

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 1:129:141

DOI 10.35423/2078-8142.2025.1.1.10

О. С. Бондаренко,
аспірант відділу філософської антропології,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: oleksandr.s.bondarenko@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0009-0007-0874-840X>

ПРОТАГОРІВСЬКА ПРОБЛЕМА ВІДНОШЕННЯ ЛЮДИНИ ТА СВІТУ: СУЧАСНИЙ ПОГЛЯД

Дослідження ставить собі за мету сформулювати та обґрунтувати метафізику міри та антропологію універсальної міри, спираючись на запропоновану автором інтерпретацію тези Протагора про людину-міру. Сформульовані у такий спосіб метафізика та антропологія дають змогу окреслити відповідь на проблему відношення людини та світу. Спираючись на граничне узагальнення поняття міри Арістотеля, формулюється версія панексперієнціалізму, що також може бути подана як реляціонізм. Проміжною тезою, уособленням метафізики міри, постає – «все є міра». Людина виокремлюється зі світу як універсальна міра. Для прояснення того, на підставі чого людина є універсальною мірою, використовується феномен форми форм, вперше описаний Арістотелем. Людина і світ, а також відношення між ними, побачені в світлі інтерпретації знаменитої тези Протагора, запропонованої автором, дають змогу зрозуміти неабиякий потенціал людини для впливу на реальність, а з ним одночасно і загрозу і необхідність усвідомлення відповідальності за такий вплив.

Ключові слова: міра, теза Протагора про людину-міру, відношення людини та світу, панексперієнціалізм, реляціонізм, відкритість людини до світу, форма форм.

*«Усіх речей мірою є людина»
Протагор [39]*

*«... міра – це те, чим пізнається кількість»
Арістотель. Метафізика [40]*

Постановка протагорівської проблеми відношення людини та світу сама є проблемою. Зазвичай теза Протагора про людину-міру (далі – ТП) досліджується з історико-філософського погляду [5; 9; 32; 37], і автори роблять спроби віднайти, якщо не історичного, то хоча б платонівського Протагора. Іншими словами, ці автори намагаються зрозуміти, що насправді мав на увазі Протагор. У цій статті така мета не стоїть. Ми вбачаємо у тезі Протагора проблему, гідну незалежного дослідження, та робимо спробу окреслити на неї відповідь. Особливостями нашого розуміння цієї проблеми є те, що вона, по-перше, є конкретним зразком проблеми відношення людини та світу як такої, по-друге, має конкретне формулювання, виражене в ТП. Таке розуміння проблеми накладає на нас те обмеження, що ми маємо підійти до неї, виходячи з внутрішньої логіки ТП, яка говорить про те, що осердям тези є поняття і відповідний йому феномен міри. Саме спираючись на метафізику міри, ми збираємося побудувати антропологію, що даватиме відповідь як на протагорівську проблему, так і на проблему відношення загалом. Засадою подальшого викладу є те, що міра, у своєму певному гранично загальному сенсі, має відіграти головну роль. Тому далі звертатимемося до огляду літератури саме з міри.

Поняття міри поза контекстом відомого вислову Протагора майже ніколи не було предметом поглибленої рефлексії у філософії. На відміну від самої тези Протагора, якій за останнє століття було присвячено десятки статей та розділів у книгах. Найважливішим винятком із цього тренду є, на нашу думку, Арістотель, котрий у своїй «Метафізиці» [2] присвячує мірі окремі місця у книгах І та Δ. Також певна увага приділяється поняттю міри й Гегелем [16], завдяки якому вона стає відомою як єдність кількості та якості. Це поняття вивчалось істориками філософії в контексті дослі-

джень тези Протагора [9; 32; 37]. Підсумковою для цього напрямку, на нашу думку, стаття Ван Беркель [5]. У ній авторка зауважує, що і по сьогоднішній день поняття міри залишається недостатньо вивченим через схильність дослідників вважати його таким, що є очевидно зрозумілим. Крім того, поняття міри як частина ТП розглядається у «Європейському нігілізмі» Гайдеггером [13], де він дає історико-філософський аналіз ТП у порівнянні з тезою Декарта та метафізикою волі до влади Ніцше із суттєвим застосуванням концептуальних ресурсів своєї філософії. Хіба що єдиним автором, хто зробив міру центральною у своїй історико-філософській праці, присвяченій «De Anima» Арістотеля і достатньо цікавій з погляду цієї статті, є сучасний філософ Келсі [19]. Проте у решти з цих авторів міра не відіграє значної ролі. Усе ж, на нашу думку, це поняття має значний філософський потенціал і заслуговує на те, щоб посісти чільну позицію у філософському дискурсі. Як його розумів Протагор нам не відомо і ми не ставимо собі за мету це з'ясувати. Проте хотілося б дослідити ті сенси та імплікації поняття міри, що можуть бути закладені в нього зараз, та окреслити варіант розв'язку протагорівської проблеми відношення людини та світу, беручи до уваги сучасний стан наших знань про людину, суспільство та світ.

Стаття має на меті обґрунтувати та сформулювати метафізику [41] мір та антропологію універсальної міри, у світлі запропонованої нами інтерпретації ТП, як спробу відповіді на протагорівську проблему відношення людини та світу.

Панексперієнціалізм

Виходячи з настанови до закладення поняття міри у фундамент метафізики, що тут розглядається, до її (міри) категоризації, проведемо узагальнення певного вихідного поняття міри, а саме – міри Арістотеля, щоб у пункті призначення отримати гранично загальну категорію міри.

Як зазначено в епіграфі, Арістотель вважав мірою те, чим пізнається кількість [42]. Пропонуємо узагальнити таке розуміння

міри до того, чим пізнається будь-яка річ, де річ взята у своєму максимально широкому сенсі. Можна помітити, що така узагальнена щодо свого об'єкта міра за визначенням збігається з мірою Протагора, якщо останню тлумачити саме як те, чим все пізнається. Таке узагальнення є максимально можливим, що його можна досягти, якщо взяти визначення Арістотеля за шаблон, єдиною змінною у структурі якого буде об'єкт пізнання. Якщо прийняти хоча й просто, та досить універсальну модель процесу пізнання у вигляді суб'єкт – засіб (або те, чим об'єкт пізнається суб'єктом) – об'єкт, то можна стверджувати, що залишаючись у межах епістемологічного дискурсу, ми досягли граничного рівня узагальнення.

