

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ К. ПОППЕРА: МІЖ ЕВОЛЮЦІЄЮ І САМОТРАНСЦЕНДЕНЦІЄЮ

Оксана Панафідіна

Анотація. У статті аналізується проблема людини у філософії Карла Поппера крізь призму еволюції і самотрансценденції. Обґрунтовується, що Поппер в оригінальний спосіб переформулює цю фундаментальну проблему і пропонує власне її вирішення, залучаючи сучасну науку і суттєво переосмислюючи філософську традицію. Пропонується реконструювати попперівське вирішення проблеми людини як відповідь на питання: як можливо, що людина, будучи продуктом біологічної еволюції і належачи до світу природи (світ 1), здатна виходити за власні межі й здійснювати самотрансценденцію у двох сенсах – долаючи інстинкти і нахили, виходячи на рівень самосвідомості, а також свідомо долаючи егоїстичні нахили через отримання зворотного зв'язку від світу культури (світ 3) та інших людей?

У статті розглядається питання, чому для Поппера поняття «природа людини» є розпливчастим і які альтернативи класичному есенціалізму він пропонує. Концепція Поппера заперечує існування наперед заданої сутності, як і індивідуальної сутності, що є результатом зусиль людини. Уникаючи крайнощів класичного есенціалізму й екзистенціалізму, Поппер багато в чому спирається на традицію практичної філософії з її ідеями характеру як прищепленої сутності та самовизначення. Підхід Поппера передбачає також концепцію взаємодії біологічної та культурної емерджентної еволюції, яка пояснює походження рефлексивної самосвідомості, критичної раціональності, аргументативного мовлення, моральності й естетичного смаку. Подолання егоїстично-суб'єктивістської перспективи розглядається через логічний, лінгвістичний, етичний та естетичний виміри.

Стаття демонструє, що попперівська постановка проблеми людини тісно пов'язана з кантівською традицією, оскільки зосереджується на умовах можливості розвитку специфічно людських властивостей. Попри критику есенціалізму, Поппер прагне зберегти ідею раціональної і моральної єдності людства. Завершальний акцент у статті зроблено на питанні, чи є самовдосконалення лише сферою можливого для людини або ж воно має обов'язковий характер, що може стати предметом подальших досліджень.

Ключові слова: Поппер, Кант, релятивізм, проблема людини, самість, емерджентна еволюція, самотрансценденція, подолання егоїзму, критика есенціалізму.



*На противагу дріб'язковим філософам
з їхніми мізерними проблемами, я вбачаю
головне завдання філософії в тому,
щоб критично осмислити Всесвіт і
наше місце в ньому, а також
небезпечну силу наших знань і
нашу спроможність творити добро і зло*
Карл Р. Поппер [21, с. 299].

Вступ

Карл Поппер є набагато більш глибоким і багатограним філософом, ніж це прийнято вважати. Не маючи професійної філософської освіти, Поппер став видатним академічним філософом ХХ століття, який не тільки суттєво переосмислив історико-філософську традицію, а й переформулював майже всі класичні філософські проблеми, запропонував власні оригінальні концепції з урахуванням сучасної наукової картини світу, а також акцентував на важливості моралі і мистецтва у людському світі. Не в останню чергу це можна побачити на прикладі його постановки і намагання вирішити одну з фундаментальних філософських проблем – проблему людини.

Серед численних опублікованих праць Поппера годі шукати спеціального дослідження з філософської антропології. Можливо навіть сама постановка питання про проблему людини у філософії Поппера видається дещо надуманою і зовсім неочевидною. Однак, на мій погляд, для нього насправді це була одна з головних філософських проблем, над окремими аспектами якої він міркував упродовж усього свого доволі тривалого інтелектуального життя. Я би запропонувала так *сформулювати проблему людини*, вирішення якої Поппером можна реконструювати на основі численних його праць: Як можливо, що людина, яка є продуктом біологічної еволюції і належить до світу природи (світ 1), здатна виходити за власні межі і здійснювати самотрансценденцію, причому у двох сенсах: 1) долаючи інстинкти й нахили і виходячи на рівень самосвідомості; 2) свідомо долаючи егоїстичні нахили через отримання зворотного зв'язку від світу культури (світ 3) та інших людей?

У цій статті я маю намір обґрунтувати, що така постановка проблеми людини загалом відповідає букві і духу філософії К. Поппера, який, з одного боку, говорить про людину в межах концепції емерджентної біологічної і культурної еволюції, а з іншого, багато в чому міркує в парадигмі класичної практичної філософії, зокрема кантівської, з її акцентом на свободі і самовизначенні. З огляду на це, його концепція людини виглядає напрочуд глибокою і актуальною, оскільки вона, по-перше, суттєво переосмислює класичний есенціалістський підхід (людина як *zoon logon echon*, *animal rationale* чи *homo sapiens*); по-друге, надає адекватну відповідь на аргументи численних сучасних критиків цього підходу, які належать до різних напрямків континентальної філософії, що, у свою чергу, виростає передусім з романтичної критики філософії Просвітництва; по-третє, пропонує комплексний погляд на людину, не редукуючи складну людську природу до окремих її вимірів, постулюючи раціональну і моральну єдність людства, а також враховуючи перспективу можливого і належного, особистісного зростання й обговорення нормативних орієнтирів для такого вдосконалення.

Реконструюючи й аналізуючи Попперове вирішення проблеми людини, я спочатку поясню, чому, говорячи по суті про людську природу, він уникав використання цього терміну. Потім я сконцентрую увагу на тому, яку альтернативу класичному есенціалізму у розумінні людини пропонує Поппер і як він обґрунтовує еволюційний процес становлення самості. Остання частина статті буде присвячена найскладнішому аспекту його концепції людини – самотрансценденції через подолання різних форм егоїзму, які виростають не стільки із чуттєво-тілесної природи, скільки із психічної, а саме: із розвиненої самосвідомості. Як я обґрунтую далі, в цьому аспекті міркування Поппера у значній мірі перегукуються з тим, у який спосіб міркує про людину Кант.

Чому «природа людини» є «розпливчастим терміном»?

В одній зі своїх лекцій, покладених в основу праці «Знання і психофізична проблема: на захист інтеракціонізму», Поппер зізнається, що він буде говорити по суті про «людську природу», хоча йому особисто «не подобається використання цього розпливчастого терміну (*vague term*)» [12, с. 81]. Чому він вважає цей термін розпливчастим і воліє бути обережним з його використанням? Далі у згаданій лекції Поппер не дає відповіді на це питання. Однак можна спробувати прояснити

його позицію, спираючись на інші праці, зокрема «Відкрите суспільство та його вороги». Для цього доцільно спочатку проаналізувати *поняття природи*, яке може вживатися у різних значеннях.

Поппер доволі високо оцінює запроваджене ще софістами розмежування між природою і конвенцією. Адже у контексті його концепції відкритого суспільства поява спроб теоретично осмислити відмінності природи й суспільства як двох різних середовищ, в яких живе людина, знаменували собою падіння магічного закритого суспільства [4, с. 72]. У цьому протиставленні «природа» позначає світ, який складається з фактів і закономірностей, до якого належать й люди в силу наявності в них тіла. Цей світ сам по собі не є ні моральним, ні аморальним. У ньому існують незмінні закони, які непідвладні людині. Природні закони, відкриті у ході наукового пізнання, люди можуть використовувати з технічною метою, або ж завдавати собі клопоту через їх незнання чи нехтування ними [4, с. 72-73, 77].

