

УДК 13

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-8>

ВТІЛЕНЕ БУТТЯ У ФІЛОСОФІЇ ГАБРІЕЛЯ МАРСЕЛЯ: АНТРОПОЛОГІЯ ТІЛА ЯК ПОГРАНИЧЧЯ МІЖ МАТЕРІЄЮ ТА ДУХОМ

Ігор Стрижик

Василіяньський інститут філософсько-богословських студій
вул. Широка, 6, 79491, м. Брюховичі, Україна
e-mail: augselmer@gmail.com

«Пам'ятайте, що вся моя філософія – це філософія втілення» [15, с. 105]. Даний мотив упроваджує читача в серцевину філософії Габрієля Марселя, а саме людини як єдиного буття, здатного усвідомити своє суще втілення. Термін «втілення» (*incarnation*) відображає злуку видимого та невидимого, кінцевого і безконечного, єдність матерії та духу. Звідси доноситься центральна думка твору «Бути і мати» (*Être et avoir*, 1933 р.) щодо визначення цілісності дійсності «втілення, як основної данності метафізики» [15, с. 15], унеможливаючи будь-які спроби домінації, контролю, аналізу [15, с. 15]. Формула «Я є моїм тілом» описує фундаментальне місцезнаходження дієслова «бути» у категоріях онтологічного статусу втіленого буття (*l'être incarné*). Чи може феноменологія дієслова «мати» розглядатись як плацдарм для прояву буття за допомогою втіленого суб'єкта? Саме поняття тіла є межовою лінією (*zone frontière*) між «бути» та «мати». У світлі дискусії між теологією (христичним втіленням) та екзистенціальною філософією (втілення як «метафізична данність») саме феноменологічна ясність поняття плоті як «живого тіла» (*vécu du corps*) глибиною оновлюється по-новому за допомогою гуссерлівської традиції та французьких феноменологів ХХ століття (Мішель Онрі, Жан-Люк Кретьєн, Жан-Ів Лакост, Еммануель Фальк). Оригінальність Габрієля Марселя в даній дискусії про тілесність розкриє одночасну вартість тіла-об'єкта (*у мене є тіло; j'ai un corps*) і тіла-суб'єкта предмета (*я є моїм тілом; je suis mon corps*). Нерозривне співіснування двох формул «я маю тіло» та «я є моїм тілом» у двовимірній злуці об'єктивності та суб'єктивності тіла відривають значення «втіленого буття», яке «представляється тілом без змоги ототожнюватися з ним, не маючи тим паче також здатності себе від нього розрізнити» [9, с. 31]. Класичне розмежування предмета та суб'єкта щодо тілесності дозволяє Г. Марселю шукати вимір тілесності в між-посеред-кованності, яка не дозволяє тілу бути зредукованим виключно до *Körper* (*тіло; corps*) чи до *Leib* (*плоть; chair*). Отже, тіло у філософії Г. Марселя стає своєрідною прикордонною зоною між матеріальністю та трансцендентністю його буття, дозволяє йому не належати до дійсності дієслів «мати» та «бути». Марселівська рефлексія стається свідомістю єдності, яка спроможна внести ясність у розуміння відмінювання дієслів «бути» і «мати». Тіло як шарнір та абсолютний посередник між матерією і духом забезпечує можливість переходів від «мати» у «бути» і навпаки. Варто зауважити, що попри численні дискурси Г. Марселя про буття, наявні в його філософських роздумах, мета сьогоденшнього дослідження полягає в унаочненні ролі тіла як шарніра та посередника участі в онтологічній таємниці.

Ключові слова: втілене буття, екзистенція, тіло, антропологія, персоналізм, таємниця буття, онтологія.

Вступні міркування

Історична феноменалізація подій ХХ ст. вважається винятковим і вирішальним критерієм у формуванні нових напрямних розвитку людства. Упродовж даного періоду часу людина пережила жакливі лихоліття, тоталітарні режими, небезпечні ідеології, що, урешті-решт, призвело до двох світових війн, які потрясли світ, перекресливши все найкраще

в людині. Саме у світлі цих перемін багато мислителів усвідомили необхідність побудови нової антропології і більш правдивого й об'єктивного бачення людини. Поштовхом для пошуку напрямних розвитку був новий чинник, який вочевиднися впродовж буремних десятиліть. Усупереч усій складності історичного процесу та трагічності ситуації прийшла свідомість унікальності людини як істоти, буття якої неможливо знищити повністю. Ідеться про те, що серед усіх бурхливих перипетій, випробувань і утисків людина не загубила своєї унікальної онтологічної ідентичності, залишаючись буттям, у якому гармонійно єднається матерія і дух. Динамічний процес розвитку нової антропології зародив такі питання: Ким є людина і куди вона прямує? Що відрізняє її від інших живих істот? Феноменологія й екзистенціалізм значною мірою спричинилися до народження герменевтичного бачення людини, її способу існування та проявів людської тілесності. Нові горизонти свіжих акцентів реанімували старі філософські ідеї та поняття, особливо фундаментальну правду про людину як втілене буття. Уже античні мислителі Древньої Греції добре розуміли, що винятковість людського буття полягає в тому, що, крім фізичного виміру, у людському житті існує ще й ця невидима сфера духа, яка перевершує межі видимого світу. Отже, від самих витоків філософської думки постійним лейтмотивом, який супроводжував пошук правди про сенс цілісності про людину, була ідея творіння як втіленого буття, як своєрідного парадокса злуки фізичного і трансцендентального вимірів людського існування.