Водночас, вихід за межі епістемологічного дискурсу можливий. Пізнання являє собою різновид процесу досвідчування, переживання, як вони розуміються у феноменології [35], тобто як суб'єктивний досвід, що варіюється від сприйняття до втіленої дії та соціальної діяльності. Тому, зробивши цей крок вгору рівнями абстрагування, міра стає тим, чим все досвідчується. Одразу тут зазначимо, що в останньому визначенні маються на увазі не речі, які можуть досвідчувати все, хоча і вони теж, а речі, об'єднання об'єктів досвіду яких становить усі речі (тобто клас речей, кожний екземпляр якого може і не мати «все» об'єктом). У феноменології досвідчення зазвичай розуміється як те, що відбувається від першої особи, де особою є саме людина. Оскільки майже все тіло, а також свідомість беруть участь у досвіді та переживаннях, то вони є мірами, згідно з останнім формулюванням поняття міри. Цікаво, що будь-який процес набуття досвіду, досвідчення можна також розглядати і як пізнання. Хоч би що людина пережила, кохання, війну або пандемію, це все також було і пізнання: себе і світу. Отже, цілком можна вважати еквівалентними останнє формулювання міри та передостаннє. Звичайно, що пізнання у цьому випадку вживається в широкому розумінні, на відміну від пізнання як ознайомлення з новою інформацією.

Досвід у феноменології у всьому своєму багатоманітті розглядається нерозривно з людиною. Гуссерль у різних своїх працях

зазначає, що досвід є прямим відношенням до індивідуального [17, с. 21]. Ми, своєю чергою, надалі вважатимемо, що досвід властивий також й усій іншій реальності. Схожа метафізична позиція добре відома як панексперієнціалізм (ПЕ), який також вважається різновидом панпсихізму (ПП). Останній як напрям є доволі популярним у філософії свідомості, оскільки дає можливість усунути недоліки традиційних кандидатів на розв'язання психофізичної проблеми – фізикалізму та дуалізму. Інколи ПЕ та ПП вживаються як синоніми [8, с. 247]. Таким чином, з одного боку, постулювання досвіду саме в найширшому своєму розумінні – як базової категорії метафізики, не є чимось дивовижним. З іншого боку, оскільки кожен автор розуміє ПЕ та ПП у свій спосіб, то ми не можемо просто послатися на відомі версії цих теорій та перейти до викладу особливостей ПЕ, що тут пропонується.

Незважаючи на «недивовижність» ПЕ, у непідготовленого читача може виникнути заперечення, що за відсутності суб'єкта говорити про досвідчування немає сенсу. Тому одразу вточнимо, як ми розуміємо досвідчування в неживих об'єктів. Для обґрунтування такого переходу ми пропонуємо лінгвістичний та структурний аргументи, які, своєю чергою, є різновидами аргументу від аналогії. Перший базується на тому, як ми використовуємо мову, говорячи про дію одних речей на інші, і як ця дія нагадує людський досвід. Наприклад, «загартована сталь», тобто сталь, яка пройшла через досвід загартування, як це часто застосовується і до людини, «будинок, що пережив війну», деякі речі мають пам'ять, а деякі ні, наприклад, пружні після впливу деформації, тощо. Другий аргумент говорить про те, що як сталь, будинок, так і пружні предмети взаємодіють зі світом певною мірою схожим з людьми способом, до того ж як у конкретних проявах, так і у загальному вигляді: досвід це те безпосереднє, що відбувається з його учасниками і вони мають у своєму розпорядженні його індивідуальну версію. Усе це має місце по відношенню як до людей, так і до інших речей, хоча з рухом до дедалі більш простих істот їхня індивідуальність зменшується, принаймні у нашій взаємодії з ними.

Забравши в людини виключну позицію в досвіді, позицію суб'єкта, ми виходимо з того принципу, що якщо річ може вступати у взаємодію з навколишнім середовищем, то вона може бути учасником досвідчування. (Іншими словами, у взаємодії, а також у зрозумілому у такий спосіб досвіді, немає поділу на суб'єкти та об'єкти, є тільки учасники.) Подібне формулювання відоме зараз в аналітичній метафізиці як принцип елеатів (eleatic principle [3, с. 5]) і згадується ще Платоном у «Софісті» (247ε). Ми називаємо формулювання подібним тому, що в ньому йдеться про каузальну взаємодію як критерій існування, а не досвідчування. Надалі називатимемо варіант принципу елеатів з існуваннями, заміненим у ньому на досвідчування, принципом Фалеса, оскільки, на думку істориків філософії [34, с. 25], він був першим філософом, фрагменти думок якого можна інтерпретувати в дусі панпсихізму. Взявши це до уваги, тепер феноменологічний дискурс – перспективу від першої особи – ми розширюємо до гранично можливих меж, охоплюючи все, що існує. У дечому, таке розширення повторює той процес узагальнення, який здійснив Протагор щодо поняття міри, задіявши його у гранично широкому контексті у своїй тезі. Тепер, якщо навести приклад у термінах розширеного у такий спосіб розуміння досвіду, ртуть у термометрі, досвідчуючи дію навколишнього повітря, реагує відповідним чином. Можна сказати, що ртуть виступає нашим агентом у сфері відчуття температури повітря. Зчитуючи показники з її термометра, ми покладаємося на її досвід тих впливів, яким вона піддавалася.

Розширюючи феноменологічний дискурс так радикально, ми реалізуємо настанову тези Протагора, антропоморфізуючи світ. Якщо прослідкувати хід думки, що привів нас до такої радикальної антропоморфізації, то можна почати з визначення міри Арістотелем, і, рухаючись шляхом узагальнення його складових, дістатися граничного феноменологічного узагальнення поняття міри. Тепер міра – це те, чим досвідчуються всі речі всіма речами. Іншими словами, будь-яка взаємодія між будь-якими речами є вимірюванням, усіма учасниками якого є міри. Якщо припустити, що

фізичний світ вичерпується речами та взаємодією між ними, то структурою міри охоплюється весь цей світ. Щодо світу абстрактних об'єктів, то тут проявом міри будуть різноманітні відношення між його складовими. Повне охоплення світу мірою наштовхує на думку про вихід на онтологічне тлумачення міри.

