

*Геннадій Шалашенко*

*ШАЛАШЕНКО Геннадій Іванович* – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу філософської антропології Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів – філософська антропологія, методологічні проблеми наук про культуру та суспільство.

*e-mail: solyts@ukr.net*

## **ПЕРФОРМАНС «ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ» Г. ПЛЕСНЕРА: ЕКСЦЕНТРИЧНА ПОЗИЦІОНАЛЬНІСТЬ І ТЕОРІЯ ПЕРСОНАЛЬНОГО УСУСПІЛЬНЕННЯ**

*Анотація.* Сформульований Г. Плеснером принцип ексцентричної позиціональності передбачає, що життєвий цикл ексцентрично позиціонованої живої істоти побудований на розриві між відцентруванням стосункової форми у світ (назовні) і зворотнім доцентруванням її у центральну організаційну форму живого тіла: світ поділено на самість і довілля. Проте методологічно вагомим і плідним донині є не ця характеристика ексцентричної позиціональності (яка, до того ж, ріднить її з центричною позиціональністю живої істоти «тварина») і навіть не та обставина, що її довілля має бути виготовлене штучно, як результат освоєння-відкриття світу. Найбільшу питому вагу тут має та риса, що у самому своєму ексцентричному позиціонуванні така істота змушена бути спроможною до співмірності з центричними формами організації. Відтак відкривається безмежне поле перформативного статусу ексцентричної позиціональності, коли її носій, напружений безперервно мерехтливою зміною ролей («автор»↔«твір») власною відносинною амбівалентністю заповнює порожнечу штучної природи. Ця рефлексивна здатність самоті відноситися вже й до самої себе як момент «абсолютної самореференції» уможливорює (проте не гарантує!) становлення

*персонального-відносинного, тобто суспільного життя. Соціальне, отже постає як життєвий феномен, – як найвищий прояв життя, а процес індивідуалізації та персоналізації (уособлення) життєвих проявів є водночас процесом усупільнення.*

**Ключові слова:** *ексцентрична позиціональність, самість, само-референція, персональне (особистісне) усупільнення, соціальність.*

**Постановка проблеми.** Питання про те, де починається і де закінчується життя стає нині питанням соціальної теорії, входить у спосіб сучасної регуляції внутрішнього межування суспільства, до певної міри виправдано (проте, *лише* до певної міри) ігноруючи «антропологічні запобіжники». Зокрема, занурення біомедичного порядку розмежування в системно-методологічне наповнення соціальної теорії гучномовно нагадує про права такого виміру світу людського буття, як тілесність, все наполегливіше залучаючи до суспільної практики сьогодення питання про те, які тіла взагалі слід вважати живими і персональними, а відтак і пов'язаними з підпорядкуванням певним соціальним нормам. У методологічному арсеналі наук про людину, таким чином, виникає ситуація «принципового переходу до непевності», яка вимагає теоретико-методологічного інструментарію, котрий здатен був би рефлексивно осягнути цей перехід. Одним з найперших і найважливіших складових такого інструментарію є сформульований Г. Плеснером принцип ексцентричної позиціональності, який відкриває шлях не тільки до принципової зміни антропології, яка віднині може бути виключно рефлексивною, але й до перебудови системи нормативних уявлень про те, якою має бути людина і якою має бути світ людських взаємовідношень.

**Аналіз досліджень і публікацій.** На жаль, тематизація методологічної присутності антропологічних припущень та уявлень всередині соціальної теорії довгий час перебувала у занедбаному стані. Останнім часом, щоправда, ситуація поступово починає змінюватися, не в останню чергу завдяки технічним досягненням наук про життя, а також завдяки епістемологічним претензіям когнітивних нейрологічних наук.

Прикладом уваги до антропологічної проблематики з боку соціальної теорії може слугувати робота Ю. Габермаса «Майбутнє людської природи» (Хабермас, 2002), хоча в ній підхід до питання про фундаментальну роль уявлень про природу людини для соціологічного аналізу здійснюється з позицій, які певною мірою навіть протилежні щодо позиції Г. Плеснера. Головна заслуга у аналізі і подальшій розробці питання про неоднозначні стосунки між соціальною теорією та філософською антропологією належить групі сучасних німецьких

філософів, які на початку 21-го століття розгорнули масштабне дослідження методологічної плідності Плеснерового принципу ексцентричної позиціональності для розвитку сучасного соціально-наукового дискурсу. До цієї групи насамперед слід віднести Гезу Ліндемана (Lindemann, 2006), Ганса-Петера Крюгера (Krüger, 2001), Волькера Шюрмана (Schürmann, 2006).