Якщо для досократиків природа (*physis*) завжди означала ціле, буття *in toto*, то для софістів вона стає тільки частиною буття. Г. Бьоме вказує на те, що *розмежуванню природи і не-природи*, а також *дифференціації не-природи на techné і potos* ми завдячуємо софісту Антифону. До нас дійшли всього два його речення, в яких демонструється відмежування *physis* як від *techné*, так і від *potos*. Перше речення Антифона можна знайти в «Фізиці» Аристотеля, де стверджується, що те, що існує від природи, має принцип свого руху в собі, а саме: принцип свого творення і відтворення, тоді як те, що існує за допомогою *techné*, залежить у цьому від людини. Друге речення збережене як фрагмент папірусу, де стверджується, що юридичні закони довільні й потребують узгодження, а веління природи – необхідні і не потребують узгодження між людьми. Отже, як обґрунтовує Бьоме, в обох афоризмах Антифона природа протиставляється іншій царині – з одного боку, *techné*, тобто мистецтву і ремеслу, а з іншого, *potos*, тобто людським домовленостям: від мови до законів, соціального і політичного порядку [7, с. 92-93].

Хоча Поппер у «Відкритому суспільстві» не аналізує цю дифференціацію не-природи і зупиняється тільки на протиставленні *physis* і *potos*, проте, у своїх більш пізніх працях він по суті торкається й іншого аспекту. А саме, коли розробляє триалістичну онтологічну концепцію, в рамках якої світ з тлумачиться ним як світ культури, як світ об'єктивного змісту знання, об'єктивованого через мову [див., напр.: 19].

Окрім розуміння природи як частини буття, Поппер згадує також і про *інше значення* цього терміну, яке є *фундаментальним для есенціалістів*. Він розкриває його на прикладі поглядів Платона: природа – це «вроджена первісна якість речі, а відтак, її притаманна сутність. Це первинна здатність чи характер речі, які визначають ті її властивості, що складають основу її подібності до “форми” чи “ідей”». Якщо «природне» – це вроджене, первісне і божественне в речі, то «штучне» – те, що було пізніше змінене, додане або нав’язане їй людиною шляхом зовнішнього примусу [4, с. 90]. «Що таке людина?» – цілком платонівський спосіб постановки питання, відповідь на яке вимагає дати таке означення, яке Поппер називає есенціалістським, тобто таким, що включає істотні й невідчужувані ознаки речі, яка означається. А класичне есенціалістське означення людини відсилає передусім до її розумної природи.

Тлумачення Поппером раціональності зовсім не вписується у Платонову дихотомію природного – штучного: вона не є для людини ні вродженою, ні ззовні нав’язаною. Поппер говорить:

я не стверджую, що людина є раціональною. Навпаки, очевидно, що навіть найбільш раціональні з людей багато в чому дуже ірраціональні. Раціональність – це не властивість людей і не факт про них. Це завдання, яке стоїть перед людьми, і воно є складним і дуже обмеженим. Важко досягти раціональності навіть частково [12, с. 134].

Якщо раціональність не є властивістю людини, а скоріше її складним завданням, то чи не означає це, що Поппер відкидає класичний есенціалістський погляд на людину як розумну тварину? З іншого боку, про раціональність він говорить як про бажану мету, тобто не тільки в термінах можливого для людини, але напевне і в термінах належного. Чи не означає це тоді, що Поппер насправді не відмовляється від розуміння природи людини у сенсі її раціональної сутності, хоча говорить про неї не як про вроджену і незмінну властивість, а як набуту і таку, що може бути вдосконалена? На мій погляд, відповідь на це друге питання має бути позитивною. Адже Попперові міркування у цьому контексті загалом вписуються у традицію, започатковану *стойками*, розглядати характер людини як *прищеплену сутність*, а це передбачає, зокрема, самовдосконалення через набуття інтелектуальних, громадянських і моральних чеснот.

Чи не демонструє також така лінія міркувань про людину спорідненість підходів Поппера і Канта у тому сенсі, що їх обох більше цікавить питання про те, ким може і має бути людина, ніж питання про те, ким

є людина? Щодо Канта, загальноприйнятим є твердження, що його головним питанням, до якого мають бути зведені всі інші філософські проблеми, є дефінітивне по своїй суті питання «Що таке людина?». Як зауважує Р. Брандт, таке формулювання, справді, зустрічається у Канта кілька разів (наприклад, у стенограмі лекцій з метафізики, у лекціях з логіки, у листі до геттінгенського теолога К.Ф. Штаудліна від 4 травня 1793 року), але жодного разу у друкованих творах, зокрема в «Антропології з прагматичного погляду», і навіть у конспектах лекцій з антропології [8, с. 16, 102-103]. Кант уникає пошуку незмінної сутності людини та її означення у контексті теоретичного пізнання, натомість він продовжує стоїчну традицію *темпоралізації сутності* у зв'язку з ідеєю *призначення* (Bestimmung) людини з боку природи та її власного розуму. В інтерпретації Канта постановка питання про людину має відбуватися в межах практичної філософії через апеляцію до категорії внутрішнього telos'у, адже людина покликана до *самовизначення* [8, с. 18, 105]. І це самовизначення пов'язане передусім з раціональною свободою та моральною автономією.

На дуже схожі міркування натрапляємо у Поппера, коли він говорить, що саме людина, будучи частиною природного світу, спроможна впроваджувати моральні стандарти і застосовувати їх до природи. І що природа, створюючи людей, наділила їх здатністю змінювати світ, передбачати і планувати майбутнє, ухвалювати рішення, які можуть мати далекосяжні наслідки і за які вони мають нести моральну відповідальність [4, с. 77]. Але щоб реалізувати ці закладені природою здатності, людина має *навчитися бути самістю* [20, с. 108], перевершувати саму себе через взаємодію зі світом [16, с. 147].

Отже, «природа людини» є «розпливчастим терміном», тобто позбавленим чіткості і ясності, оскільки його означення залежить від дуже багатьох факторів. Проаналізувавши більш загальний термін – «природа» – і виділивши два його важливих аспекти (частина буття і сутнісна властивість), можна побачити, що інтерпретація «природи людини» залежить від того, як відповідати на такі питання: Чи редукується весь світ до природного? Або ж визнається існування інших світів чи рівнів світу, які не можна звести до природного? Якщо заперечується подібна редукція не-природного до природного, то як співвідносяться ці світи чи рівні світу? У якому світі чи яких світах укорінена людина? Чи має людина вроджену сутність? Або ж набуту? А можливо вона взагалі не має жодної сутності і кожна людина витворює (може чи мусить витворювати) власну?

Аналізуючи праці Поппера, можна знайти відповіді на всі ці пита-

ння, а отже, побачити, в якому сенсі поняття природи людини може бути застосованим до його філософських поглядів. Поппер стверджує, що людина укорінена у світі 1 й у світі 3, і простежує процес становлення людської самості, який відбувається під впливом як біологічної, так і культурної еволюції. Причому його концепція обертається навколо ідеї удосконалення того, що греки іменували *logos* – у єдності розуму, мислення і мови. Отже, можна дійти висновку, що людську природу Поппер розглядає в межах класичної раціоналістичної парадигми (*zoon logon echon*), однак не з позиції класичного есенціалістського підходу, властивого для теоретичної філософії, а продовжуючи традицію практичної філософії з її акцентом на самовизначенні і самовдосконаленні.