Реляціонізм

В онтологічному своєму варіанті визначення міри могло виглядати так: міра – це те, чим всі речі існують одна щодо одної. Проте наскільки правомірним є перехід до такого визначення від попереднього? Для відповіді потрібно зрозуміти, що таке існування речей щодо одна одної. Таке існування можна також назвати реляційним. В історії філософії таке існування з'являється ще у Платона, зокрема у «Софісті» (255c), де протиставляються речі самі по собі, *αὐτὰ καθ' αὐτά*, та речі щодо інших речей, *πρὸς ἄλλα*. Як показує Шьяппа, у розділі про систему відліку [31, с. 126–130], саме можливе впровадження останнього поняття було Протагоровою інновацією, якою він відповідав на проблему видимостей, що конфліктують (*problem of conflicting appearances*), яку ще робили спроби розв'язати Парменід та Геракліт [6]. З рештою, у сучасній літературі одним з можливих виявів тієї самої проблематики є дебати щодо реалізму-антиреалізму, або, за тлумаченням Міллера [22, с. 5–6], дебати про те, чи існує незалежна від свідомості (*mind-independent*) реальність. В останній можна побачити паралель з названими вище речами *αὐτὰ καθ' αὐτά*. Отже, про реляційну реальність відомо з часів Платона, а ймовірно і з більш раннього часу, враховуючи таємне вчення Протагора в діалозі «Теетет» (152a–157c), в якому йдеться про те, що положення про неіснування речей самих по собі підтримувалось майже всіма філософами та поетами, крім Парменіда.

Постає питання, яким є сучасний стан розгляду реляційної реальності у філософії. Одразу зазначимо, що нас тут цікавить реляційна реальність, яка охоплює всю відому нам реальність, а не тільки відношення між реальністю та людиною. Протягом уже до-

силь тривалого часу філософська позиція, що постулює реляційну природу реальності, відома як реляціонізм або реляціоналізм [43]. Рорті називав майже ідентичну позицію пан-реляціоналізм: «Мислення про речі як про те, чим вони є завдяки відношенням з іншими речами» [29, с. 85].

Деяких авторів, як, наприклад, Кассірера та Гайдеггера, до реляціоналістів зараховують уже їхні нащадки [14, с. 265; 36]: «можливо, первинною підставою для відкидання Гайдеггером *наявності* є те, що вона суперечить тому, що я називаю тезою віднесеності. Ця теза віднесеності стверджує, що... сутності не є самодостатніми. Вони не самодостатні, тому що сутності є те, чим вони є частково завдяки їхнім відношенням із зовнішніми щодо них сутностями, просторово чи темпорально» [36, с. 109].

Структуралізм у найбільш відомих своїх визначеннях ідентичний реляціонізму, хоча й автор обмежує сферу його застосування гуманітарними та соціальними науками [44]: «Структуралізм є філософською позицією, згідно з якою реальність об'єктів гуманітарних та соціальних наук є скоріше реляційною, ніж субстанційною» [7, с. 1].

Г. Пріст дає таке визначення цій філософській позиції: «усі речі мають лише реляційну щойність. Вони є тим, чим вони є у відношенні до інших речей» [28, с. 174].

Ба більше, такі філософські погляди виникають у буддизмі з II ст. н. е. Їхнім автором є найвизначніший буддійський філософ Нагарджуна. А сама концепція відома як шуньята або порожнеча [28, с. xxv]. Як можна побачити з наведених вище цитат, реляційна реальність отримала пристойне висвітлення у сучасній літературі, а Рорті говорить про те, що майбутні історики філософії розглядатимуть XX ст. як «період, протягом якого був розвинений неолляйбніцевський панреляціоналізм у численних різноманітних формах» [29, с. 212]. Основною рисою реляціонізму можна обрати згадану вище тезу реляційності або віднесеності (*relationality thesis*). Зауважимо додатково про наявність певної варіації у різних авторів щодо того, чи повна віднесеність чи часткова.

З'ясувавши сутність реляціонізму як погляду на реальність, яка в основі своїй є віднесеною, повернемося до розгляду онтологічного варіанту міри.

Реляційна реальність та її аспекти

У цьому розділі я хочу показати єдність аспектів реляційної реальності: існування, досвідчення та взаємодії. Також сама реляційна реальність під таким, реляційним, кутом зору перетворюється у Розподіленість [45].

Як пов'язаний процес досвідчення з процесом існування, що розгортається між речами? Уявімо камінь, що лежить на землі. Чи досвідчує він що-небудь? Так. Як мінімум, силу тяжіння, силу опору землі, а також атмосферний тиск і вивітрювання. Проте досвідом будуть не самі ці впливи, а зміни у відповідь на них. Але уявімо, що всіх цих зовнішніх впливів немає, камінь знаходиться у вакуумі. Чи є тут місце досвіду? Його внутрішня кристалічна ґратка залишає його бути тим, чим він є. Ось ця от дія хімічних зв'язків щодо утримання всіх атомів разом і є досвідом, зміною в цьому випадку є збереження структури в порівнянні з розпадом при відсутності структури. Отже, на рівні неживої матерії можна побачити досвід, який є синхронним із існуванням речі. Це певна природа речі, яка є незмінною. Я роблю висновок, що для неживої матерії, взятої як хімічна речовина у вакуумі, її природа є також її досвідом. Це дійсно нагадує річ саму по собі, камінь у вакуумі. Таким чином, якщо навіть у вакуумі річ переживає свою природу як досвід, то вихід з вакууму приведе до нарощування впливів та взаємодій, які також є досвідом та існуванням. У цих міркуваннях можна розрізнити таку стратегію доведення єдності досвіду та існування: якщо річ взаємодіє з середовищем, то ця взаємодія завжди є досвідом, а жива природа існує тільки за рахунок середовища, її у вакуумі надовго не помістиш, нежива ж може існувати й у вакуумі, але тут сама її природа є її досвідом, інакше ж, при руйнуванні природи, утворюється інша річ.

