

УДК 141.201:165.412

<http://doi.org/10.33989/2075-1443.2023.47.282587>

[orcid.org/0000-0002-3572-3888](https://orcid.org/0000-0002-3572-3888)

*Геннадій Шалашенко*

*ШАЛАШЕНКО Геннадій Іванович – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу філософської антропології Інституту філософії НАН України. Сфера наукових інтересів – філософська антропологія.*

*solyts@ukr.net*

## ІДЕЯ СВІТУ ЯК ТОЛЕРУВАННЯ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ

*Анотація.* У статті автор повертає увагу до того факту, що сучасна тотальна технологізація людського життя парадоксальним чином генералізує у собі самій зворотню тенденцію як нагальну потребу реанімації його гуманітарної цілісності. Серед чисельних шляхів, на яких реалізується означена тенденція, ведучим напрямом, на думку автора, має залишитися світоглядний підхід, – антропологічна ідея світу, котра корегує орієнтацію життєвого проекту людини у напрямку толерування невизначеності як сутнісної характеристики людської істоти. Актуальний запит на перетворення будь-якого «точного» знання про світ на знання про себе, з необхідністю наділяючи це знання неабиякою «дозою недостовірності», і змушуючи його в той чи інший спосіб актуалізувати потужний самокритичний потенціал, водночас сприяє подоланню специфічної практичної безпорадності однозначно науково-технологічного проекту людського життя.

*Ключові слова:* ідея світу, проект людського життя, технологізація, толерування невизначеності, існування.

**Постановка проблеми.** У суперечливому, динамічному, а надто в ускладненому сучасною тотальною технологізацією процесі перетворення будь-якого знання про світ у знання про себе, людина, будучи примушена до того самою своєю природою, з необхідністю

© Г. І. Шалашенко, 2023

певною мірою руйнує точність наукового знання як результат абстрагування і створення «ідеалізацій» та «фікцій», віддалених від повноцінного та тотально-вимірного (всеосяжного) реального процесу життя. Адже таке знання, позбавлене світоглядної корекції (гуманітарної експертизи), несе в собі загрозливу тенденцію самозаперечення: без постійної, філософськи коректно здійснюваної трансформації об'єктивного знання про ті чи інші фрагменти (галузі) навколишньої реальності у знання (запитування) людини про себе практична ефективність такого знання неминуче накопичує в собі загрозу практичної ж безпорадності.

Перед людиною, як істотою, котра по сутності своїй живе виключно у світі символів, і яка сама щоденно ризикує остаточно перетворитися на символ, сьогодення з особливою гостротою ставить питання про її нинішню спроможність напрацьовувати духовно-практичну «протиотруту» проти того, щоб остаточно втратити гуманістично-світоглядні координати, здавалось би, неодноразово скомпрометовані і «остаточно зруйновані» потужним і різноплановим потоком позитивних знань про світ, про інших та про себе.

Відтак, завдання актуального самозбереження людського світу, як злободенного балансу між самокритикою пізнавального інтенціалу та його беззаперечною практичною потужністю вимагає ще й додаткової опції: у кожній «знаннєвій відповіді», втіленій в будь-яку спеціалізовану фігуру, раціонально-технологічна інструменталізація такого балансу повинна мати не лише достатню чіткість і артикульованість, але також і філософське відлуння з його запитувальною домінантою.

Аналіз досліджень та публікацій. Безпосереднім приводом для написання пропонованого тексту стало дещо провокативне заперечення існування світу, заявлене відомим німецькими філософом Маркусом Габріелем в рамках його «нового онтологічного реалізму» і спеціально тематизоване в роботі, котра так і названа – «Чому світ не існує» (Gabriel, 2013). Не маючи, на жаль, наразі реальної можливості ґрунтовно ознайомитися з цією працею, ми не можемо, відповідно, давати вичерпну оцінку такій обструкції щодо ідеї світу людини. З іншого боку, будемо відвертими: філософсько-антропологічна рефлексія не може залишатися байдужою до такого роду заяв і мусить, зі свого боку, здійснити спробу порозуміння щодо специфіки цієї ідеї. Тим більше, що поглиблене дослідження категорії існування, а також, пов'язана з цим позиція щодо неіснування світу, викладені в іншій роботі Маркуса Габріеля – «Існування, помислене реалістично» – надають нам таку можливість.

