

## РІВНІ ЖИВОГО ТА ДУХ У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ МАКСА ШЕЛЕРА

У статті йдеться про проєкт філософської антропології Макса Шелера, накреслений у невеличкому творі «Становище людини в космосі» 1928 року. Цей твір спирається на його доповідь «Особливе становище людини», яку він прочитав за рік до того. Німецький філософ збирався розвинути свої ідеї у великому дослідженні про філософську антропологію, публікацію якого він анонсує на початку цього начерку. Втім, смерть завадила йому це здійснити, і тому саме у творі «Становище людини в космосі» ми знаходимо найрозлогіший і найпослідовніший виклад філософської антропології Макса Шелера. Головним змістом цієї концепції є опис різних рівнів живого та зіставлення їх із духом, який відрізняє людину від усіх інших живих істот. Шелер розрізняє такі головні рівні живого: чуттєвий порив, інстинкт, асоціаційна пам'ять і практичний інтелект. Чуттєвий порив, притаманний рослинам, скерований цілковито назовні. Інстинкти, які виникають у тварин, характеризують такі риси: спеціалізація, ритм, забезпечення виживання виду, а не індивіда, вродженість. На рівні асоціаційної пам'яті можуть виникати нові, невроджені форми адаптації у формі умовних рефлексів, і тому вона слугує вже виживанню окремих індивідів, які набувають ці рефлексії через спроби та помилки. Практичний інтелект, натомість, — це насамперед здатність індивідів адаптуватися в нових незвичних умовах. Дух характеризує свобода та самосвідомість. Шелер переосмислює Фрейдове поняття сублімації і показує, що завдяки їй дух отримує енергію життя і творить культуру.

**Ключові слова:** асоціаційна пам'ять, буття, вид, дух, індивід, інстинкт, інтелект, культура, людина, Макс Шелер, рослина, самосвідомість, свобода, сублімація, тварина, філософська антропологія, чуттєвий порив.

1927 року Макс Шелер виступає з доповіддю «Особливе становище людини» на конференції «Школа мудрості» графа Германа Кайзерлінга. Наступного року на підставі цієї доповіді виходить друком праця «Становище людини в космосі», яку Шелер починає з промовистого та багатообіцяльного зізнання: «Ця праця є коротким, дуже стислим узагальненням моїх поглядів на головний пункт “філософської антропології”, над якою я працюю вже багато років і яка вийде друком на початку 1929 року» (Scheler, 2018, S. 3). Утім, цій обіцянці, на превеликий жаль, не судилося здійснитися, адже того ж таки 1928 року Шелер помирає.

Отже, сумна іронія долі полягає в тому, що той твір, який сам Шелер розглядав лише як короткий начерк власної концепції філософської антропології, став у історії філософії ХХ століття одним із головних джерел цього філософського вчення. Ідеї, висловлені в цьому творі, інтегрують у власні концепції та

критично переосмислюють майже всі мислителі, які в різні способи та з різних методологічних позицій намагалися і намагаються віднайти відповідь на одне з найголовніших питань в історії людства: «Що таке людина?». Тому значення праці «Становище людини в космосі» важко переоцінити.

Головним змістом цього твору є опис різних рівнів життя та його зіставлення з духом.

Першим рівнем прояву живого Шелер визнає чуттєвий порив (Gefühlsdrang): «Найнижчий ступінь психічного — пар, який урухомлює все аж до найсвітліших вершин духовної діяльності, а також надає енергію діяльності найчистішим актам мислення та найніжнішим актам світлої доброти — становить несвідомий, позбавлений відчуттів і уявлень “чуттєвий порив”» (Scheler, 2018, S. 12). До речі, Шелер приписує чуттєвий порив рослинам і в такий спосіб відтворює схему Аристотеля з «Трактату про душу», де першим її рівнем визнається рослинний. Сьогодні це звучить

