МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДЕРЖАВНИЙ ВИЩИЙ НАВЧАЛЬНИЙ ЗАКЛАД
«ДОНБАСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ»

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ІВАНЧУК ВОЛОДИМИР ВОЛОДИМИРОВИЧ

УДК 141.1(093)

СУТНІСТЬ ТА ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПТУ ВІДЧУЖЕННЯ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ ТА НЕОМАРКСИСТСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ XX СТ.

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____В.В. Іванчук

Науковий керівник :
Мозговий Леонід Іванович
доктор філософських наук, професор

Слов’янськ – 2018

АНОТАЦІЯ

Іванчук В.В. Сутність та особливості формування концепту відчуження в екзистенціальній та неомарксистській філософії XX ст. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (доктора філософії) зі спеціальності 09.00.05 – історія філософії. – Державний вищий навчальний заклад «Донбаський державний педагогічний університет», Слов'янськ, 2018 р.

Сучасне суспільство зазнає значних трансформацій, які обумовлені науково-технічним прогресом, соціально-політичними, екологічними викликами та дуже складною гуманітарною ситуацією. Все це призводить до стану кризи людського існування і супроводжується соціальною і духовною нестабільністю. У цих умовах людина опиняється під владою чужих їй сил, процесів, які вона не в змозі контролювати або змінити. В силу цього людина втрачає частину свого споконвічного буття, своїх власних сутнісних характеристик і виступає вже не в якості вільної самодіяльної істоти, а лише об'єктом економічних, політичних і соціально-психологічних маніпуляцій.

У зв'язку з цим особливої актуальності набуває проблема відчуження людини, що виникла в західноєвропейській філософії на рубежі XVIII-XIX століть в рамках просвітницького проекту, ранніх соціалістичних вчень і німецького ідеалізму і перетворилася із часом в один із найважливіших концептів західноєвропейської філософської антропології.

Актуальність теми дисертації визначається насамперед тим, що в даний час відчуження людини, в різних смислових контекстах, є однією з найважливіших її характеристик і постійним симптомом тієї кризової ситуації, в якій перебуває сучасне людство. У зв'язку з цим принципово важливим є питання про історико-філософські підстави проблеми відчуження, динаміку і сутність формування даного поняття і його смислових зв'язків з усією проблематикою західній філософської думки.

У дисертації представлена теоретична позиція, в якій відчуження людини виступає не в якості економічного або соціального свавілля або злого умислу, але в якості неминучого і необхідного етапу розвитку самої людини, її свідомості, соціальних відносин. Це положення є одним з найважливіших аспектів розуміння відчуження в екзистенціалізмі і неомарксистських вченнях.

Відповідно до цього метою дисертаційного дослідження є розкриття теоретичних основ формування концепту відчуження в неомарксистській і екзистенціальній філософії в контексті західноєвропейської філософської традиції середини XIX - першої половини XX століття. Це визначило також і предмет дослідження, що складається з аналізу сутності феномену і поняття відчуження у філософському дискурсі екзистенціалізму і неомарксизму.

Поставлена мета вимагала розгляду значної кількості текстів зазначених напрямків, а також дослідження історико-філософських підстав і становлення концепції відчуження в європейській філософії, ступеню взаємовпливу різних вчень.

В результаті дослідження було визначено, що відчуження людини виступає в якості постійної властивості людського життя і грунтується на самій природі суб'єктивності. У цьому контексті подолання відчуження в його найбільш сутнісному розумінні вимагає радикальної духовної трансформації людини. Дане розуміння вказує на те, що між різними версіями екзистенціальної філософії XX століття існує принципова відповідність щодо поняття відчуження, яке розглядається в рамках певної онтологічної моделі. В основі останньої лежить уявлення про первинну присутність екзистенціальних станів людини перед обличчям чужого зовнішнього середовища, що і є дійсним джерелом і передумовою відчуження людини в соціумі.

Робота, яка присвячена відчуженню, не може ігнорувати точку зору К. Маркса з цього питання. У сучасній філософії існує певний стереотип про те, що поняття відчуження пов'язано лише з раннім періодом творчості

мислителя. В даній дисертації відстоюється уявлення, згідно з яким, роботи раннього К. Маркса не суперечить його пізнім працям, в яких розкриття механізмів експлуатації в капіталістичному суспільстві безсумнівно мають на меті подальше подолання відчуження людини.

У дисертації розглядаються джерела з проблеми формування концепту відчуження в західно-європейської філософії, найбільш важливі дослідження в даній області, що стосуються безпосередньо як становлення даного поняття, так і його подальших трансформацій у філософських вченнях неомарксизму і в рамках екзистенціальної традиції. Характер і зміст історико-культурних, антропологічних та ідейно-теоретичних передумов зробив можливим становлення в історії європейської думки різних теоретичних підходів до осмислення проблеми відчуження, визначив специфіку тлумачення відчуження в різних філософських вченнях і виявлення особливостей трактування ними проблеми відчуження в різних духовних сферах: в філософії, в історії, релігії, в галузі художньої культури. З цією метою в дисертації розглядаються, насамперед, класичні джерела, зокрема, праці попередників марксизму, його сучасників, а також тексти філософів, що представляють екзистенційний напрям в історії західно-європейської думки.

У роботі проаналізовано можливість побудови не тільки соціально-економічної, історико-культурної або психологічної моделі відчуження, але і створення онтології відчуження, як того початкового смислового поля, що лежить в основі будь-яких людських відносин, сприйняття світу і розуміння людиною самої себе і свого призначення. У зв’язку з постановою даного завдання було виявлено, що одним з суттєвих недоліків в сучасній літературі з проблеми відчуження є гранична і не завжди виправдана соціологізація проблеми, що виступає своєрідною формою редукціонізму, свідомо спрощує розуміння самого концепту відчуження. Досить рідко зустрічаються роботи, в яких робляться спроби онтологічного аналізу проблеми відчуження, зразки

якого ми знаходимо в працях М. Гайдеґґера, філософію якого можна вважати важливою передумовою для подальших досліджень в даній області.

У дисертації аналізуються історико-філософські джерела та передумови формування концепту відчуження в західноєвропейській інтелектуальній традиції XVIII-XIX століть, відмінність і взаємозв'язок різних трактувань відчуження. Поняття відчуження розглядається у зв'язку з поданням про сутнісні сили людини, які розуміються як тотальне творче відтворення характеристик людської особистості в різних аспектах: інтелектуальному, духовному, соціально-психологічному та економічному.

Одним з головних положень дисертації є уявлення про те, що сучасний стан людини, цей гуманітарний розрив, в якому опинилося людське суспільство, є логічним наслідком його власного історичного, соціально-політичного і духовного розвитку. Інакше кажучи, все, що відбувається з сучасною людиною не є простим ексцесом, мимовільною флуктуацією, або випадковістю, але укорінене в певних тенденціях, закладених в основу людської цивілізації. Ці тенденції, які діють з самого початку новоєвропейської історії, продовження якої ми досі спостерігаємо, з плином часу лише посилюються, створюючи нинішню критичну ситуацію.

Саме тому специфіка вивчення такого феномена як відчуження полягає насамперед у виявленні його загальності, що безпосередньо пов'язано з його філософським і онтологічним змістом як розривом між самим суб'єктом і будь-якою його функцією, що призводить до збіднення і трансформації як самого суб'єкта, так і цієї функції. У соціальному контексті суб'єктом насамперед виступає людина, а його функцією – свідома соціальна діяльність.

Реконструюючи механізм відчуження, можна одночасно спробувати вирішити й іншу задачу – дослідити сутність соціального суб'єкта та його основні функції. Відчуження, таким чином, постає вже не як якась хвороба, якої слід просто позбутися, але в якості необхідного етапу розвитку сутнісних сил людини, необхідна хвороба росту, етап в становленні самої

людяності, через який можна переступити або просто скасувати. Всі негативні аспекти відчуження є нічим іншим, як відображенням дійсного зростання людини і її можливостей.