Еволюційна альтернатива класичному есенціалізму: самість як результат біологічної і культурної еволюції

Якщо у ранніх працях Поппер повністю відкидав есенціалізм як методологічно хибний підхід, який веде до догматизму, то у більш пізніх своїх працях він дещо змінює своє ставлення до нього.¹ Зокрема, у праці «Самість та її мозок» Поппер вказує на те, що «аристотелівський есенціалізм, як не дивно, дуже добре підходить для біологічних організмів, які мають сутність у сенсі генетичної програми. Він також підходить для створених людиною приладів (*man-made tools*), сутністю яких є їхнє призначення (*purpose*): сутністю годинника є вимірювання часу». Крім того, Поппер говорить також про існування «квазісутнісної (або квазісубстанційної) природи самості» [20, с. 105].²

¹ На це також звертає увагу А. Наранекі: «Важко прийти до чіткого розуміння того, що Поппер мав на увазі під “есенціалізмом”, оскільки його аргументи щодо проблеми сутностей постійно змінювалися відповідно до того, з якою цариною думки він працював у той чи інший час. Не те, щоб Поппер вірив у сильну тезу про неіснування сутностей, оскільки фалібілізм запевняє його в можливості того, що він може помилятися і в цьому відношенні. Скоріше, Поппер обмежував антиесенціалізм розумінням фіксованих або незмінних сутностей, а також нашої здатністю мати певні знання про сутності» [10, с. 102].

² В іншому місці цієї праці Поппер визнає, що субстанційне Я (*substantial self*) є «непоганою метафорою», особливо якщо розглядати цю самість як змінну. Поппер стверджує, що ми, безумовно, відчуваємо себе «сутністю», і саме це відчуття видається необхідним для єдності й безперервності відповідальної особи. Тому якщо відкинути класичний есенціалізм, то все одно можна описати самість як «квазісутність». Разом з тим, на думку Поппера, ця метафора не підкреслює

Це означає, що Поппер визнає правомірність *часткового* застосування есенційного підходу у певних контекстах, залишаючись критиком класичного есенціалізму з його постановкою і спробами відповісти на питання типу «що є ...».³

Поппер змінює своє ставлення до есенціалізму під впливом еволюційної теорії, яку він воліє розглядати не стільки як наукову теорію, скільки як дослідницьку метафізичну програму, тобто набір взаємопов'язаних метафізичних ідей, які можна критикувати, але які не можна емпірично перевірити [11, с. 119]. Ідея еволюції дає можливість перейти від мислення в категоріях субстанцій до незмінними сутностями, що визначають їхню природу і зумовлюють їхню поведінку, до більш гнучкого мислення в категоріях *процесів*. Крім того, Поппер вписує у цю еволюційну парадигму також елементи телеологічного мислення, посилаючись на концепцію Ч. Дарвіна. Так, наприклад, у лекції, виголошеній 8 листопада 1977 року у Дарвінівському коледжі, Поппер стверджує, що головною проблемою для цього видатного революціонера у біології була та сама проблема, яка обговорювалася у книзі В. Пейлі «Природна теологія», а саме: проблема планування, задуму чи створення (*design*). Однак якщо Пейлі обговорював цю проблему в категоріях Божественного задуму, залучаючи телеологічний доказ буття Бога, то Дарвін намагається розглядати її з наукового погляду. У праці «Походження видів» він відкидає поширену на той час ідею конструювання Творцем усіх біологічних видів й обґрунтовує альтернативну ідею – появи видів внаслідок випадковості і природного добору. Високо оцінюючи концепцію Дарвіна, Поппер говорить, що незважаючи на те, що «природний добір знищив докази чудесного спеціального втручання Творця», разом з тим «він залишив нам подив перед творчістю Всесвіту, життя і людського розуму». Для Поппера природний добір – не тільки «ідея, яка відкрила новий світ для науки», а й ідея, яка не виключає з наукової картини світу «диво творчості» і

інтенсивно активного характеру самості, і в цьому він вбачає її найбільший недолік [20, с. 146].

³Як стверджує А. Наранекі, «коли Поппер виступав проти есенціалізму, він мав на увазі лінгвістичне поняття есенціалізму, пов'язане з його критикою семантичного погляду на знання, включаючи скептичні версії, такі як у Вітгенштайна. Лінгвістичний есенціалізм, яким цікавився Поппер, припускає, що сутність або необхідна властивість об'єкта міститься в слові, яке використовується для позначення цього об'єкта. Наслідком цього лінгвістичного есенціалізму, який найбільше турбував Поппера, було те, що як тільки сутність об'єкта можна побачити, що людське знання зафіксувало в слові, подальші слова і речення не можуть більше пояснити об'єкт, про який ідеться» [10, с. 103].

«диво свободи: свободи творити, свободи вибору наших власних цілей і наших власних завдань» [13, с. 343].

Спираючись на ідеї Дарвіна, Поппер пропонує концепцію *емерджентної еволюції*, або творчої еволюції Всесвіту. Згідно з цією концепцією стверджується, що в процесі еволюції виникають *нові* речі й події з *несподіваними* і справді *непередбачуваними* властивостями [20, с. 22]. Такі нові властивості відносно легко можна пояснити постфактум, коли вони вже виникли, однак скоріш за все їх неможливо було передбачити у той момент часу, коли їх ще не було. Поява принципово нових властивостей знаменує собою, згідно з Поппером, новий щабель у творчій еволюції Всесвіту, як-то: поява життя, свідомості, людського мозку і розуму, людської мови на рівні її вищих функцій, світу 3 як продукту людських розуму і мови.⁴ Тому, як видається, Кантовий спосіб постановки питання «*Як можливо?*» напрочуд добре підходить у даному контексті, як і слушними виявляються його спроби «врятувати свободу» у світі природних закономірностей. Поппер напругу не вказує на слідування Канту у цих зазначених аспектах, однак, на мій погляд, такий висновок напрощується з великою мірою очевидності.

Якщо ж спробувати поєднати тезу Поппера про те, що ідея сутності добре підходить для позначення генетичної програми біологічних організмів, у т.ч. людей, з тезами про творчу еволюцію Всесвіту й емерджентну еволюцію, можна побачити, що з цієї перспективи означає біологічний погляд на людину, на пізнання (еволюційна епістемологія) і навіть на світ 3. Це означає, що у людини є певна система вроджених диспозицій і знань (того, що Кант називав задатками тваринності), спираючись на які людина може еволюціонувати у напрямку *самості*. Однак це не означає, що задатки людськості і людяності потенційно закладені у людині як частині світу природи; вони виникають як емерджентні властивості на якісно новому рівні еволюції, що потребує, зокрема, *свідомих зусиль* самої людини. Відповідаючи на питання, чи є новонароджена дитина самістю, Поппер говорить: і так, і ні. Адже, з одного боку, вона здатна відчувати біль і задоволення, а з іншого – ще не є особистістю у розумінні Канта, тобто не є суб'єктом, який відповідає за свої вчинки, і не має персональної ідентичності, єдності

⁴Як зазначає Поппер, ця непередбачуваність була поставлена під сумнів критиками емерджентності з боку детерміністів, класичних атомістів і прихильників теорії можливостей або потенцій [20, с. 22]. Він відповідає на їхні критичні зауваження своєю концепцією відкритих Всесвіту і майбутнього, а також вказує на недостатність навіть індетермінізму для пояснення феномена людської свободи [18].

самосвідомості. Отже, дитина, для Поппера, – це спочатку людське тіло, що розвивається, перш ніж воно стане людиною, єдністю тіла і розуму, а згодом ця єдність еволюціонує до повної свідомості, чи рефлексивної самосвідомості [20, с. 115].