дивно, але не варто забувати про те, що Аристотелю не могло йтися про душу в сучасному сенсі цього слова, адже він, вживаючи старогрецьке слово *ψυχή*, зі зрозумілих причин не міг мати на увазі ані християнське уявлення про безсмертну індивідуальну душу, ані психічне як предмет сучасної психології. Радше за все він позначав цим поняттям енергію життя, яка оживлює все живе, починаючи з рослин. Тому не дивно, що, описуючи першу головну характеристику чуттєвого пориву, Шелер посилається на Аристотеля: «*Істотне спрямування життя, яке позначають слова “рослинне”, “вегетативне” — те, що ми тут маємо справу не з емпіричними поняттями, доводять розмаїті перехідні явища між рослинами та тваринами, які були відомі ще Аристотелю, — це порив, спрямований цілковито назовні. Тому щодо рослин я говорю про “екстатичний” чуттєвий порив, щоби позначити цю тотальну відсутність властивого тваринному життю зворотного повідомлення центру станів органів, цю цілковиту відсутність звернення життя до самого себе, навіть примітивної ге-флексії та бодай слабко “усвідомленого” внутрішнього стану*» (Scheler, 2018, S. 15).

Наступним проявом життя, який притаманний уже не рослинам, а тваринам, є інстинкт. Шелер описує характерні риси інстинктивної поведінки: «по-перше, вона мусить *мати* сенс, бувши чи то сповненою сенсом, чи то хибною, чи то дурною; тобто вона мусить бути цілеспрямованою для носія життя як цілого або для цілості інших носіїв життя (служувати собі або іншим). І, по-друге, вона має перебігати з певним *ритмом*» (Scheler, 2018, S. 21). Цей ритм відповідає ритму змін середовища, в якому живе певний вид.

Із цього випливає третя характеристика інстинктивної поведінки: «Вона відповідає лише таким типово повторювальним ситуаціям, які мають значення для *життя* виду як такого, а не для особливого досвіду індивіда» (Scheler, 2018, S. 22).

Наступною рисою інстинкту є його вродженість: «...інстинкт у своїх головних рисах є *вродженим і спадковим*, а саме як *специфікована* спроможність поводитися, а не лише як загальна спроможність набувати способів поведінки, якими, звичайно, є здатність привчатися і дресируватися, а також розсудливість» (Scheler, 2018, S. 23).

Отже, характеристики інстинкту такі:

1. Інстинкт має певний сенс, тобто забезпечує певний аспект життєдіяльності.
2. Інстинкт має ритм, узгоджений із ритмом навколишнього середовища.
3. Інстинкт слугує виживанню не так окремого індивіда, як цілого виду.
4. Інстинкт є вродженим у готовому вигляді, а не набувається через спроби та помилки.

З інстинктів походять вищі рівні живого. Перший із них — асоціаційна пам'ять: «Із двох способів поведінки, що вони обидва первинно походять із інстинктивного, а саме “звичної” та “інтелектуальної” поведінки, звична — тобто *третя* психічна форма, яку ми розрізняємо, — являє собою ту здатність, що ми її позначаємо як асоціаційну пам'ять... Ми мусимо приписувати її кожній живій істоті, поведінка якої на підставі попередньої поведінки такого самого гатунку *повільно й стало* змінюється у корисний для життя, тобто осмислений спосіб, тобто так, що відповідна міра, якою поведінка стає більш осмисленою, перебуває у строгій залежності від *кількості* спроб або так званих пробних рухів» (Scheler, 2018, S. 29). Тож завдяки асоціаційній пам'яті у живої істоти можуть виникати нові способи адаптації до навколишнього середовища або так звані умовні рефлексії, які слугують виживанню окремих індивідів, що їх здобули через низку спроб і помилок.

Корективною небезпек асоціаційної пам'яті є практичний інтелект (*praktische Intelligenz*). За Шелером, практичний інтелект — це «раптове *вбачання* взаємопов'язаних *станів речей* і цінностей у навколишньому світі, який або безпосередньо сприймається, або був сприйнятим, тобто може бути доступним у репродукції» (Scheler, 2018, S. 39). Це продуктивне мислення відрізняється від асоціаційної пам'яті тим, що дозволяє діяти не лише у нетипових для виду, а й у незнайомих індивіду ситуаціях, а отже не залежить від кількості спроб і помилок: «...для цього не репродуктивного, а *продуктивного* мислення завжди характерна *антиципація, попереднє* схоплення нового ніколи не пережитого набору фактів... Відмінність від асоціаційної пам'яті зрозуміла: та ситуація, яку треба тут практично врахувати в поведінці, не лише нова й атипична для виду, вона “нова” насамперед для *індивіда*. Окрім того, така об'єктивно осмислена поведінка відбувається *раптовим*, пере-  
дує в часі новим спробам і не залежить від

кількості попередніх спроб» (Scheler, 2018, S. 40).