**Методологія дослідження.** Розгляд питання про сучасну методологічну значущість ідеї ексцентричної позиціональності здійснювався на основі комплексного історико-компаративного методу, почасти із застосуванням аналізу і узагальнення досвідно-емпіричних результатів як сучасних галузей природознавства, так і наук про культуру та суспільство.

**Мета** пропонованої статті: відстежити, які можливості розвитку соціальної теорії відкриває започатковане в «ексцентричній позиціональності» Г. Плеснера і, зі свого боку, продовжене нинішнім розвитком різних галузей людинознавства перетворення сучасної філософської антропології на майже виключно рефлексивну антропологію.

**Результати.** Для того, щоб повною мірою досягнути методологічну значущість принципу ексцентричної позиціональності, запровадженого у філософській антропології Гельмута Плеснера, конче важливо звернути увагу на таку обставину. Цей принцип передбачає, що життєвий простір, в якому здійснюється процес формування штучного довкілля істоти, що позиціонує себе ексцентрично, походить не з самого по собі розмежування життєвого циклу, виконуваного живою істотою, на сприйняття і власну активність, хоча таке розмежування і є необхідною передумовою для формування цієї «штучної природи». Таке розмежування призводить до виникнення самості як сфери актуального опосередкування сприйняття і власної активності. Таке опосередкування виконується і в царині центричної позиціональності – буттєво актуальна самість притаманна тваринам. У випадку ексцентричної позиціональності йдеться про дистанціювання щодо такого опосередкування, тобто штучно створену «перманентну нестабільність» перебування самості у диференції до самої себе, про можливість невичерпної варіативності цієї самості – потенціал її необмеженої множинності в просторі і часі. Відтак весь процес формування відносин у цьому штучному середовищі просякнuto інтенцією запитуваності таких істот щодо самих себе, щодо інших істот і щодо зовнішнього світу, причому ця інтенція стає домінантою у поліфонічному самовиконанні людини у світ. Адже ексцентричне позиціонування, феноменологічно представлене на основі людини, не

являє собою однорідну в собі і функціонально життєздатну структуру, яку являє собою централізоване позиціонування, феноменологічно представлене на основі тварини. У екс-центричних живих істот немає і не може бути апріорі готових шаблонів формування стосунків, наприклад, з центричними формами організації життя не тільки у зовнішній спосіб, тобто стосунків з тваринним світом як «елементом» довкілля, але й у внутрішній спосіб: адже вони у своєму ексцентричному позиціонування мусять бути спроможними також і до співмірності з центричними формами організації, тобто самі мають бути спроможними і до централізованих стосунків також, – здатні встановлювати і постійно корегувати стосунки з «твариною» в собі самій. Коротко кажучи, людина мусить якимось залишатися твариною, але «залишатися по-новому», постійно переналаштовуючи свою «тваринність», що призводить до формування і безперервної перебудови цілого ланцюжка регуляторних механізмів, що простягається від функціональних змін у вищій нервовій діяльності ексцентричної істоти до динаміки формування і змін соціально-політичних інституцій та морально-правових засад її буття. Ексцентричне позиціонування, отже, з точки зору Г. Плеснера, і є нічим іншим як такий принцип організації життя, який *уможлиблює* міжсамісні відносини, або, за словами самого Плеснера, область усупільнення особистісного (персонального) (Плеснер, 1988, с. 148-149).

Такий підхід до розуміння людини, особливо, що стосується його філософсько-антропологічної артикуляції, актуалізував завдання «новотворення» філософії пріоритету запитуваності ексцентрично позиціонованої живої істоти. У зв'язку з цим важливо відзначити, що, починаючи з Плеснерової теорії, філософська антропологія спрямовує свої дослідницькі зусилля на те, щоб змінити загальну картину становлення людини, не заперечуючи її емпіричну даність, а навпаки, поглиблюючи цю даність до рівня філософського аналізу. На цьому рівні, насправді, певним чином «заперечується» факт виокремлення людини з «решти» світу, – тобто заперечується у такий спосіб, у який завжди сутність «заперечує» явище. Знаменним тут є також і те, що сам спосіб подання такого «новотворення» характеризується додатковим ступенем рефлексії. Плеснерова «філософія людини» демонструє критичне ставлення до самої себе вже в перебігу свого становлення і розгортання. Вона не претендує на безальтернативність, а «добровільно» ставить себе у поле можливостей, відкриваючи тим самим перспективу парадигмальної спроможності сучасної філософської антропології: ми не зобов'язані, але можемо мислити людину як ексцентричну позиціональність. Це