Отож, скрізь, де є існування, є й досвідчування, і навпаки. При цьому, ми б радше їх не ототожнювали. У принципі Фалеса говориться, що учасником досвідчування є будь-яка річ, якщо вона взаємодіє з навколишнім середовищем. Також ми стверджуємо, що взаємодія є і критерієм існування. Для аргументації цього останнього твердження можна скористатися наявними аргументами для принципу елеатів [4, с. 11]. Твердженням, що поки не має своєї аргументації, є принцип Фалеса. Наведемо наступний аргумент на його підтримку. Оскільки саме досвідчування як процес проходження через досвід певним об'єктом охоплює всі події, учасником яких є останній, а кожна подія є епізодом взаємодії певних об'єктів або процесів, то є логічним, що кожен епізод взаємодії є проходженням через досвід кожним з його учасників. Отже, у такому тлумаченні, взаємодія, досвідчування та існування – це досить споріднені процеси. Проте, які між ними відмінності?

Будь-яка дія є завжди взаємодія. Будь-який об'єкт – це мережа об'єктів. Якщо реальність віднесена або реляційна, як це стверджується у попередніх двох реченнях, то вона є Розподіленістю, тобто, за аналогією з реальністю, властивість «розподіленість» гіпостазується і заповнює собою весь світ, стаючи синонімом останнього. Якщо ми вважаємо, що реляційна філософія краще описує світ, ніж субстанційна, що нас оточують речі *πρὸς ἄλλα*, а не речі *αὐτὰ καθ' αὐτά* і не каміння у вакуумі, то ми маємо замінити реальність на Розподіленість, адже у такому разі феномен, винесений в її, реляційної філософії, назву, стосується розподіленості, а не речовості. Якщо у взаємодії як понятті підкреслена певна розподіленість базового процесу дії, то у двох інших поняттях така розподіленість прихована. Водночас, те, що розподіленість прихована, не означає її відсутності. Ще від Гуссерля нам відомо про інтенційність досвіду. Щодо існування, вище вже згадувалося віднесене існування, суть якого полягає саме у тому, що воно становить Розподіленість. Існування та досвід народжуються та підтримуються через Іншого і без нього не в змозі відбутися. Базовими Іншими, які завжди з кожною фізичною річчю, є простір та час. Щодо абст-

рактних об'єктів, або ширше, інтенційних, то для нас вони точно завжди доступні через Іншого, нашу психіку.

Таким чином, згадані вище три аспекти Розподіленості не тотожні один одному, проте єдині у тому, що при появі, або навіть розподілі, якщо говоримо про Розподіленість, одного з них, можна бути певним, десь тут присутні і решта двоє.

Міра не всіх речей

Розглянемо тепер одну важливу властивість мір, їхню силу. Уявімо собі способи виміряти температуру на вулиці. Один – за допомогою ртутного термометра, а інший – за допомогою власного тіла (що є природним вибором, враховуючи тему цієї статті). Сильною мірою називатиму перший спосіб, а слабкою – другий. У сильній мірі з вимірюваним існує стабільна залежність, висока кореляція, як це називають у статистиці, а у слабкій мірі ця залежність нестабільна, така, що можливо міра і вгадує інколи наближене значення, а можливо взагалі не реагує на зміни у вимірюваному. Індивідуальна людина у такому розумінні досить слабка міра у більшості, якщо не в усіх аспектах, і це тому, що вона неперервно і порівняно швидко змінюється. Найбільш стабільними мірами є ті, що змінюються вкрай повільно. Індивідуальна жива природа точно не володіє такою властивістю. Найбільш незмінними є фізичні закони, а другою чергою – предмети неживої природи. Саме тому останні в більшості випадків є класичними вимірювальними інструментами. Виходить, що людина, сама не володіючи необхідною стабільністю, використовує інші предмети та механізми, які її, цю стабільність, мають у достатній мірі. У такий спосіб, використовуючи навколишнє середовище, людина опосередковано набуває стабільності та інші властивості своїх інструментів. Також можна помітити, що об'єктивність, яка є такою важливою в науці, залежить від цієї відносної стабільності властивостей речей неживої природи. Отже, інколи, як у випадку з температурою, річ А є слабкою мірою речі Б, а річ В – сильною мірою тієї самої речі Б.

Звісно, міра – це не тільки про добре нам знайомі вимірювальні інструменти. Оскільки все є мірою, то питання про стабільність можна поставити і щодо інших речей. Візьмемо до прикладу рівень уваги людини протягом дня: зранку він найбільший і до вечора поступово знижується. Хоча він не є незмінним, проте він досить передбачуваний, як протягом доби, так і протягом життя, а отже, він може вважатися стабільним, хоча ця стабільність, на відміну від того ж таки камня, має циклічну природу. Водночас, циклічність властива багатьом явищам і в неживій природі (зміни дня і ночі, клімат, рух планет). Отже, стабільність – це не просто незмінність, а певна передбачуваність змін. Своєю чергою, передбачуваність є пізнаваністю речей у часі або діахронічною пізнаваністю. Можна сказати, таким чином, що одне або небагато застосувань міри є у загальному випадку недостатніми як для висновку про силу міри, так і значення вимірюваного.

Ще один момент, який потрібно тут згадати, це те, що одна річ може бути сильною мірою деякого обмеженого класу речей, водночас, будучи слабкою мірою щодо решти речей. Надалі називатимемо міри, що є слабкими щодо одних класів речей і сильними щодо інших, частковими. Міри, що є сильними щодо всіх речей певного універсуму, називатимемо універсальними у цьому універсумі або просто універсальними. Наведемо кілька прикладів. Для фізичного закону всесвітнього тяжіння, наприклад, ніщо не є мірою, крім людського розуму, оснащеного відповідними навичками, зокрема знанням фізики. Ба більше, загальні речі в змозі пізнати тільки людський розум. Якщо ж говорити про те, досвід чого розум не може отримати, то це досвід, відчуття матеріальних речей. Цікавим прикладом є золото, яке через свою хімічну інертність цінується як універсальна міра економічних благ. Іншими словами, не будучи мірою у більшості випадків як речовина, золото стає універсальною мірою у сфері економіки та фінансів. Для аргументації подібного стану речей у глобальному вимірі, тобто стосовно усієї реальності, можна навести таке явище, як Парето-ефективність в економіці [26], теорему про відсутність безкоштов-

них сніданків в інформатиці [24] або навіть закони збереження у фізиці [38], та, узагальнивши, стверджувати, що при виході на межу можливостей у певній сфері, за інших рівних, покращення кореляції міри з одним класом речей можливе тільки за рахунок погіршення її кореляції з іншими класами речей. Отже, висновком є те, що не існує абсолютно універсальної міри (принаймні, якщо не брати до уваги трансцендентне), тільки часткові або універсальні в певному універсумі.