Шелер вважає, що така поведінка, що спирається на практичний інтелект, притаманна вже вищим тваринам: «...не всі дії тварин можна вивести з інстинктів і доданих до них асоціаційних процесів і... натомість у деяких випадках наявні *справжні розумні дії*» (Scheler, 2018, S. 42). Згідно з цим, він доходить висновку, що інтелект притаманний уже вищим тваринам, а отже, з одного боку, їх не можна розглядати лише як «механізми потягів», з іншого — інтелект людини лише кількісно, а не якісно, відрізняє людину від тварини: «Тварина — не механізм потягів. Імпульси її потягів не лише чітко поділяються на керівні вищі потяги та виконавчі нижчі і допоміжні потяги, а також на потяги до загальних і особливих наслідків дій; окрім того, вона може з *центру* своїх потягів *спонтанно* втручатися в констеляцію потягів і до певної міри уникати найближчих переваг, щоб досягати віддалених у часі й досяжних лише через *обхідні шляхи*, але більших переваг. Чого тварина напевно не може, то це віддавати перевагу певним *цінностям* — наприклад, корисним на відміну від приємних — незалежно від конкретних окремих *речових* благ. Афективно тварина навіть набагато *ближча* до людини, ніж інтелектуально; дарування, примирення, дружбу і схожі явища можна знайти вже у тварин» (Scheler, 2018, S. 44).

Розвиток сучасних технологій дарує нам аргумент на користь позиції Шелера, який сам він вочевидь не міг передбачити. Штучний інтелект кількісно уже набагато більшою мірою перевершує людський, ніж наш інтелект — тваринний. Тож з огляду на цю здатність ми набагато ближче до вищих тварин, ніж до нашого власного створіння. В есеї «Можливість неможливого майбутнього», який увійшов до книжки «Майбутнє, якого ми прагнемо» під моєю редакцією, я пишу щодо цього: «“Машина” вже давно перевершила людську спроможність пророкувати варіанти розвитку подій. Тому, скажімо, питання про те, чи може машина переграти людину в шахи, яке турбувало нас нещодавно, наразі взагалі вже не є питанням. Ясно, що може. Проблема сьогодні полягає радше в тому, що ми вже майже не в змозі зрозуміти, як вона це робить. Так само сьогодні вже не є актуальним тест Тюринга, який полягав у тому, що людина має

встановити, з ким спілкується — з машиною, чи з іншою людиною. Сьогодні машина здатна настільки правдоподібно зімітувати людський розум, що людина не зможе відрізнити штучний інтелект від людського. Цікавий розвиток цього тесту пропонує Алекс Гарланд у фантастичному фільмі “Ex Machina”, в якому молодий хлопець, знаючи, що спілкується з дівчиною-роботом, має спромогтися не піддатися її чарам. Але це йому не вдається. Він закохується в неї, а вона використовує це, аби вирватися на волю, залишивши його помирати в замкненому просторі, в якому відбувався експеримент. І звинувачувати її в нелюдності не випадає, адже вона — не людина, а машина. А в машини немає сумніння. І ця позаморальність машини пов’язана зі швидкістю її розуму. Адже сумління виникає на підставі рефлексії, предметом якої є не можливий майбутній стан, а вже пережитий акт. Лише на підставі такої рефлексії, я можу оцінити свої колишні дії як добрі або злі, моральні або аморальні. Так виникають докори сумніння, так формується самосвідомість. Але водночас через це уповільнюється думання. Ми рефлексійні та саморефлексійні істоти. Завдяки цьому ми усвідомлюємо себе в цьому світі. Водночас саме через це швидкість нашої думки уповільнюється, тож ми ніколи не будемо здатні прораховувати ту кількість варіантів майбутнього, яку спроможний прорахувати безупинний штучний інтелект. Тому, як на мене, питання про самосвідомість машини позбавлене сенсу. Для штучного інтелекту самосвідомість — це хвороба, яка вбиває його здатність із неймовірною швидкістю пророкувати неймовірну кількість варіантів майбутнього. Погляд у минуле — це погляд Медузи Горгони. Спогади — це скам’янілі переживання, які уповільнюють наш рух у майбутнє. Але людина може залишатися людиною лише в цій галереї статуй кам’яних господарів її минулого. Зрештою, музей, утворений із цих галерей і є простором людської культури. Так виникає культурна традиція. І лише спираючись на неї, ми можемо порушити питання про наше майбутнє. Час формування культурної традиції набагато повільніший за час комп’ютерних розрахунків можливих варіантів майбутнього. Але майбутнє людства можливе лише як майбутнє нашої культурної традиції, а не як майбутній стан алгоритмів комп’ютерних розрахунків» (Кебуладзе, 2020а, с. 93–94).

