

Кебуладзе В. І.
<http://orcid.org/0000-0002-7976-3961>

«ІДЕЯ ЛЮДИНИ» МАКСА ШЕЛЕРА І СУЧАСНИЙ СВІТ

Це дослідження присвячено критичній реконструкції проекту філософської антропології, який німецький філософ Макс Шелер накреслив у статті «Ідея людини» (*Zur Idee des Menschen*) на початку ХХ століття. Автор також намагається показати сучасну релевантність головних ідей і понять антропологічної концепції, накресленої в цій статті. Із самої назви роботи стає зрозумілим, що Макс Шелер спирався у своїй філософській антропології на феноменологічну методологію. Відповідно до цього методологічного підходу ми маємо схопити ідею людини в акті ідеації, який є результатом феноменологічної редукції. Згідно з феноменологічною критикою психологізму, Шелер показує, що ми не можемо віднайти питому ідею людини в природній реальності, оскільки з цього погляду людина — це лише тварина серед інших тварин. Бути людиною означає перевершувати себе кожну мить власного існування. «Самотрансцендування» є головною рисою людського буття. Одним із головних інструментів самотрансцендування є людська мова, яка дає світу можливість артикулювати себе. Людське самотрансцендування може вести до розвитку і творення, але водночас — до деградації і деструкції. У сучасному світі ми знаходимо багато прикладів обох процесів.

Ключові слова: історія філософії, філософська антропологія, Бог, інструмент, людина, Макс Шелер, мова, природа, світ, тварина, феноменологія.

Стаття Макса Шелера «Ідея людини» (*Zur Idee des Menschen*) була його першою спробою систематично і послідовно викласти головні моменти власного філософського вчення про людину в окремому тексті. Хоча водночас це є лише начерком концепції, адже формат статті аж ніяк не дає змоги докладно викласти всі аспекти власного бачення відповідної проблематики. Втім, уже тут Шелер формулює засадничі принципи філософської концепції людини. Сучасний дослідник творчості Шелера Волфгарт Генкман так характеризує головну ідею цього твору: «Трансцендування як сутнісне розуміння людини відмежовує її від односторонніх визначень, чи то від Бога (фідеїзм), чи то від тварини (біологізм, або натуралізм), і якщо обидва підходи разом із тим, що з них випливає, мають бути відкинуті, то залишається лише те, що саме трансцендування слід розуміти як засадниче визначення» (Henckmann, 1998, S. 192).

Назва статті якнайкраще втілює саме феноменологічне розуміння людини, адже з феноменологічного погляду пізнання будь-чого означає схоплення ідеї цього в акті ідеації або вбачанні його сутності, що досягається через здійснення феноменологічної редукції. Тож назва «Ідея людини» може слугувати маркером філософської

антропології, яка послуговується феноменологічною методологією¹.

Макс Шелер починає цю статтю з такого твердження: «У певному сенсі всі центральні проблеми філософії можна звести до питання, чим є людина і яке метафізичне місце вона посідає стосовно всього буття, світу та Бога» (Scheler, 1955, S. 173). У цьому Шелер суголосний із Кантом, який у «Критиці чистого розуму» (Кант, 2000) формулює три головні філософські питання (Що я можу знати? Що я мушу робити? На що я можу сподіватися?), а потім додає, що всі ці питання можна звести до одного: Що таке людина?

Епіграфом до статті «Ідея людини» слугує цитата з Августина, в якій той розмірковує про твердження, що людину, як і все інше, створив Бог, і як людина має до цього ставитися. А на початку тексту Макс Шелер згадує Блеза Паскаля і Ніколя Мальбранша як мислителів, що стало замислюватися над тим, чим є людина та яке місце вона посідає у світі. Так Шелер змальовує історичний контекст власного запитання про ідею людини.

Потому він указує на «антропологічну помилку» в обґрунтуванні логіки, яку виявляє

¹ Про моє бачення особливостей феноменологічної методології див.: (Кебуладзе, 2020).