У дисертації розглядається філософське поняття відчуження і його значення в теоріях класиків німецького ідеалізму. Розглянуті і проаналізовані термінологічні відмінності, що впливають на сприйняття концепції відчуження. Останнє розглядається в процесі еволюції, від суто гносеологічного розуміння до його онтологічного і антропологічного сенсу.

В дослідженні також розглянуто джерела та передумови формування концепту відчуження в ранньому марксизмі. Поняття відчуження проаналізовано у зв'язку з розумінням сутнісних сил людини і як вихідний пункт проекту універсальної емансипації, яка розглядається як можливість вільного творчого відтворення людської особистості в усіх аспектах її розвитку. Необхідність звільнення і подолання відчуження є найважливішою метою суспільного розвитку, що зберігає своє значення в сучасному неомарксизмі, а також в більшості соціально-філософських теорій лівої орієнтації.

Для успішної реалізації комплексу дослідницьких завдань проведено порівняльний аналіз концепцій відчуження найбільш яскравих представників Франкфуртської школи Г. Маркузе і Т. Адорно, розглянуті теоретичні джерела та передумови обох підходів, їх відмінність і взаємозв'язок.

Принципово важливим для даного дослідження є розгляд теоретичних трансформацій концепту відчуження в екзистенціальній філософії XX століття, відмінність і взаємозв'язок різних трактувань відчуження.

В рамках філософії екзистенціалізму відчуження представлене як фундаментальна антропологічна характеристика, яка визначає можливості людини в плані досягнення цілісності і гармонії її сутнісних сил. Різниця трактувань відчуження представлена як наслідок дійсної неоднозначності в розумінні людини і її ставлення до світу і до самої себе.

У дисертації послідовно розглядаються концепції найбільш значних представників екзистенціальної філософії: К. Ясперса, М. Гайдеґґера і Ж.-П. Сартра. Зокрема, показано, що відчуження з точки зору К. Ясперс а є існування людини в знеособленій формі, як певної соціальної функції, тоді як його справжність, його самість – це гранично індивідуалізована сутність людини. Зіткнення масових знеособлених форм соціальності і особистісного свавілля, сутності та існування це і є боротьба людини з соціальними формами відчуження.

Принципово важливим для дисертаційного дослідження є аналіз онтології М. Гайдеґґера як найбільш глибинної передумови екзистенціального розуміння відчуження. У дисертації детально розглянута аналітика Da-Sein, показано глибинний зв'язок даного концепту з проблематикою відчуження. Проаналізовано ряд вихідних форм відчуження у філософії Гайдеґґера, їх ієрархія, онтологічний і антропологічний аспекти. Подання відчуження в якості онтологічної проблеми має глибокий теоретичний сенс і практичне значення для всіх подальших проектів його подолання. В результаті аналізу робіт М. Гайдеґґера показано, що хоча поняття відчуження не використовується філософом безпосередньо, воно тим не менш присутнє імпліцитно і розробляється в системі Dasein-аналізу, в формі послідовної появи, розгортання і прояснення екзістенціалів його філософії, таких як: «буття у світі» (In der Welt Sein), «належність до часу» (Zeitlichkeit), «турбота» (Sorge), «тривога» (Angst) та інших.

У цьому ж зв'язку аналізується і концепція відчуження Ж.-П. Сартра, розглядаються джерела та основні аспекти його розуміння онтології відчуження і можливостей його подолання. Показана динаміка розвитку відчуження з урахуванням головних теоретичних концептів філософа: буття для себе, інший, ніщо, свобода, страх, тривога. Все це дозволяє вбачати глибокий взаємозв'язок між поняттям відчуження у Ж.-П. Сартра і М. Гайдеґґера.

У дисертації представлена теоретична позиція, згідно з якою онто-екзистенціальне трактування відчуження людини є найбільш перспективним підходом для фіксації та опису його феноменальних, соціальних і антропологічних характеристик. Будь-яка спроба представити відчуження без урахування його онтологічного змісту, неминуче тяжітиме до економічного, соціологічного або психологічному редукціонізму і, як наслідок, до принципової неповноти.

Подоланню цієї неповноти покликаний служити аналіз художньої творчості як найважливішого способу представлення проблематики відчуження. У дослідженні предметно розглянуто яким чином проблематика відчуження, його різноманітних і численних форм, відбилася в художній літературі XX століття. Показано, що поезія в своїх кращих проявах служить своєрідним вступом до філософсько-антропологічної проблематики відчуження, показуючи такі його характеристики, які часто випадають за рамки суворого наукового аналізу.

Розглянуті в дисертації питання, є принциповими для розуміння сутності відчуження людини в сучасному світі і служать передумовою для його можливого майбутнього подолання. Теоретичні аспекти даної проблеми не є відокремленими, але тісно взаємопов’язані з самим феноменом відчуження як деякою реальністю, з якою стикається сучасна людина. Тільки в поєднанні всіх зазначених підходів може бути вироблена ефективна стратегія виходу сучасної цивілізації з існуючої гуманітарної кризи.

Ключеві слова: відчуження, концепт відчуження, екзистенціальна філософія, неомарксистська філософія, філософський дискурс відчуження, рецепція, критика.

Список публікацій здобувача

Статті у фахових та наукометричних виданнях України

1. Іванчук В. В. Историко–философский контекст формирования концепта отчуждения // *Гілея*: наук. вісн. : зб. наук. пр. / гол. ред В. М. Вашкевич. Київ : Гілея, 2017. Вип. 118 (3). С. 214-218.

2. Іванчук В. В. Концепт отчуждения в современном неомарксизме // *Гілея:* наук. вісн. : зб. наук. пр. / гол. ред В. М. Вашкевич. Київ : Гілея, 2017. Вип. 122 (7). С. 175-179.

3. Іванчук В. В. Концептуализация отчуждения в немецком трансцендентальном идеализме // *Гілея:* наук. вісн. : зб. наук. пр. / гол. Ред. В. М. Вашкевич. Київ : Гілея, 2016. Вип. 115 (12). С. 162-166.

4. Іванчук В. В. Модели отчуждения у М. Фуко и Т. Адорно // *Філософія і політологія в контексті сучасної культури* : наук. журн. / гол. ред. О. С. Токовенко. Дніпро, 2016. Вип. 1 (10). С. 80-85.

5. Іванчук В. В. Отчуждение и проект универсальной эмансипации человека у раннего К. Маркса // *Грані* : наук.-теорет. і гром.-політ. альм. / гол. ред. С. А. Квітка. Дніпро : Грані, 2017. Т. 20. № 3 (143). С. 98-103.

6. Іванчук В. В. Сущность отчуждения в екзистенциальной философии XX века // *Грані* : наук.-теорет. і гром.-політ. альм. / гол. ред. С. А. Квітка. Дніпро : Грані, 2017. Т. 20. № 6 (146). С. 58-63.

Статті в інших виданнях, матеріали конференцій

7. Іванчук В. В. Проблематика відчуження людини в екзистенціалізмі Ж.-П. Сартра // *Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства* : Мат. II Міжнар. наук. конф. студ., мол. вчених та науковців, (м. Одеса, 26-27 трав. 2017 р.). Одеса, 2017. С. 206-210.

SUMMARY

Ivanchuk V.V. Essence and peculiarities of the formation of the concept of alienation in the existential and neo-Marxist philosophy of the XX century. - Qualification scientific work on the rights of manuscripts.

Thesis for a candidate degree in Philosophy (Doctor of Philosophy) in specialty 09.00.05 - History of Philosophy. - State Higher Educational Establishment «Donbas State Pedagogical University», Slavyansk, 2018

Modern society is undergoing significant transformation, due to scientific and technological progress, socio-political and environmental challenges and a more complex humanitarian situation. All this leads to a state of crisis in human existence and is accompanied by social and spiritual instability. In these conditions, a person finds himself in the power of alien forces, processes that he is unable to control or change. Because of this, a person loses some of his original existence, his own essential characteristics and acts no longer as a free, self-sufficient being, but only as an object of economic, political and socio-psychological manipulation.