Тож якщо інтелект людини не є тою питомою ознакою, яка докорінно відрізняє її від тварини, а емоційно людина ще ближче до тварин, ніж інтелектуально, то що тоді насправду відрізняє людину від усіх інших живих істот? На думку Шелера, це дух: «Я стверджую: сутність людини й те, що можна назвати її *особливим* становищем, стоїть *високо* над тим, що називають інтелектом і здатністю до вибору, а також не може бути досягнуто, якщо уявити собі довільне кількісне зростання інтелекту та здатності до вибору аж до нескінченності. Але хибним було би також уважати те нове, що робить людину людиною, лише додаванням до попередніх психічних ступенів чуттєвого пориву, інстинкту, асоціативної пам'яті, інтелекту та вибору новим сутнісним ступенем психічних і належних до *вітальної* сфери функцій і здатностей, пізнавати які *було би*, отже, ще в компетенції психології. Новий принцип, який робить людину людиною, *перебуває поза* всім тим, що ми в широкому сенсі можемо назвати внутрішньо психічним або зовнішньо вітальним життям. Те, що робить людину людиною, є *протилежним до всього життя принципом*, який узагалі не можна звести до “природної еволюції життя” і який, натомість, якщо й можна до чогось звести, то *лише* до вищої основи самих речей — тобто до тієї самої основи, частковою маніфестацією якої є й “життя”. Уже греки стверджували такий принцип і називали його “розум” (“*Ver-nunft*”). Ми хочемо використовувати загальніше слово для цього Х, слово, яке охоплює і поняття розуму, але разом із мисленням в ідеях охоплює також споглядання певного гатунку, споглядання прафеноменів або сутнісних змістів, а також певний клас емоційних і вольових актів, які ще слід схарактеризувати, наприклад, доброту, любов, каяття, шанобливість тощо — слово *дух*» (Scheler, 2018, S. 46–47).

Головною характеристикою духа є свобода, а насамперед її негативний вимір, здатність сказати «ні»: «Порівняно з твариною, яка завжди говорить “так” дійсному буттю навіть тоді, коли сахається його і втікає від нього, людина є “*тим, хто може сказати ні*”, “*аскетом життя*”, вічним *протестантом* проти всієї *простой* дійсності» (Scheler, 2018, S. 71). Тварина завдяки інстинктам жорстко прикута до навколишнього середовища, адже, як ми бачили, ритми реалізації інстинктів пов'язані з ритмами середовища. Навіть такі вищі рівні

здатностей тварин, як асоціативна пам'ять та інтелект, не можуть цілковито звільнити їх від навколишнього середовища. Саме тому в зоології існує поняття ареалу існування певного тваринного виду. Натомість людина, за Фридрихом Ніцше, є хворою, недоконаною твариною. У творі, назву якого можна перекласти і як «Антихрист», і як «Антихристиянин», він пише: «людина — це... найневдаліша та найбільш хвора тварина, яка в найнебезпечніший спосіб відхилилася від власних інстинктів» (Nietzsche, 1988, S. 180). Ми народжуємося непристосованими до виживання у цьому небезпечному світі. Та ця наша слабкість перетворюється на перевагу, даруючи нам абсолютну свободу у формі можливості пристосування до будь-яких умов, за яких взагалі можливе життя. Так негативна свобода перетворюється на позитивну, свобода від залежності від навколишнього середовища — на свободу існувати будь-де у цьому мінливому, небезпечному та водночас прекрасному світі. Завдяки цьому стає зрозумілою назва Шелеро-вого твору «Становище людини в космосі», опублікованого тоді, коли людство ще не могло відірватися від Землі, а космічні польоти були не так утіленням наукових технологій, як продуктами художніх фантазій. Ми космічні, бо ми духовні.