Упродовж останніх десятиліть у царині філософії актуалізувалися і популяризуються ідеї, течії, системи, джерела яких пов'язані не тільки з філософськими апоріями чи дилемами, але, у плині сучасних викликів та етичних дискурсів, перерозподіляють загальний стан речей у світі. Намагання відчитати дійсність за допомогою філософських методів набирає ще більшої ваги і вартості в момент живого зв'язку з реаліями життя, які унаочнюють людині можливий горизонт пізнання правди, добра, краси. У контексті наукового ентузіазму та за умов наростання швидкості наукового прогресу в усіх ділянках людського життя в біомедичній сфері існує носій «заглади», «кризи» та «краху», коли, головним чином, акцент переноситься в невичерпну таємничість тіла людини. Редукція людського буття та його тілесності до нагої матерії та де-трансценденталізація природи людини оновила філософський дискурс щодо самотності інституцій, які втілюють трансгуманізм у теорію покращення природи людини. Головні пошуки зосередилися на спробі відповіді на питання про сенс людини, її природи та тілесності. У цій перспективі французький мислитель, драматург і композитор Габріель Марсель (1889–1973 рр.) є чудовим прикладом людини, яка усвідомила стан речей у світі та приховані під маскою науково-технічного прогресу ризики. Саме із цієї причини Г. Марсель вибудовує свою філософську думку, відроджуючи правдивий образ людини, її онтологічну природу. Філософ прагне не тільки окреслити найістотніші елементи людської природи в реалізації її виборів. Гідність і сакральність людської істоти як єдність матерії та духа стали для Г. Марселя головними стрижнями, навкруги яких зосередилася його філософська рефлексія. Марселієва антропологія тіла відкриває нову можливість аплікації в різні аспекти життя. Г. Марсель не тільки намагається донести сенс людського буття, але подає також реальні та незаперечні факти екзистенції, яка через опис досвіду тіла об'являє таємницю буття в іншому світі, аніж матеріалізації її сутності. Г. Марсель закликає до відповідальності за своє життя та життя іншої людини. Мислення філософа споріднюється з великою когортою однодумців, відштовхуючись від етичного аспекту розуміння дійсності І. Кантом, Е. Мун'є, М. Гайдеггером, Ж.Ф. Петі, Ю. Габермасом, Е. Левінасом, Дж. Готтуа, Г. Йонасом. Згадані автори закликають до переосмислення псевдовартостей, прихованих під личиною добра і правди. У загальноінтелектуальній боротьбі за людину вагомість Г. Марселя спричинює народження та розвиток нової течії, яка наголошує на поверненні втраченої людської гід-

ності за допомогою відродженого персоналістичного бачення повноти її буття. Середником для досягнення цієї мети Г. Марсель вибирає ідею втілення людини (*l'être incarné*) як центральний орієнтир метафізики та філософської антропології.

1. Філософія втілення Габріеля Марселя

Габріель Оноре Марсель після успішного отримання "agrégé" (отримання права на викладання філософії) зблизився з філософією А. Бергсона, а згодом притягнув чимало молодих дослідників до дискусій, зокрема відомого філософа П. Рікера. Як активний суспільний діяч та член різних академічних інституцій культурного та філософського напрямів Г. Марсель виступав із філософськими і гуманістичними лекціями по цілому світу та здобув визнання багатьох відомих мислителів і філософів свого часу. Г. Марсель був автором багатьох філософських творів, які набули великої популярності серед післявоєнних поколінь. З огляду на свої особисті переконання, зокрема релігійні, був частково недооцінений деякими прихильниками французької моделі розвитку суспільства, що вирізнялася своєрідною моральністю і дуже передовими поглядами на людину і новий світ.

Саме з огляду на свій філософський склад розуму і витончене сприйняття Г. Марсель не тільки прагнув зрозуміти фундаменти людського існування, але намагався донести філософські відповіді на виклики сучасного світу, який так понівечив правдивий образ людини, її гідності та величі. Автор прагнув вийти з ментальності зредукованого бачення людини і повернутися до більш правдивого розуміння природи людини. У процесі поглиблених філософських пошуків, аналізу ситуації та спроби синтезу Габріель Марсель дійшов важливого висновку: ідея людини як втіленого буття (*l'être incarné*) є невідкличним фундаментом нового напрямку людства [14]. Не втрачаючи з виду актуальності сучасних проблем і філософських апорій, французький філософ намагається опрацювати власну перцепцію втіленої людини. Автор так окреслить свої філософські пошуки: «Пам'ятайте, що вся моя філософія є філософією втілення» [15, с. 105]. Отже, філософ буде намагатися пояснити ідею втіленого людського буття із філософського погляду: «Я говорив про втілення в суто філософському сенсі» [1, с. 109]. Дане визначення не суперечить іншій ідеї втілення, яка висвітлюється в «центральної метафізичній думці» [2, с. 15].