Цікаву паралель можна провести також у поглядах Поппера і Канта щодо поєднання телеології, біології і трансформації класичного есенціалістського погляду на людську природу. Кант у «Критиці сили судження» вводить поняття «*природна ціль*» (Naturzweck), але тільки як *регулятивне*: ми не можемо довести, що в самій природі є цілі, але, щоб зрозуміти живі організми, нам потрібно мислити її так, *ніби* такі цілі існують. Щодо людини Кант припускає можливість обговорювати її не тільки як природну ціль, а й як останню ціль природи (letzter Zweck der Natur). Адже, з одного боку, «людина завжди є лише ланкою в ланцюгу природних цілей», але з іншого – також «і принципом з огляду на багато цілей, до яких природа, здається, призначила її в своїх нахилах, позаяк людина сама собі утворює цілі». Згідно з Кантом, для людини бути останньою ціллю природи за своїм призначенням означає бути спроможною довільно і незалежно від природи покладати самій собі цілі й реалізовувати цю спроможність. Отже, таку ціль «зовсім не слід шукати в природі», хоча водночас ми маємо з'ясувати, що «спроможна зробити природа для приготування людини до того, що вона сама мусить чинити, аби бути кінцевою ціллю, і відокремити його від усіх тих цілей, можливість яких тримається на умовах, яких можна очікувати єдино лише від природи» [2, с. 373]. Вочевидь Кант говорить тут про процес розвитку природних задатків, які можуть проявитися тільки внаслідок *активності* самої людини, її раціональної свободи і вольових зусиль. До речі, саме ця ідея – розмежування того, що природа робить з людини, і того, що людина може і мусить сама із себе зробити – лежить в основі Кантового поділу антропології на фізіологічну і прагматичну [9, с. 119].

Обґрунтування ідеї становлення людської самості Поппер здійснює через вписування цього процесу у загальну концепцію творчої еволюції Всесвіту, яка передбачає, зокрема, біологічну і культурну еволюцію, еволюцію психіки (mind) і людського логосу (способу мислення і способу використання мови), а отже, і самої людини. Для нього принципово важливо розмежовувати розуміння «Я» на рівні світу 2, що передбачає передусім укоріненість у світі 1 і може бути пояснене у термінах «єдності, індивідуальності й безперервності», й на рівні світу 3, як самосвідомості, або повної свідомості, здатної до критичної рефлексії

[20, с. 144]. Самість, укорінена у світі 3, є результатом *культурної еволюції*, яка продовжує біологічну на більш високому і якісно новому рівні. Якщо розглядати людину суто з біологічної позиції і порівнювати її з іншими живими організмами, згідно з Поппером, немає жодних підстав стверджувати виключність її у певному сенсі вищості людини. Адже інші живі організми також спроможні вирішувати проблеми, послуговуватися методом спроб і помилок, навчатися, штучно створювати продукти своєї життєдіяльності (гнізда, павутиння, греблі), використовувати мову для вираження своїх станів і для комунікації (а бджоли – навіть для опису) і т.п. Однак ні в кого, окрім людей, немає нічого подібного на людський світ 3, породжений критичними дискусіями і вищими функціями мови [12, с. 82]. Поппер стверджує, що тварини мають свідомі стани, наприклад, болю, а вищі тварини навіть можуть мати характер, володіти чеснотами чи вадами. Але тільки людина спроможна використовувати мову для рефлексії про себе, усвідомлювати складові своєї біологічної програми і критично їх переглядати, свідомо нехтувати інстинктом самозбереження у пошуках знань, зрештою докладати зусиль, щоб стати кращою: опанувати свої страхи, лінь, егоїзм (selfishness), подолати брак самоконтролю [20, с. 144]. І все це стає можливим завдяки *самотрансценденції*, тобто виходу за межі власного індивідуального Я, долученню до світу 3 й отриманню зворотного зв'язку від нього.

Отже, Поппер розглядає самість як змінну величину, хоча вона і пов'язана з тим, що зазвичай називають характером чи особистістю. Вона частково залежить від фізичного типу людини, але також і від її інтелектуальної ініціативи та винахідливості, від її розвитку [20, с. 105].

Подолання егоїзму: логічний, лінгвістичний, етичний і естетичний виміри

У «Відкритому суспільстві» Поппер вказує на те, що індивідуалізм у поєднанні з альтруїзмом став фундаментом західної цивілізації, і стверджує, що ця ідея найпотужніше вплинула на моральний розвиток людства [4, с. 120-121]. Із цієї тези можна вивести іншу: *моральний розвиток людства є наслідком подолання егоїзму при збереженні індивідуалізму*. Як це можливо з огляду на те, що прихильники колективізму, такі як Платон чи Маркс, стверджують, що індивідуалізм дорівнює егоїзму, а отже, по суті, може суперечити моральності? По-

перше, Поппер зазначає, що варто розрізняти такі пари опозицій: індивідуалізм – колективізм і егоїзм – альтруїзм, адже часто можна зустріти таку форму егоїзму, як колективний чи груповий [4, с. 119]. По-друге, якщо під егоїзмом розуміти не просто зосередженість на власних інтересах, на пошуку власного задоволення чи уникнення власного страждання, а передусім байдужість щодо того, як це позначається на інших, як його означав, наприклад, К. Твардовський,⁵ то від альтруїста зовсім не вимагається пожертвувати собою заради спільного блага. Навпаки, спільне благо передбачає благо усіх людей. Це яскраво виражена егалітарна позиція, яка передбачає ідею активності кожної людини як вільної і раціональної істоти, а отже, і відповідальної. І саме це, як на мене, має на увазі Поппер, коли говорить, що поєднання індивідуалізму й альтруїзму є засадничим для західної цивілізації.

Загалом егоїзм розглядають або як дескриптивну, або як нормативну позицію [22]. Якщо дескриптивний підхід базується на ідеї природності егоїзму для людини, пріоритету власних потреб та інтересів, оскільки вона – передусім чуттєво-тілесна істота, то нормативний підхід приписує егоїзм як вимогу, альтернативну до вимоги альтруїзму. Прихильники етичного егоїзму виводять нормативну вимогу із тези про природність егоїзму для людини, однак критики цієї концепції (до яких належить і Поппер) стверджують, що між фактами і нормами, або рішеннями, існує принципова відмінність (принцип, або «гілльотина Юма»), тому із дескриптивної тези логічно не слідує нормативна. Навпаки, *незважаючи* на природний егоїзм людини, цілком можливо його свідомо обмежувати і регулювати. Оскільки людина – водночас і чуттєво-тілесна, і розумна істота, то поєднання індивідуалізму й альтруїзму цілком може бути обґрунтованою і несуперечливою концепцією. Для цього можна припустити, що індивідуалізм виростає з егоїзму, укоріненого в чуттєвості, а альтруїзм – зі свідомого подолання егоїзму *іншого типу*, як раціонального вибору на користь своєї позиції, системи цінностей, принципів тощо.

⁵Твардовський дає таке означення: «Егоїстом називаємо людину, котра додає собі приємності безвідносно до того, чи окупить власну приємність чужою прикрасою, чи ні; хто шукає власної насолоди й не зважає на те, що умовою досягнення власного задоволення є невдоволення іншого, той є егоїстом. Це впливає зі самого визначення егоїзму, котрий є нічим іншим, як байдужістю до чужої приємності і, особливо, до прикраси. У тій байдужості до способу, в який гонитва за власним задоволенням впливає на інших, лежить суттєва ознака егоїзму» [6, с. 76].

Аргументувати це припущення можна, звернувшись до концепції егоїзму Канта, який використовує доволі розгалужену термінологічну систему, щоб продемонструвати важливі нюанси і відмінності. По-перше, він розглядає егоїзм як *Solipsismus* – скептичну позицію щодо існування об'єктів досвіду.⁶ По-друге, у «Критиці практичного розуму» Кант використовує поняття *Selbstsucht* на позначення сукупності природних нахилів (*Neigungen*), задоволення яких називається блаженством, або щастям (*Glückseligkeit*). Причому егоїзм у цьому сенсі він поділяє на: *Selbstliebe* (*Eigenliebe*, *Philautia*) як переважну доброзичливість, благовоління і любов до себе та *Wohlgefallens an sich selbst* (*Eigendünkel*, *Arrogantia*) як самовдоволення, чи зарозумілість [1, с. 82]. Якщо у першому сенсі егоїзм є природним для людини, оскільки витікає із її чуттєвого прагнення отримувати задоволення й уникати страждань, то у другому – він проявляється у піднесенні себе над іншими, відчутті власної винятковості. По-третє, в «Антропології з прагматичного погляду» Кант вживає поняття *Egoismus*, яке описує ставлення, що виникає безпосередньо з розвитку самосвідомості. І у цьому значенні він говорить про логічний, етичний та естетичний види егоїзму [9, с. 128-130].