Виявляється, що людське в нас виникає внаслідок компенсації того, що нам забракло як тваринам для адаптації в цьому світі. Таке розуміння людини та людської моралі започатковує ту традицію у філософській антропології, яку Томас Ренч, аналізуючи і зіставляючи антропологічні погляди Арнольда Гелена та Юргена Габермаса наприкінці ХХ століття, назве компенсаторно-антропологічним способом думки: «...мораль не завдячує “біологічним слабкостям людини”, “недолікам органічного влаштування новонародженого” і “загрозам непропорційно довгого періоду малечості” — як у грубому біологічному функціоналізмі Гелена — радше компенсаторно побудованій культурній системі, в якій, за Габермасом, “міститься така глибока вразливість”, “яка як протизвага унеобхіднює етичне регулювання узаємин”» (Ренч, 2010, с. 83). І хоча, на думку Ренча, Габермаса, мабуть, під впливом неомарксизму, у своєму соціологізмі, долає наївний біологізм Гелена, обидва філософи мислять у компенсаторний спосіб, який вочевидь спирається на ідеї Шелера.

Цілковита свобода духа від життя спричиняє тотальну слабкість духа, який унаслідок цього потребує енергії життя. Можна сказати, що для Шелера компенсація слабкості духа відбувається через сублімацію, концепцію якої він запозичує у Фрейда, трансформуючи її. На думку Шелера, саме завдяки сублімації дух і може користатися життєвою енергією: «З. Фрейд у творі “По той бік принципу втіхи” вбачав у людині “витискача потягів”. І лише тому, що людина є такою, вона може *надбудувати* над світом власного сприйняття ідеальну царину ідей, а з іншого боку, саме завдяки цьому постачати духу, що живе в ній, *енергію*, яка дрімає у витиснених потягах. Тобто людина може *сублімувати* енергію власних потягів у духовну діяльність» (Scheler, 2018, S. 72).

Шелер використовує Фрейдову концепцію сублімації для опису того, як дух живиться енергією життя. У творі «Невпокій в культурі» Фрейд пише: «Якщо піддатися першому враженню, виникає навіть спокуса сказати, що сублімація — це взагалі доля потягів, нав’язана їм культурою» (Фрейд, 2021, с. 47). На перший погляд здається, що Фрейд розглядає сублімацію як суто негативний процес, який зрештою і зумовлює той невпокій у культурі, що про нього ідеться вже у назві цитованого щойно твору. Культура витискає потяги до невідомого і сама живиться їхньою енергією завдяки сублімації. Культура невротична та репресивна. Та в наведеній цитаті сам Фрейд ставить запобіжники такому однозначному тлумаченню: спокуса розуміти сублімацію саме так виникає лише в тому разі, якщо піддатися першому враженню. Шелер, спираючись на цю проблематизацію Фрейда щодо його власного поняття, розглядає сублімацію уже радше як позитивний процес, завдяки якому дух здатен конструктивно використовувати енергію життя.

Попри очевидну релігійну забарвленість Шелерових розважань про дух, це його поняття не можна розглядати суто в релігійному контексті. Якщо дивитися на це поняття з позиції історії філософії, то найближчими попередниками Шелера постають Гегель і Гусерль. У творі «Феноменологія духа» (Hegel, 1987) уже містяться можливості тої секуляризації цього поняття, яка вможливила його використання для опису специфіки людського способу існування, що відрізняє нас від тварин. Утім, на відміну від Гегеля, у Шелера секуля-

ризація духа водночас означає його деонтологізацію та антропологізацію. Для нього дух — це вже не так універсальний принцип буття світу, як специфічна характеристика людського існування. Такий перехід від онтології до антропології можна зрозуміти як розвиток ідеї трьох регіональних онтологій Гусерля, які він відповідно позначає поняттями природа, аніма та дух. У самого Гусерля це радше перехід від онтології до епістемології, і вужче — до філософії наукового пізнання, яке поділяється на три види наук — природничі науки (Naturwissenschaften), або науки про матеріальну природу; гуманітарні науки, або науки про дух (Geisteswissenschaften)<sup>1</sup>; перехідні науки про живе, або про анімальну природу<sup>2</sup>. І в цьому переході він намагається уникнути антропоморфізму, який критикував ще в першому творі «Логічних досліджень» (Husserl, 1975) як видовий релятивізм, що є проявом психологізму в обґрунтуванні логіки<sup>3</sup>. Однак Шелер іде іншим шляхом, який веде його від онтології до антропології.