дає підставу деяким авторам вбачати принципову предметну і нормативну перевагу плеснерової ідеї ексцентричної позиціональності у її перформативності (Krüger, 2001, с. 77). Ексцентричне виконання життя є перформативним в строгому сенсі цього слова, позаяк воно є таким виконанням, котре знає бути і собою, і іншим, тобто не «помиляється», сприймаючи себе як лише ратифікацію певної наперед-даності, а «лише», спостерігаючи себе зі сторони у полі можливостей, у власній дії робить абсолютно ризиковану ставку на одну з них. «Онтичний антидогматизм» живої істоти «людина» немов би органічно перетікає в методологічну самокритичність філософії Плеснера, яка, за визнанням самого автора, «зазнає труднощів початку через врахування того, що вона гіпотетично передбачає свій власний смисл як взірць майбутніх результатів» (Schürmann, 2006, с. 84). І наслідки такого просування у бік філософського аналізу живої істоти «людина», який звільняється від диктату «єдиного істинного розуму», мають принципове значення.

Насамперед, воно реально дає змогу досягнути антропогенез («олюднення») не лише як процес послідовного розгортання формоутворень природи, на зміну яким на певному етапі їх розвитку приходять соціальні форми, інституції, норми тощо. Вже Плеснерова ідея усупільненої особистості дозволяє в самому феномені живого вбачати «корінь» соціальності, сприяючи тим самим концептуалізації відомого припущення про «нерозривну єдність природи і суспільства» і послідовно розгортаючи теоретичну картину їх реальної тотожності. Їх відношення не є відношенням «базиса» і «надбудови», основи і верхівки тощо. Їх відношення – чиста тотожність в її розгортанні: зародження живого є водночас зародженням цілого комплексу феноменів, із сукупності яких абстрагуючою здатністю дослідника виокремлюється соціальне, суспільне – сфера безпосередньої реалізації людського життя як такого. І людина як жива істота «виникає» в процесі одночасного здійснення диференціально-інтегральних змін у функціонально-структурному проекті виконання її життєвого циклу.

З цієї точки зору антропологія Г. Плеснера, будучи насправді (вперше?) філософською, є лише історично обумовленою (відповідно, історично визначеною і обмеженою) формою більш загальної концепції, для якої в ідеалі протиставлення природи і суспільства взагалі втрачає сенс. Саме цим, напевне, і можна пояснити той факт, що представники сучасної німецької філософської антропології висувають дві ідеї, котрі, на перший, погляд суперечать одна одній:

Саме Г. Плеснер є практично єдиним і безпосереднім засновником філософської антропології;

Те, що Г. Плеснер створює філософську антропологію – є в певному сенсі випадковою, конкретно-історично обумовленою обставиною. Насправді ж він є засновником такої концепції, яка зсередини підриває антропологізм як світоглядну і методологічну настанову.

Цей парадокс можна зрозуміти в тому сенсі, що в теорії Плеснера і, насамперед, через його ідею ексцентричної позиціональності здійснюється спроба предметно «вмонтувати» людину саме як істоту соціальну, як осуспільнену особистість, «назад», в природу, що водночас відкриває широкі можливості й для зворотнього процесу – для залучення матеріальності живого тіла до соціологічного аналізу. Ця теорія намагається, принаймні, продемонструвати, що шлях «виокремлення» людини ніколи не був «магістральним» – таким його завжди представляла однобока антропоцентрична інтерпретація. Відтак актуалізується проблема виникнення «антропологічної різниці», тобто онтологічного статусу, особливого характеру існування та способів реалізації відмінності між людиною та «рештою» світу.