Едмунд Гусерль у першому томі твору «Логічні дослідження» (Husserl, 1975), критикуючи психологізм у логіці. У цій критиці засновник феноменології виявляє хибність розуміння логічних законів як законів такого емпіричного психічного процесу, як мислення. На думку Гусерля, це призводить до релятивізації істини й унеможливорює «філософію як строгую науку», а зрештою наукове пізнання загалом². Шелер послідовно розгортає феноменологічну програму критики психологізму в етиці: «У I томі “Логічних досліджень” Е. Гусерль протиставив переможну аргументацію “антропологізму” попередньої логіки, згідно з якою логічні закони повинні виражати лише функціональні закони “нашого людського мислення” замість бути сутнісними законами, що цілком незалежно від існування й організації виду *homo* ґрунтуються на сутності “предмета” як такого. Автор цих рядків у строго науковій формі довів таку саму антропологічну помилку великої частини попередньої етики» (Scheler, 1955, S. 173–174).

Та Макс Шелер не перший здійснює критику психологізму як форми натуралізму в етиці. Джордж Едвард Мур у творі «Принципи етики» застерігає від розуміння добра як характеристики емпіричного світу, називаючи це натуралістичною помилкою, на якій базується така хибна методологічна настанова, як натуралізм в етиці: «Терміном “натуралізм” я позначаю конкретний метод постановки етичних проблем — метод, який у строгому розумінні взагалі несумісний з існуванням етики як науки. Цей метод полягає в заміщенні “добра” певною властивістю природного предмета чи групи природних предметів» (Мур, 2003, с. 60).

І логічні, й етичні закони втрачають власну значливість і валідність, якщо визнаються лише продуктами людського досвіду. Отже, людина постає як власна проблема. Закони її мислення та принципи її діяльності не можуть впливати із самих її мислення та діяльності, бо тоді вони, з огляду на розмаїтість людей, утрачають універсальність, виявляючись релятивними, а людина в парадоксальний спосіб ризикує втратити людську подобу саме тоді й там, коли й де прагне віднайти джерела людськості та людяності. Мабуть, через це Ніцше вважав людське надто людським, а Шелер саме тому визначає сутність людини як стале трансцендування, тобто ніколи до кінця не збагнений вихід за власні межі.

І саме тут Шелер переходить до розрізнення людини розумної і людини, що діє. Саме у дії

людина стало виходить за власні межі. А людська діяльність завжди опосередкована інструментами та мовою. Зрештою, одним із головних вимірів людської мови є її інструментальність. Але мова і слово — це не лише інструменти нашого освоєння дійсності, а й спосіб, у який сама дійсність промовляє до нас: «Слово дається нам як здійснення вимоги *самого предмета*» (Scheler, 1955, S. 180).

У накресленій тут феноменології мови також виходить на яв трансцендування як засаднича характеристика людини. Мовою людина не лише говорить до інших людей і до світу, а й промовляє і вимовляє сам світ, трансцендуючи себе, стаючи голосом світу. Голос людини не лише вимовляє її саму, а й озвучує світ докола неї, надає йому сенс чи радше виголошує сенс світу. Голос виголошує сенс. У цьому полягає сенс голосу. У цьому полягає екстатичність (Мартин Гайдегер) або ексцентричність (Гельмут Плеснер) людини. Але й вони не зробили останній крок. Щоби бути людиною, мало вийти за власні межі до світу. Слід стати на бік світу, на бік кожного живого створіння і навіть неживої природи. Замало усвідомити власну космічність, а космос як найширший горизонт власного існування, слід побачити себе з космосу. Слід побачити, почути та відчутися себе ззовні, гуманізуючи світ, надаючи йому здатність бачити, чути і співчувати. Гуманізуючи світ, людина вперше стає видимою та відчутною для себе. Мабуть, звідси випливає стародавній антропоморфізм, коли первісні люди надали природним силам людські риси. Втім, це надто інфантильне розв'язання антропологічної проблеми. Щоби насправді стати людиною, людина має не наївно уявити, що світ є людським і людяним, а, тверезо прийнявши нелюдськість і нелюдяність світу, поглянути на себе зсередини нього, прийняти себе, свою хитку позицію, свою недосконалість, крихкість і тимчасовість, усвідомити себе як «мислячу тростину» Блезе Паскаля, водночас зрозумівши те, що вона є органічним породженням цього світу, що людяність як дивовижний випадок несподівано виринає серед рослин і тварин, безкрайніх пустель і темних лісів, гірських розламів і вулканічних вивержень, стрімких річкових потоків і незбагнених океанічних глибин, планет, зірок і комет у космічній порожнечі. Лише промовляючи до себе з глибин усесвіту, людина виявляє для себе свою людськість, лише так вона стає на правду людяною. Як стверджує сучасний німецький філософ Клаус Міхаель Маср-Абіх у творі «Повстання на за-

² Докладніше про це див.: (Кебуладзе, 2020).