2. Антропологія тіла згідно з Габріелем Марселем

Вибір ідеї «втіленої людини» як складової частини для філософських пошуків не означав для Г. Марселя розв'язання всіх філософських проблем, але відкривав іншу інтерпретацію онтологічного багатства та багатогранності людського буття в логіці філософського подиву.

Ключем для розуміння марселієвої філософії втілення виступає людське тіло як складна і таємнича дійсність. У цьому сенсі екзистенціальна філософська думка Г. Марселя переплітається в багатьох аспектах з екзистенціалістами і феноменологами ХХ ст., а саме: Е. Гуссерля, М. Анрі, М. Мерло-Понті, Ж.І. Лакости, Ж.-Л. Крет'ена, Е. Фалька. Відштовхнувшись від гуссерлівського поняття досвіду людського тіла як унікальної дійсності, Г. Марсель у своїх аргументах намагається гармонійно уприсутнювати фізичний вимір тілесності й одночасно входити у вимір духа, показуючи повноту людського буття. Із цієї причини однією із центральних концепцій людини як втіленого буття виступає аргумент: «Я є моїм тілом» (*je suis mon corps*) [2, с. 58], яка згодом супроводжується додатковим твердженням: «Я маю тіло» (*j'ai un corps*) [2, с. 58]. За допомогою наведених напрямних Г. Марсель інтелектуально уникає суб'єктивізації тіла, де досвід тіла є суб'єктом; тіло також не піддається цілковитій об'єктивізації, коли воно редукується до матерії й об'єкта.

3. Критика Рене Декарта

Рене Декарт зредукував поняття тіла до об'єктивного виміру, що реанімувало дуалістичну позицію Платона в Новій добі. Як наслідок, Г. Марсель переосмислює декартівську

антропологію та критично оцінює зредуковане поняття тілесності. В одному зі своїх творів Г. Марсель зазначає: «Бути втіленим, це являтися як тіло <...> без змоги ідентифікуватися з ним <...>, тим більше відрізнитися від нього <...>» [1, с. 31].

Для кращого з'ясування проблематики Р. Декарта та наслідків його філософської думки варто взяти до уваги історичний аспект проблематики. У бурхливому XVII ст. з'являється новий спосіб мислення, який за допомогою шалених темпів розвитку науки та техніки прагне панувати над природою [63]. Панування над природою, її законами, підпорядкування її людині означає для Р. Декарта відхід від сентиментального мислення та спрямування на ефективність дії. Раціональний погляд на життя та прагматичність стають головними критеріями нової культури. Давид Бретон вдало описав даний історичний контекст так: «Природа зредукована до загальних систематичних законів нейтрального характеру <...>. Світ уже не є світом вартостей, але фактів <...>, підпорядкованих раціональному підходові» [23, с. 85]. Саме в цьому намірі людина Р. Декарта зобов'язана визволятися з полону наївності та вдивлятися у світ по-іншому, аніж наука та філософія. Декартівський дуалізм зредукованого до об'єкта науки тіла викрав його сакральний вимір. Усе пов'язане із трансцендентальністю людського життя та тілесності відійшло на другий план [58]. Редукція тіла до об'єкта, відірваного від своєї суб'єктивності, породила відому декартівську фразу, мовляв, тіло є чудовим механізмом, створеним Богом, кращим за все, що може створити людина [31]. Концепція тіла описується як матерія, розтягнена у просторі (*matière étendue*) [32; 33, с. 149]. Дане поняття не повністю задовольнило Р. Декарта, у своєму листі до Меслянда, датованому 1645 р., філософ констатує, що тіло є не тільки матерією, воно є неоднозначним [34] механізмом, у якому співдіють різні елементи. Сам Р. Декарт усвідомлював слабкі сторони такого підходу. Один із його критиків написав: «Французького філософа обвинувачують за входження в рудиментарний біопсихізм <...>, близький до школи епікурейців» [29, с. 54–55]. Для Г. Марселя ідея тіла людини як механізму викликає чимало суперечностей. Це правда, що з медичного погляду тіло є механізмом, але не можна зводити тілесний вимір до єдиного аспекту, залишаючи осторонь трансцендентну дійсність людського тіла. Пізніше сам Р. Декарт буде усправедлилювати свою радикальну позицію, пом'якшуючи і видозмінюючи свій погляд на деякі речі [35]; він буде чинити спроби розглядати людину в її матеріально-духовній площині. Дуалістичний характер філософії Р. Декарта не зникатиме, повторюватимуться субстанціальні різниці між душею і тілом [30; 33; 56]. Р. Декарт ставить головний акцент на своє “*cogito*” як думаючий суб'єкт, що, фактично, стає конституючим зв'язком з об'єктом і провідним критерієм сучасної науки. У творі «Бути і мати» Г. Марсель чітко висловлює свою позицію: «Втілення не є прозорою для неї самої даністю, воно є опозицією для “*cogito*”» [2, с. 15]. Влучно схарактеризував згадану проблему А. Зелінський: «Кожна спокуса ідеалізму, кожна спроба зредувати суб'єкт тільки до свідомості, навіть з боку Гуссерля, відразу входять у суперечність із приматом тілесної реальності» [69, с. 49]. Г. Марсель не заперечує цілковито співвідношення між суб'єктом і об'єктом; небезпека криється в логіці об'єктивізуючої думки “*cogito*”, яка прагне домінувати над дійсністю [28; 41; 43].

