиною — це одночасно бути тілом, але не володіти ним, і бути «Я», яке посідає це тіло. Посідання тіла здійснюється завдяки мові, дії тощо. За Плеснером, ми маємо стати такими, якими вже є за своєю суттю. Завдання людини — втримати внутрішній баланс між двома порядками, навчитися самоопануванню.

Зовнішній аспект — це сприйняття навколишнього, відмінного від людини світу. Тобто зовнішній світ належить до внутрішнього світу: або до мене (людина невіддільна від тіла), або до «Я» в мені. Тілесність (Я-тіло та Я-в-тілі) забезпечує фізичний контакт із середовищем, зовнішнім світом. Її контури, з одного боку, покладають межу між внутрішнім «Я» і зовнішнім середовищем, а з іншого — поєднують зовнішнє (те, що є навколо людини) із внутрішнім. Завдяки тілесності людина відмежовується від зовнішнього світу й, разом із тим, ця межа належить їй. Спосіб сприйняття своєї межовості Плеснер називає *позиційністю* (*Positionalität*). У цьому «способі відношення» (позиційності) власного тіла до межі, людина — закрита істота з певним центром — тілесним «Я». Цей центр внутрішньо-

⁸ Якщо порівнювати поняттєвий інструментарій Плеснера та Войтили, то сенсові визначення тілесності та живого організму при тлумаченні поняття «тіло» подібні.

⁹ Для концепції Плеснера характерна певна мовна гра при тлумаченні понять *Körper /Leib/ im Körperleib, als Körperleib*, що оприявнюється, зокрема, у працях «Сміх та плач», «Питання про *conditio humana*» та «Ступені органічного та людина. Вступ до філософської антропології». Основні смисли цієї гри можна деталізувати як: «*Körper*» / *als Körperleib*: 1) бути тілом; 2) бути як тілесно-матеріальне тіло. «*Leib*» / *im Körperleib* — бути «в» тілесно-матеріальному тілі, бути «з» тілом = мати тіло.

го світу — «Я», зумовлений тілом. «Я» перебуває в центрі своєї тілесності, це дає змогу переживати своє тіло як власне, і пізнавати зовнішній світ.

Тілесне «Я» характеризується відповідним типом динамізму. У разі тіла це реактивний динамізм — дія інстинктів та потягів або того, що «діється в людині» (*to, co dzieje się w człowieku (uczynienia)*). Поряд із тілесним «Я» та відповідним типом динамізму у своїй концепції Войтила досліджує і психічний динамізм.

Щодо тлумачення поняття «психіки» (*ψυχή*) або «душі», то в цьому пункті цікавою видається синкретична позиція Войтили — феноменолога і метафізика. Феноменологічна метода, яка орієнтується на безпосередній досвід, указує на психічні переживання, які можуть стати предметом дослідження. Метафізика ж додає до поняття психіки ширше поняття душі (формальної причини існування тіла — *causa formalis*), яке не може бути предметом безпосереднього досвіду. Але для Войтили концептуально важливо не вичерпувати духовну сферу людини поняттям психіки. Відповідно, психіка становить нижчу, узалежену від тіла частину душі, яка є місцем зустрічі тілесного і духовного. Самій психіці притаманний емотивний динамізм, або сукупність спонтанно спричинених хвилювань.

Дія психіки зумовлена тілесністю. Тілесність є підставою психосоматичної єдності (тілесне «Я» та психічне «Я»). Однак особа — це завжди щось набагато більше, аніж просто психосоматична єдність. Концепції Войтили та Плеснера увиразнюють це завдяки «виходу» в духовну сферу.

IV. Ексцентричність чи подвійна трансценденція?

Плеснер приділяє належну увагу темі тілесності. Він вибудовує свою концепцію особи з позиції феноменології тіла: «бути тілом» і «бути в тілі» або «володіти тілом». Вище було згадано про необхідність балансу між двома порядками. Постає питання, як втримати рівновагу між цими двома аспектами людської тілесності?

Плеснер дає відповідь: щоб зберігати єдність, потрібно віднайти іншу точку опертя, яка буде не іманентною, а зовнішньою стосовно тілесного «Я». Тобто, річ у тім, що особа, окрім посідання власного тіла (буття центром тіла) або не посідання його (буття тілом) здатна здійснити дистанціювання від свого власного тілесного «Я» і від «себе як тіла». Віддалення від власного центру формує новий спосіб позиційності — ексцентричність, яка долає фактичність тілесності, її тут-і-тепер у акті мислення, воління, почуття. *Ексцентричність (Exzentrizität)*¹⁰ — це погляд з боку на своє власне тіло, «вихід» поза межі свого «Я».