хист природи. Від доквілля до спільносвіту», переосмислюючи тезу Протагора, з якої починається те, що можна назвати антропологічним поворотом в античній філософії, «не людина є мірою всіх речей, а все, що існує з нами, є мірою нашої людяності»³ (Маєр-Абіх, 2004, с. 96). Так від філософської антропології ми можемо перейти до гуманістичної філософії природи, а від на позір гуманістичного антропоцентризму — до насправді гуманного фізіоцентризму, тобто до уявлень про те, що найширшим горизонтом нашого існування є не людство, а весь світ. Такий фізіоцентризм і є ядром концепції Маєр-Абіха.

Як слово є первинною єдністю акустичної чи графічної матерії та форми, що надає їй сенс і саме цією первинною єдністю відрізняється від знаку, який завжди є результатом конвенції, так інструмент відрізняється від засобу: «...сама чітка єдність *форми* матерії, яка водночас є притаманною їй самій єдністю сенсу — якщо вийти за межі сенсу всіх актуальних цілей використання, *відрізняє* “інструмент” від усього, що “використовується” суто як простий засіб» (Scheler, 1955, S. 183). Інструменти, як і слово, виникають на шляху до культури, але вони «є не позитивним продовженням життя, що створює органи, як уважають позитивісти, а виразом і наслідком вітальної *нестачі*» (Scheler, 1955, S. 183).

Тут знову розмисли Шелера зумовлені думкою Ніцше про те, що людина є хворою і незавершеною твариною. Але звідти Шелер відразу доходить геть відмінного від Ніцшевого висновку: «“Людина” в цьому цілком новому сенсі є інтенцією і жестом самої “трансцендентності”, істотою, яка молиться та шукає Бога» (Scheler, 1955, S. 186). А може, ми неправильно зрозуміли самого Ніцше, і його фраза про те, що старий Бог помер, є не сміливою констатацією людської емансипації, а пристрасним закликком до пошуку нового Бога. Може, це прагнення залишалося прихованим і несвідомим для самого Ніцше, але саме через це воно могло бути дуже потужним імпульсом його мислення. Може, той, кого в історії нашої культури заведено вважати найзавзятішим богоборцем, приховував сам від себе несамовите прагнення віднайти нового Бога в тому світі, де «старий бог помер». Але тут ми наближаємося до меж антропології, до тих меж, за якими розмова про людину непомітно й водночас невідворотно веде нас до запитування про Бога як про абсолют у цьому мінливому та від-

носному світі. Але чи не запізно нам, теперішнім людям, відроджувати стару теологію і чи не зарано — претендувати на нову? Чи не є небезпечним прагнення якнайшвидше знайти нового Бога в тому світі, де «старий бог помер»? Чи можлива філософія після Освенциму? Чи можлива віра в Бога після нього? Та чи не спричинилася зневіра в тому, що світ, як Боже створіння, є добром, до цих жахливих подій? І чи не призвела наша нездатність вивчити й осмислити ці жахливі уроки історії до того, що зло вкотре увійшло до нашого світу – у Сребрениці і Бучі, в Алеппо і Маріуполі? Жахливі злочинці сучасності знову маніпулюють нашим прагненням до простих остаточних рішень, до простих остаточних розв’язань аж ніяк не простих проблем людства. І на місці втраченого бога в цьому пекельному рівнянні раптом можуть з’явитися інші слова.