Саме в опозиції до Р. Декарта для Г. Марселя набирають особливої ваги сфера тілесності й ідея втілення як відображення повноти буття [42]. Г. Марсель критикує започатковану Р. Декартом сучасну ментальність, яка розвинула науковий позитивізм [6; 37; 48]. Первинність декартівської думки не отожднюється із приматом екзистенції, у якій тіло відіграє вирішальну роль [50; 54]. Поль Рікер не заперечує факт, що філософія Р. Декарта в особливий спосіб спричинила відродження старого платонівського дуалізму [59; 64]. Аналізуючи різноманітні меандри філософських пошуків Р. Декарта, його вплив на формування сучасної раціонально-технократичної ментальності, не можна не згадати про дея-

кі форми сучасного нігілізму, про які пише Г. Марсель: «Життя у світі зосереджене тільки на функції «породжує відчай» <...>, тому що такий світ є пустим» [3, с. 49]. Мартин Гайдеггер, роздумуючи над об'єктивізацією тіла, у «Листі про гуманізм» писав, що науковий факт і можливість досліджувати людське тіло як звичайний предмет жодною мірою не означають вичерпання вартості тіла [45].

4. Археологія тілесності: тіло як незаперечний фундамент людської екзистенції

На початку своїх філософських пошуків Г. Марсель приходять до висновку, що людське тіло є основою незаперечної екзистенціальної певності (*assurance existentielle*) [4, с. 58], яка дозволяє розпочати поглиблений аналіз тілесності людини в її найбільш очевидній матеріальній формі. Даний пошук характеризується поняттям «археологія тілесності», де визначаються загальні та незаперечні прояви тілесності у виключно матеріальному вимірі. Г. Марсель звертає увагу на матеріальну дійсність тіла, яке відкриває сенс свого місця в часі та просторі. Погляди Г. Марселя переплітаються в аналогії підходів із результатами таких філософів, як: С. К'еркегор, А. Бергсон, К. Ясперс, М. Гайдеггер, Е. Гуссерль. Французький феноменолог Моріс Мерло-Понті в одному зі своїх творів написав, що «втілення все змінює» [52, с. 213]. Можна зауважити, що ідея «втіленої людини» стала своєрідним поворотом, вимогою часу та певною необхідністю у філософському дискурсі [40].

5. Методологія Габріеля Марселя

Початкова послідовність філософського задуму Г. Марселя зосереджувалася в гармонійному співвідношенні матеріального та трансцендентного вимірів, втілюючись поступово в методологічний зміст першої та другої рефлексій. Перша рефлексія будується на ідеї матеріальних форм втілення людини, друга – використовує висновки першої, додаючи трансцендентний аспект тілесності, який впроваджує нас у таємницю буття (*mystère ontologique*) [25; 26; 55; 60; 69, с. 10]. Отже, в аналізах Г. Марсель постійно використовує горизонтальний і вертикальний прояви тілесності людини [53; 62]. Згодом Г. Марсель впроваджує інші елементи тілесності, як суб'єктивізацію тіла. Нова перспектива відкриває автором можливість втілювати в життя йому притаманне поняття «висхідної діалектики» (*dialectique ascendante*) [62, с. 26]. Однак головна проблематика суб'єктивності людського тіла визначається сферою відчуттів, яка відкриває природу людини у глибинному онтологічному сенсі [9]. Категорії суб'єктивності не стосуються виключно емоційної сфери людини, але коригуються формами суб'єктивного прояву інтелекту. До цієї категорії Г. Марсель відносить суб'єктивний досвід тіла та надприродність повноти її буття. Намір Г. Марселя вийти за рамки матерії об'єктивно описує Еммануель де Сан-Обер (Emmanuel de Saint-Aubert): «Марселівська проблематика втілення спрямовує до онтологічної реабілітації досвіду відчуттів» [30, с. 25]. Як конститутивний елемент втіленого буття Г. Марсель упроваджує елемент приймання та дарування тіла у досвіді «нової безпосередності» (*immédiat nouvel*) [4, с. 60], яка гармонійно ототожнює здатність пізнання й афективності [4]. Сфера відчуттів не закривається в чистій афективності завдяки концепції «чуттєвої інтуїції» (*intuition sensible*) [13, с. 531; 22], яка розширяє інтелектуальне пізнання дійсності [53]. У цьому аспекті аргументація Г. Марселя стосується виміру почуттів феноменології Е. Гуссерля [47].

6. Тіло як гранична зона між матерією і духом

Чому важливо підкреслити інтелектуальний перехід від образу зредукованої людини до повноти її тілесної екзистенції? Онтологічна своєрідність тілесності вчиняє з людського тіла міст між матерією та духом. Ідею відкритості тіла та через тіло на трансценденцію розвинув у своїх дослідженнях французький філософ Еммануель Фальк. Мислитель пише: «Тіло (у сенсі плоти) є запорукою визволення <...>. У цьому русі і навколо

цієї осі існує, на нашу думку, ключ до відкритості, яка постійно оновлюється і ніколи не вичерпується» [38, с. 41].