Що ж до означеної специфікації ідеї світу, насамперед слід послатися як на цілу низку праць представників вітчизняної

світоглядної школи, в першу чергу роботи В. І. Шинкарука, О. І. Яценка, В. П. Іванова, В. Г. Табачковського, Є. І. Андроса та ін., а також і зарубіжних дослідників проблем світу людини, нерозривної єдності людського буття тощо, – проблем, започаткованих ще в класичній «філософській антропології», особливо Г. Плеснером, і по новому поставлених, наприклад, наприкінці 20-го ст. у «Філософській антропології» Г. Гефнера (Haeffner, 1989, р. 23-31).

Мета та завдання статті. Спираючись на поглиблений аналіз категорії існування, а також на сучасні філософські роздуми щодо методологічної-пізнавальної неспроможності ідеї світу, з'ясувати реальний смисл тих змін, яких змістовно зазнає ця ідея в умовах сучасної тотальної технологізації людського життя.

Методологія дослідження. В методологічному плані автор надає перевагу діалектичному підходу, розглядаючи аналізовані явища, незалежно від модусу їх реальності, в їх розвитку і внутрішньо суперечливій сутності. Певною базовою точкою для аналізу людської природи і, відповідно, світу людського буття слугує теорія ексцентричної позиціональності Г. Плеснера.

**Результати.** Задекларовані в деяких сучасних філософських роздумах проблемність існування світу та епістемологічна неспроможність відповідної категорії пов'язані виключно з антропологічно-світоглядною функцією останньої, в основі якої лежить принципова невизначеність місця людини у світі. «Ніщойність» світоглядної тематизації є похідною від всеохоплюючої неспроможності людської постаті у світі, від тієї «порожнечі» та «непомітності» – специфічній власній транспарентності – , духовного виміру людського буття, на якому, втім, це буття й засноване.

**Обговорення.** Вдаючись до розгляду заявленої сучасним відомим німецьким філософом Маркусом Габріелем в межах його «нового онтологічного реалізму» обструкції щодо ідеї світу людини, насамперед слід відзначити ту обставину, що твердження про те, що світ не існує, Маркусом Габріелем подається у контексті певного досвіду реабілітації філософського реалізму, (або, як його називає сам філософ, нового онтологічного реалізму), що на перший погляд видається парадоксальним. Проте запропонований при цьому заглиблений диференційований аналіз модусів реальності, на основі якого доводиться неспроможність метафізичного типу мислення послідовно дотримуватися методологічного розрізнення онтологічного та епістемологічного аспектів категорій, концептів та понять, дає, на нашу думку, певні підстави не лише для критики, але й для певної «реабілітації» («реанімації») ідеї світу. На думку

німецького філософа, метафізичний реалізм, до якого зараховуються насамперед матеріалістичні інтерпретації фактів реального досвіду, та антиреалізм (в першу чергу різні історичні форми так званого ідеалізму), які історично зростають на спільному ґрунті декартівського «брутального препарування» дійсності, об'єднує, відповідно, і спільний методологічно зайвий клопіт існування певної «реальності взагалі» поряд з реальністю фактів досвіду, навіть поіменування яких несе на собі тавро цього метафізичного розшматування буття як певної цілісності. Адже ми й досі не завжди критично (самокритично) говоримо про речі, предмети чи вчинки з одного боку, а з іншого – про наші переживання, уявлення та думки, – не завжди даємо собі звіт щодо меж та сенсу їх протиставлення. Такі міркування дозволяють зробити те припущення, що сама категорія (ідея) світу, якщо вона подається без вищезначеного поглибленого аналізу категорії «існування», стає настільки беззмістовною, що загрожує перетворитися на фундаментальний елемент антиреалістичного способу мислення, в якому нерозривна «спайка» об'єктивної природи речей, явищ, формоутворень з суб'єктивною перспективою їх презентації (світ є завжди і тільки чийось) загрожує перетворитися на «глобально антиреалістичний» принцип, згідно з яким, коротко кажучи, саме існування потрапляє у абсолютну (тобто на всіх рівнях теорії і практично-інструментального мислення) залежність від розуміння.