За цими новими злочинами проти людяності стоїть зокрема концепт «російського світу» («русского мира»). Сам цей концепт є парадоксально зловісним, адже світ не може бути позначеним лише одною чи то етнічною, чи то національною, чи то політичною, чи то будь-якою іншою ідентичністю. Світ — це простір життя усіх людей і не тільки людей, а й усіх інших живих істот. Редукція світу до його фрагмента, а потому нав’язування всьому світу його звуженої фрагментованої версії і є докраною формою сегрегації та новітнього глобального фашизму, коли ідентичність певної спільноти людей штучно і в насильницький спосіб накидають усьому світові або бодай його частині. Так зло виходить на яв у нашому світі. Не помічати цього, вдавати, що зла як такого у світі немає, означає потурати йому. На жаль, жахливі злочини минулого та сьогодення підважують головну моральну засаду нашої культури, а саме уявлення про те, що зло — це лише відсутність добра. Це уявлення глибоко вкорінене в єврейсько-християнській релігійній традиції, у якій світ визнається створінням Бога, тож є добром. Навіть за нашої сучасної секулярної доби, як її назвав Чарльз Тейлор (Тейлор, 2018), ця ідея відіграє найважливішу роль в обґрунтуванні моралі, хоча сьогодні її релігійне походження приховується, затирається, полотно і стає ледь помітним. Та визнання зла лише нестачею добра тільки на перший погляд абсолютизує добро, бо є доволі інфантильним розв’язанням онтологічно-етичної проблеми наявності зла у світі та в людській природі. Насправді нездатність і неготовність визнавати зло злом релятивізує саме добро, адже веде до дуже небезпечного висновку, що нема

³ У цитаті дотримано грамаітичних правил відповідного видання.

добра як такого, є лише щось добре для когось, що може виявитися злом для іншого. Релятивізація добра пов'язана з релятивізацією істини, яка втілюється в конкретній стратегії маніпулювання людською свідомістю, як-от, скажімо, в сучасній пекельній ідеологемі російського світу смерти, апологети якої стверджують, що всі в цьому світі брешуть. А звідти випливає, що в цьому світі все дозволено. Це влучно помічає і виражає в назві своєї книжки про російську медійну машинерію брехні «Нічого правдивого й усе можливо» Пітер Померанцев (Померанцев, 2020). Зрештою це переформулювання істеричного зойку Достоевського: «Якщо Бога немає, то все дозволено». Величне досягнення європейської етики, Кантовий категоричний імператив, натомість може бути переформульовано у такий спосіб: «Оскільки не все дозволено, то Бог існує». Саме ця невседозволеність нестерпна для російського збоченого сприйняття моралі. Але це лише зовнішній шар російського збочення. Глибше лежить істеричний пошук Бога в цьому світі, що веде до натуралізації добра й морального релятивізму. А наслідком цього є ница оборудка, коли добро пов'язують із власним, насправді збоченим і аморальним, трибом життя, що ніби дає удаване право винести вирок усьому світові: «Навіщо нам світ, у якому не буде Росії?». У цьому питанні ми маємо до діла із завершеною формулою тотальної ненависти не лише до інакших людей, і навіть не до людства в цілому, а до самого життя.

Так укотре у плині наших розмислів виринає поняття життя, яке Гельмут Плеснер назвав заповітним словом ХХ століття. Макс Шелер зіставляє це слово з уявленням про Бога і в такий спосіб намагається описати ідею людини, уникаючи дати їй визначення: «Помилка дотеперішніх учень про людину полягає в тому, що між “життям” і “Богом” хотіли вставити чітку інстанцію, щось, що можна визначити як *сутність*: “людину”. Але цієї інстанції не існує, і саме *невизначеність* належить до сутності людини. Вона є лише певним “Між”, “границею”, “переходом”, “явленням Бога” в потоці життя та вічним “вивищенням” життя над самим собою» (Scheler, 1955, S. 186). Тож ми не можемо дати визначення тому, чим є людина. Тут знов дається взнаки феноменологічність і герменевтичність Шелеро-вого мислення. Такі граничні поняття, як ідея людини, не можна визначити, їх можна лише схопити в інтелектуальній інтуїції, в тому акті, який Едмунд Гусерль називав убачанням сутності. Справжнє філософування — це стали

спроби описати процес і результат такого схоплення.