Тіло як гранична зона між матерією і духом не розглядається Г. Марселем виключно в категоріях пасивності, але воно активніше за саму актуалізацію активності. Людське тіло виконує функцію не тільки посередника, але є ідеальним посередником (*médiateur*) [1, с. 109; 6, с. 305; 60, с. 160]. Г. Марсель інколи називає тіло завісою (*charnière*) [1, с. 124] між фізичним і духовним вимірами.

7. Фундаментальна ситуація людини втіленої

Ідея тіла як посередника між видимим і невидимим уможливує для Г. Марселя сформулювати його центральну тезу: «Я є моїм тілом» (*je suis mon corps*) [1, с. 30; 4, с. 107; 5, с. 68], яка, у своїй суті, відкриває людині здатність до свідомості власного існування [4], до пізнання себе самої та іншої людини у всеохоплюючому всесвіті [51; 57]. Саме людське тіло відрізняє людину від інших істот складовою його здатності будувати спів-відношення з іншими людськими тілами [1; 6] у «фундаментальній ситуації» (*situation fondamentale*) [1, с. 114]. Термін «фундаментальна ситуація» відкликається до гайдеггерівського поняття *буття у світі* [69, с. 28]. Для М. Гайдеггера людська екзистенція стає важливою відправною точкою у творчому дискурсі буття [7]. Знавець філософської спадщини М. Гайдеггера Жан Грейш зауважує: «Екзистенціальна аналітика повинна починатися з опису ґрунтового феномену зі складною структурою: буття у світі, *In – der – Welt – Sein*» [44, с. 121], та постійно торкатися екзистенціальної ситуації людини гуссерлівського «*Lebenswelt*» [46, с. 59].

8. Марселівське «бути» і «мати» й актуальність філософії втілення

Розкриванням значення марселівського «втіленого буття» як своєї ідентичної межі між двома полюсами фізичного та духовного людського існування Г. Марсель показує динаміку дослідження дієслів «бути» і «мати» [2, с. 113]. «Бути» отожднює з «мати» спільність з онтологічним буттям у всесвіті за допомогою тіла [20; 21]. Виключно онтологічний сенс тіла уможливує різноманітні переходи від екзистенції «бути» до трансцендентного «дарувати».

Великою заслугою марселівської філософії є орієнтир філософських досліджень над людською гідністю в онтологічну перспективу. Г. Марсель продемонстрував співвідношення людської гідності з концептом «втіленого буття», яке, наприклад, у метафізиці трактувалося як субстанція, в етиці – як особистість, у психології – як центр психічного життя. Французький мислитель був одним із тих філософів, який усвідомив невидимий потенціал технократії, і саме його рефлексивна основа виявляється дуже корисною для відповіді на певні етичні питання в біомедичній галузі. Маніпуляції будь-яких експериментів на тілі-об'єкті приховують невидимі виміри тіла-суб'єкта, без якого неможливо дати відповіді на питання, які стосуються трансплантації мозку або статевих залоз, генетичної маніпуляції, процедур клонування.

Рефлексія Г. Марселя дає можливість врахувати три складові частини «втіленого буття»: екзистенціальну та метафізичну свідомість, моральну совість. Екзистенціальна свідомість, пов'язана з актом сприйняття, розкриває уявлення про інтенціональність свідомості та самосвідомість, у якій реальність виміру суб'єкта відповідає фундаментальній модальності живої тілесності, тобто втіленого існування. Ідея втіленої людини лежить в основі появи моральної совісті, яка зберігає незалежність від спроб етичного релятивізму, ідеалізованого суб'єктивізму й абсолютизованого об'єктивізму заволодіти її місцем. Щоб людина врятувалася від усіх небезпек, моральна совість повинна впливати з метафізичної свідомості, яка становить новий вимір самосвідомості. Саме в цьому світлі Г. Марсель говорить про вартість тіла-суб'єкта, інтегрованого в оптику трансцен-

дентального отвору й онтологічних вимог. Однак метафізичний контекст тіла-суб'єкта не знищує його відношення до тіла-об'єкта. У цьому випадку трансцендентальна свідомість та її надмірність не суперечать усім твердженням щодо суттєвості тіла-об'єкта. Г. Марсель розумів необхідність урахувувати всі ці виміри, щоб можна було говорити про фундаментальну антропологію й етику відповідальності в контексті його роздумів про єдність об'єктивності та суб'єктивності. Коли відповідальність зникне з горизонту людського життя, щоб поступитися місцем технократичному менталітету, людство, за Г. Марселем, потрапляє в ситуацію, яку можна охарактеризувати як технологію без кордонів. Водночас постає фундаментальне питання: Де межі технологічного розвитку та його прогресу? Коли філософ говорить про гідність та відповідальність, він не заперечує корисності технонауки для людського життя. Але користь наукового прогресу може опанувати всі аспекти суспільного життя завдяки раціоналістичному менталітету, який змінює онтологічне бачення людини, усуваючи будь-які трансцендентальні виклики і послання.