Характерною рисою здійснюваного Плеснером підходу до цієї проблеми є намагання здійснювати кожний крок аналізу на засадах парадигми, яка в процесі становлення людського світу і його відношень, надає перевагу моменту тотожності специфічних властивостей живого з характеристиками суспільного, розглядаючи процес становлення того й іншого як єдиний і нерозривний. Процес персоналізації живого відбувається як процес усупільнення. У теорії Плеснера він розглядається як такий, що починається із зростання базальної самореференції, тобто зростання здатності живої речі відноситися «із-себе» до оточення, в ході якого настає емпірично не фіксований (принаймні не фіксований «напрям», оминаючи емпіричні індикатори-вказівники, «доказова» спроможність кожного з яких, взятих поокремо, не тільки історично, але й системно, в принципі, є обмеженою, через що дискусії про «живе – неживе» не припиняються ніколи) стрибок – перехід до центричної позиціональності. Від останньої в подальшому (в ході еволюції) відбувається перехід до ексцентричної самості, котра, на відміну від центричної, здатна віднести вже й до самої себе (момент уможливлення «абсолютної самореференції»), що й призводить до становлення персонального-відносинного, тобто суспільного життя. Соціальне у Плеснера, таким чином, подається як життєвий феномен – це найвищий прояв життя, а процес персоналізації життєвих проявів є процесом усупільнення. Винесення самості за межі самої себе в ексцентричній позиціональності – це вже дещо більше, ніж відмежування від оточення, протиставлення себе йому і встановлення відношення до

нього. У перебігу встановлення відношення до самої себе, самість не утворює його автоматично, – позиціонування ексцентричності неможливо здійснювати безпосередньо – , чим і уможлиблюється особливий простір, сприятливий для «міжсамісного» існування живих істот, специфічна сфера «міжсамісних» відношень – сфера соціального буття. Отже, соціальна сфера, за Плеснером, виникає як послідовний розвиток і ускладнення (самодиференціація) такої «властивості» тіла як «життєвість» до рівня персональних відносин самостей. Соціальне – це «лише» нова форма життєвості, і новизна її полягає «лише» в тому, що вона, створюючи себе сама – це цілком «штучне природне» – вводить у підвалини свого існування феномен взаємобуттєвості як конститутивний, утворюючий і підтримуючий її саму, принцип. Відтак буття ексцентрично позиціонованої істоти є принципово можливим лише через тоталізацію взаємобуття, – через «охоплення» взаємобуттєвістю всіх сфер і рівнів буття, так чи інакше пов'язаних з реалізацією життєвого циклу такої істоти.

Почуття іманентності природі, яке має не лише надзвичайну світоглядну важливість, але й методологічний сенс, звичайно ж, не означає, що людина відтак в екстазі гармонізації «забуває» про такі речі як поляризація і протиставлення, диференціація, дискретність, аналіз тощо. Або, що вона, в постійно триваючій справі самозапитування, взагалі не розрізняє між неживою річчю, живою істотою та особистісно організованим суб'єктом життя. Але це розрізнення завжди є вже об'єктивним актом інтерпретації, тобто є феноменом «штучної природи». Сама ж практика реалізації ексцентричної позиціональності завжди є «ширшою» за власне людське – є такою, що позбавляє людину права апріорі «привласнювати» особистісно-осупільнене взаємобуття і підриває засади антропологізму зсередини. Саме через те, що немає фізичних і органічних індикаторів-доказів особистісності буттєвих стосунків, тобто людське буття є «чистою відносинністю», це людське буття не належить цілковито людині. Людина виникає зсередини означеної взаємобуттєвості, а не навпаки. Тобто справа, врешті-решт, не в екстраполяції моєї «я-йності» на іншого – це похідне і маргінальне явище (крайні прояви якого – антропоцентризм, антропоморфізм тощо). Суспільність як міжособистісна сфера не наслідок, а передумова «людяності».

У цьому плані Плеснер, звичайно, просувається значно далі, розгортаючи подальшу перспективу і можливі загальні практичні наслідки узасадничення людської відкритості у світі, не зупиняючись перед небезпекою остаточно розірвати антропологічні рамки своєї філософії, розчинивши її в концепті персонального усупільнення. Відтак, важливо

буде ще раз нагадати, що охарактеризований тут мотив Плеснера розглядати життєвість як «безпосередній ареал» суспільності, – мотив, який постійно нагадує про те, що «прірва» ексцентричної позиціональності у специфічний (штучний) спосіб рятує життєвість від остаточної руйнації в ентропії, – не варто було б тлумачити буквально, тобто як ідею якогось «повернення» до органічного за своєю сутністю способу буття, але з використанням штучних засобів. Це було б прикрою баналізацією ситуації людини в світі, на яку певним чином хибус, наприклад, концепція А. Гелена з його *Mängelwesen*.