Звідси і претензія до так званого антиреалізму (номіналізму та інших історичних форм ідеалізму, а також сучасного конструктивізму тощо), сформульована в перебігу концептуального поглиблення категорії існування, здійснюваного німецьким філософом у його праці «Існування, помислене реалістично». Суть такої претензії може бути, мабуть що, найадекватніше сформульована наступним чином: всі форми антиреалізму наполегливо і послідовно (хоча щодо такої «послідовності» автор також займає принципово критичну позицію) стверджують щодо певної предметної галузі, що її об'єкти чи факти існують лише в тому разі, якщо вони можуть бути певним чином зрозумілі.

Надзвичайно важливою характеристикою здійснюваної Маркусом Габріелем критики антиреалізму і характерного в цілому для філософування кінця 20-го ст. відродження філософського інтересу до онтологічної тематизації є те, що ця критика здійснюється саме як «витончення» – діалектичне загострення – питання про сутність концепту існування. При такому витонченні аж ніяк не відбувається якогось «повернення» до метафізичного реалізму попри певну дозу реабілітації об'єктивізму у погляді на реальний світ, на реальність певних галузей

буття тощо. Принципова позиція автора як приборчаника онтологічного реалізму щодо того, що відсутність розуміння не унеможливорює існування, безперечно, заявлена ним достатньо чітко: «Онтологічний реалізм на відміну від онтологічного антиреалізму стверджує, що в цілому нам нічого не потрібно розуміти про розуміння існування, щоб цілком зрозуміти, що означає та обставина, що щось існує» (Markus Gabriel). Проте, водночас, загальне інтелектуальне поле, на якому розгортається критика антиреалізму, і яке густо «засіяне» принципово негативно-критичним ставленням до метафізичного реалізму, його матеріалістичних формацій, позитивістсько-об'єктивуючих мотивів епістемологічних систем тощо, дозволяє віднести Маркуса Габрієля до тих засновників постлінвістичного повороту в філософії, які, за влучним виразом Ганса Ульриха Гумбрехта, своїм покликанням вважають формування нового типу людської самореференції, яка здійснюється всередині світу, замість того, щоб займати зовнішню щодо нього позицію (Татьяна Щитцова, 2017).

На нашу думку, започаткована тут інтрига щодо світу людини має той пікантний, гостро провокативний смисл, що світ як людиномірна ідея мусить «зникнути», – має бути вилученим з поля зору вищеозначеної людської самореференції, щоб не виконувати реабілітаційну функцію метафізично організованого мислення.

Наразі нам важко однозначно сформулювати свою позицію щодо необхідності, концептуально-методологічного способу, і особливо, коректного осмислення такого «вилучення», а отже й щодо успішності здійснюваного Маркусом Габрієлем розв'язання інтриги між «світом» та «існуванням» через примирення реалізму з плюралізмом та введення різних модусів (ступенів) реалістичності фактів дійсності (модусів їх існування – від максимально сильних до максимально слабких), яке, на думку автора, дозволяє уникнути дуалістичної привілейовізації певних галузей та фрагментів людського буття. Проте, нам важливо відзначити, що саме здійснюване максимально технологізованою сучасністю випробування «світу» на існування є безумовно надзвичайно вчасним і цілком доречним, оскільки є загостренням філософсько-антропологічної уваги не просто на специфіці категорії світу як такої, а саме на тому, як сучасна технологізація всіх галузей людського буття парадоксальним чином підносить цінність і праксеологічну значущість цієї категорії. Тобто на питанні про те, куди і як саме «зникає» світ в умовах тотально технологізуючої доби.

У цьому відношенні персональні спостереження іншого німецького філософа, Ганса Ульриха Гумбрехта, якими він ділить-