Отже, ми розуміємо тривогу Г. Марселя перед силою технологічного тоталітаризму науки щодо людини, який здатний нейтралізувати особисту і громадську відповідальність. Завдяки персоналістичному погляду французький філософ намагається відрізнити людину від псевдопозитивістської раціональності. Саме в цьому контексті ми говоримо про повагу до початку та кінця життя. Повага до гідності людини лежить не у формальній етиці І. Канта, а опирається на підвалини онтології втілення, оскільки в цьому випадку гідність людини залежить не від її здатності здійснювати таку чи іншу дію, а від прийняття онтологічного статусу «втіленого буття». Людина як втілена істота бере участь в онтологічній таємниці і сама гідна поваги. Інтуїція Г. Марселя стосовно онтологічної відкритості людської природи перегукується з думкою Жана-Люка Маріона, який описує ситуацію так: «Відкриваючись, людина не відкривається до більш ранньої (попередньої) чи зовнішньої відкритості; адже «відкритість» відкривається сама собі завдяки людині. Людина – це і є відкритість, вона уподібнена до відкритості» [71, с. 140].

Список використаної літератури

1. Marcel G. Durefus à l'invocation. Paris : Gallimard, 1940. 109 P.
2. Marcel G. Être et avoir. *Collection philosophie européenne*. Paris : Editions universitaires, 1991. 15 P.
3. Marcel G. Position et approches concrètes du mystère ontologiques. Paris : Vrin, 1949. 49 P.
4. Marcel G. Le mystère de l'être I, II. Paris : Nouvelle édition, Association Présence de Gabriel Marcel, 1997. 60 P.
5. Marcel G. La dignité humaine et ses assises existentielles. Paris : Aubier, 1964. 68 P.
6. Marcel G. Journal Métaphysique. Paris : Gallimard, 1927. P. 305–350.
7. Marcel G. Marelacionavec Heidegger (inédit). Cahier Association 'Présence de Gabriel Marcel' I: Gabriel Marcel et la pensée allemande. Paris, 1979. P. 25–38.
8. Marcel G. De l'audace en métaphysique. *Revue de métaphysique et de morale*. 1947. T. LVII. P. 233–243.
9. Marcel G. Réflexions sur l'idée du savoir absolu et sur la participation de la pensée à l'être. Hiver 1910–1911. Louvain ; Paris : Fragments philosophiques, 1964. P. 22–23.
10. Marcel G. Contemporary Atheism and the Religious Mind. *Philosophy today*. 1960. № 4. P. 252–262.
11. Marcel G. Remarques sur la dépersonnalisation de la médecine. *Qu'attendez – vous du médecin?* / eds G. Marcel et al. Paris : Plon, 1953. P. 20–23.
12. Marcel G. Mon temps et moi (Temps et valeur). *Entretiens sur le temps* / eds J. Hersch, R. Poirier. Paris : Mouton, 1967. P. 11–19.