Поппер неявно визнає Кантове розрізнення двох останніх типів егоїзму, коли розмежовує *такі* прояви самотрансценденції: 1) вихід за межі самих себе, тобто вихід за межі наших інстинктивних бажань і нахилів («*Neigungen*», як називав їх Кант) [20, с. 145], 2) постійне перевернення самих себе, своїх талантів та обдарованості завдяки взаємодії зі світом критичних дискусій, мови й об'єктивного знання [16, с. 147]. Причому за аналогією з Кантовими різновидами егоїзму як *Egoismus* можна диференціювати види егоїзму і в філософії Поппера, додавши лінгвістичний.

Для Поппера самотрансценденція є «найбільш вражаючим і важливим фактом всієї еволюції, особливо людської» [16, с. 147]. Вона є активним процесом, тісно пов'язаним зі створенням, осмисленням і переробкою об'єктів світу 3. Цей світ являє собою створений людиною лінгвістичний універсум, світ об'єктивного змісту знання, зрештою світ культури. Долучаючись до цього світу через пізнання його об'єктів, людина культурно еволюціонує і тим самим вибудовує самість

⁶ Поппер згадує про соліпсизм у такому ж значенні в контексті психофізичної проблеми і шляхів її вирішення. Для нього «соліпсизм – це теорія про те, що я, і лише я, існую. Згідно з цією теорією, решта світу – зокрема всі ви, а також моє тіло – це мій сон (*dream*)». Такий підхід Поппер називає неспростовною, хибною і безглуздою теорією [12, с. 106].

спочатку у сенсі істоти, спроможної обмежувати й контролювати інстинктивні бажання і нахили. Вона навіть спроможна стати видатною у певній царині, наприклад, мистецтві, зробити своєю діяльністю значний внесок у світ 3 і все ж, слідуючи логіці Поппера, залишитися у певному сенсі егоїстом, а саме: у сенсі Кантового Egoismus. Адже, як наполягає Поппер, для повної свідомості, чи самості у власному сенсі цього слова, важливим є також *зворотний вплив* від світу 3 і *рефлексія*, що розкриває його розуміння самотрансценденції у другому значенні. Йдеться про вихід за межі власного просторового і часового досвіду, пошук і винахід нових ситуацій, виявлення і критичний перегляд своїх упереджень і звичних припущень [16, с. 148]. По суті тут ідеться про здатність людини *постійно виходити* за межі власного суб'єктивного досвіду, сформованого у взаємодії з фізичною реальністю (світ 1) і світом культури (світ 3), розширювати власні інтелектуальні, моральні й естетичні горизонти, змінювати спосіб свого мислення і спосіб використання своєї мови, долати природну для людей егоїстично-суб'єктивістську перспективу, і тим самим виходити за межі власних обдарованості, талантів, переконань, накопиченого досвіду тощо.

Розвиток такої здатності відбувається в ході культурної еволюції, однак це не трапляється само собою, а – завдяки свідомим зусиллям людини, спрямованим передусім на розвиток критичної раціональності й аргументативного використання мови. Причому обоє передбачають накладення *етичних обмежень* (на логос: мислення і мову) з огляду на позицію морального егалітаризму: якщо усі люди наділені здатністю мислити і говорити, їхній розум є загальнолюдською дискурсивною здатністю. Тому, як говорив Кант, кожен має священне право безперешкодно висловлювати свої сумніви і навіть накладати veto, адже лише загальнолюдський розум може бути суддею розуму кожної окремої людини [3, с. 422, 429]. Загалом тут ідеться про важливість подолання логічного, лінгвістичного і морального егоїзму, які виникають у ході культурної еволюції і становлення самості. Згадані види егоїзму виникають, якщо самотрансценденція відбувається з акцентом на самовираженні, а не на критичних обговореннях і рефлексії.

Поппер поділяє Кантову ідею *раціональної єдності людства*, про що пише, наприклад, Дж. Ширмур [23, с. 95]. З прийняття цієї ідеї слідує необхідність визнання «гідності кожної розумної істоти», а також моральної рівності всіх людей, у тому сенсі, що всі ми є людьми – носіями дискурсивного розуму (логосу) як відмінної властивості представників людського роду, яка може бути розвинена й удосконалена.

Причому вимога такого розвитку обумовлюється етичними міркуваннями. Адже якщо всі люди перебувають у статусі рівних перед законом розуму і «вільних громадян», кожен з яких спроможний брати участь у «суді присяжних» [3, с. 290, 422],⁷ то на кожного накладається вимога раціонального самообмеження, щоб не порушувати прав і гідності інших людей. Така логіка міркувань приводить до критики того, що Кант називав *логічним егоїзмом*, тобто свідомого ігнорування суджень і аргументів інших людей. Логічний егоїст не вважає за потрібне перевіряти власні судження через апеляцію до критики з боку інших людей [9, с. 128]. Обґрунтовуючи власну позицію, логічний егоїст може навіть бути знайомим з іншими поглядами й аргументами, але стандартом для їхньої оцінки він обирає власні, не визнаючи такої опції, як можливість самому помилитися і можливість побачити іншим слабкі сторони своїх міркувань. Логічний егоїст міркує догматично, шукаючи тільки виправдань і підтверджень. Однак, для Поппера (і в цьому він розвиває Кантову ідею логічного плюралізму⁸) справжня раціональність є *критичною*, а це, серед іншого, вимагає постійної рефлексії щодо поглядів, відмінних від власного, готовності чути критику і виправляти свої помилки, орієнтації на пошук істини, а не на її остаточне обґрунтування. Багато в чому, на мій погляд, Поппер тут говорить про вимогу, яку Кант формулює як максимум розширеного способу мислення, що передбачає мислення з позиції кожного іншого [9, с. 228], як реальних, так і уявних опонентів.

Паралельно з цим має відбуватися і трансформація способу вживання мови. Одна справа, коли мова використовується для захисту власної позиції, для демонстрації оригінальності погляду і для реалізації риторичної стратегії навіювання або перемоги у суперечці, і зовсім інша – для відточування аргументу, для аналізу контраргументів, рефлексії і переформулювання, зрештою для дискусії, метою якої є хоча б невелике просування у напрямку до істини.⁹ Так само, як

⁷Цікаво, що Поппер, як і Кант, говорячи про розум, звертається до *правових метафор*. Так, наприклад, відповідаючи своїм критикам, він пише: «завжди слід пам'ятати про те, що ніхто не повинен намагатися бути сам собі суддею» [14, с. 1154].

⁸«Егоїзму можна протиставити лише плюралізм, тобто спосіб мислення: сприймати і поводитися не як людина, яка переймається цілим світом у собі, а як просто громадянин світу» [9, с. 130].

⁹У зв'язку з цим Поппер розрізняє *два види дискусії*, одна з яких базується на помилковому методі критики, а інша – на правильному. Якщо перша, яка по суті є суперечкою чи дебатами, має за мету утвердити чи обґрунтувати тезу або теорію, то друга, будучи критичною дискусією, – «намагається перевірити обговорювану

критичну раціональність Поппер вважає вищим еволюційним досягненням порівняно з догматичною, так і критичну (або аргументативну) функцію мови він розглядає як вищу порівняно з дескриптивною, а тим більше – з експресивною [12, с. 84-90].