ся у своєму інтерв'ю, записаному проф. Т.Щітцовой, можна кваліфікувати як зовнішні ознаки глибинного процесу «регенерації» філософсько-світоглядної спроможності сучасної людини. Конкретно і коротко (насамперед, звичайно, стосовно розглядуваного питання) у згаданому інтерв'ю йдеться про наступне. Такі факти індивідуального викладацького та й просто життєвого досвіду проф. Гумбрехта як стрімке зростання числа студентів, які виявляють паралельну тягу як до вивчення комп'ютерних наук, до реальної тілесної присутності як форми здійснення навчання (реальність «містичного» тіла, продуктивність споглядання тощо), так і до особливого гатунку мислення, до складних понять, що виводять їх до цілковито нового екзистенційного досвіду; або факт більш сильної тяги до понять (концептів), які не базуються на електронних технологіях, саме у 18-20-річній молоді, що має блискучі здібності в електроніці, – всі ці і подібні факти для Гумбрехта у найтісніший спосіб пов'язані з прагненням цього покоління помістити людину всередину світу, тобто відродити власну світоглядну спроможність. Технологічна фрагментація реальності парадоксальним чином заохочує прагнення організувати елементи досвідної даності навколо власного, наділеного тілесністю, фізичною спроможністю, чуттєвою пристрасністю тощо, існування. Електронні технології створюють бажання відновити і центрувати власне існування, наділене невід'ємною, повноправною тілесністю. Повна і принципово послідовна відмова від світоглядної координації нехай і технологічно організованого буття, отже, є по суті спробою зайняти по відношенню до світу зовнішню позицію, що на думку пана Гумбрехта, є цілком безперспективним: «Мені здається, така висхідна точка позбавлена майбутнього, так що сьогодні виклик полягає в тому, щоб починати з тієї позиції, в якій ми вже є частиною світу, вже маємо вплив, і в якій маємо мислити себе зсередини світу» (Интервью с Хансом Ульрихом Гумбрехтом, 2017).

На нашу думку, зрештою, саме цим прагненням «мислити себе зсередини світу» і спровокована парадоксальна теза про його «неіснування» і критика метафізики, здійснювана «навсебіч»: як у бік метафізичного реалізму так і на адресу всіх форм антиреалізму. Адже тільки «мислення себе зсередини світу», котре за всього бажання не може уникнути домінанти доцентрово-відцентрового руху, здатне на принципову нетерпимість щодо рядопокладеності «реальності взагалі» відносно безлічі «інших речей».

Світ може бути розглянутий лише у його єдності з людиною. І на цю обставину неодноразово звертали увагу як вітчизняні, так і зарубіжні філософи, наполягаючи на фундаментальності цієї ідеї,

докладно опрацьовуючи саме її світоглядну значущість, тематизуючи нерозривний зв'язок між максимальною інтенсивністю єдності буття та антропологічною ідеєю світу. Світ – не лише не річ серед речей, більш того, він не може «охоплювати» всі речі, факти, події чи явища ментального порядку, претендуючи на роль їх «безкінечної сукупності». Як тільки він зазіхає на таку роль, одразу ж відбувається онтологічна катастрофа його епістемологічної спроможності, – світ вибухає безліччю фрагментів, розсіюється радіаційним попелом індивідуальних формоутворень, персональних доль тощо. А відтак, світ не може витримати лобової атаки такого плюралізму, адже він є лише антропологічною ідеєю одностайного зростання інтенсивності єдності буття і його невизначеності. Без врахування цього моменту, без усвідомлення того, що філософські розмисли щодо методологічно-пізнавальної неспроможності ідеї світу пов'язані з її виключно світоглядною функцією, в основі якої лежить принципова невизначеність місця людини у світі, міркування щодо «неіснування» світу можуть перетворитися на прояв інтелектуально-методологічного екстремізму, що по суті дорівнює заявам про «смерть людини».

Попри всі філософічні новації ми не можемо не зважати на діалектичний характер, який носить процес «подолання» філософських ідей, напрямів та систем минулого. У даному випадку йдеться про те, що ефективний аналіз обмеженості філософії свідомості, чи суб'єкт-об'єктного підходу до досягнення дійсності, не може вважати своїм плідним результатом повне ігнорування суб'єктного принципу проектування, організації і виконання власне людського життя. Людина, як специфічна жива істота, яка містить свою мету (смісл) в собі самій, в собі самій же несе принцип своєї самототожності, котра досягається шляхом метаморфози – обміну речовин, розвитку та інших змін. У перебігу такого свого виконання вона досягає такої принципової присутності, на рівні якої для неї уможливорюється існування іншого у якості конститутивного для неї ж самої «внутрішнього» чинника. Причому ці стосунки з іншим не є просто алгоритмом, структурою чи програмою її поведінки, – вони поступово викарбовуються як принцип її організації загалом, оскільки обидві сторони – суб'єкт та інший, внутрішнє та зовнішнє – еволюційно та онтогенетично розгортаються як кореляти.