Як ми бачили, головним аспектом практичного виміру духа є свобода. У теоретичному вимірі свободі відповідає самосвідомість. Свобода та самосвідомість взаємно зумовлюють одна одну. Лише істота, здатна усвідомити себе, зробити власне існування предметом власного осмислення, має змогу звільнитися з природних лабетів; і лише абсолютно вільна істота здатна поглянути на себе та на власний досвід збоку, з певної дистанції, владним порухом думки призупинити бурхливий плин досвіду, подумки виокремити з нього певне переживання, щоби неквапно осмислити й оцінити його з інтелектуальної та водночас моральної позиції.

На рівні духа виникає самосвідомість і як наслідок цього — необмежена свобода. Ми єдині відомі нам живі істоти, що усвідомлюють власне життя та його скінченність, а отже є вільними щодо того, як до нього ставитися

<sup>1</sup> Детальніше про можливі українські переклади німецького поняття Geisteswissenschaften див. у моїй статті «Описова і аналітична психологія Вільгельма Дильтея як теоретичне джерело феноменологічної психології Едмунда Гусерля» (Кебуладзе, 2021, с. 132).

<sup>2</sup> Див. твір Едмунда Гусерля «Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії. Друга книга: феноменологічне дослідження конститування» (Husserl, 1952).

<sup>3</sup> Про феноменологічну критику психологізму в обґрунтуванні логіки див. у моїй книжці «Феноменологія досвіду» (Кебуладзе, 2020b, с. 92–98).

і що з ним робити, аж до змоги відмовитися від нього, тобто пожертвувати ним заради того, що нам здається вищими цілями нашого існування, або самовільно вкоротити собі віку, не витримавши викликів світу. Наша свобода — це водночас чарівний дарунок і небезпечна пастка. Від того, як ми нею скористаємося, залежить доля кожної та кожного з нас, а також доля всього людства, а може, й доля нашого світу та разом усіх інших можливих світів.

Утім, може, це є лише проявом людської гордині? Чи здатна кожна окрема людина визначати власну долю та впливати на долю всього людства та світу? А чи всі ми є заручниками цього світу, і кожна дія кожного та кожної з нас залежить від невідомих нам сил? Чи не зачарував нас світлий погляд Аполлона, і чи не час уже згадати про темну силу Діоніса? А чи це Ніцшеве протиставлення спантеличує, і саме тоді, коли мені здається, що я випростався з темряви Діоніса й опинився в Аполлоновому просвіті буття, я втрачаю себе, переходячи з рівня існування окремих істот до самого буття? Ці питання ведуть нас від філософської антропології Шелера до фундаментальної онтології Гайдеггера, яку він розробляє у творі «Буття і час» (Heidegger, 1967), виявляючи внутрішню спорідненість і водночас відмінність їхнього мислення. Адже розглянутий із позиції фундаментальної онтології Гайдеггера антропологізований і деонтологізований дух Шелера постає не як принцип буття, а як характеристика мінливого сущого на ім'я людина. Гайдеггеру натомість ідеться про те, як від сущого перейти до самого буття. За ним, цей шлях лежить через те суще, яким є ми, люди. Він позначає його словом *Dasein*, надаючи йому нового значення і водночас уникаючи його антропологізації<sup>4</sup>. Володимир Єрмоленко так описує Гайдеггерову позицію стосовно

Шелера та тої традиції філософської антропології, яка з нього починається: «Гайдеггер<sup>5</sup> не називає *Dasein* людиною, прагнучи відмежуватися від популярної на той час “філософської антропології” Шелера чи Гелена. З іншого боку, уникаючи слова “людина”, він сподівався зберегти стилістику трансцендентальної філософії, яка описує структури можливого досвіду, а не сам досвід. Для Гайдеггера значення його “екзистенціальної аналітики” зберіглося би навіть і тоді, коли б “людини” як біологічного виду не існувало — а натомість існувало інше “суще”, в бутті якого розкривається саме буття» (Єрмоленко, 2011, с. 20).