Отже, на мій погляд, подолання егоїзму у ході еволюції самості передбачає, зокрема, і подолання того, що цілком може бути назване *лінгвістичним егоїзмом*, коли мова служить здебільшого інструментом реалізації позиції логічного егоїста. Об'єкти світу 3, створені логічним і лінгвістичним егоїстом, можуть мати неабияку змістовну цінність й бути вартими для освоєння у ході самотрансценденції, однак найбільшу цінність від них можна отримати, якщо розглядати їх як одну з можливих відповідей на певні проблеми і цілеспрямовано шукати інші відповіді, осмислювати їх, залучати для аргументації та ймовірного переформулювання власної позиції тощо. І таким чином можна все більше просуватися у процесі кращого розуміння, а також удосконалення способу використання свого логосу – розуму і мови.

Оскільки до світу 3 належать, серед іншого, також цінності, стандарти, моральні вимоги і твори мистецтва, а за своєю природою він є лінгвістичним універсумом, це означає, що трансформований (неегоїстичний) спосіб використання розуму і мови може позитивно вплинути також на подолання *етичного й естетичного егоїзму*. Не в останню чергу успішність цієї справи, на думку Поппера, залежить від усвідомлення обмеженості позиції експресіонізму (як у пізнанні, так і в моралі та мистецтві), а також критики релятивізму (знову ж таки у різних його проявах: когнітивного, морального й естетичного) як позиції, що унеможливує самотрансценденцію і вдосконалення самості (у значенні постійного перевершення себе).

Під *експресіонізмом* Поппер розуміє підхід, згідно з яким стверджується прямо пропорційна залежність між якістю результату діяльності людини і мірою її обдарованості, талановитості й цікавості її як особистості [11, с. 156]. Адже передбачається, що людина виражає себе, свій внутрішній світ, свої погляди, цінності, уявлення, емоції тощо у продуктах своєї діяльності. Поппер не заперечує слушності цієї багато в чому очевидної тези, однак вказує на те, що це тільки одна сторона медалі. Експресіоністський підхід не звертає увагу на іншу сторону, яка для Поппера є важливішою, а саме: «ми можемо перевершити наші таланти і самих себе» завдяки впливу на нас світу 3, спробі

теорію, з'ясувавши, чи всі її *логічні наслідки* є прийнятними, або ж вона має, можливо, якісь небажані наслідки» [17, с. 60].

об'єктивно подивитися на виконану нами роботу, критично її оцінити й усвідомити перспективу її подальшого вдосконалення [11, с. 156].¹⁰ Це стосується не тільки ідей, концепцій чи теорій у сфері пізнання, а й творів мистецтва та моральних рішень. Позаяк ухвалені рішення теж можна змінювати внаслідок рефлексії над альтернативами чи новими обставинами, усвідомлення небажаних наслідків, реакції людей, яких ці рішення стосуються, тощо.

Критика релятивізму так само пов'язана у Поппера із відкиданням або недооцінкою перспективи самотрансценденції. Якщо егоїсти воліють взагалі не враховувати перспективу Іншого і концентруються на самовираженні чи обґрунтуванні істинності/правильності своїх позицій/дій, то релятивісти зупиняються на півдорозі. Визнаючи рівноправність і рівнозначність різних перспектив, вони заперечують можливість подальшого інтелектуального, морального й естетичного прогресу через отримання зворотного зв'язку від світу 3. Йдеться про визнання існування деяких рамок (frameworks), які унеможливають плідну взаємодію між їх носіями, що Поппер, як відомо, вважав міфом [17, с. 34-35].

Релятивізм – концепцію, згідно з якою вибір між конкуруючими теоріями є довільним, – він розцінює як «головну хворобу філософії нашого часу» [5, с. 430]. Крім того, Поппер вважає однією із серйозних помилок сучасної філософії ігнорування того, що продукти діяльності людської уяви та розуму не тільки несуть на собі відбиток суб'єктивного досвіду, а й мають об'єктивний аспект [11, с. 155]. Причому це стосується як наших теорій, так і моральних норм чи творів мистецтва. При всій відмінності й асиметрії між сферами фактів і норм та цінностей, як стверджує Поппер, можна виокремлювати й важливі їхні спільні риси: 1) і щодо фактуальних тверджень (propositions), і щодо нормативних суджень (proposals) можливі дискусії, їх можна критикувати й ухвалювати стосовно них певні рішення; 2) до обох мають відношення регулятивні ідеї (ідея істини у світі фактів, ідеї блага, справедливості (як, напевне, і краси, що виражається у формальній правильності й виразності) – у світі норм) [5, с. 448-449].

Як на мене, важливо ще раз підкреслити, що вся критика експресіонізму, тісно пов'язаного з суб'єктивізмом та егоїзмом, так само як і критика релятивізму, який нібито долає обмеженість першого

¹⁰ «Ми завдячуємо своєю раціональністю, практикою критичного й самокритичного мислення і дії взаємодії з третім світом. Ми завдячуємо йому своїм розумовим розвитком. І ми завдячуємо йому нашим ставленням до нашого завдання, до нашої роботи і її наслідків для нас самих» [11, с. 156].

підходу, однак впадає в іншу крайність – визнання себе і свого опонента водночас правими, слугує у Поппера завданню обґрунтування можливості для людини зростати і самовдосконалюватися, самотрансцендувати у всіх сферах своєї життєдіяльності. *Схема* цього процесу – *універсальна*: вирішення проблем методом спроб та усунення помилок, внутрішня настанова бути інтелектуально скромним, визнання можливості помилятися, взаємодія зі світом 3, зворотний зв'язок від нього, рефлексія і, як наслідок, удосконалення себе, результатів своєї культурної діяльності, своїх ідей, рішень, творів тощо.¹¹

У додатку 1961 року до другого тому «Відкритого суспільства» під назвою «Факти, стандарти й істина: подальша критика релятивізму»¹² Поппер здійснює спробу поширити на *сферу моралі* основні принципи критичного раціоналізму. І згодом, відповідаючи своїм критикам, зокрема лорду Бойлю, він знову акцентував на тому, що хоча ми повинні шукати абсолютно правильні цінності, або стандарти, ми ніколи не повинні переконувати себе, що ми їх точно знайшли. Адже так само як *не існує* критерію абсолютної істини, ще більше це стосується критерію абсолютної правильності [14, с. 1159]. Однак, «ми можемо прогресувати морально, у сенсі третього світу» [14, с. 1158]. І «навіть смак може бути кращим або гіршим: ми можемо культивувати свій смак» [14, с. 1157].

У низці праць пізнього періоду Поппер поширює свій досвід осмислення перспективи подолання морального егоїзму і морального релятивізму на *естетичну сферу*. Цікаво, що ретроспективно в «Інтелектуальній автобіографії» він вказує на те, що сам критичний раціоналізм, зокрема концепція розрізнення об'єктивного та суб'єктивного знання, виникає із його юнацьких міркувань про два види музики. Один вид музики він ілюструє на прикладі Бетховена, який у своїх музичних

¹¹Щоправда у праці «Творча самокритика у науці і мистецтві» Поппер вказує на певні відмінності у тому, як це дещо по-різному проявляється у науковців і митців. Якщо у мистецтві передусім йдеться про *самокритику* митця, то у науці важливою є також *критика у співпраці*, взаємна і раціональна критика, спрямована на пошук істини [15, с. 43]. Втім, навіть самокритика уможливорюється широким бекграундом, виходом за межі власної суб'єктивності у широкому сенсі, а отже, взаємодією зі світом 3 на основі неегоїстичного способу мислення і мовлення.