Антропологія міри всіх речей

Дійшовши висновку, що всі речі є мірами, зрозуміло тепер, що людина також є мірою. Та такий опис не може бути покладено в основу антропології, оскільки не дає можливості виокремити людину зі світу. Підказку щодо того, як знайти необхідну відмінність, ми вбачаємо в ТП, а саме – у її частині «всіх речей». На користь такої ідеї пропонуємо риторичний аргумент: у ТП було б очікуванішим поставити слова «всіх речей» наприкінці першої частини, а не на початку, як це зроблено в оригіналі. Таке перетворення може трактуватись як риторична фігура *гістерон-протерон* [18]. Остання саме і полягає у тому, що те, що мало б бути наступним, йде першим. Використовується така інверсія для підкреслення важливості того, що ставиться першим. Сам цей прийом відомий ще в Гомера [23], а Протагор цілком міг про нього знати, враховуючи його професійні інтереси. Цікавим тут є те, що нам не вдалося знайти в літературі такої інтерпретації позиції слів «всіх речей». Ба більше, така ситуація взагалі ніколи не була предметом інтерпретації. Отже, на нашу думку, цікава особливість, якщо й не унікальна риса, людини полягає у тому, що вона, на відміну від решти речей, які також є мірами, має можливість бути мірою всіх речей, або універсальною мірою, в певному, досить широкому універсумі.

Сам цей сюжет, коли людина, на заміну деяких дефіцитних порівняно з іншими тваринами якостей, набуває якості, властиві тільки їй, відомий від софістів: подібні погляди Платон приписує Протагорові в однойменному діалозі [46]. Уже на початку ХХ ст. у

Шелера поняття про те, що люди не прив'язані до якогось конкретного середовища та не обмежені своїми інстинктами, отримує назву відкритості до світу (*Weltoffenheit* [30, с. 48]). Наступні важливі дослідники в галузі філософської антропології так чи інакше використовують його як базове. Плеснер говорить у [27, с. 310–311] про ексцентричну позиційність, яку можна тлумачити як відкритість до світу. Гелен напевно більше за своїх попередників вживає цей термін [12, с. 29–30]. Ландман свою специфічну версію відкритості до світу називає «anthropine gap» [21, с. 14]. Також він визначає відкритість до світу через неспеціалізованість (*Unspezialisiertheit*) людини щодо пізнання [20, с. 172]. У останньої властивості є також «активна сторона», яку Ландман називає невідзначеністю. Отже, і батьки засновники філософської антропології як напрями, і їхні значні послідовники, спираються у своїх теоретичних побудовах на цей сюжет як базовий.

Повертаючись до мотиву «міри всіх речей» з ТП можна помітити певну спорідненість між лінією, яку ми розвиваємо у цій статті, що всі речі, за винятком, можливо, людини, є спеціалізованими та частковими мірами, а людина є мірою універсальною у певному особливому сенсі, та згаданим вище сюжетом відкритості до світу. Чи являють вони собою хоча й близькі, проте окремі один від одного феномени, чи, можливо, вони ідентичні? Слід одразу встановити, що із чим ми порівнюємо. Буде більш справедливим в нашому випадку порівнювати з відкритістю універсальність окремо від того, що людина є мірою, оскільки саме в них виражається той сенс охоплення, в якому вони, на перший погляд, перетинаються. Головна відмінність між ними полягає у тому, що якщо у випадку відкритості до світу та її аналогах, таких як трансценденція [33, с. 38], наголошується на можливості виходу за свої межі, то у випадку універсальності – на ступені, до якого цей вихід за свої межі важливий, або, якщо скористатися ключовим словом цього дослідження, на мірі можливості такого виходу. І та міра можливого є досить оптимістичною: ми відкриті до всіх речей, спроможні трансцендувати до всіх речей. Проте хоча зміст відкри-

тості не містить у собі згадки про ступінь відкритості, часто саме універсальність мається на увазі при використанні першого поняття. Отже, можна говорити про розходження на рівні термінології, та збіг на рівні прагматики, що, своєю чергою, можна тлумачити як те, що ці поняття являють собою аспекти одного феномена. Водночас, слід визнати, що сам цей феномен відкритості або трансценденції розглядався багатьма філософами, від античності й до сучасності, під різними іменами, тому, на нашу думку, вимагає певної систематизації, та для цього починання знадобиться окрема стаття. Зазначимо також, що у найбільш загальному своєму значенні, не замкненому на людині, трансценденцію можна розглядати як ще одного аватара розглянутого вище реляціонізму.

Тепер природним буде поставити питання, як є можливою універсальність міри? Як лише тіло, людина так само є частковою мірою, як і решта тіл. За рахунок здатності до використання всіх інших тіл як мір вона долає цю частковість. Проте, саме це подолання, ця здатність виготовляти такі інструменти, ґрунтується у чомусь більш фундаментальному.

Підстави універсальності людини

Логіка пояснення підстави універсальності спирається на добре відому концепцію гілеморфізму. Хоча вона й давня, та останні десятиліття прослідковується певне її відродження в англійській філософії [1]. Ми вже відзначали вище те, що, як тіло, людина є частковою мірою. Природним у такому випадку буде припустити, що мова та уява, обидві як середовища сенсів, є тими засобами, що дають змогу отримати доступ до всіх речей. Підставою такого припущення будуть два міркування: все має форму та вищезгадані мова та уява працюють з чистими формами [47], чим сенси врешті і є. Часто форми називають також репрезентаціями, описами або інформацією. Отже, логіка досить проста і не нова: ще Арістотель у трактаті «Про душу» стверджував, що «певним чином душа є все суще» [48], а також перед ним і Анаксагор, що розум «думає всі речі» [49]. У тій самій частині, в якій Арістотель прири-