Виходячи з того, що запитуваність, яка виникає з «провалля» у здійсненні життєвого циклу живої істоти «людина», не вичерпується жодною відповіддю, а репродукується в ньому від однієї генерації до іншої допоки існує така істота, можна стверджувати, що самореалізація людини здійснюється як проект поєднання її «безпідставності», тобто абсолютної невизначеності і відкритості конкретних форм такої самореалізації з такою ж абсолютною потребою у визначеності – як проект «межування» людської безмежності. І філософія не може залишатися осторонь від стратегії такого «проведення кордонів» – від тієї практичної диференціації, через яку до певної міри стабілізуються штучні форми життя, в котрих тепер реалізується новий тип практичного зв'язку з довкіллям.

Зрозуміло, філософія не може розв'язувати кожне конкретно-практичне завдання, апіорі давати окрему відповідь на кожний індивідуальний запит сьогодення або надавати конкретні рекомендації щодо кожного індивідуального життєвого проекту. Але, будучи не вправі обмежуватися констатацією зазначеної вище безмежності та принципової невизначеності людського, вона мусить принаймні накреслювати сучасні їй специфіку та можливі підходи щодо введення істоти ексцентричної позиціональності у певну стійку штучну форму. Коротко кажучи, її завдання полягає в тому, щоб переосмислити запитувальну домінанту людського самовиконання-у-світ в контексті сучасних вимог.

Слід визнати, що завдання це надзвичайно складне: переосмислити сучасну реалізацію (нове «розмежування») кордонів у полі людського буття з одночасним врахуванням потенційної відкритості особистісно-осуспільненої істоти. Така перспектива можливої перебудови «внутрішнього плану» людини, яка передбачає радикальне виведення його «назовні», в свою чергу ставить під загрозу саму антропологію як таку, адже за такого сценарію остання може бути задіяна лише як рефлексивна антропологія. Постає «людина» ризикує перетворитися на такого собі «блаженного чужинця» (Г. Ліндеман) у своїй власній оселі, тобто остаточно опинитися по той бік будь-якої антропологічної визначеності.



І саме з тої причини, що немає і не може бути раз і назавжди встановлених «індикаторів людяності» і людина мусить щоразу перестворювати «антропологічну різницю», котра як безкінечно мала величина прагне до зникнення, і сучасний світ також підсилено провокує дискусії про те, що категорії «сутність», або «природа людини» безнадійно застаріли. Певні зміни філософської тематики кінця 20-го століття, здається, свідчать про певну справедливість такого твердження. Антропологічні переконання, які імпліцитно чи експліцитно поклалися у підгрунття філософських та суспільствознавчих або культурологічних теорій, в цей час перестають задовольняти ці теорії через потужне втручання в пізнавальний процес цілої низки відкриттів, насамперед, у «природничо-технологічній» галузі.

У якості прикладу можна було б навести ту антропологічну «кризу», яка була викликана провокаційним («контрабандним») проникненням так званого «біомедичного порядку розмежування» у підвалини соціальної теорії. Практично до початку останньої третини 20-го ст. будь-яка соціальна теорія базувалася (свідомо чи підсвідомо) на тому антропологічному припущенні, що тільки живі люди можуть бути соціальними персонами, тобто межі соціального можуть бути проведені на основі меж людського життя. Соціальну теорію як таку в цілому задовольняла та методологічна ситуація, коли притаманний їй порядок розмежування предметного поля здійснювався у такий непрямої спосіб, коли не йшлося прямо про те, чи слід певну сутність тлумачити як соціальну персону, а мова йшла про те, є вона живою істотою, чи ні. Цього було цілком достатньо. Якщо тільки живі люди можуть бути соціальними персонами, межі соціального проводяться на основі меж людського життя, – людське суспільство розуміє себе, тобто свої межі згідно з межами свого життя. Однак така антропологічна регуляція меж, що орієнтується на природничо-науковий спосіб дії, і яку можна характеризувати як «біомедичний порядок розмежування» залишається задовільною – принаймні в цілому – допоки під впливом сучасних біомедичних досліджень сама межа між ще-не-життям і вже-життям, як і між ще-життям і вже-не-життям (смертю) не почала піддаватися фундаментальному перегляду, коли ключовими проблемами в біомедичній антропології стають смерть, смерть мозку, часткова смерть мозку, а стосовно меж започаткування життя – переривання вагітності, маніпуляції з людськими ембріонами та родовими клітинами, а також викиднями, недоношеними і т.п. і т.д. (Schürmann, 2006, с. 59-60). Свій внесок у дискредитацію антропологічних підвалин філософських та соціальних теорій внесли також і розвиток у галузі наук про життя в цілому, генні дослідження та генна технологія, досягнення сучасних досліджень мозку тощо.