¹²У перекладі О. Буценка «Факти, норми та істина: подальша критика релятивізму» [5, с. 430]. Поппер вживає термін *standards*, що, як на мене, краще перекласти як «стандарти», аби підкреслити більшу динамічність в інтерпретації автора. Адже «норми» орієнтує на щось більш усталене й об'єктивне по відношенню до людини, щось, що належить до Платонового світу ідей. Натомість «стандарти» більше відповідає ідеї Поппера, що люди не тільки їх створюють, а й можуть змінювати, хоча й не довільно.

композиціях передусім виражає себе, інший – на прикладі Баха, який у своїй творчості зовсім забуває про себе, перетворюючись на слугу своїх творів [11, с. 47-49]. У великому мистецтві художник вважає важливішим свій твір, а не себе, а самовираження не може бути відмінною ознакою мистецтва, бо так чи інакше ми виражаємо себе у всьому, що робимо [19, с. 152].

До теми музики Поппер повертається у своєму виступі на відкритті Зальцбургського фестивалю 26 липня 1979 року. Тільки тепер Бетховена він зараховує до когорти митців, які невпинно самовдосконалюються через критичний погляд на свої твори та їх удосконалення. До такого висновку Поппер прийшов, за його власним зізнанням, після відвідування виставки Бетховенських етюдників, на яких можна було побачити, як цей композитор вносив численні виправлення у те, що було записане спочатку, під впливом переосмислення своїх ідей [15, с. 41]. Він визнає, що, напевне, існують генії, які майже не вносять корективи у реалізацію своїх початкових задумів (як, наприклад, Моцарт у музиці чи Рассел у філософії), але все ж «решта працюють зовсім в інший спосіб», використовуючи метод спроб і помилок, метод допущення помилок і їх виправлення [15, с. 41].

Висновки

Як було обґрунтовано у цій статті, проблема людини відіграє важливе значення у філософії К. Поппера. Його заслуга полягає у тому, що замість того, щоб пристати до одного із численних підходів до вирішення цієї фундаментальної проблеми і розвивати його, Поппер у своїй манері, як він це робить і з багатьма іншими класичними філософськими проблемами, переформулює її і тим самим надає поштовху і нового напрямку для подальшого пошуку кращої, більш глибокої і комплексної відповіді.

Будучи критичним раціоналістом, Поппер завжди уникає догматичних крайнощів в інтерпретаціях, і цю стратегію він застосовує також при вирішенні проблеми людини. Зокрема, у цьому контексті він міркує, уникаючи як Сцилли класичного есенціалізму, який стверджує, що у людини існує вроджена сутність, яку вона актуалізує впродовж життя, так і Харибди екзистенціалізму, який заперечує існування подібної сутності й акцентує на виробленні індивідуальної сутності як завданні кожної людини. У зв'язку з цим Поппер з обережністю ставиться до використання терміну «природа людини», яке традиційно

орієнтувало на вроджену сутність, і водночас намагається зберегти ідею раціональної і моральної єдності людства.

Цілком у дусі просвітницької традиції (якщо її широко розуміти, як продовження сократівського способу філософствування в межах практичної філософії) Поппер, з одного боку, віддає належне досягненням наук у їхньому поясненні різних аспектів і проявів людини та її місця у Всесвіті, а з іншого, фокусується на можливостях самовдосконалення людини, самотрансценденції через критичну рефлексію, творчість і свободу. Тому, як було обґрунтовано у цій статті, Попперова постановка проблеми людини по суті є *кантивською* – про умови можливості тих властивостей, які демонструють принаймні деякі люди: рефлексивна самосвідомість, критична раціональність, аргументативне мовлення, моральність і хороший естетичний смак. Якщо принаймні у деяких людей вони наявні, то як вони можливі? Поппер намагається відповісти на це питання, залучаючи концепцію емерджентної еволюції, згідно з якою перелічені властивості розглядаються як такі, що виникають на певному шаблі еволюції через активну взаємодію організму із середовищем. Беручи за основу дарвінівську концепцію еволюції, Поппер далі розвинув її, показавши як може еволюціонувати людська природа і людський соціокультурний світ через самотрансценденцію, постійне докладання зусиль, спрямованих на подолання природної для людей егоїстично-суб'єктивістської перспективи. Подолання такої перспективи має, згідно з Поппером, *два рівні*: спочатку долається егоїзм, природний для людини як чуттєво-тілесної істоти, що передбачає передусім орієнтацію на задоволення власних бажань, а потім – може бути подоланим егоїзм, який постає із розвиненої самосвідомості і який проявляється у логічному, лінгвістичному, етичному й естетичному вимірах.

У такій системі координат еволюція самості узалежнюється від міри її активності, прояву її свободи, творчості і вольових зусиль. Але чи є, на думку Поппера, це тільки сферою можливого для людини, або ж і її обов'язком удосконалювати себе, як це обґрунтовував, наприклад, Кант? Вочевидь Поппер тут акцентує на людській свободі, але чи тільки негативній? Це може стати предметом окремого дослідження.

Література

1. *Кант І.* Критика практичного розуму. Пер. з нім. Ю. Бурковського. Київ: Юніверс, 2004.

2. *Кант І.* Критика сили судження. Пер. з нім. В. Терлецького. Київ : Темпора, 2022.
3. *Кант І.* Критика чистого розуму. Пер. з нім. Ю. Бурковського. Київ : Юніверс, 2000.
4. *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. Т.1: У полоні Платонових чарів. Пер. з англ. О. Коваленко. Київ : Основи, 1994.
5. *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. Т.2: Спалах прощства: Гегель, Маркс та послідовники. Пер. з англ. О. Буценко. Київ : Основи, 1994.
6. *Твардовський К.* Чи людина завжди чинить егоїстично? *Вибрані твори*. Харків : Фоліо, 2018. С. 74–79.
7. *Böhme G.* Natur. Wulf C. (ed.) *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Weinheim und Basel : Beltz Verlag, 1997. S. 92–116.
8. *Brandt R.* Die Bestimmung des Menschen bei Kant. Hamburg : Felix Meiner Verlag, 2007.
9. *Kant I.* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. *Akademie-Ausgabe* (AA), Bd. 7. Berlin : Walter de Gruyter, 1900. S. 117–333.
10. *Naraniecki A.* Returning to Karl Popper: A Reassessment of his Politics and Philosophy. New York : Editions Rodopi B.V., 2014.
11. *Popper K.* Intellectual Autobiography. *The Philosophy of Karl Popper*. Ed. by A. Schilpp. Vol. 1, Part I. La Salle, Ill. : Open Court, 1974. P. 5–181.
12. *Popper K.* Knowledge and the Body-Mind Problem. In Defence of Interaction. Lectures delivered in 1969, Emory University. Ed. by M.A. Notturmo. London : Routledge, 1994.
13. *Popper K.* Natural Selection and the Emergence of Mind. Darwin College, Cambridge, 7 November 1977. *Dialectica*. 1978. Vol. 32(3-4). P. 339–355.
14. *Popper K.* Reply to my Critics. *The Philosophy of Karl Popper*. Ed. by A. Schilpp. Vol. 2, Part III. La Salle, Ill. : Open Court, 1974. P. 959–1197.