Та чи насправду людина здатна пережити такий деантропологізований досвід? А чи натомість для нас світ, у якому ми живемо, це завжди людський світ, а його онтологія неможлива для нас без антропології? Це, втім, не конче означає антропоморфізм. Навпаки, саме критичне усвідомлення власного становища у цьому світі дає змогу розглядати його і самого себе в ньому з позиції «незацікавленого спостерігача», досягнути яку, за Гусерлем, можна лише завдяки здійсненню феноменологічної редукції, одним із головних результатів якої є ідея, тобто споглядання ідей<sup>6</sup>. У цьому сенсі філософська антропологія Шелера безперечно є феноменологічною. Про це свідчить уже назва його програмної статті «Ідея людини» (Scheler, 1955)<sup>7</sup>, опублікованої ще 1914 року. Та якщо в цій статті Шелер порушує питання про ідею людини, то у творі «Становище людини в космосі» він намагається дати відповідь на це питання. І ця відповідь може бути коротко сформульована одним словом — дух.

<sup>5</sup> Тут і далі в цитаті збережено авторську орфографію.

<sup>6</sup> Докладніше про моє розуміння головних особливостей феноменологічної методології див. частину I «Теоретико-методологічні засади феноменології досвіду» моєї книжки «Феноменологія досвіду» (Кебуладзе, 2020b, с. 11–77).

<sup>7</sup> Розлогий розгляд головного змісту цієї статті та обґрунтування її актуальності див. у моїй публікації «“Ідея людини” Макса Шелера і сучасний світ» (Кебуладзе, 2024).

<sup>4</sup> Докладніше про це загадкове Гайдеггерове слово, його можливі інтерпретації та переклади див. у тексті Володимира Єрмоленка «*Dasein* Гайдеггера: від сущого до буття» (Єрмоленко, 2011), у моїй статті «“*Lebenswelt*” Гусерля і “*Dasein*” Гайдеггера: проблеми перекладу» (Кебуладзе, 2015), а також у публікації дискусії за моєю участю «Як перекласти М. Гайдеггера українською?» (Андрущенко та ін., 2021).

## Список посилань

- Андрущенко, І., Богачов, А., Кебуладзе, В., Лой, А., & Панич, О. (2021). Як перекласти М. Гайдегера українською? *Філософська думка*, 4, 163–176.
- Срмоленко, В. (2011). *Dasein* Гайдегера: від сущого до буття. У *Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей* (Том другий, с. 20–21). Дух і Літера.
- Кебуладзе, В. (2015). «Lebenswelt» Гусерля і «Dasein» Гайдегера: проблеми перекладу. *Філософська думка*, 5, 96–105.
- Кебуладзе, В. (2020а). Можливість неможливого майбутнього. У В. Кебуладзе (Ред.), *Майбутнє, якого ми прагнемо* (с. 83–100). Темпора.
- Кебуладзе, В. (2020б). *Феноменологія досвіду*. Дух і Літера.
- Кебуладзе, В. (2021). Описова і аналітична психологія Вільгельма Дильта як теоретичне джерело феноменологічної психології Едмунда Гусерля. *Філософська думка*, 2, 131–141.
- Кебуладзе, В. (2024). «Ідея людини» Макса Шелера і сучасний світ. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 13, 67–72.
- Ренч, Т. (2010). *Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія* (В. Приходько, Перекл. з німецьк.). Дух і Літера.
- Фройд, З. (2021). *Невпокій в культурі* (Ю. Прохасько, Перекл. з німецьк.). Видавництво «Апріорі».
- Hegel, G. W. F. (1987). *Phänomenologie des Geistes*. Philipp Reclam.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. (1952). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution. In *Husserliana, Bd. IV*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (1975). Logische Untersuchungen. Erster Bd. Prolegomena zur reinen Logik. In *Husserliana, Bd. XVIII*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Nietzsche, F. (1988). Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithramben. Nietzsche contra Wagner. In F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe, Band 6*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter.
- Scheler, M. (1955). Zur Idee des Menschen. In M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (S. 171–195). Francke Verlag.
- Scheler, M., & Henckmann, W. (2018). *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (W. Henckmann, Hrsg.). Felix Meiner Verlag.