In this connection, the problem of alienation of man that arose in Western European philosophy at the turn of the eighteenth and nineteenth centuries within the framework of an educational project, early socialist doctrines and German transcendental idealism, became especially topical. It turned into one of the most important concepts of Western European philosophical anthropology.

The urgency of the topic of the dissertation is determined primarily by the fact that at present alienation of a person, in various semantic contexts, is one of its most important characteristics and a constant symptom of the crisis situation in which modern man lives. In connection with this, the issue of the historical and philosophical foundations of the problem of alienation, the dynamics and essence of the formation of this concept and its semantic links with all the problems of Western philosophical thought is of fundamental importance.

The thesis presents a theoretical position in which alienation of a person does not appear as an economic or social arbitrariness or malicious intent, but as an

inevitable and necessary stage in the development of the person himself, his consciousness, social relations. This provision is one of the most important aspects of understanding alienation in existentialism and a number of neo-Marxist doctrines.

In accordance with this goal of the dissertation research is the disclosure of theoretical grounds for the formation of the concept of alienation in neo-Marxist and existential philosophy in the context of the West European philosophical tradition of the mid-nineteenth and first half of the twentieth century. This also determined the subject of research, consisting in analyzing the essence of the phenomenon and the concept of alienation in the philosophical discourse of existentialism and neo-Marxism.

The goal was to consider a significant number of texts in these areas, as well as to explore the historical and philosophical foundations and the formation of the concept of alienation in European philosophy, as well as to consider the degree of influence of different doctrines on each other.

As a result of the study it was determined that alienation of a person acts as a permanent property of human life and is based on the very nature of subjectivity. In this context, overcoming alienation in its most essential understanding requires a radical spiritual transformation of man. This understanding indicates that between the different versions of the existential philosophy of the twentieth century there is a fundamental correspondence with respect to the concept of alienation, which is considered within the framework of a certain ontological model. The basis of the latter is the idea of the initiality of the existential states of man in the face of an alien environment, which is the real source and prerequisite for the alienation of man in society.

The work devoted to alienation cannot ignore K. Marx’s point of view on this issue. In modern philosophy there is a certain stereotype that the concept of alienation is associated only with the early development of the thinker. In this dissertation, the notion according to which the works of early Marx does not contradict his late works in which the disclosure of exploitation mechanisms in

capitalist society undoubtedly has as its goal the subsequent overcoming of the alienation of man is upheld.

The thesis considers sources on the problem of forming the concept of alienation in Western European philosophy, the most important studies in this field, dealing directly with the formation of this concept and its subsequent transformations in the philosophical teachings of neo-Marxism and within the framework of the existential tradition. The nature and content of historical, cultural, anthropological and ideological and theoretical premises made possible the formation in the history of European thought of various theoretical approaches to understanding the problem of alienation, defined the specifics of the interpretation of alienation in various philosophical doctrines and the elucidation of the peculiarities of interpreting the problem of alienation in different spiritual areas: philosophy, history, religion, artistic culture. To this end, the thesis dealt primarily with classical sources, in particular, the works of the predecessors of Marxism, his contemporaries, and also the texts of philosophers representing the existential direction in the history of Western European thought.

The author analyzes the possibility of constructing not only a socio-economic, historical-cultural or psychological model of alienation, but also the creation of an ontology of alienation as the original semantic field that underlies any human relations, the perception of the world and the person's understanding of himself and his destination. In connection with the formulation of this problem, it was revealed that one of the significant gaps in the contemporary literature on the problem of alienation is the limiting and not always justified sociologicalization of the problem, which is a peculiar form of reductionism that deliberately simplifies the understanding of the concept of alienation itself. Works that attempt to make an ontological analysis of the problem of alienation are rare, examples of which we find in the works of M. Heidegger, whose philosophy can be considered an important prerequisite for further research in this field.

The thesis analyzes historical and philosophical sources and the prerequisites for the formation of the concept of alienation in the Western European intellectual

tradition of the XVIII-XIX centuries, the difference and interrelation of various interpretations of alienation. The concept of alienation is considered in connection with the concept of the essential forces of man, which are understood as the total creative reproduction of the characteristics of the human personality in various aspects: intellectual, spiritual, socio-psychological and economic.

One of the main theses of the thesis is the idea that the modern state of man, this humanitarian gap in which human society turned out to be, is a logical consequence of his own historical, socio-political and spiritual development. In other words, everything that happens to a modern person is not a mere kurtosis, an involuntary fluctuation, or an accident, but rooted in certain tendencies that were originally laid in the foundation of human civilization. These trends, which have been in effect since the very beginning of the new European history, the continuation of which we are still observing, with the passage of time only intensify, creating the current critical situation.

That is why the specificity of studying such a phenomenon as alienation consists primarily in revealing its universality, which is directly connected with its general philosophical and ontological meaning as a break between the subject and any of his functions, which leads to impoverishment and transformation of both the subject and the function itself. In the social context, the subject is primarily a person, and his function is conscious social activity.

By reconstructing the alienation mechanism, one can simultaneously try to solve another problem – to investigate the essence of the social subject and its basic functions. Alienation, therefore, no longer appears as some kind of disease, which should be simply disposed of, but as a necessary stage in the development of the essential forces of man, the necessary growth sickness, a stage in the emergence of humanity itself, through which it is impossible to overstep or simply cancel. All negative aspects of alienation are nothing more than a reflection of the actual growth of a person and his capabilities.

In the thesis, the philosophical concept of alienation and its significance in the theories of the classics of German transcendental idealism are considered.

Terminological differences affecting the perception of the concept of alienation are analyzed. The latter is considered in the process of evolution, from a purely epistemological understanding to its ontological and anthropological meaning.

The sources and prerequisites for the formation of the concept of alienation in early Marxism are considered. The concept of alienation is analyzed in connection with the notion of the essential forces of man and as a starting point of the project of universal emancipation, which is viewed as the possibility of free creative reproduction of the human person in all aspects of its development. The need for liberation and overcoming alienation is the most important goal of social development, which retains its significance in modern neo-Marxism, and also in most of the socially-philosophical theories of left-wing orientation.

For successful implementation of the set of research tasks, a comparative analysis of the concepts of alienation of the brightest representatives of the Frankfurt School G. Marcuse and T. Adorno was carried out, theoretical sources and assumptions of both approaches, their difference and interrelation were considered. Fundamentally important for this study is the consideration of theoretical transformations of the concept of alienation in the existential philosophy of the twentieth century, the difference and interrelation of various interpretations of alienation.

Within the framework of the philosophy of existentialism, alienation is presented as a fundamental anthropological characteristic that determines the possibilities of man in terms of achieving the integrity and harmony of his essential forces. The difference between the interpretations of alienation is presented as a consequence of the actual ambiguity in the understanding of man and the multidimensionality of his relation to the world and to himself.

In the dissertation, the concepts of the most significant representatives of existential philosophy are consistently considered: K. Jaspers, M. Heidegger and J.-P. Sartre. In particular, it is shown that alienation from the point of view of Jaspers is the existence of a person in an impersonal form, as some sort of social

function, whereas his authenticity, his self is the utterly individualized inalienable essence of man.

The clash of mass impersonal forms of sociality and personal tyranny, essence and existence is the struggle of man with social forms of alienation.

Of fundamental importance for understanding alienation is the analysis of the ontology of M. Heidegger as the most profound premise of the existential understanding of alienation. In the dissertation, the analyst of Da-Sein is examined in detail, the deep connection of this concept with the problems of alienation is shown. A number of initial forms of alienation in Heidegger's philosophy, their hierarchy, ontological and anthropological sense are analyzed. Representation of alienation as an ontological problem has deep theoretical meaning and practical significance for all subsequent projects to overcome alienation. As a result of the analysis of M. Heidegger's works it is shown that although the concept of alienation is not directly used by the philosopher, it is nevertheless present implicitly and developed in the system of Dasein-analytics, in the form of the sequential appearance, unfolding and clarifying the existentials of his philosophy, such as: «being in (In der Welt Sein), Zeitlichkeit, Sorge, Angst and others.