15. *Popper K.R.* Creative Self-Criticism in Science and in Art. *Diogenes*. 1989. Vol. 37(145). P. 36–45.
16. *Popper K.R.* Epistemology Without a Knowing Subject. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 106–152.
17. *Popper K.R.* The Myth of the Framework. *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality*. Ed. by M.A. Notturmo. London and New York: Routledge, 1994. P. 33–64.
18. *Popper K.R.* The Open Universe: An Argument for Indeterminism. *From the Postscript to The Logic of Scientific Discovery*. Ed. by W.W. Bartley III. London: Routledge, 1988.
19. *Popper K.R.* Three worlds. *The Tanner Lectures on Human Values*. 1979. Vol. 1. Ed. by Sterling M. McMurrin. University of Utah Press, Salt Lake City, and Cambridge University Press, Cambridge. P. 141–167. (Український переклад: *Поппер К.Р.* Три світи. *Актуальні проблеми духовності*. 2024. Вип. 25(1). С. 173–193. <https://doi.org/10.55056/apm.7733>)
20. *Popper K.R., Eccles J.C.* The Self and its Brain. Berlin, Heidelberg, New York: Springer-Verlag, 1985.
21. *Popper K.* Wie ich die Philosophie sehe. *Auf der Suche nach einer besseren Welt*. Vorträge und Aufsätze aus 30 Jahren. München, Zürich: Piper, 1999. S. 275–301.
22. *Shaver R.* Egoism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/egoism/>>.
23. *Shearmur J.* Political Thought of Karl Popper. London and New York: Routledge, 2002.

References

1. *Böhme G.* Natur. Wulf C. (ed.) *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Weinheim und Basel: Beltz Verlag, 1997. S. 92–116.
2. *Brandt R.* Die Bestimmung des Menschen bei Kant. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.

3. *Kant I.* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. *Akademie-Ausgabe* (AA), Bd. 7. Berlin : Walter de Gruyter, 1900. S. 117–333.
4. *Kant I.* Krytyka praktycznoho rozumu. Per. z nim. Yu. Burkovskoho. Kyiv : Yunivers, 2004.
5. *Kant I.* Krytyka chystoho rozumu. Per. z nim. Yu. Burkovskoho. Kyiv : Yunivers, 2000.
6. *Kant I.* Krytyka syly sudzhennia. Per. z nim. V. Terletskoho. Kyiv : Tempora, 2022.
7. *Naraniecki A.* Returning to Karl Popper: A Reassessment of his Politics and Philosophy. New York : Editions Rodopi B.V., 2014.
8. *Popper K.* Intellectual Autobiography. *The Philosophy of Karl Popper*. Ed. by A. Schilpp. Vol. 1, Part I. La Salle, Ill. : Open Court, 1974. P. 5–181.
9. *Popper K.* Knowledge and the Body-Mind Problem. In Defence of Interaction. Lectures delivered in 1969, Emory University. Ed. by M.A. Notturmo. London : Routledge, 1994.
10. *Popper K.* Natural Selection and the Emergence of Mind. Darwin College, Cambridge, 7 November 1977. *Dialectica*. 1978. Vol. 32(3-4). P. 339–355.
11. *Popper K.* Reply to my Critics. *The Philosophy of Karl Popper*. Ed. by A. Schilpp. Vol. 2, Part III. La Salle, Ill. : Open Court, 1974. P. 959–1197.
12. *Popper K.R.* Creative Self-Criticism in Science and in Art. *Diogenes*. 1989. Vol. 37(145). P. 36–45.
13. *Popper K.R.* Epistemology Without a Knowing Subject. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford : Clarendon Press, 1972. P. 106–152.
14. *Popper K.R.* The Myth of the Framework. *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality*. Ed. by M.A. Notturmo. London and New York : Routledge, 1994. P. 33–64.
15. *Popper K.R.* The Open Universe: An Argument for Indeterminism. *From the Postscript to The Logic of Scientific Discovery*. Ed. by W.W. Bartley III. London : Routledge, 1988.

16. *Popper K.R.* Three worlds. *The Tanner Lectures on Human Values*. 1979. Vol.1. Ed. by Sterling M. McMurrin. University of Utah Press, Salt Lake City, and Cambridge University Press, Cambridge. P.141–167. (ukrainskyi pereklad: *Popper K.R.* Trysvity. *Aktualni problemy dukhovnosti*. 2024. Vyp.25(1). S.173–193. <https://doi.org/10.55056/apm.7733>)
17. *Popper K.* Vidkryte suspilstvo ta yoho vorohy. T.1: U poloni Platonovykh chariv. Per. z anhl. O. Kovalenko. Kyiv : Osnovy, 1994.
18. *Popper K.* Vidkryte suspilstvo ta yoho vorohy. T.2: Spalakh prorotstva: Hehel, Marks ta poslidovnyky. Per. z anhl. O. Butsenko. Kyiv : Osnovy, 1994.
19. *Popper K.R., Eccles J.C.* The Self and its Brain. Berlin, Heidelberg, New York : Springer–Verlag, 1985.
20. *Popper K.* Wie ich die Philosophie sehe. *Auf der Suche nach einer besseren Welt*. Vorträge und Aufsätze aus 30 Jahren. München, Zürich : Piper, 1999. S. 275–301.
21. *Shaver R.* Egoism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL : <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/egoism/>>.
22. *Shearmur J.* Political Thought of Karl Popper. London and New York : Routledge, 2002.
23. *Tvardovskyi K.* Chy liudyna zavzhdy chynyt ehoiistychno? *Vybrani tvory*. Kharkiv : Folio, 2018. P. 74–79.

THE PROBLEM OF MAN IN K. POPPER'S PHILOSOPHY:
BETWEEN EVOLUTION AND SELF-TRANSCENDENCE

Oksana Panafidina

Abstract. The article analyzes the problem of man in the Karl Popper's philosophy in terms of evolution and self-transcendence. It is argued that Popper reformulates this fundamental problem in an original way and offers his own solution, involving modern science and significantly rethinking the philosophical tradition. The author proposes to reconstruct Popper's solution to the problem of man as an answer to the question: how is it possible that man, being a product of biological evolution and belonging to the natural world (world 1), is able to transcend his own limits and realize self-transcendence in two senses – by overcoming instincts and inclinations, reaching the level of self-consciousness, and also consciously overcoming egoistic inclinations by receiving feedback from the cultural world (world 3) and other people?

The article discusses why the concept of «human nature» is vague for Popper and what alternatives to classical essentialism he offers. Popper's perspective denies the existence of a predetermined essence, as well as an individual essence that is the result of human efforts. Avoiding the extremes of classical essentialism and existentialism, Popper draws largely on the tradition of practical philosophy with its ideas of character as an inherent essence and self-determination. Popper's approach also includes the concept of the interaction between biological and cultural emergent evolution, which explains the origin of reflective self-consciousness, critical rationality, argumentative speech, morality, and aesthetic taste. The overcoming of the egoistic-subjectivist perspective is considered through the logical, linguistic, ethical and aesthetic dimensions.

The article shows that Popper's formulation of the problem of man is closely related to the Kantian tradition, since it focuses on the conditions for the development of specifically human qualities. Despite the criticism of essentialism, Popper seeks to preserve the idea of the rational and moral unity of mankind. The article concludes by focusing on the question of whether self-improvement is only a sphere of possibility for human beings or whether it is obligatory, which could be the subject of further research.

Keywords: Popper, Kant, problem of man, Self, emergent evolution, self-transcendence, overcoming egoism, criticism of essentialism.

Надійшла до редакції 27 березня 2025 р.

Прийнята до друку 12 квітня 2025 р.

Опублікована 1 вересня 2025 р.

Панафідіна Оксана Петрівна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Університетський, 54

м. Кривий Ріг

50086

Panafidina Oksana

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Universytetskyi ave., 54

Kryvyi Rih

50086



<https://orcid.org/0000-0002-1010-903X>



oxanapanafidina@gmail.com



<https://doi.org/10.55056/apm.7750>