¹⁰ Від лат. — ex (з, від) centrum (центр); франц. *excentrique* — дивний, незвичайний.

Як це відбувається? Завдяки своїй тілесності та психіці особа завжди буде центричною, але, наприклад, в акті воління «відомий» центр набуває приставки «екс-»: із внутрішнього він перетворюється на зовнішній. Навіть споглядання власної центричності вимагає виходу за межі серцевинного місцеположення. Тілесне індивідуальне «Я» переживає власну центричність і знаходить вихід у сферу сумісного світу, який не може мати свого центру. Жодним чином не йдеться про втрату «Я» чи особовості. Навпаки, повнота особи досягається завдяки такому «підняттю» над власним «Я», а не через позбавлення від нього. «Я» завжди в центрі тіла, що в центрі сприйняття світу — цього не подолати, але ексцентричність — це знання про власну центричність, яке «підносить» над тілесністю. Зовнішній та внутрішній світи заступає сумісний, що є «носієм» особи, яка сама ж його й конструює. Так духовний світ — окрема точка опертя, що вможливує схоплення тіла в обох аспектах. Її Плеснер називає трансцендентним «Я».

Таким чином, цілісне визначення особи охоплює три головні аспекти: бути живим тілом, бути у тілі (внутрішнє життя, або тілесне «Я», душа) і бути тим, що має здатність «виходу» поза тіло (як точка погляду) — трансцендентне «Я», яке схоплює два перші аспекти — ексцентричність.

Ексцентрична позиційність підкреслює те, що людина навчилася панувати над своїм тілом і зробила його інструментом власного вираження — експресії. Завдяки тілу людина виказує власну поведінку: її внутрішнє стає зовнішнім. Для Плеснера тіло — дзеркало людської поведінки, дієвості, що відображує людську сутність.

Ексцентричну позицію можна порівняти з трансцендентальним актом, у якому людина сприймає своє тіло і як інструмент вираження, і, одночасно, як своє власне. Людина вчиться відповідати своїм тілом на зовнішні ситуації. *Поведінка (Verhaltens)* тіла — це відповідь на ситуацію, у якій поставлена вимога перед тілом може бути виконана. Утім, існують ситуації, які на певний час дезінтегрують подвійний порядок людського тіла, порушуючи психо-тілесну єдність людини, оскільки виводять поза наявні межі тілесного виконання. Однак, завдяки таким ситуаціям «людина» виходить на межу своєї поведінки, вони вказують на границю самовладання та самовираження в мові, дії, жестах, поставі. Але відповідь-реакція все одно має бути. Тоді виникають некеровані експресії: падіння (*fällt*) у сміх (*Lachen*) та зазнавання (*lässt sich fallen in Weinen*) плачу. Людина втрачає точку опори в сумісному світі, що організовує її особову цілісність. Так, між нею самою в тілі та її тілом у певній ситуації виникає дистанція, що спричинює зазнавання (*verfällt*) сміху та плачу. «Якийсь автоматизм переймає гру за людину, яка закінчила свою гру як особа, що опанувала себе й панує над цілісністю своєї екзистенції» [Plessner, 2004: s. 159].

Отже, дезінтеграція психічного і тілесного, яка, за Плеснером, утілена в подвійній тілесній позиційності, призводить до певної втрати особою «переваг» буття. Войтила також наголошує, що неможливо вести мову про особу в разі психосоматичної дезінтеграції. Особа — це завжди інтегративна єдність, «розхитувана» динамізмом або силами, що «діють у людині». Якщо в Плеснера, сміх та плач — причини дезінтеграції, що «діють у людині», то Войтила вказує на *реактивність* та *емотивність*. Тілесність зазнає дії з боку реактивності інстинктів, а психіка потерпає від виру емоцій. Однак, попри суттєвий вплив феноменальної структури людини, вона здатна на свідому дію, яка набуває значення вчинку (Войтила) та поведінки (Плеснер). Критерієм цього є свідомість. Саме свідомо поведінка та свідомий вчинок дають людині можливість бути особою.