In this connection, the concept of alienation of J.-P. Sartre, discusses the sources and the main aspects of his understanding of the ontology of alienation and the possibilities of overcoming it. The dynamics of development of alienation is shown taking into account the main theoretical concepts of the philosopher: being for oneself, the other, nothing, freedom, fear, anxiety. All this allows us to see a deep relationship between the concept of alienation in J.-P. Sartre and M. Heidegger.

The thesis presents a theoretical position according to which the onto-existential interpretation of human alienation is the most promising approach for fixing and describing its phenomenal, social and anthropological characteristics. Any attempt to present alienation without taking into account its ontological content will inevitably gravitate towards economic, sociological or psychological reductionism and, as a consequence, to a fundamental incompleteness.

To overcome this incompleteness is to serve as an analysis of artistic creativity as the most important way of representing the problematics of alienation. In the study, the problem of alienation, its various and numerous forms was reflected in the fiction literature of the twentieth century. It is shown that poetry, at its best, serves as a kind of introduction to the philosophical and anthropological problems of alienation, showing such characteristics that often escapes the rigorous scientific analysis.

The questions considered in the dissertation are fundamental for understanding the essence of the alienation of man in the modern world and serve as a prerequisite for his possible future overcoming. Theoretical aspects of this problem are not isolated, but closely interrelated with the phenomenon of alienation itself as some reality that modern man faces. Only in combination of all these approaches can an effective strategy for the emergence of modern civilization from the existing humanitarian crisis be worked out.

Key word: alienation, the concept of alienation, existential philosophy, neo-Marxist philosophy, philosophical discourse of alienation, reception, criticism.

The list of the published works

Articles in professional and science-editions of Ukraine

1. Ivanchuk V. V. Historical and philosophical context of the formation of the concept of alienation. «Gilea: Scientific Herald»: Collection of scientific works / Goal. Red V.M. Vashkevich – K. «Publishing House» Gilea», 2017. Issue 118 (3). – P. 214–218.

2. Ivanchuk V. V. The Conception of Alienation in Modern Neo-Marxism. «Gilea: Scientific Bulletin»: Collection of Scientific Works / Gol. Red V. M. Vashkevich. – K. Publishing House «Gilea», 2017. Issue 122 (7). – P. 175–179.

3. Ivanchuk V. V. Conceptualization of alienation in German transcendental idealism. «Gilea: scientific journal»: Collection of scientific works / Gol. Red V. M. Vashkevich. – K. Publishing House «Gilea», 2016. Issue 115 (12). – P. 162–166.

4. Ivanchuk V. V. Models of Alienation by M. Foucault and T. Adorno. Philosophy and Political Science in the Context of Modern Culture Vol. 1, No. 1 (10) (2016) P. 80–85.

5. Ivanchuk V. V. Alienation and the project of universal emancipation of man in the early Marx. Scientific and theoretical almanac «Grani». – 2017. T. 20. – No. 3 (143). – P. 98–103.

6. Ivanchuk V. V. Essence of alienation in the existential philosophy of the twentieth century. Scientific and theoretical almanac «Grani». – 2017. T. 20. – № 6 (146). P. 58–63

Articles in other editions, conference materials

7. Ivanchuk V.V. Problems of the alienation of man in existentialism J.-P. Sartra. Concepts of sociocultural transformation of modern society. Materials of the II International Scientific Conference of Students, Young Scientists and Scientists (Odessa, May 26–27, 2017). P. 206–210.

ЗМІСТ

ВСТУП…….. 4

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ДИСКУРСУ ВІДЧУЖЕННЯ 10

1.1. Історіографія філософського дискурсу відчуження: огляд літератури……. 12

1.2. Методологія історико-філософського дослідження концептуалізації відчуження……. 29

Висновки до розділу 1…… 38

РОЗДІЛ 2. ҐЕНЕЗА ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ ВІДЧУЖЕННЯ 45

2.1. Становлення концепту відчуження в європейській філософії XVIII-XIX ст…… 46

2.2. Поняття відчуження в соціальній онтології К. Маркса…….. 63

2.3. Екзистенціальна аналітика відчуження: між психологією й онтологією…… 72

2.3.1. Проблематизація відчуження в екзистенціальній філософії К. Ясперса……. 72

2.3.2. Онтологія відчуження в концепції М. Гайдеґґера……. 82

2.4. Філософська герменевтика літературного дискурсу відчуження……... 105

Висновки до розділу 2……. 118

РОЗДІЛ 3. КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ВІДЧУЖЕННЯ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ ТА НЕОМАРКСИСТСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ ПОСТМОДЕРНОГО МИСЛЕННЯ 128

3.1. Рецепція та критика екзистенціальної філософії як елемент неомарксистських теорій відчуження……. 129

3.2. Екзистенціалістська інтерпретація марксистської концепції відчуження у творчості Ж.-П. Сартра……. 147

3.3. Постмодерні модифікації філософського дискурсу

відчуження……. 164
Висновки до розділу 3…… 192
ВИСНОВКИ……. 199
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ…….. 202

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Очевидно, що дискурс ідентичності є одним із провідних елементів сучасного наукового процесу. Він охоплює надзвичайно широкий спектр галузей пізнання – від прикладних методів психологічної терапії до політичної теорії, від емпіричної соціометрії до культурологічної аксіології, від гендерних студій до лінгвістичної аналітики, що вказує на принциповий і фундаментальний характер тієї проблематики, що його породжує. Як термін, ідентичність не має чіткого значення, а постає своєрідним маркером потреби в репрезентації та інструменталізації інтегрального виміру існування людини, означення факторів цілісності життя особистості або спільноти. Дискурс ідентичності має симптоматичний і похідний характер, оскільки є формою реакції на релятивізацію та ерозію позитивного осмислення сутності існування людини засобами наукового пізнання. Важливим чинником формування наївної метафізики, характерної для різноманітних модифікацій дискурсу ідентичності, від релігійного фундаменталізму до політичного нативізму, є ігнорування історичного виміру становлення концепту ідентичності. Одним із шляхів подолання цього розриву між сучасним гуманітарним мисленням та інтелектуальною історією концепту ідентичності є історична герменевтика філософського дискурсу відчуження, як діалектичного корелята дискурсу ідентичності.

Сьогодні тема відчуження є експліцитно впровадженою в соціально-психологічних студіях, де відчуження постає водночас підставою та результатом патологічного розвитку особистості. На рівнях соціологічної та психологічної конкретизації поняття відчуження втрачається онтологічна складова цього феномену, що сягає самого способу буття людини, заснованого на протиставленні культури до стихії природи. Завдання філософії – попередити притаманний спеціалізованим галузям гуманітарного знання редукціонізм щодо тлумачення проблеми відчуження. А функція історії філософії полягає в реактуалізації ключових теоретичних здобутків

становлення філософського дискурсу відчуження, які можна використати задля діагностування сьогоденних суперечностей та чинників суспільного процесу.

Традиційно започаткування філософського осмислення проблеми відчуження як ключового поняття соціальної теорії пов'язують із постатями Ґ. Геґеля і К. Маркса. Саме концепт відчуження є ключовим в розробці неомарксистських теорій таких видатних філософів, як Ґ. Лукач, Г. Маркузе, Т. Адорно. І якщо марксистські витоки актуалізації поняття відчуження є достатньо дослідженими, то інші джерела та фактори цього процесу залишаються за межами дослідницької уваги. Адже стурбованість неомарксистів поглибленням відчуження людини від власної сутності в контексті розгортання індустріальної епохи є суголосною з прагненням таких представників екзистенціальної філософії, як К. Ясперс, М. Гайдеґґер та Ж.-П. Сартр віднайти надійні підстави здійснення автентичного існування людини.

Неомарксистська та екзистенціальна лінії розробки проблеми відчуження поряд із суттєвими розбіжностями мають точки дотику, тому виявлення семантичних і функціональних кореляцій між цими теоріями відчуження має розширити знання про дійсну інтелектуальну історію осмислення феномену відчуження та збагатити арсенал актуальних засобів дослідження та критики його сучасних виявів.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертацію виконано в межах науково-дослідної роботи кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук «Особистість і суспільство в XXI столітті: концепції та тенденції розвитку» що входить до плану наукової роботи Державного вищого навчального закладу «Донбаський державний педагогічний університет» (м. Слов'янськ) (державний реєстраційний номер 0115U003308).