Отже, беззаперечним фактом стає те, що всі спроби прив'язати людську природу не тільки до будь-якого конкретного змісту, але й бодай до будь-якої теоретичної конструкції, до будь-якої хоча б відносно стійкої системи вимірів сьогодні все з більшим пришвидченням наражаються на викриття і заперечення з боку реалій, втрачають гідну філософського статусу тривалість, а відтак і свою методологічну, пізнавальну спроможність. Адже коли піддаються аберації межі таких понять як, наприклад, «людська особистість», зазнає певних «сейсмічних» вражень і пошкоджень і весь інструментарій наук про культуру та суспільство, розмиваються і такі поняття як «життя» (у широкому сенсі), «свідомість», «мова», «соціальна спільнота» тощо. У світлі технічних можливостей та дослідницьких досягнень, котрі нам готові надати науки про життя, кордони між родами, між життям і смертю, свідомістю та процесами, які можна реконструювати у штучний, «рукотворний» спосіб, втрачають свою чіткість, а разом з тим і методологічну здатність. Усе це ми мусимо визнати як здійснений факт, і не тільки це, а й багато іншого. Адже засадничі антропологічні уявлення піддаються атакам останнім часом не тільки з боку наук про життя в більш вузькому сенсі. Свій внесок, як відомо, тут робить і соціокультурний розвиток через глобалізацію світу і конфронтацію з культурно чужими для нас розуміннями людського буття, сприйняття чи, відповідно, несприйняття певних варіантів самотності людської природи, коли оцінювані раніше як природно значущі відмінності, як от: між молодими та старими, між чоловіком та жінкою, в рамках іншої культури, в індивідуально сформованих життєвих проектах постають вже як принаймні «неостаточні» і «необов'язкові» тощо.

**Висновки.** Розглянута у вищенаведеному ракурсі антропологічна теорія позбавляється останньої можливості залишатися позитивною. Якщо характерний для людської істоти зв'язок з довкіллям «забезпечує» ексцентрична позиціональність, антропологія стає принципово парадоксальною. Адже ексцентрична істота має свою «природу», або «сутність» лише як розташовану в майбутньому невизначену можливість «фіксації» свого зв'язку з навколишнім світом. До того ж, багатопланово опосередковану відношенням до своєї власної самості та до самості іншого, який «зустрічається» на шляху першої. Уже необхідність встановлення стосунків в діапазоні лише такої, «діадичної» (Я – Ти), відносинної структури формує запит на тлумачення, котре вирішувало б проблему класифікації: чи подібне те, що зустрічається, до неживих речей, а чи воно живе в замкненому колі практичних потреб свого світовідношення, або, можливо, характеризується за образом і подобою таких же, як ця «перша» самість,

особистостей. Не кажучи вже про розмаїтий спектр стратегічно-інтегрального опосередкування соціальністю як особливим (і додатковим, і водночас, всеохоплюючим) виміром світу людського буття, в започаткуванні якої особливу роль виконує постать «третього», що «легітимізує» діадичні стосунки. Фігура «третього» ущільнює соціальність як вимір, який зароджується ще на діадичному рівні стосунків людських особистостей (Schürmann, 2006, с. 125-145). На цьому останньому рівні ця квазі-соціальність (можливо, точніше – «прото-соціальність») носить характер цілковитої «прозорості», – безмірної «щирості» і відкритості, в той час як «третій», легітимізуючи ці стосунки, руйнує цю прозорість, «ущільнюючи» їх до рівня публічності, права, соціальності. Остання обставина доволі прозора натякає на особливе значення для філософії людини, гуманітаристики в цілому, питання про специфічний характер взаємостосунків між антропологією (філософською, в першу чергу) і соціальною теорією.