Є суттєва різниця між тим, що особистість виступає «дієвим принципом свідомого вчинку», і тим, «що в ній відбувається, діє». Дієвою причиною людських вчинків виступає «Я», а пасивного спричинення — тілесний та емотивний динамізм.

Що дає змогу здійснювати свідомий вчинок? Войтила, працюючи в межах класичного томізму, не вичерпував визначення особи поняттями душі й тіла. Особа — розумна й вольова істота, яка завдяки волі здійснює свідоме чинення.

Вчинок (*czyn*) — центральне поняття для Войтили. Виходячи з ґрунтовного аналізу Плеснером сміху та плачу, можна припустити, що поняття життя слугувало тільки вихідним пунктом його концепції, для того, аби проаналізувати тіло як живу річ, метою ж розгляду була людська поведінка. Вчинок та поведінка — своєрідне «вікно», крізь яке унаявнюється онтологічна структура особи. Саме в цих структурах здійснюється вихід особи за власні межі. «Вихід», в ексцентричній позиції Плеснера, дає змогу схопити особі власну цілісність, Войтила ж у цьому випадку використовує поняття «подвійна трансценденція»¹¹.

Поняття подвійної трансценденції передбачає два суттєві кроки, умовно позначені як *горизонтальний* (*transcendencja pozioma*) та *вертикальний* (*transcendencja pionowa*). Горизонтальна трансценденція характеризує «вихід» особистості в актах волі до предмета свого прагнення. Зазвичай таким предметом виступає цінність, попередньо схоплена в емотивному пізнавальному динамізмі. Керівну роль у такій трансценденції відіграє сумління (*conscientia moralis, sumienie* — судження практичного інтелекту, пов'язане з інтелектуальною чеснотою — розсудливістю — *prudencia*). У горизонтальній трансценденції відкривається вся структура вчинку як прагнення предмета-цінності та його досягнення-реалізація (етапи замислу-виконання).

¹¹ Трансценденція, від лат. *transcendere* — перехід, вихід за межі.

Тобто у цьому виді трансценденції особа здійснює «вихід» із себе, трансцендує і схоплює цінність поза своїми межами, при цьому цілісність особи не втрачається. Особа — цілісний суб'єкт власних вчинків. Такий «вихід» має пізнавальний характер. Він відрізняється від вертикальної трансценденції, що схоплює самовизначення особи. Завдяки цьому кроку особа має змогу формувати себе.

У горизонтальній трансценденції особа здобуває світ цінностей, а у вертикальній здобуває саму себе: формує свої чесноти, позбавляється вад. У самоздобутті особистість панує над своїми вчинками, здійснює *самовладання (samo-posidanie)* і *є собі паном (samo-panowanie)*. Плеснер зазначав, що особа опановує своє тіло завдяки власному «Я» — це один із аспектів тілесної екзистенції. Панувати — підпорядкувати власне тіло, керувати ним за будь-яких ситуацій. У випадку Войтили, йдеться не про володарювання над собою, над своїм тілом, а про те, щоб бути собі паном, панувати не «над», а самому собі. «Через самоздобуття кожна людина актуально панує самій собі, актуально здійснює цю специфічну здатність стосовно себе, яку ніхто інший здійснити й виконати не може» [Wojtyła, 2000: s. 153]. Самовладання полягає в тому, що особистість володіє собою, своїми вчинками, вона належить самій собі («*sui iuris*») й не перебуває в іншому володінні.

Тільки в самопануванні особа здатна здійснити вчинок (Войтила), і тільки пануючи над своїм тілом (Плеснер), вона створює власну поведінку.

Подвійна трансценденція — нероздільний дворівневий акт волі, в якому особа *виходить* за межі власного «Я», пізнає цінність, реалізує її, і в здійсненні цінності самоздобувається, сповнюється, *підноситься* над собою. Подвійна трансценденція має ознаки ексцентричності. Особа дійсно «виходить» поза центр власного «Я» назустріч предметним цінностям. Вона потребує іншої точки погляду на себе, поза власним внутрішнім світом. Світ цінностей (Войтила) або сумісний світ духу (Плеснер) — те, що сповнює буття особи, яка має стати такою, якою вже є онтологічно. Подвійна трансценденція є ширшим поняттям, аніж ексцентричність. Маємо розрізнити онтологічне сповнення — здійснення вчинку й аксіологічне — реалізацію цінності. Людина, онтологічно є особою, дієвим принципом власних вчинків, але, здійснюючи та переживаючи добрий вчинок, вона сповнюється й аксіологічно. Плеснер розширює межі «буття тілом» і «в тілі» та вказує на існування світу духу.