Та якщо ми вчиняємо в такий дескриптивний спосіб, у нас немає жодних підстав протиставляти людину тварині. Спираючись на ідею життя, ми маємо натомість описувати людину саме як істоту, що належить до сфери живого, до тваринного царства і відрізняється від інших тварин не завдяки певній новій якості, а лише кількісно перевершуючи найвищих тварин своїми інтелектуальними здатностями, а багато в чому іншому, скажімо в пристосуванні завдяки інстинктам до навколишнього середовища, значною мірою поступаючись тваринам. Тож, на думку Шелера, віднайти нашу відмінність від тварин можна, лише апелюючи до ідеї Бога. Інакше ми приречені на Ніцшевий діагноз, згідно з яким людина — це хвора тварина: «Те, що давня людина зводила власне існування та сутність до Бога, називають “пихою” і “манією величі”. Проте не бачать того, що пиха та манія величі полягає саме в тому, що — *не звертаючись до Бога — взагалі наважуються протиставити себе тварині*, а потому уявляють себе чимось “більшим”, що “розвинулося” з неї, замість дійти висновку, що людина — це тварина, яка захворіла та “заблукала”» (Scheler, 1955, S. 191–192). І знову Шелер підводить нас до розуміння людського та людського як компенсації того, що нам забракло як тваринам. Утім, не все в людині можна пояснити в такий спосіб: «Лише через брак таких специфічних “припасувань” органів і функцій до навколишнього світу, що їх мають її найближчі родичі, в людини змогла розвинутися засаднича передумова довільних, рухливих пристосувань, тобто розуму та вибору, мови та створення інструментів. Утім, іншій засадничій передумові становлення людини, інтенційним духовним актам натуралістичне “пояснення” дати не можна» (Scheler, 1955, S. 192). Через це Шелер доходить висновку, що: «“*Не існує жодної природної єдності людини*”. Лише рівень, а не сутність і вид *homo naturalis* є новим, натомість щось насправду нове починається у пов'язаній із Богом “історичній людині”; у тій людині, яка дістає власну єдність лише завдяки тому, чим вона *повинна* бути та стати: тобто завдяки ідеї Бога та нескінченної досконалої особи» (Scheler, 1955, S. 194).

Від такого релігійно-гуманістичного бачення людини Шелер притямом переходить до дуже дивних висновків, які сьогодні однозначно сприймаються як прояв радикального сексизму. Наприкінці статті «Ідея людини» він полишає теоретичний виклад, щоби перейти до геть не-

сподіваної і, на перший погляд, край емпіричної теми «Людина і стать». У короткому фрагменті з такою назвою, що завершує статтю, він формулює геть радикальну й нетолерантну оцінку: «Ідея людини, яка повинна охопити чоловіка та жінку, також є виключно чоловічою ідеєю. Я не вірю в те, що ця ідея могла би постати в культурі, в якій панують жінки. Лише чоловік є таким “духовним”, таким “дуалістичним” і таким дитинячим, що не помічає глибину розрізнення статей» (Scheler, 1955, S. 195). З одного боку, слід визнати, що тут Шелер є невинуватим щодо жіночої статі і водночас суперечить сам собі. Адже він сам, оскільки є чоловіком, не просто помічає «глибину розрізнення статей», а й з позиції чоловіка виносить невтішний вирок жіночій статі. Мовляв, ідея людини може бути лише чоловічою. З іншого боку, варто зазначити, що саме звернення до проблеми статі за часи життя Шелера та ще й у тих інтелектуальних колах, у яких він обертався, було доволі провокаційним і новаторським. Чи не був він одним із тих, хто спровокував пізніші дискусії про стать і гендер як специфічні виміри людського існування? Мабуть, значення уривку його твору «Ідея людини»,

присвяченого проблемі статі, полягає сьогодні не так у відразливому для сучасної цивілізованої людини агресивному чоловічому сексизмі, як у тому, що він надає цій темі теоретичної філософської ваги, провокуючи ті дискусії, в яких згодом народяться думки, що їх він сам навряд чи поділяв би.

І загалом, як на мене, один із найважливіших інтелектуальних здобутків Макса Шелера полягає в тому, що він надав темі людини саме філософського звучання, показуючи, що зрозуміти себе ми не в змозі, апелюючи лише до природи, що людина — це істота, яка повсякчас долає всі межі, що їх їй встановлено у природний спосіб: «Запал і пристрасть виходу поза себе — чи є метою “надлюдина”, а чи “Бог” — це і є її єдиною істинною “людяністю”» (Scheler, 1955, S. 195).

Від того, куди веде ця людська «пристрасть виходу поза себе» — до саморуйнації або, якщо скористатися словом того ж таки Фридриха Ніцше, до самоперевершення⁴ — залежить доля сучасного людства та світу, в якому ми живемо.

⁴ Щодо ролі цієї ідеї у філософії Фридриха Ніцше див.: (Лютій, 2017).