Тему дослідження затверджено вченою радою Державного вищого навчального закладу «Донбаський державний педагогічний університет» (протокол № 5 від 22.12.2016 р.).

Мета дисертації полягає у виявленні сутності, передумов та закономірностей становлення концепцій відчуження в неомарксистській і екзистенціальній філософії XX століття.

Досягнення зазначеної мети передбачає виконання таких **завдань**:

– окреслити історичний контур ґенези філософського дискурсу відчуження;

– здійснити реконструкцію поняття відчуження у творчості Ґ. Геґеля як підґрунтя марксистської та екзистенціалістської ліній концептуалізації відчуження;

– визначити зміст поняття відчуження в соціальній онтології К. Маркса;

– виявити логіку концептуалізації відчуження у філософському дискурсі екзистенціалізму;

– встановити кореляції між філософським та літературним дискурсами відчуження;

– виявити логіку синтезу екзистенціальної та марксистської концепцій відчуження як фактор становлення неомарксизму;

– визначити умови та способи екзистенціалістської рецепції марксистської концепції відчуження;

– ідентифікувати репрезентації проблематики відчуження в постмодерній інтелектуальній культурі.

Об’єкт дослідження – філософський дискурс відчуження.

Предмет дослідження – становлення концепцій відчуження в екзистенціальній та неомарксистській філософії XX ст.

Методи дослідження. Природа об’єкта та предмета дослідження зумовлює необхідність застосування комплексної методології історико-філософського аналізу, що має поєднувати новітні інструменти дискурс-

аналітики, соціології знань та деконструкції з традиційними засобами контекстуальної та ситуативної герменевтики філософського тексту. Здійснити такий синтез можливо за умови послідовного впровадження принципів історизму та системності історико-філософського досліду. Типологічна методика забезпечила дослідження кореляцій між екзистенціалістською та марксистською лініями концептуалізації відчуження.

Необхідним є також використання елементів методології суміжних дисциплін: лінгвістики, соціології, історії. Реалізація методології історичної науки дозволила провести фактографічну лінію дослідження. Методи соціологічного узагальнення використовувалися для розширення обрію контекстуально-ситуативного аналізу філософського дискурсу відчуження.

Наукова новизна роботи полягає у виявленні специфіки концептуалізації відчуження в екзистенціалістській та неомарксистській філософії XX ст. в загальному контексті розгортання філософського дискурсу відчуження. Наукова новизна отриманих результатів конкретизована в таких положеннях:

Уперше:

– доведено, що історико-філософська реконструкція способів осмислення відчуження людини в умовах індустріального суспільства, репрезентованих дискурсами екзистенціальної та неомарксистської філософії, має бути здійснена як герменевтика семантичних та функціональних кореляцій між вказаними концепціями, яка дозволить окреслити онтологію відчуження в умовах постіндустріальної трансформації суспільства;

– показано, що екзистенціальна філософія постала джерелом становлення неомарксизму у модусах рецепції та критики фундаментальної онтології М. Гайдеґера;

– виявлено, що екзистенціалістська рецепція марксизму спиралася на збереження протиставлення сутності та існування в бутті людини і

радикальне тлумаченням індивідуальної свободи особистості, що обмежило горизонт конкретності теорії відчуження виміром індивідуальної свідомості;

– встановлено, що такі ключові напрями постмодерного мислення, як деконструкція, шизоаналіз, генеалогія влади-знання, феноменологія симулякрів постають модифікаціями концептуалізації відчуження, які синтезують екзистенціальні та неомарксистські теорії.

Уточнено:

– теоретико-методологічні підстави історико-філософського аналізу дискурсу відчуження, що полягають у критичному узагальненні історіографії філософської концептуалізації відчуження та розробці комплексної методології історичної герменевтики поняття відчуження;

– зміст поняття відчуження у феноменології духу Ґ. Геґеля як горизонту кореляції між теорією відчуження сутнісних сил людини К. Маркса та ідеями С. К'єркеґора щодо автентичного існування особистості.

Набули подальшого розвитку:

– історико-філософська герменевтика поняття відчуження у соціальній онтології К. Маркса, яка дозволила виявити семантично-функціональне дезавуювання геґелівської теорії як відчуженого у мові спекулятивної рефлексії образу живого мислення, концептуальні засоби історизації трансцендентального суб'єкта та нівелювання індивідуалістичної інтерпретації суб'єктивності;

– історико-філософська реконструкція екзистенціальної лінії філософського дискурсу відчуження як індивідуалістичної критики геґелівської спекулятивної онтології з позиції конституювання екстатичного способу становлення людини та дискретної історичності;

– дослідження кореляції філософського дискурсу відчуження з дотичними формами інтелектуальної культури: художньою прозою, поезією, мистецтвом, яке засвідчило, що саме мистецтво є ключовою формою подолання відчуження у творчості як модусі свободи особистості.

Практичне значення результатів дослідження полягає в тому, що вони можуть бути використані в розробці навчальних матеріалів з філософських дисциплін, культурології, соціології та політології. Зміст та результати дисертації утворюють філософське підґрунтя для об'єктивного пізнання феномену відчуження і можуть бути впроваджені в подальших наукових розвідках з відповідної проблематики.

Особистий внесок дисертанта. Дисертація є самостійною роботою. Висновки й положення дисертації, що містять наукову новизну, одержані автором самостійно. Усі опубліковані роботи, у яких відображено основні результати дослідження, написані без співавторів.

Апробація результатів дослідження. Основні теоретичні положення дисертації пройшли апробацію на науково-теоретичних семінарах кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет» і наукових конференціях: «Глобальні проблеми сучасності у контексті історико-філософського знання» (Дніпро, 2016), «Перспективні напрями сучасної науки та освіти» (Слов'янськ, 2017), «Молодь і наука: сучасний стан, проблеми та перспективи розвитку права в Україні» (Сєвєродонецьк, 2017), «Освітні стратегії розвитку духовної та світоглядної культури особистості громадянського суспільства» (Дніпро-Одеса, 2017), «Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства» (Одеса, 2017).

Публікації. Основний зміст дослідження викладено у 7 публікаціях автора, зокрема – 6 статей у наукових фахових виданнях України, 5 з них у виданнях, що входять до наукометричної бази Index Copernicus, 1 – апробаційного характеру.

Структура і обсяг дисертації. Структура дисертаційної роботи зумовлена метою і завданням дослідження. Робота складається зі вступу, трьох розділів, дев'яти підрозділів, висновків, списку використаних джерел. Повний обсяг дисертації – 219 сторінок, з них 201 сторінка основного тексту, 18 сторінок складає список використаних джерел (228 найменувань).

РОЗДІЛ 1
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ДИСКУРСУ ВІДЧУЖЕННЯ

У першому розділі необхідно визначити актуальний стан наукової розробки проблеми відчуження, здійснити огляд літератури з теми дослідження та обґрунтувати методологію історико-філософського дослідження концептуалізації відчуження. Реалізація цих завдань у наступних підрозділах вимагає деяких попередніх зауважень.

Специфіка історико-філософського досліду полягає в тому, що огляд рефлексивної літератури є не так елементом пропедевтики дослідження, як повноцінним етапом розгортання історико-філософської герменевтики. Саме відношення між першоджерелами та рефлексивною літературою є об’єктом історико-філософського знання і вимагає ґрунтовного визначення у відповідності до критеріїв типологічного розподілу джерельної бази дослідження та принципів єдності історичного та логічного, історизму та наступності. Треба наголосити, що принцип історизму не тотожний до вимоги відтворення умовної діахронії експліцитної тематизації проблеми відчуження, цей принцип передбачає конструктивне переосмислення минулого (діахронії) виключно в горизонті логіки актуального осмислення феномену відчуження (синхронія). А це значить, що історичний підхід треба поєднати з проблемним аналізом сучасного наукового дискурсу відчуження. Реалізація проблемного підходу у поєднанні з елементами дискурс-аналітики відкриває можливість подолання умовної діахронії розгортання рефлексивного осмислення концептуалізації феномену відчуження, відображеного у корпусі похідної літератури.