13. Marcel G. Note sur l'attestation créatrice dans mon œuvre. *Le témoignage* : Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Etudes humanistes et par l'Institut d'Etudes philosophiques de Rome 5–11 janvier 1972 / ed. E. Castelli. Paris : Aubier, 1972. P. 531–534.
14. Les textes du colloque de Dijon de 1973, N. spécial de la Revue de Métaphysique et de Morale / eds. J. Parain-Vial et al. Paris : Edition Armand Colin, 1974. P. 386–387.
15. Entretien sautourde Gabriel Marcel, Colloque de Cerisy-la-Salle, août 1973, avec un texte de Gabriel Marcel et ses réponses aux exposés de M. Belay et al. Neuchâtel : La Beconnière, 1976. 287 P.
16. Marcel G. Mystère et l'existence. Le Mystère, Semaine des Intellectuels Catholiques, 18–25 novembre 1959. Paris : Pierre Horay, 1959. P. 27–33.
17. Marcel G. La conférence sur "Justice et Vérité". Présence de Gabriel Marcel, Cahier 4. Gabriel Marcel et les injustices de ce temps. La responsabilité du philosophe. Paris : Aubier, 1983. P. 9–28.
18. Regard en arrière. *Existentialisme chrétien* : Gabriel Marcel / prés. E. Gilson ; eds J. Delhomme et al. Paris : Plon, 1947. P. 15–18.
19. Gabriel Marcel et la pensée allemande. Nietzsche, Heidegger, Ernst Bloch. *Présence de Gabriel Marcel*. Cahier № 1. 1979. P. 9–24.
20. Vers une ontologie concrète. *Encyclopédie Française*. T. XIX : Philosophie, Religion (Société Nouvelle de l'Encyclopédie Française). Paris : Larousse, 1957. P. 19 : 14–15.
21. Aind V. Disponibilité: a Marcellian attempstoreinstatement as incarnate : Diss. ... for Doctorate in Faculty of Philosophy Pontifical Gregorian University. Rome : PUG, 1999. P. 32–35.
22. Barbaras R. La perception. Essai sur le sensible. Paris : Vrin, 2009. 128 P.
23. Breton D. Anthropologie du corps et modernité. Paris : Quadrige/PUF, 2005. 85 P.
24. Bollnow F. Die Lebens philosophie. Berlin : Springer, 1959. P. 46–48.
25. Britto E. Philosophie moderne et christianisme. Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium. Vol. II. Leuven ; Paris ; Walpole : Université Catholique de Louvain, 2010. 1179 P.
26. Cain S. Gabriel Marcel. Regnery : Gateway, 1979. 128 P.
27. Colin P. Gabriel Marcel, Philosophe de l'Espérance. Paris : Cerf, La nuit surveillée, 2009. 43 P.
28. Collins J. The Existentialists : A Critical Study. Chicago : Henry Regnery Co, 1962. P. 125–126.
29. Dagognet F. Lecorps. Paris : PUF, 1998. P. 54–55.
30. De saint Aubert E. Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau – Ponty. Paris : Vrin, 2005. 25 P.
31. Descartes R. Discours de la méthode. *Euvres philosophiques de Descartes*. Vol. I ; éd. F. Alquié. Paris : Editions Garnier, 1988. 628 P.
32. Descartes R. Méditations, les objections et les réponses. *La méditation seconde. Euvres philosophiques de Descartes*. Vol. II ; éd. F. Alquié. Paris : Edition Garnier, 1967. 488 P.
33. Descartes R. Les principes de la philosophie. Première partie. Vol. III / éd. F. Alquié. Paris : Edition Garnier, 1973. 149 P.
34. Descartes R. Lettre à Mesland, 9 février 1645. *Euvres philosophiques de Descartes*. Vol. III ; éd. F. Alquié. Paris : Edition Garnier, 1973. P. 544–551.
35. Descartes R. Les passions de l'âme. *Euvres philosophiques de Descartes*. Vol. III ; éd. F. Alquié. Paris : Edition Garnier, 1973. 976 P.
36. Durkan J. Philosopher of Incarnation. A study of Gabriel Marcel. *The Tablet*. 1947. № 4. P. 263–264.
37. Durozoi G. Dictionnaire de Philosophie. Paris : Editions Nathan, 1987. 262 P.
38. Falque E. L'embarquée de la chair. *Les Noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*. Paris : La nuit surveillée ; Edition de Cerf, 2011. 41 P.

39. Falque E. Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot. Paris : PUF, 2008. 287 P.
40. Franck D. Heidegger et le problème de l'espace. Paris : Les Editions de Minuit, 1986. 132 P.
41. Gallagher K.T. La pensée créatrice : Marcel et Heidegger. *Dialogue*. 1969–1970. № 8. P. 22–43.
42. Gallagher K.T. Marcel, Jaspers and the Modes of Truth. *Philosophy Today*. 1982. № 26. P. 61–71.
43. Granier J. Nietzsche. Paris : PUF, 1982. 127 P.
44. Greisch J. Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit*. Paris : PUF, 1994. 522 P.
45. Heidegger M. Lettre sur l'Humanisme / tr. R. Munier. Paris : Aubier, 1983. 59 P.
46. Husserl E. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale / tr. G. Granel. Paris : Gallimard, 1976. 59 P.
47. Husserl E. Idées directrices pour une phénoménologie / tr. P. Ricœur. Paris : Gallimard, 1950. 126 P.
48. Joseph D.A. Self realization and intersubjectivity in Gabriel Marcel : A doctor at Dissertation ; preface G.B. Mondin. Rome : Pontifical Urban University, 1988. P. 78–80.
49. Labate S. Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel. Volume public atonal l'ambito dei "Programmi di ricerca scientifica di rilevante interesse nazionale" COFIN 2004. Napoli : Edizioni Scientifiche Italiane, 2007. 356 P.
50. Luther A. Marcel's metaphysics of the we are. *Philosophy Today*. 1966. № 10. P. 190–203.
51. Matera R. La fenomenologia del corporeo. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*. 1980. № 72. P. 62–79.
52. Merleau-Ponty M. *Senset nonsens*. Paris : Gallimard, 1996. 213 P.
53. McNicholl A. Il metodo della filosofia secondo Gabriel Marcel. *Angelicum*. 1957. № 34. P. 121–158.
54. Misrahi R. L'instauration du sujet au XVII siècle. *Les figures du moi et la question du sujet depuis la Renaissance* / R. Misrahi. Paris : Armand Colin, 1996. P. 26–30.
55. Parain-Vial J. Gabriel Marcel. Un veilleur et un éveilleur. Lausanne : L'âge d'Homme, 1989. 231 P.
56. Poma I. Gabriel Marcel. La soglia invisibile. Napoli : Edizioni Scientifiche Italiane, 2008. 240 P.
57. Prini P. Essai sur les fondements de la psychologie. *Euvres philosophiques de Descartes*. Vol. VIII. Paris, 1932. P. 205–216.
58. Richir M. Le Corps. Essai sur l'intériorité. Paris : Hatier, 1993. 77 P.
59. Ricœur P. Philosophie de la Volonté. Le volontaire et l'involontaire. Vol. I / préface J. Greisch. Paris : Editions Points, 2009. 468 P.
60. Ricœur P. Entre éthique et ontologie: la disponibilité. *Gabriel Marcel, Colloque organisé par la Bibliothèque Nationale et l'association "Présence de Gabriel Marcel", 28–30 Septembre 1988* ; M. Sacquin. Paris : Bibliothèque Nationale, 1989. P. 159–161.
61. Ricœur P. Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris : Editions du Temps Présent, 1948. 455 P.
62. Riva F. Corpo e metafora in Gabriel Marcel. Milano : Vita e Pensiero, 1985. P. 216.
63. Russ J. Panorama des idées philosophiques. *De Platon aux contemporains*. Paris : Armand – Colin, 2000. 107 P.
64. Saudan S. Penser Dieu autrement. Introduction à l'œuvre d'Emmanuel Falque. Paris : Germina, 2013. 129 P.
65. Schmitz A.O. Marcel's Dialectical Method. *The Philosophy of Gabriel Marcel* / eds. P.A. Schilpp, L.A. Hahn. Illinois : Open Court Press, 1984. P. 159–176.
66. Straus E.W., Macado M.A. Gabriel Marcel's Notion of Incarnate Being. *The Philosophy of Gabriel Marcel* / eds. P.A. Schilpp, L.A. Hahn. Illinois : La Salle, 1984. P. 123–158.