Відтак людський «варіант» виконання єдності буття може бути охарактеризований як надзвичайно, або максимально (а з огляду на закладений тут «невгамовний» потенціал його неспроможності – екстремально) інтенсивний. З'ясовується, що в цій локації буття, де філогенетична лінія розвитку перетворюється на позбавлену



заданого наперед змісту онтогенетичну точку світомірності, стається вибух завдання-запиту (можливості-вимоги) особливої інтеграції, принципово нової єдності буття. Горизонти такої інтеграції значно перевершують збереження і продовження «знятих» форм, зокрема, біологічного життя, – насамперед, через його осмислення. І суб'єкт такого осмисленого життя змушений самою своєю природою все, що йому трапляється, інтегрувати щоразу в певну систему (синтез) світу. Те, що суб'єктивність має світ, відрізняє суб'єкт від речі. Суб'єктність та світ взаємно належать одне одному – вони корелятивні. Річ існує тому, що вона є те, що вона є. Суб'єкт (а разом з ним і його світ) так не існує. Суб'єкт є те, як і до чого він відноситься. Але відношення «як» і «до чого» не здійснюється щоразу цілком наново і ізольовано, проте перебуває у своїй множинності у певному взаємозв'язку. Кожний окремий випадок, кожна окрема дія (спосіб дії) набувають свого значення з ширшого, структурованого контексту – повністю або частково. Цей контекст і є «світ», «життєвий світ» дійсного суб'єкта, або «світ» як антропологічна ідея.

Отже, ні запровадження «онтологічного рівноправ'я» через ліквідацію привілею одних формоутворень (переважно матеріальних, фізичних тощо, як в метафізичному реалізмі) відносно інших, ані введення принципу градуалізації модусів реальності (що, власне, дещо нагадує здійснюване підсвідомо повернення до критикованої свідомо метафізики), на нашу думку (котра, втім, не претендує на бездоганність, і, ми сподіваємося, заслуговує на критику, – тим більше з огляду на неповне ознайомлення з аргументацією на користь так званого «неіснування світу»), самі по собі не прояснюють антропологічну специфіку ідеї світу, через яку останній «зникає», тобто перетворившись на еніцентр буття, потенційно загрожує перевершенням останнього.

Відтак, з тим, що світ «не існує» ми можемо погоджуватися лише в тому сенсі, що разом з характерним для модерної доби філософським досвідом введення «свідомості всередину буття» набуває особливої гостроти насичення методологічного арсеналу пізнавальної діяльності напругою людської неприкаяності у світі. Відтак, надзвичайно актуальним стає завдання певного методологічно-наукового толерування невизначеності. «Зникнення» світу мобілізує на пошуки конкретних технологій, які б дозволяли нам «спиратися на безпідставність», «враховувати» те, що принципово не піддається підрахунку – шукати концептуальні можливості для «теорій чорних лебедів».

Так, зокрема, наукове за типом своєї організації та предметною інтенцією мислення все більше змушене вдаватися до методологічно-



концептуальної самокритики, звертати увагу саме на змістовну вагомість своїх антропологічних засад, тобто не просто на певні персональні або спільнотні обставини, в яких працює науковець чи наукова спільнота, а на антропний принцип як внутрішній принцип, на основі якого відбувається конститутивна інтерпретація самого знання як такого.

Звичайно, ця тенденція виникла не сьогодні. Вже феноменологічно-екзистенціалістські дослідження містили в собі значний потенціал критики на адресу специфічної «точності» наукового пізнання, яка є певною мірою результатом абстрагування і, отже, створення «ідеалізацій» та «фікцій», віддалених від повноцінного та тотально-всевимірного (всеосяжного) реального процесу людського життя (Гуссерль, 2004). Просто гранично технологізована сучасність накопичила критичний розмір такої віддаленості. Тому незайвим було б нагадати про те, що наукове знання, позбавлене світоглядної корекції (гуманітарної експертизи), приречене на самознищення: без постійної, філософськи коректно здійснюваної трансформації об'єктивного знання про ті чи інші фрагменти (галузі) навколишньої реальності у знання (запитування) людини про себе практична ефективність такого знання неминуче накопичує в собі загрозу практичної ж безпорадності. Ті закиди і нарікання на адресу власне філософського осягнення і «приборкання» природи людини в процесі виконання її життя щодо «зайвого клопоту», якого завдає таке осягнення, є справедливими лише почасти і в межах світосприйняття, яке не сягає горизонтів людського буття як такого.