Критичне узагальнення концептуалізації відчуження в сучасному науковому дискурсі та виявлення специфіки філософського підходу в загальнонауковому контексті пізнання феномену відчуження є безперечним пріоритетом для вітчизняної історико-філософської науки, що зумовлено

нагальною потребою в інтеграції української наукової спільноти до світового наукового товариства.

Дискурс, що репрезентує сучасний світовий контекст філософської розробки проблеми відчуження, охоплює розвідки П. Ґаспера, Р. Ґавіна, Р. Йеґґі, Дж. Мартіну, Б. Паджета, Й. Ремана, Е. Уендлінґ. Саме цей дискурс формує ті «концептуальні окуляри», крізь які сучасність ретроспективно реконструює лінію первісної концептуалізації відчуження, яку у цьому дослідженні визначено як філософський дискурс відчуження, що охоплює праці Ж.-Ж. Руссо, І. Канта, Ґ. Фіхте, Ф. Шиллера, Ґ. Геґеля і К. Маркса. Лінію експліцитної тематизації відчуження треба доповнити реконструкцією імпліцитного осмислення відчуження в екзистенціальній філософії С. К'єркеґора, М. Гайдеґґера та К. Ясперса. Специфіку філософського дискурсу відчуження можна детальніше осягнути в порівнянні з літературним дискурсом знеособлення людини, тематизованого в творах Ф. Достоєвського, К. Гамсуна, Ф. Кафки.

Дискурси концептуалізації відчуження в екзистенціальній та неомарксистській філософії XX ст. перетинаються у текстах Т. Адорно, М. Горкгаймера, Ґ. Лукача, Е. Ільєнкова, Г. Маркузе, А. Камю та Ж.-П. Сартра, а постмодерні модифікації філософського дискурсу відчуження треба відстежувати у текстах А. Бадью, Ж. Бодріяра, Ж. Дельоза, Ж. Дерида, С. Жижека, М. Фуко.

Вже на рівні огляду літератури маємо ідентифікувати актуальні наразі методи та підходи щодо історико-філософської герменевтики концепту відчуження та згодом інтегрувати їх до загальної методологічної основи дослідження. Завдання наступного етапу дисертаційного дослідження передбачають обґрунтування методології дослідження, визначення логіки використання засобів історико-філософської герменевтики та конкретизації впровадження допоміжних прийомів дослідження.

Герменевтична природа історико-філософського знання значно ускладнює використання таких термінів, як «ідея», «категорія», «концепт»,

«поняття» тощо. Методологія виявлення кореляції між способами концептуалізації відчуження в екзистенціальній та неомарксистській філософії потребує реконструкції загального знаменника цих напрямів мислення, який ми вбачаємо в онтології відмінності. Треба дослідити становлення сучасної онтології відмінності та віднайти парадигматичне значення концепту відчуження в загальній інтелектуальній історії XX ст. Конкретизація історико-філософської герменевтики концептуалізації відчуження потребує використання методологічних лінгвістики, соціології, історії.

1.1. Історіографія філософського дискурсу відчуження: огляд літератури

На відміну від інших галузей філософського знання в історико-філософському дослідженні робота з бібліографією завжди має дуалістичний характер, оскільки суміщає функції попередньої аналітики предмета та первісного конституювання глибинної схеми розуміння історії філософії. Історик філософії має бути надзвичайно чутливим до самого відношення між первісним та похідним рівнями філософського дискурсу, яке буде мати вирішальне значення в справі реконструкції цілісного фрагменту історії філософського процесу.

Оскільки проблема відчуження належить до фундаментальних тем філософування й охоплює значну кількість етичних, антропологічних, епістемологічних, онтологічних, історико-філософських питань, то треба визнати необхідність певних конструктивних рішень щодо виокремлення корпусу найбільш релевантної першоджерельної та рефлексивної літератури.

Завдання цього підрозділу – окреслити діахронічні контури та узагальнити смислові тенденції становлення філософського дискурсу відчуження в зрізах першоджерельної бази та похідної літератури. Вирішення цього завдання є передумовою подальшого з’ясування особливостей й змісту історико-культурних, антропологічних та ідейно-

теоретичних чинників, що сприяли тому, що в історії європейської філософської сформувалися різні теоретичні підходи до осмислення проблематики відчуження. Треба окреслити сукупність особливостей тлумачення відчуження в різних філософських теоріях і трактування проблеми відчуження в інших інтелектуальних галузях: історії, релігії, художній літературі, мистецтві та публіцистиці.

Уперше окремі аспекти феномену відчуження були проаналізовані в роботах теоретиків суспільного договору. Таких філософів епохи Нового часу, як Т. Гоббс, П. Гассенді, Б. Спіноза, Д. Локк – об'єднує загальне бачення феномену відчуження, що полягало в інтерпретації добровільного відчуження природних прав людини як чогось корисного і потрібного для створення держави. Але тільки у філософії Ж.-Ж. Руссо поняття відчуження кристалізувалося як ключовий концепт у розумінні сутності суспільства й держави, що відкрило смисловий горизонт більш системного та фундаментального переосмислення відчуження. Значний внесок у розробку проблематики відчуження зробили філософи XVIII ст. Ґ. Маблі та Ґ. Форстер, які підтримували концепцію відчуження Ж.-Ж. Руссо і сприяли поширенню його ідей щодо соціальної справедливості. Наголос на соціальних аспектах проблеми відчуження притаманний теоретичним пошукам соціалістів-утопістів XVIII–XIX ст.: А. Сен-Сімона, Ш. Фур'є, Р. Оуена, які наблизилися до розуміння визначальної ролі суспільних стосунків у процесі становлення особистості.

Значний внесок у справу загального осмислення феномену відчуження належить німецькому поету й філософу Ф. Шиллеру, що продовжив інтелектуальну традицію епохи Просвітництва. Проте філософська концептуалізація відчуження здійснюється представниками німецької класичної філософії І. Кантом, І. Фіхте, Ф. Шеллінґом, Ґ. Геґелем. Вони виявили онтологічне й гносеологічне підґрунтя осмислення феномену відчуження.

Згодом Л. Фейєрбах розвинув тези Ґ. Геґеля щодо відчуження, аналізуючи проблему відчуження з позицій філософської антропології. Переосмислюючи цю теорію, К. Маркс зробив спробу розв'язати порушену проблему в контексті матеріалістичного розуміння світу й людини. К. Маркс продемонстрував, що праця й результати трудової діяльності індивіда є модусами відчуження іманентних здатностей людини тим самим, акцентував на принципово новому вирішенні проблеми. К. Маркс поставив на чільне місце рівність людей стосовно суспільного розподілу накопичених благ. На думку філософа, нівелювання приватної власності на засоби виробництва є передумовою налагодження якісно нових невідчужених суспільних стосунків. Теорія К. Маркса в найрізноманітніших аспектах визначила концептуальну спрямованість багатьох наступних дослідників проблематики відчуження у XX столітті.

Спекулятивний об'єктивізм Ґ. Геґеля надав поштовх формуванню ще одного спрямування філософування – екзистенціалізму, уособленого в контексті XIX ст. данським філософом С. К'єркеґором. Якщо К. Маркс розробив соціальну онтологію людини, то С. К'єркеґор наполягав на конститутивному значенні індивідуального буття особистості. Важливо розуміти, що попри хронологічну причетність обох мислителів до XIX ст. філософська і наукова рецепція і розвиток їх ідей відбулися в першій половині наступного століття.