#### Список літератури

- Krüger H.-P. Der dritte Weg Philosophischer Anthropologie und die Geschlechterfrage. *Zwischen Lachen und Weinen*. Bd. 2. Berlin, 2001.
- Lindemann G. Der dritte Person – das konstitutive Minimum der Sozialtheorie. *Philosophische Anthropologie im 21 Jahrhundert*. Bd. 1. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2006.
- Plessner H. Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie (1937). *Helmut Plessner: Conditio humana*. Berlin: Suhrkamp, 2019. P. 33–51.
- Plessner H. Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie (1956). *Helmut Plessner: Conditio humana*. Berlin: Suhrkamp, 2019. P. 117–135.
- Schürmann G. Soziologie – Anthropologie und Analyse gesellschaftlicher Grenzregimens. *Philosophische Anthropologie im 21 Jahrhundert*. Bd. 1. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2006.
- Schürmann V. Positionierte Exzentrizität. *Philosophische Anthropologie im 21 Jahrhundert*. Bd. 1. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2006.
- Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. Проблема человека в западной философии. Москва : Прогресс, 1988, С. 96–151.

#### References

- Krüger, H.-P. (2001). Der dritte Weg Philosophischer Anthropologie und die Geschlechterfrage. *Zwischen Lachen und Weinen*. (Bd. 2). Berlin.
- Lindemann, G. (2006). Der dritte Person – das konstitutive Minimum der Sozialtheorie. *Philosophische Anthropologie im 21 Jahrhundert*. (Bd. 1). Berlin: Akademie Verlag GmbH.
- Lindemann, G. (2006). Soziologie – Anthropologie und Analyse gesellschaftlicher Grenzregimens. *Philosophische Anthropologie im 21 Jahrhundert*. (Bd. 1). Berlin: Akademie Verlag GmbH.

- Plesner, H. (1988). Stupeni organicheskogo i chelovek. Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu [Steps of the organic and man. Introduction to Philosophical Anthropology]. *Problema cheloveka v zapadnoj filosofii*. [The problem of man in Western philosophy] The Problem of Man in Western Philosophy (pp. 96-151). Moscow: Progress [in Russian].
- Plessner, H. (2019). Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie (1937). *Helmut Plessner. Conditio humana*. (pp. 33-51). Berlin: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2019). Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie (1956). *Helmut Plessner. Conditio humana*. (pp. 117-135). Berlin: Suhrkamp.
- Schürmann, V. (2006). Positionierte Exzentrizität. *Philosophische Anthropologie im 21 Jahrhundert*. (Bd. 1). Berlin: Akademie Verlag GmbH.

*Shalashenko H.I.*

**PERFORMANCE OF H. PLESNER'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY: ECCENTRIC POSITIONALITY AND THEORY OF PERSONAL SOCIALIZATION**

**Introduction.** Helmut Plesner's philosophical anthropology introduces not only the division of the world of the living being into self and environment, but also a superstructure over the zip distribution: eccentric positionality. This reflexive ability of the self to relate to itself allows the formation of personal-relative, i.e., social life. **The aim** of the article is: to trace the possibilities of methodological renewal of socio-theoretical discourse, which opens for him the principle of eccentric positionality. The study uses historical-comparative and logical-analytical **methods**. **Research results.** H. Plesner in the idea of eccentric positionality unfolds the perspective and possible practical consequences of the establishment of human openness in the world, not stopping at the danger of finally breaking the anthropological framework of his philosophy, dissolving it in the concept of personal socialization. **Conclusion.** Plesner's «social» is presented as a life phenomenon – it is the highest manifestation of life, and the process of personalization of life manifestations is a process of socialization. Taking the self beyond oneself in eccentric positionality is something more than separating oneself from the environment, opposing oneself to it and establishing an attitude towards it. In the course of establishing the relation to oneself, the self does not form it automatically – the positioning of eccentricity cannot be carried out directly – which enables a special space favorable for the «inter-self» existence of living beings, a specific sphere of «inter-self» relations – the sphere of social existence.

**Key words:** *eccentric positionality, self, self-reference, personal socialization, sociality.*

Надійшла до редакції 7.12.2022