вноє душу до всього суцього, він говорить, що «душа подібна до руки: як рука є знаряддям знарядь, так і розум – формою форм, відчуття – формою відчуваного» [50]. Остання цитата, на нашу думку, підтверджує, що саме універсальність або певна метапозиція (вони не одне й те саме, проте аспекти одного явища) є тим, про що говорить Стагірит у цитаті про душу. Хоча Арістотель і не вказує, наскільки широким є універсум форм, формою яких є розум, та в літературі тлумачать цей універсум як всеохопний, тобто як форма всіх форм [10, с. 240 пр. 21; 15, с. 48]. Іншими слова, якби розум був формою деяких форм, то тоді не можна було б говорити про його універсальність. Щодо метапозиції, то зрозуміло, що якщо ми виходимо з частковості більшості форм, то позиція універсальної форми буде в певному сенсі екстраординарною, тобто метапозицією. Водночас, а чим взагалі є для однієї форми бути формою іншою форми? Це і вищий рівень абстракції, і вищий за ієрархією керівний принцип. Із цього можна зробити висновок, що бути формою форм – це бути найзагальнішою формою або вершиною ієрархії форм. Таке тлумачення не є продуктивним. Форма форм – це скоріше певне середовище відображень, що саме не має форми, проте може уподібнитись будь-якій формі. Тут, напевно, слід поставити питання про те, яким чином буття універсальною мірою узгоджується з розумом як формою форм (за аналогією, універсальна міра є тоді мірою мір).

Оскільки міра є те, чим все досвідчується, то вона є, водночас, знаряддям у найзагальнішому своєму розумінні: не може бути інструменту, який би не був інструментом отримання досвіду. Будучи мірою мір, універсальна міра є, таким чином, знаряддям знарядь, саме так, як Стагірит називав руку. Тепер до форми. Яке співвідношення між формою та мірою? Говорячи далі про форму, маємо на увазі чисту форму. Це має значення тому, що саме такі форми має на увазі Арістотель у фразі «форма форм». Таке твердження можна підтвердити тим міркуванням, що якби мались на увазі форми в конкретних речах, так би мовити, *universalia in rebus*, то йшлося б про відчуття, оскільки саме його об'єктом є відчувані

конкретні речі. Для того, щоб відбулося пізнання форм, необхідні мова та уява, що означає (оскільки мірами є не тільки ті, що мають мову та уяву), що в загальному випадку міра досвідчує не лише форми. Чи є, таким чином, знаряддя знарядь (у сенсі цього абзацу) і форма форм різними аспектами одного явища, або являють собою різні явища? Будь-яка форма є не що інше, як знаряддя свідомості, а отже – людини. Ба більше, сама свідомість є знаряддям. Отже, форма форм є частковим випадком знаряддя знарядь. Та чи існує між ними еквівалентність? Одразу відповідь: ні. У понятті форми форм йдеться про чисті форми, а знаряддя є більш широким поняттям, ніж чиста форма. Це дає можливість говорити, що міра мір є надпоняттям для форми форм. Як зазначалося вище, є підстави вважати, що абсолютно універсальної міри не існує. Водночас, «форма форм» Арістотеля як універсальна міра в межах регіональної онтології форм може вважатися певним обмеженим аналогом такої міри: людина є мірою *всіх* речей, але, на відміну від абсолютно універсальної міри, не в усі способи, а в один специфічний спосіб – через форми. Отже, підставою універсальності міри у випадку людини можна вважати її специфічну структуру, яку Арістотель у своєму трактаті «Про душу» називає «формою форм».

Підіб'ємо підсумки. У статті розглядається певна інтерпретація тези Протагора про людину-міру. Вибудовується ієрархія мір, за допомогою якої в результаті вдається отримати гранично загальне визначення міри та сформулювати метафізику мір. Остання описується як різновид реляціонізму. Вводиться поняття Розподіленості як спосіб подання реальності у метафізиці мір. Представлено поділи мір на слабкі та сильні, часткові та універсальні. З їхньою допомогою та інтерпретацією позиції слів «всіх речей» у ТП, що раніше взагалі не було предметом уваги дослідників, формулюється антропологія міри всіх речей. Розглядається підстава універсальності людини як міри.

Антропологія, сформульована у цій статті, показує, що людина як вид у межах такого невеликого простору як планета Земля, має практично необмежені можливості із взаємодії та перетво-

рення навколишнього середовища, з чого можна зробити висновок, що те, як вони застосовуються, має вирішальне значення для перспективи її подальшого виживання та розвитку.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Ainsworth T. Form vs. matter. *The Stanford encyclopedia of philosophy*/ ed. by E. N. Zalta, U. Nodelman. 2024. URL : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/form-matter> (date of access: 12.01.2025).
2. Арістотель. Метафізика. Київ : Темпора, 2022. 848 с. URL : <https://www.tempora.com.ua/uk/books/metafzika>
3. Armstrong D. M. A theory of universals: volume 2: universals and scientific realism. CUP Archive, 1978. 204 p.
4. Assaturian S. What's eleatic about the eleatic principle? *Revista archai*. 2021. P. e03122. DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_31_22 (date of access: 26.01.2025).
5. Berkel T. A. v. Made to measure: Protagoras' metron. *Protagoras of Abdera*. 2013. P. 37–67. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004251243_004 (date of access: 28.02.2024).
6. Burnyeat M. F. Conflicting appearances: Dawes Hicks lecture on philosophy. British Academy, 1979. URL : <https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/2249/65p069.pdf>.
7. Caws P. Structuralism: a philosophy for the human sciences. Humanity Books, 2000. 278 p.
8. Chalmers D. Panpsychism and panprotopsychism. *Consciousness in the physical world: Perspectives on Russellian monism*. 2015. P. 246–276.
9. Corradi M. Protagoras on being: between ὁρθοέπεια and the eleatic legacy. *Rhizomata*. 2023. Т. 11, № 2. С. 189–207. DOI: <https://doi.org/10.1515/rhiz-2023-0012> (дата звернення: 29.11.2024).
10. Correia M. Themistius on the human intellect. *Soul and mind in greek thought. Psychological issues in Plato and Aristotle*. 2018. P. 233–244. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-78547-9_12.
11. Cowling S. Advice for eleatics. *The Palgrave handbook of philosophical methods*. 2015. P. 306–330. DOI: https://doi.org/10.1057/9781137344557_13.
12. Gehlen A. Man, his nature and place in the world. Columbia University Press, 1988. 468 p.