Мислителі XX століття М. Вебер, А. Швейцер, В. Зомбарт, Р. Штаммлер, М. Шелер, О. Шпенґлер, Е. Ротхакер, А. Гелен, М. Горкгаймер, Т. Адорно та інші порушували проблему відчуження, аналізуючи тогочасні суспільні взаємини. Про зростання соціального обсягу й тоталізації відчуження зазначали представники франкфуртської школи. Песимістичну перспективу у вигляді неможливості вирішення проблеми відчуження висловлювали у своїх працях філософи екзистенціального напряму: М. Гайдеґґер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, А. Камю. Ті чи інші форми відчуження

у своїх працях фіксували філософи, соціологи й психологи: Г. Арендт, Х. Салліван, К. Горні, Т. Роззак, Ч. Рейч, М. Макобі та ін.

Представники психоаналізу, починаючи з перших робіт З. Фрейда [119-123], розглядали проблему відчуження в особистісно-психологічному аспекті. Не менш значущими для усвідомлення відчуження особистості є також роботи К. Юнґа [162-165]. На підставі соціологічного аспекту відчуження досліджували Т. Адорно [1-3], Ґ. Лукач [76], Г. Маркузе [85-88], Ю. Габермас [137-143] та ін.

Треба врахувати низку робіт, які не тематизують експліцитно сам концепт, але є дотичними до проблематики відчуження, оскільки їх автори оригінально інтерпретують численні аспекти, побіжно пов'язані з цим питанням. Ідеться про наукові студії, які давно вже стали класикою філософії та сприяють її подальшій еволюції. Серед таких треба зазначити праці М. Фуко [128-136], Ж. Дельоза [33-35], А. Бадью [13], М. Гардта і А. Неґрі [150], Ж. Бодріяра [18-21], Ж. Деррида [36-37], Ю. Хабермаса [137-143], Р. Гароді [26], Ж. Рансьєра [97-99], Ж.-М. Шеффера [158] та ін.

У текстах зазначених мислителів проблематика відчуження досліджується переважно не прямо, а опосередковано крізь власні концептуальні інновації. Крім того, багато хто з них, хоча і не можуть бути безпосередньо зараховані до неомарксизму або екзистенціалізму, проте, зазнали значного впливу цих напрямів. Значущим є внесок К. Маркса і його послідовників. Так само філософія М. Гайдеґґера для багатьох зазначених авторів – одне з найважливіших джерел їх власної філософської роботи. Онтологічний поворот філософування, артикульований М. Гайдеґґером, мав суттєвий вплив на формування багатьох філософських напрямів, для яких проблеми людини, її статусу, питання ставлення до сучасної техніки, відчуження в процесі власне існування стали основними.

Досліджуючи більш докладно зарубіжні джерела, слід виокремити кілька напрямів, за якими триває аналітична робота. Перший зумовлений сучасним розумінням марксистської та неомарксистської філософії.

Особливо слід акцентувати на науковому доробку Л. Альтюсера [4; 5], який аналізує загальне інтелектуальне тло розвитку й поширення філософії К. Маркса, окреслюючи основні її концепти. У характерному для неомарксизму ключі, Л. Альтюсер інтерпретує відчуження як базовий концепт, який консолідує соціально-політичне й економічне вчення К. Маркса і є наріжним каменем марксистської антропології, зокрема й усієї лівої ідеології та філософії.

У своїй відомій праці П. Андерсон [6] аналізує зміни в марксизмі і його філософській системі, на які вплинули роботи західноєвропейських мислителів, насамперед А. Грамші, Т. Адорно, Г. Маркузе, Ж.-П. Сартра та ін. Науковець зазначає, що ці зміни стосуються здебільшого соціально-антропологічної теорії К. Маркса, яка постала джерелом становлення нового розуміння людини, оскільки еволюція теорії структури і феноменології відчуження утворила новітні горизонти розвитку естетичної теорії та посилення гуманістичних тенденцій в осмисленні соціальної сутності людини.

Значний інтерес та розмаїття методологічних підходів до проблематики відчуження демонструють сучасні зарубіжні історики філософії. Серед найбільш значущих наукових розвідок можна виокремити розвідки таких авторів: K. Axelos [172], W. Bier [181], P. Dickens [184], S. Finkelstein [185], P. Gasper [186], R. Gavin [187], RF. Geyer [188-190], A. Heller [199], P. Ifergan [201], R. Jaeggi, F. Neuhouser, AE. Smith [202], L. Kolakowski [203], P. Ludz [206], S. Mariotti [208], J. Martineau [209], I. Meszaros [210], N. Khan [211], G. Novack, E. Mandel [212], B. Ollman [213], B. Padgett [214], J. Rehmann [215], S. Sayers [216], R. Schacht [217-218], R. Schmitt [219], S. Skempton [220], J. Torrance [222], A. Wendling [225], D. Wolf [227], V. Zitta [228] та ін. розвідки вищевказаних дослідників є репрезентативними щодо значно більшої кількості матеріалів, присвячених проблемі відчуження, за двома критеріями. Перший критерій полягає в експліцитній тематизації проблеми відчуження в історико-філософському, антропологічному або соціальному

вимірах. Другий критерій стосується маркування історичного або концептуального зв'язку між напрямами екзистенціальної та неомарксистської філософії.

Дослідженню внеску марксизму в теорію відчуження присвячені роботи K. Axelos [172], I. Meszaros [210], N. Khan [211], B. Ollman [213], B. Padgett [214], S. Sayers [216], V. Zitta [228], A. Wendling [225] та ін. Науковий доробок останнього присвячений специфікації відчуження і його трансформації з огляду на розвиток технології і пов'язаних з цим суспільних змін.

Тема відчуження була ключовою у філософських дискусіях повоєнного світу аж до 70-х років і згодом змістилася у вимір переважно історико-філософської постановки. Тому, надзвичайно важливо дослідити рефлексивну літературу саме того періоду, яка надасть змогу ідентифікувати стадії еволюції концепту відчуження від елементу соціальної онтології до історико-філософської категорії.

Досить репрезентативною є праця британського філософа Іштвана Месароша «Марксова теорія відчуження», угорського емігранта до Великобританії після подій 1956 р., яка спричинила певний резонанс серед дослідників, насамперед, оригінальністю підходу автора до трактування основних понять марксистської філософії, зокрема Месарош вважав, що соціальна революція, на неминучості якої акцентують майже всі ліві радикали, не буде соціалістичною, а швидше за все антибуржуазною, що не є тотожними поняттями. Такий революційний рух буде спрямовано насамперед на подолання диктатури капіталу, яка на сьогодні поширена настільки, що перетворила багато людей і соціальні інститути в механізми відтворення відчуження в геометричній прогресії. Саме за таким аспектом учений аналізував так звані постреволюційні суспільства (у чому вбачаємо також і критику СРСР і країн постсоціалістичного табору), які інтерпретував як складові елементи власне системи капіталізму. Подібні суспільства на цьому етапі не можуть подолати відчуження і демонструють багато ознак

зазначеної системи. Месарош розглядає революцію не як одноразову подію, після якої настає певна перерва, а як перманентний процес, як всесвітню соціальну революцію, оскільки, на його думку, тільки така трансформація може призвести до ліквідації відчуження.

У зв'язку з цим філософ створив власну теорію перехідного періоду до соціалізму, сенс якого полягає, насамперед, не в політичній, а в більш глибинній і більш сутнісній соціальній революції, оскільки йдеться не про звичайну ліквідацію експлуататорських класів, а про радикальну перебудову свідомості пригноблених. «Без такої теорії соціалістичний рух не зможе вийти з глухого кута, у якому він перебуває останні десятиліття. У такому разі треба уникати залишків утопізму й спробувати вже зараз докладно описати майбутнє суспільство. Такі утопічні схеми допоможуть сформувати альтернативу сучасному світові капіталу, але зазвичай ці прожекти не розповсюджуються за межі суспільно-економічної формації, яку вони й повинні критикувати» [210, с. 284-285].