Що він має на увазі під сумісним світом? Світ духу відкриває для особи не тільки власне трансцендентне «Я», а й світ «Ми» — суспільства. Надалі автора філософського поняття ексцентричності цікавить аспект соціального. Натомість, Войтила подвійною трансценденцією вказує на світ етики цінностей, без якої неможливо створити цілісний філософсько-

антропологічний проект вчинку та, у подальшому, на його основі, запропонувати багатогранний нарис теорії участі (*uczestnictwo*¹²) у взаємозв'язку «людина—людина» і в такому особливому відношенні, як «Ми»-зв'язок — життя та дія з іншими.

* * *

Гельмут Плеснер та Кароль Войтила формували свої антропологічні проекти в один час. Утім, один для одного вони лишалися поза увагою. Спільне поле філософського інтересу не підготувало їх творчої зустрічі в життєвій ситуації. Однак відчувається, що обидва філософи весь час перебували поряд у своїх пошуках. Їм вдалося різними поняттями описати триєдність людської природи та виокремити її структурні компоненти: тіло — психіку — дух. Безперечно, кожний із цих філософів має власні відкриття, й обом властива унікальна поняттєва самість. Так, у Плеснера це позиційна ексцентричність і, відповідно, експресивні сміх та плач, а у Войтили — подвійна трансценденція та ціннісно-онтологічний учинок.

Стисле обґрунтування тези про суттєве концептуальне зближення двох філософів, невеликий екскурс запропонований вище, — становить не інтелектуальний підсумок, а радше нарис для подальших розвідок, що мав на меті не порівняти й тим паче не поміряти силами двох антропологів, а вказати, як у різних поняттях вони схоплюють правду про буття людини.

Вивчаючи теорію досвіду вчинку особи, запропоновану Войтилою, ми одразу відкриваємо багато «сюжетних ліній» для можливих подальших досліджень. Окрім «діткнення» та «підтримки» Шелера, бачимо спільність із Плеснером, Войтила обережно прочиняє двері перед ще однією версією філософської антропології та її провідницею — відомою учасницею Геттінгенського кола — Едит Штайн (*Edith Stein*). І знов у цій історії потрапляємо до знайомого, навіть звичного кола подій та осіб: студювання філософії в Едмунда Гусерля та Макса Шелера, знайомство з Романом Інгарденом. Саме за посередництва Інгардена філософські розробки Штайн потрапили до Войтили. Запропонована нею структура людської особи: тіло — душа — дух, тлумачення внутрішнього та зовнішнього світу, центральність поняття вчування (*Einfühlung*) видаються суголосними проекту особи Войтили. Окрім зацікавлення феноменологією обидва, Штайн і Войтила — томісти. Це вкотре підкреслює, яким життєдайним джерелом для філософських рефлексій є метафізика томізму в поєднанні з феноменологічною методологією.

¹² Поняття участі Войтила розробляє в останній частині роботи «Особа та вчинок». Автора цікавлять такі аспекти участі, як спільна дія з іншими, творення (су)спільного блага, принцип любові та ставлення до іншого як до ближнього.

ДЖЕРЕЛА

- Плесснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 368 с. — (Серия «Книга света»).
- Савинська І.* Досвід особистості як предмет філософської антропології (на матеріалі сучасного томізму : Автореф. дис. ... канд. філос. наук. — Київ, 2011. — 19 с.
- Buttiglione R.* Kilka uwag o sposobie czytania Osoby i czynu // Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne. Człowiek i moralność.— Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 2000. — S. 11—42. — (W IV cz. / K. Wojtyła ; cz. IV).
- Plessner H.* Pytanie o conditio humana // Pytanie o conditio humana. Wybór pism ; tłum. z niem. M. Łukasiewicz. — Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988. — 335 s.
- Plessner H.* Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania / Tłum. z niem. A. Zwolińska, Z. Nerczuk. — Kęty: Wyd. «Antyk», 2004. — 175 s.
- Wojtyła K.* Osoba i czyn // Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne. Człowiek i moralność. — Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000. — S. 43—339. — (W IV cz. / K. Wojtyła ; cz. IV).

Інна Савинська — кандидат філософських наук, лектор Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського. Коло наукових інтересів — класичний томізм, філософська антропологія, онтологія, реалістична феноменологія, сучасна західна філософія.