13. Heidegger M. Nietzsche: nihilism. San Francisco : Harper & Row, 1982. Vol. 4.

14. Heis J. Ernst Cassirer's Substanzbegriff und Funktionsbegriff. *HOPOS: the journal of the international society for the history of philosophy of science*. 2014. Vol. 4, no. 2. P. 241–270. DOI: <https://doi.org/10.1086/676959> (date of access: 01.12.2024).

15. Hintikka J. Aristotle's theory of thinking and its consequences for his methodology. *Analyses of Aristotle* / ed. by J. Hintikka. Dordrecht, 2004. P. 45–75. DOI: https://doi.org/10.1007/1-4020-2041-4_3.

16. Houlgate S. Hegel on being vol. 2: quantity and measure in Hegel's 'Science of logic'. London : Bloomsbury Academic, 2021. Vol. 2. 456 p. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350189881>.

17. Husserl E. Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik. F. Meiner, 1972. 568 p.

18. Hysteron proteron. *Wikipedia*. 2024. URL: https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Hysteron_proteron (date of access: 26.01.2025).

19. Kelsey S. Mind and world in Aristotle's De anima. Cambridge University Press, 2021. 196 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108966375>.

20. Landmann M. Philosophische Anthropologie: Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. de Gruyter, 1969. 222 p.

21. Landmann M. The system of Anthropina. *Organism, medicine, and metaphysics: essays in honor of Hans Jonas on his 75th birthday*. 1978. P. 13–27.

22. Miller J. T. M. Metaphysical Realism and Anti-Realism. Cambridge University Press, 2022. 135 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781009006927>.

23. Minchin E. How homeric is hysteron proteron? *Mnemosyne*. 2001. Vol. 54, Fasc. 6. P. 635–645. DOI: <https://doi.org/10.1163/15685250152952112>.

24. No free lunch in search and optimization. *Wikipedia*. 2024. URL: https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=No_free_lunch_in_search_and_optimization (date of access: 07.02.2025).

25. Notomi N. A protagonist of the sophistic movement? Protagoras in historiography. *Protagoras of Abdera*. 2013. P. 11–36. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004251243_003.

26. Pareto efficiency. *Wikipedia*. 2025. URL : https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Pareto_efficiency (date of access: 07.02.2025).

27. Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie. De Gruyter, 1975. 408 p.

28. Priest G. One: being an investigation into the unity of reality and of its parts, including the singular object which is nothingness. Oxford, New York : Oxford University Press, 2014. 282 p. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199688258.001.0001>.

29. Rorty R. 5 Pan-Relationalism. *Pragmatism as Anti-Authoritarianism*. 2021. P. 84–103. DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674270077-006> (date of access: 01.12.2024).

30. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Felix Meiner Verlag, 2018. 519 p.

31. Schiappa E. Protagoras and logos: a study in greek philosophy and rhetoric. Univ of South Carolina Press, 2003. 276 p. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv6wgm1h>.

32. Schramm M. Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras. *Méthexis*. 2017. Vol. 29, no. 1. P. 20–45. DOI: <https://doi.org/10.1163/24680974-02901002> (date of access: 28.02.2024).

33. Segesvary V. Existence and transcendence. International Scholars Publications, 1999.

34. Skrbina D. Panpsychism in the west. MIT Press, 2005. 334 p. DOI: <https://doi.org/10.7551/mitpress/5220.001.0001>.

35. Smith D. W. Phenomenology. *The Stanford encyclopedia of philosophy* / ed. by E. N. Zalta. 2018. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/> (date of access: 10.09.2024).

36. Weberman D. Heidegger's relationalism. *British journal for the history of philosophy*. 2001. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608780010012710> (date of access: 01.12.2024).

37. Zaborowski R. Revisiting Protagoras' fr. DK B 1. *Elenchos*. 2017. Vol. 38, no. 1. P. 23–43. DOI: <https://doi.org/10.1515/elen-2017-0002> (date of access: 10.06.2024).

38. Закони збереження. *Вікіпедія*. 2024. URL : [https://uk.wikipedia.org/w/index.php?title=Закони збереження](https://uk.wikipedia.org/w/index.php?title=Закони_збереження) (дата звернення: 07.02.2025).

39. Досить ґрунтовний розгляд доксографії щодо ТП можна знайти у [25, с. 25–33].

40. Метафізика 10.1 1052b.

41. Терміни «метафізика» та «онтологія», а також їхні похідні, в подальшому використовуються як синоніми.

42. Арістотель наводить також і визначення міри, яке є одночасно і більш загальним (за об'єктом міри), і менш загальним (через слово «першим»): «мірою називають те, чим першим пізнають кожне» (Метафізика 10.1 1052b.25). Проте слово «першим» у ньому потребує окремих зу-
194

силь для своєї інтерпретації і виглядає, на нашу думку, дещо суперечливим.

43. Надалі ми застосовуємо обидва терміни як синоніми, якщо не зазначено протилежне.

44. Крім того, структуралізм досить природно і витончено виглядає у філософії математики, зокрема і через що вищезгадані Рорті та Кассіпер, а також Г. Пріст у [28, с. 172], запозичували свої найбільш наочні приклади саме із цієї області.

45. Уживаємо тут велику літеру на початку слова для підкреслення його субстантивної природи, тобто що це самодостатній феномен, а не властивість. Це може нагадувати написання з великої літери іменників у німецькій мові.

46. Protagoras 320c8-328d2.

47. Тобто такими, що відокремлені від свого матеріального носія, принаймні на думку власника обох здібностей.

48. De Anima III.8 431b21.

49. De Anima III.4 429a18.

50. De Anima III.8 432a2-3.

REFERENCES

Ainsworth, T. (2024). Form vs. Matter. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/form-matter>

Aristotel. (2022). *Metafizyka*. Tempora. Retrieved from <https://www.tempora.com.ua/uk/books/metafizika> (In Ukrainian).

Armstrong, D. M. (1978). *A Theory of Universals: Vol. 2: Universals and Scientific Realism*. CUP Archive.