Дуже показовою і красномовною ілюстрацією такого нарікання, наприклад, міг би слугувати казус докору М. Вайнгартена на адресу Г. Плеснера щодо одного з визначень людської природи, згідно з яким людина може жити, лише ведучи своє життя (Weingarten, 2005, р. 24). Цей докір, що така дефініція погано узгоджується з законами формальної логіки, адже, як зазначає Вайнгартен, виходить, що аби стати людиною, треба вже нею бути, можна було б вважати, справедливим, але якщо тільки не враховувати принциповий характер такої апортичної позиції. Ця, усвідомлювана Плеснером і принципова, недосконалість визначення людської сутності, ця спроба негативного закарбування образу людини одна лише й може бути найбільш адекватним антропологічним дослідом з огляду на те, що людське є не просто надзвичайно хитким, нестійким – «мерехтливим» і принципово проблемним у цьому світі. Воно не може бути редуковане навіть до таких «вимірів», як парадоксальність, суперечливість або трагічність людської істоти, котра перебуває на природно-історичному зламі

всесвітньої онтології. Навіть введення трансцендентних параметрів не вгамовує метафізичної суміші жаху і захоплення від відчуття «наявності неможливого», яка виштовхує людину як предмет уваги до горизонтів незбагненого і втаємниченого.

**Висновки.** Завдання сучасної гуманітаристики полягає в тому, щоб не лише знаходити можливості раціонального використання факту принципової відкритості людської істоти, але й виховувати здатність до примирення людини з собою, до прийняття самої себе. Це дає нам певні підстави сподіватися на непроминальну значущість світоглядної тематизації: «ніщійність» світоглядних розмислів є похідною від всеохоплюючої «неспроможності» людської постаті у світі, – від тієї «порожнечі» і «непомітності» духовного виміру людського буття, на якому це буття і тримається: саме так, насамперед, і існує світ людини, – як мистецтво толерування невизначеності.

*Список використаних джерел*

- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб. : Владимир Даль, 2004.
- Иванов В. П., Человеческая деятельность – познание – искусство. Киев : Наук. думка, 1977. 251 с.
- Интервью с Хансом Ульрихом Гумбрехтом. URL: <http://fly-uni.org/stati/post-lingvisticskij-povorot-v-filosofii-i-zadachi-gumanitaristiki-v-sovremen-nuui-eroхu>
- Человек и мир человека (Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения) / В. И. Шинкарук, В. П. Иванов, И. Н. Молчанов и др.; под ред В. И. Шинкарука. Киев : Наук. думка, 1977. 344 с.
- Gabriel M. Existenz, realistisch gedacht. URL: <https://silo.tips/download/existenz-realistisch-gedacht> 2017
- Gabriel M. Warum es die Welt nicht gibt. Berlin, 2013.
- Haeffner G. Philosophische Anthropologie. Stuttgart; Berlin; Koln, 1989.
- Weingarten M. Philosophische Anthropologie als systematische Philosophie Anspruch und Grenzen eines gegenwartigen Denkens. *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmut Plessners in Kontext der modernen Lebenswissenschaften*. Bielefeld, 2005.