67. Troisfontaines R. De l'existence à l'Être. *La philosophie de Gabriel Marcel*. Vol. I. Paris : Vrin, 1953. 416 P.
68. Tilliette X. Philosophes contemporains. Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers. Paris : Desclée de Brouwer, 1962. 112 P.
69. Vattimo J. Introduction à Heidegger / tr. J. Rolland. Paris : Cerf, 1985. 186 P.
70. Zielinski A. Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre. Paris : PUF, 2002. 317 P.
71. Marion J.-L. Une nouvelle morale provisoire, la liberté d'être libre. *La Morale* / éd. C. Bruaire. Paris : Fayard, 1981. P. 125–141.

GABRIEL MARCEL'S NOTION OF INCARNATE BEING: THE ANTHROPOLOGY OF THE BODY AS A ZONE BETWEEN MATTER AND SPIRIT

Ihor Stryzhyk

Basilian Institute of Philosophical and Theological Studies

Shyroka str., 6, 79491, Brukhovychi, Ukraine

e-mail: augselmer@gmail.com

“Remember that all my philosophy is the philosophy of incarnation” [15, p. 105]. This trace of embodiment introduces us directly to the Gabriel Marcel's concrete philosophy, namely with man's unique capacity assumed as the only being capable of realizing his own embodiment. The term incarnation reflects the conjunction of the visible and the invisible, the finite and the infinite, the unity of matter and spirit. Hence, the central thought of the Marcel's existential diary “Being and Having” (*Être et avoir*, 1933) defines the holistic reality of “incarnation as the central datum of metaphysics”, preventing any attempt to dominate, control, analyse [15, p. 15]. The formula “I am my body” describes the fundamental situation of being (verb “to be”) as an incarnation inscribed in the categories of ontological status of embodied being (*l'être incarné*). Can the phenomenology of the verb “to have” be regarded as a springboard for the manifestation of being by the incarnate subject? It is then that this notion of the body appears as a border (*zone frontière*) between having and being. In the face of debate between theology (*incarnation christique*) and existentialist philosophy (incarnation as “given of metaphysical tribute”), is also what phenomenology calls flesh or “living body” (*vêcu du corps*), deeply analysed from the Husserlian tradition and contemporary French phenomenology (Michel Henry, Jean-Luc Chrétien, Jean-Yves Lacoste, Emmanuel Falque). The originality of Gabriel Marcel in this debate unveils the simultaneous value of the body-object (*I have a body; j'ai un corps*) and the body-subject (*I am my body; je suis mon corps*). The coexistence of the two formulas “I have a body” and “I am my body” reveals the two-dimensional combination of objectivity and subjectivity of the body shows incapable to be dissociated from each other: “To be incarnate is to appear as a body without being able to identify with it, and not having the capacity distinguish yourself from itself either” [9, p. 31]. This classic subject-object distinction applied to corporeality allows Marcel to look for a dimension of the body that cannot be reduced either to *Körper* (*body; corps*) neither to *Leib* (*flesh; chair*). Thus, the body in Marcellian philosophy becomes a kind of border zone between what is material and what already stands out from the transcendence of the mind, which makes it not exclusively or exclusively belonging to it. Marcellian reflection is constructed in such a way that, despite their difference in nature of functions, the reality of having and being cannot be understood without the awareness of their unity. The body, as a hinge and absolute mediator between the matter and the spirit, ensures the transitions of the having to the being and vice versa. Despite the frequent evocation of the concept of being in Marcellian discourses, our research concerns with the idea of the body as an intermediate space, an absolute mediator between matter and spirit. The question of being in Marcellian thought is already another subject and our task is not to describe it but only to highlight the role of the body as a hinge and mediator of participation in ontological mystery.

Key words: human nature, existence, having, incarnate being, phenomena, body, mystery of being, participation, transcendence.