## References

- Andrushchenko, I., Bohachov, A., Kebuladze, V., Loi, A., & Panych, O. (2021). Yak pereklasty M. Haidegera ukraïnskoiu? [How to Translate M. Heidegger into Ukrainian?]. *Filosofska dumka [Philosophical thought]*, 4, 163–176 [in Ukrainian].
- Froid, Z. (2021). *Nevpokii v kulturi [Unrest in Culture]*. (Iu. Prokhasko, Transl. from German). Apriori [in Ukrainian].
- Hegel, G. W. F. (1987). *Phänomenologie des Geistes*. Philipp Reclam.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. (1952). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution. In *Husserliana, Bd. IV*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (1975). Logische Untersuchungen. Erster Bd. Prolegomena zur reinen Logik. In *Husserliana, Bd. XVIII*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Kebuladze, V. (2015). “Lebenswelt” Huserlia i “Dasein” Haidegera: problemy perekladu [Husserl’s “Lebenswelt” and Heidegger’s “Dasein”: Translation Issues]. *Filosofska dumka [Philosophical thought]*, 5, 96–105 [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2020а). Mozhlyvist nemozhlyvoho maibutnoho [The Possibility of an Impossible Future]. In V. Kebuladze (Ed.), *Maibutnie, yakoho my prahnemo [The Future We Desire]* (pp. 83–100). Tempora [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2020б). *Fenomenolohiia dosvidu [Phenomenology of Experience]*. Duh i Litera [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2021). Opysova i analitychna psykhologhiia Vilhelma Dyltaia yak teoretychne dzherelo fenomenolohichnoi psykhologii Edmunda Huserlia [Wilhelm Diltthey’s Descriptive and Analytical Psychology as a Theoretical Source of Edmund Husserl’s Phenomenological Psychology]. *Filosofska dumka [Philosophical thought]*, 2, 131–141 [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2024). “Ideia liudyny” Maksa Shelera i suchasnyi svit [Max Scheler’s “Idea of Man” and the Modern World]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 13, 67–72 [in Ukrainian].
- Nietzsche, F. (1988). Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithramben. Nietzsche contra Wagner. In F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe, Band 6*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter.
- Rench, T. (2010). *Konstytutsiia moralnosti. Transtsendentalna antropolohiia i praktychna filosofiia [The Constitution of Morality. Transcendental Anthropology and Practical Philosophy]*. (V. Prykhodko, Transl. from German). Duh i Litera [in Ukrainian].
- Scheler, M. (1955). Zur Idee des Menschen. In M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (S. 171–195). Francke Verlag.
- Scheler, M., & Henckmann, W. (2018). *Die Stellung des Menschen im Kosmos Kosmos* (W. Henckmann, Hrsg.). Felix Meiner Verlag.
- Yermolenko, V. (2011). *Dasein* Haideggera: vid sushchoho do buttia [Heidegger’s Dasein: from Existence to Being]. In *Yevropeyskyi slovnyk filosofi: Leksykon neperkladnostei [European Dictionary of Philosophies: Lexicon of Untranslatables]* (Vol. 2, pp. 20–21). Duh i Litera [in Ukrainian].

Vakhtang Kebuladze

## THE LEVELS OF LIFE AND SPIRIT IN MAX SCHELER'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

*The article is about Max Scheler's project of philosophical anthropology, drawn in his short work *The Human Place in the Cosmos* of 1928. This work is based on his report *The Special Human Place*, which he gave a year before. The German philosopher was going to develop his ideas in a major study on philosophical anthropology, the publication of which he announced at the beginning of this sketch. However, death prevented him from doing so, and therefore in the work *The Human Place in the Cosmos* we find the most extensive and consistent exposition of Max Scheler's philosophical anthropology. The main content of this conception is the description of different levels of life and their comparison with the spirit that distinguishes man from all other living beings. Scheler distinguishes between the following major levels of life: sensory impulsion, instinct, associative memory, and practical intelligence. The sensual impulse inherent in plants is directed completely outward. The instincts that arise in animals are characterized by the following features: specialization, rhythm, ensuring the survival of the species, not the individual, innateness. At the level of associate memory, new, unborn forms of adaptation in the form of conditioned reflexes can arise and therefore it already serves the survival of individuals who acquire these reflexes through trial and error. Practical intelligence, on the other hand, is primarily the ability of individuals to adapt to new, unusual conditions. Spirit is characterized by freedom and self-awareness. Scheler reinterprets Freud's concept of sublimation and shows that, thanks to it, the spirit receives the energy of life and creates culture.*

**Keywords:** associative memory, being, species, spirit, individual, instinct, intelligence, culture, man, Max Scheler, plant, self-awareness, freedom, sublimation, animal, philosophical anthropology, sensory impulsion.

Матеріал надійшов 15.07.2025



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)