Список посилань

- Кант, І. (2000). *Критика чистого розуму* (І. Бурковський, Перекл.). Юніверс.
- Кебуладзе, В. (2020). *Феноменологія досвіду*. Дух і Літера.
- Кебуладзе, В. (2022). Ідеї І: трансцендентальний поворот у феноменологічній філософії. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 9–10, 98–106.
- Лютій, Т. (2017). *Ніцше. Самоперевершення*. Темпора.
- Маєр-Абіх, К. М. (2004). *Повстання на захист природи. Від довілля до спільнот* (А. Єрмоленко, Перекл.). Лібра.
- Мур, Дж. Е. (2003). *Принципи етики* (М. Межевкіна, Перекл.). Port-Royal.
- Померанцев, П. (2020). *Нічого правдивого й усе можливо. Схождення до сучасної Росії* (А. Бондар, Перекл.). Yakaboo Publisher.
- Тейлор, Ч. (2018). *Секулярна доба* (О. Панич, Перекл.). Дух і Літера.
- Henckmann, W. (1998). *Max Scheler*. Verlag C. H. Beck.
- Husserl, E., & Holenstein, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Husserliana, Bd. XVIII*. Martinus Nijhoff.
- Scheler, M. (1955). Zur Idee des Menschen. In Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (S. 171–195). Francke Verlag.

References

- Henckmann, W. (1998). *Max Scheler*. Verlag C. H. Beck.
- Husserl, E. & Holenstein, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Husserliana, Bd. XVIII*. Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (2000). *Krytyka chystoho rozumu* [Critique of pure reason] (I. Burkovskiy, Transl.). Yunivers [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2020). *Fenomenolohiia dosvidu* [Phenomenology of experience]. Duh i Litera [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2022). Idei I: transtsendentalnyi povorot u fenomenolohichnii filosofii [Ideas I: transcendental turn in phenomenological philosophy]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofii ta relihiieznavstvo* [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies], 9–10, 98–106 [in Ukrainian].
- Liutyi, T. (2017). *Nitsshe. Samoperevershennia*. Tempora [in Ukrainian].
- Maier-Abikh, K. M. (2004). *Povstannia na zakhyt pryrody. Vid dovkilla do spilnosvitu* [Revolution for nature: from the environment to the connatural world] (A. Yermolenko, Transl.). Libra [in Ukrainian].
- Mur, D. E., (2003). *Pryntsyppu etyky* [Principia Ethica] (M. Mezhevikina, Transl.). Port-Royal [in Ukrainian].
- Pomerantsev, P. (2020). *Nichoho pravdyvoho y use mozhlyvo. Skhodzhenia do suchasnoi Rosii* [Nothing is true and everything is possible: The surreal heart of the new Russia] (A. Bondar, Transl.). Yakaboo Publisher [in Ukrainian].
- Scheler, M. (1955). Zur Idee des Menschen. In Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (S. 171–195). Francke Verlag.
- Teilor, Ch. (2018). *Sekuliarna doba* [A secular age] (O. Panych, Transl.). Duh i Litera [in Ukrainian].

Vakhtang Kebuladze

IDEA OF MAN BY MAX SHELER AND MODERN WORLD

The paper is dedicated to the critical reconstruction of the project of philosophical anthropology drafted by German philosopher Max Scheler at the beginning of XX century in his article “On the Idea of Man” (“Zur Idee des Menschen”). The author tries also to show the contemporary relevance of the main notions and ideas of the anthropological conception which is drafted in this article. From the very title of the article, it becomes clear that Max Scheler based his philosophical anthropology on the phenomenological methodology. According to this methodological approach, we should grasp the idea of man in the act of ideation, which is a result of phenomenological reduction. In accordance to the phenomenological critique of the psychologism, Scheler shows that we cannot find the peculiar idea of man in the natural reality, since from this point of view a man is just an animal among other animals. Being human means overcoming yourself every movement of your existence. The “self-transcendence” is the main feature of the human being. One of the main instrument of the self-transcendence is a human language that gives world a chance to articulate itself. The human self-transcendence can lead to development and creation, but at the same time, it can lead to degradation and destruction. In the modern world, we can find many examples of the both processes.

Keywords: animal, philosophical anthropology, God, history of philosophy, instrument, language, man, Max Scheler, nature, phenomenology, world.

Матеріал надійшов 12.04.2024



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)