Assaturian, S. (2021). What's Eleatic about the Eleatic Principle? *Revista Archai*, e03122. https://doi.org/10.14195/1984-249X_31_22

Berkel, T. A. van. (2013). Made to Measure: Protagoras' metron. In *Protagoras of Abdera* (pp. 37-67). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004251243_004

Burnyeat, M. (1979). *Conflicting Appearances: Dawes Hicks Lecture on Philosophy*. Retrieved from <https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/2249/65p069.pdf>

Caws, P. (2000). *Structuralism: A Philosophy for the Human Sciences*. Humanity Books.

Chalmers, D. (2015). Panpsychism and panprotopsychism. In *Consciousness in the physical world: Perspectives on Russellian monism* (pp. 246-276). Oxford University Press Oxford.

Corradi, M. (2023). Protagoras on Being: Between ὁρθόεπεια and the Eleatic Legacy. *Rhizomata*, 11(2), 189-207. <https://doi.org/10.1515/rhiz-2023-0012>

Correia, M. (2018). Themistius on the Human Intellect. *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*, 233-244. https://doi.org/10.1007/978-3-319-78547-9_12

Cowling, S. (2015). Advice for Eleatics. In *The Palgrave handbook of philosophical methods* (pp. 306-330). Springer. https://doi.org/10.1057/9781137344557_13

Gehlen, A. (1988). *Man, His Nature and Place in the World*. Columbia University Press.

Heidegger, M. (1982). *Nietzsche: Nihilism* (1st ed., Vol. 4). Harper & Row.

Heis, J. (2014). Ernst Cassirer's Substanzbegriff und Funktionsbegriff. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 4(2), 241-270. <https://doi.org/10.1086/676959> (in German)

Hintikka, J. (2004). Aristotle's Theory of Thinking and Its Consequences for His Methodology. In Hintikka, J. (Ed.). *Analyses of Aristotle* (pp. 45-75). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/1-4020-2041-4_3

Houlgate, S. (2021). *Hegel on Being Vol. 2: Quantity and Measure in Hegel's 'Science of Logic'* (Vol. 2). Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350189881>

Husserl, E. (1972). *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. F. Meiner.

Hysteron proteron. (2024). In *Wikipedia*. Retrieved from https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Hysteron_proteron

- Kelsey, S. (2021). *Mind and World in Aristotle's De Anima*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108966375>
- Landmann, M. (1969). *Philosophische Anthropologie: Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*. de Gruyter. (in German)
- Landmann, M. (1978). The system of Anthropina. In *Organism, Medicine, and Metaphysics: Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday* (pp. 13-27). Springer.
- Miller, J. T. M. (2022). *Metaphysical Realism and Anti-Realism*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009006927>
- Minchin, E. (2001). How Homeric Is Hysteron Proteron? *Mnemosyne*, 54 (Fasc. 6), 635-645. <https://doi.org/10.1163/15685250152952112>
- No free lunch in search and optimization. (2024). In *Wikipedia*. Retrieved from https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=No_free_lunch_in_search_and_optimization
- Notomi, N. (2013). A protagonist of the sophistic movement? Protagoras in historiography. In *Protagoras of Abdera* (pp. 11-36). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004251243_003
- Pareto efficiency. (2025). In *Wikipedia*. Retrieved from https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Pareto_efficiency
- Plessner, H. (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. De Gruyter. (in German)
- Priest, G. (2014). *One: Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199688258.001.0001>
- Rorty, R. (2021). 5 Pan-Relationalism. In *Pragmatism as Anti-Authoritarianism* (pp. 84-103). Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674270077-006>
- Scheler, M. (2018). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Felix Meiner Verlag.
- Schiappa, E. (2003). *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Univ of South Carolina Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv6wgm1h>
- Schramm, M. (2017). Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras. *Méthexis*,

29(1), 20-45. <https://doi.org/10.1163/24680974-02901002> (in German)

Segesvary, V. (1999). *Existence and Transcendence*. International Scholars Publications.

Skrbina, D. (2005). *Panpsychism in the West*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/5220.001.0001>

Smith, D. W. (2018). Phenomenology. In Zalta, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer, 2018). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/>

Weberman, D. (2001). HEIDEGGER'S RELATIONALISM. *British Journal for the History of Philosophy*. <https://doi.org/10.1080/09608780010012710>

Zaborowski, R. (2017). Revisiting Protagoras' Fr. DK B 1. *Elenchos*, 38(1-2), 23-43. <https://doi.org/10.1515/elen-2017-0002>

Zakony zberezhennia. (2024). In *Vikipediia*. Retrieved from https://uk.wikipedia.org/w/index.php?title=Закони_збереження (in Ukrainian)

Oleksandr Bondarenko

PhD student at the Department of Philosophical Anthropology, H. Skovoroda Institute of Philosophy NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: oleksandr.s.bondarenko@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0009-0007-0874-840X>

The protagorean problem of 'human-world' relation: a contemporary view

Abstract

The study aims for formulation and justification of the metaphysics of measure and the anthropology of universal measure, drawing on an interpretation of Protagorean man-measure fragment, proposed by the author. Metaphysics and anthropology formulated in such a manner make it possible to outline the answer to the problem of 'human-world' relation. Based on the ultimate generalization of a notion of measure, authored by Aristotle, the article formulates a version of panexperientialism, which can be also represented as

relationism. As an intermediate thesis, an epitome of the metaphysics of measure, there appears – ‘everything is a measure’. In addition, the author introduces some distinctions of measure, in particular universality-partiality, that allow for differentiating the human being from the world as a universal measure. The latter property of measure, with some restrictions, can be elucidated as openness to the world according to Scheler and its numerous counterparts. To explicate that in virtue of what the human being is a universal measure, the study uses the phenomenon of the form of forms, for the first time described by Aristotle. The notion of measure is transferred to the rank of the fundamental structure of reality, thereby forming metaphysics of measure. Drawing on the latter, the human being is described as a universal measure. In its turn, the status of this being is grounded in such a phenomenon as the form of forms. The human being and the world, as well as the relation between them, viewed in the light of an interpretation of the famous ‘man-measure’ fragment, proposed by the author, allow for understanding the serious potential of humanity to influence reality, together with simultaneous threat and necessity of realizing of the responsibility for such influence.

Keywords: *measure, man-measure statement, homo-mensura thesis, ‘human-world’ relation, panexperientialism, relationism, human being’s openness to the world, form of forms.*

Стаття надійшла / Article arrived: 25.02.2025

Схвалено до друку / Accepted: 13.04.2025