*References*

- Gabriel, M. (2013). Warum es die Welt nicht gibt. Berlin.
- Gabriel, M. (2017). Existenz, realistisch gedacht. Retrieved from <https://silo.tips/download/existenz-realistisch-gedacht>
- Gusserl, E. (2004). *Krizis evropeyskih nauk i transtsendentalnaya fenomenologiya* [Crisis of European sciences and transcendental phenomenology]. SPb.: Vladimir Dal [in Russian].
- Haeffner, G. (1989). Philosophische Anthropologie. Stuttgart; Berlin; Koln

- Intervyu s Hansom Ulrihom Gumbrehtom* [Interview with Hans Ulrich Gumbrecht] (2017). Retrieved from <http://fly-uni.org/stati/post-lingvisticheskij-povorot-v-filosofii-i-zadachi-gumanitaristiki-v-sovremennuyu-epoxu> [in Russian].
- Ivanov, V. P. (1977). *Chelovecheskaya deyatel'nost' – poznanie – iskusstvo* [Human activity – cognition – art]. Kiev: Nauk. dumka [in Russian].
- Shinkaruk, V. I., Ivanov, V. P., & Molchanov, I. N. (Eds.). (1977). *Chelovek i mir cheloveka (Kategorii "chelovek" i "mir" v sisteme nauchnogo mirovozzreniya)* [Man and the world of man (Categories "man" and "world" in the system of scientific worldview)]. Kiev: Nauk. dumka [in Russian].
- Weingarten, M. (2005). *Philosophische Anthropologie als systematische Philosophie Anspruch und Grenzen eines gegenwertigen Denkens. In Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmut Plessners in Kontext der modernen Lebenswissenschaften.* Bielefeld.

### Shalashenko H. I.

#### THE IDEA OF THE WORLD AS TOLERATING UNCERTAINTY

**Introduction.** In the modern world of total technologization, scientific knowledge devoid of worldview correction (humanitarian expertise) carries a threatening tendency of self-denial: without a constant, philosophically correct transformation of objective knowledge about certain fragments (branches) of the surrounding reality into human knowledge (questions) about itself, the practical effectiveness of such knowledge inevitably accumulates in itself the threat of practical helplessness. **Aim and the tasks of the research.** Based on an in-depth analysis of the category of existence, as well as on modern philosophical reflections on the methodological and cognitive insolvency of the idea of the world, to find out the real meaning of those changes that this idea meaningfully undergoes in the conditions of the modern total technologization of human life. **The research methodology.** From a methodological point of view, the author prefers a dialectical approach, considering the analyzed phenomena, regardless of the mode of their reality, in their development and internally contradictory essence. H. Plesner's theory of eccentric positionality serves as a certain base point for the analysis of human nature and, accordingly, the world of human existence. **Research results:** The problematic existence of the world and the epistemological «failure» of the corresponding category, declared in some modern philosophical reflections, are connected exclusively with its anthropological and worldview function, which is based on the fundamental uncertainty of a man's place in the world. The «worthlessness» («futility») of worldview thematization is derived from the all-encompassing inability of the human figure in the world, from that «emptiness» and «invisibility» (specific own transparency) of the spiritual dimension of human existence, on which, however, this existence is based. **Discussion.** The human «option» of fulfilling the unity of living being can be characterized as extremely intense. In this variant, the phylogenetic line of development turns into an ontogenetic point of worldliness devoid of predetermined content, a fundamentally new type of integration. The horizons of such integration far exceed

the preservation and continuation of «removed» forms, in particular, biological life, primarily because of its understanding. And the subject of such a meaningful life is forced to integrate everything that happens to him every time into a certain system (synthesis) of the world. That subjectivity the world has distinguishes the subject from the thing. Subjectivity and the world mutually belong to each other - they are correlative. A thing exists because it is what it is. The subject (and with it his world) does not exist like that. A subject is how and to what it relates. But the relation «how» and «to what» is not carried out completely anew and isolated every time, but exists in its multiplicity in a certain relationship. Each individual case, each individual action (method of action) acquires its meaning from a wider, structured context – in whole or in part. This context is the «world», the «life world» of the real subject, or the «world» as an anthropological idea. **Conclusions.** The task of modern humanitarianism is not only to find opportunities for rational use of the fact of the fundamental openness of the human being, but also to cultivate the ability to reconcile a man with himself, to accept himself. This gives us certain reasons to hope for the enduring significance of worldview thematization. Criticism regarding the seemingly paradoxical conclusion that to become a man, one must already be one, could be considered fair, but only if one does not take into account the principled nature of such an aphoristic position, because this is exactly how the human world exists - as the art of tolerance uncertainty.

**Key words:** *the idea of the world, the project of human life, technologization, tolerance of uncertainty, existence.*

Надійшла до редакції 18.04.2023 р.