Філософ критикував помилкову, на його думку, тезу, що матеріальні умови капіталізму можна безпосередньо використати для встановлення нового суспільного ладу, зокрема й у межах суспільного поділу праці при соціалізмі. Насправді, ніщо з базових, істотних характеристик капіталістичної формації не може бути безпосередньо використано для побудови нового суспільства. Насамперед це стосується феномену відчуження, який не може бути подоланий завдяки передумовам, створеним на підставі капіталістичного способу виробництва, пов'язаним з класовою, гендерною та іншими видами нерівності, тому ніяке механічне усунення власника засобів виробництва не може радикально змінити всю економічну й соціальну ситуацію. Так само безглуздо сподіватися, що ліквідації відчуження можна досягти на рівні розподілу й перерозподілу соціальних благ. Це аж ніяк не перетворює капіталістичну систему в соціалізм. Тут дійсно має бути повне заперечення капіталу як в економічному базисі, так і у всіх суспільних відносинах.

Особливий інтерес з огляду на проблематику відчуження становить позиція Месароша щодо системи освіти. Він стверджує, що та повинна бути безперервною і тривати все життя. На його думку, тогочасна система освіти, створена елітою, готує людину до життя у світі відчуженої праці та постійно відтворює відчуженого, пересічного індивіда.

Серед західних істориків філософії чимало дослідників присвятили свої роботи концепції відчуження в екзистенціальній філософії та художній літературі. Так, становить науковий інтерес книга С. Фінкелстайна (S. Finkelstein) «Екзистенціалізм і відчуження в американській літературі» [185], у якій той аналізує філософію екзистенціалізму разом з літературними творами Д. Селінджера, Д. Пассоса, Г. Міллера, Ф. Фіцджеральда, які давно вже стали класикою. Автор зазначає, що художній творчості притаманна певна автономія та свобода, що дозволяє утворити образну систему, у якій проблематика відчуження людини загострюється та увиразнюється.

Не можна чітко розмежувати художню творчість та академічну філософію, оскільки відчуження постає, по-перше, як науковий концепт, а по-друге, як чуттєве, екзистенційно загострене ставлення людини до світу. І якщо науковий концепт набуває власної значущості саме в абстрагуванні логічної форми поняття від фактично зумовленого самовідчуття суб’єкта, то в просторі літературної уяви зберігається синкретична цілісність відчуження. Позицію С. Фінкелстайна ілюструє також і простий факт, що багато мислителів, які так чи інакше порушували проблему відчуження людини, також були письменниками й поетами, наприклад, Ж.-П. Сартр і А. Камю, а стиль пізнього М. Гайдеґґера також може слугувати прикладом образного й навіть у чомусь сугестивного письма, своєрідного філософського тайнопису. С. Фінкелстайн вважав, що художня література постала важливим чинником становлення дискурсу про внутрішній вимір людської особистості. Антропологічно-екзистенційний поворот філософування XX століття не можна зрозуміти поза літературним контекстом творчості Ф. Достоєвського, К. Гамсуна, Ф. Кафки.

Осмислення діалектики відчуження і свободи людини в концепціях Ґ. Геґеля і Ж.-П. Сартра є об'єктом дослідження Р. Ґевіна [187], який студіює праці Ґ. Геґеля щодо відчуження духу в матерії як теоретичне підґрунтя екзистенціального аналогу відчуження. Ця розвідка виглядає продовженням традиції «екзистенціалізації» Ґ. Геґеля, розпочатої ще Ж. Іполитом, який, будучи неогеґельянцем, прагнув інтерпретувати Ґ. Геґеля з позицій екзистенціальної філософії, стверджуючи, зокрема, що підґрунтям теорії К. Маркса є не тільки і не стільки деякі економічні дослідження, а насамперед, теоретичні підвалини геґелівської філософії та її моральні й екзистенціальні імплікації.

Також серед зарубіжних досліджень відчуження у філософії Ж.-П. Сартра цікавою є дисертація В. Бівера, захищена у 2012 році [180]. Автор здійснює герменевтичну розвідку розуміння відчуження французьким мислителем в загальному контексті його філософської системи. Відчуження проаналізовано разом з поняттям уразливості (Vulnerability) індивіда до дії безособових соціальних сил. Дослідження В. Бівера постає доволі репрезентативним щодо тенденції до онтологізації відчуження як атрибуту самого способу існування людини у світі. Уявлення про вразливість і відстороненість людини від дійсності свого буття В. Бівер пов'язує з онтолого-екзистенціальною позицією Ж.-П. Сартра. Маємо констатувати, що тенденція онтологізувати відчуження є важливим показником розвитку загального філософського дискурсу відчуження.

Зв'язок відчуження з різними аспектами аксіології, уявлень про цінності, свободу, справедливість студійовано в роботах А. Майнонга [120], В. Хьосле [200], А. Макінтайра [207], С. Маріотті [208] та ін. Загальним для всіх таких досліджень є прагнення з'ясувати соціально-психологічні й антропологічні причини відчуження, проаналізувати ідеологічні та політичні його аспекти. Якщо не відтворювати традиційну марксистську критику таких досліджень як ангажованих або спровокованих сучасним істеблішментом, то сам підхід видається надзвичайно плідним. Дійсно, якщо погодитися, що

відчуження людини загалом допоки не може бути нівельованим, то можна здійснювати неперервний процес зі зниження його рівня, усуваючи ті чи ті суспільні недуги або особистісний дискомфорт. Подібний ревізіонізм вихідної концепції відчуження загалом притаманний сучасній західній філософії, у всякому разі, серед тих, хто дотримується поміркованo-консервативної та ліберальної ідеології.

Різним аспектам відчуження і його соціокультурної динаміки присвячені також роботи B. Bary [179], H. Lewis [204], E. Tuveson [223], C. Wilson [226].

Надзвичайно важливим для сучасної української історико-філософської науки є вирішення завдання продуктивного переосмислення радянського періоду в історії вітчизняної науки взагалі та філософії зокрема. Тема відчуження відкриває питомий горизонт здійснення такого переосмислення. Від кінця 60-х років проблему відчуження переважно у площині марксизму активно досліджували радянські автори, які часто обмежували відчуження реальністю т.зв. антагоністичних формацій, і не зважали на його загальні ознаки. Це істотно зменшує наукову й методологічну значущість робіт зазначеного періоду, хоча значну кількість недоліків компенсує ерудиція багатьох авторів і яскравість викладу (достатньо згадати роботи Е. Ільєнкова). Від початку 90-х років проблематика відчуження розширилася в соціокультурному, соціологічному, психологічному напрямках. Зафіксовано помітне послаблення соціально-онтологічного змісту категорії відчуження, посилюється його усвідомлення з огляду на прикладні дослідження.

Історико-філософські й соціально-філософські аспекти відчуження досліджували такі філософи, як: В. Асмус, А. Беспалов, Г. Батищев, В. Бойко, З. Валєєва, В. Вербицький, Е. Вікторов, С. Вєтров, Б. Воронцов, В. Горозія, О. Грицанов, Е. Ільєнков, І. Кальной, С. Ковальов, Н. Лапін, І. Нарський, О. Огурцов, Т. Ойзерман, Д. Приходько, В. Філіппов та ін. Дослідженню проблематики відчуження особистості в соціально-політичній сфері

присвячені роботи С. Григор'єва, Ю. Растова, Л. Сулейманова та ін. Специфіку відчуження в сучасному суспільстві аналізують В. Арсланов, Р. Ахметзянова, Ю. Ляшенко, А. Харламов та ін. В аспекті діяльності людини розглядають відчуження А. Беспалов, Н. Денисенко, А. Палютін, соціально-філософський і філософсько-антропологічний аналіз проблеми відчуження міститься в роботах В. Парцванія, В. Вербицького, І. Громова, М. Гудкова та ін.

З проблематикою відчуження пов'язані праці вітчизняних науковців, які працюють в галузі історії філософії: В. Табачковського, І. Бичка, А. Бичко, В. Ляха, А. Лоя, А. Єрмоленка, П. Гнатенко, В. Ярошовця, В. Пронякіна, В. Окорокова, Г. Аляєва, О. Корха, Ю. Шабанової, С. Шевцова та ін.

Серед сучасних українських дослідників, що розробляють цю проблематику треба зазначити роботи В. Дехтяра [38], І. Дєдяєвої [39-41], А. Мінаєва [90], В. Яцкевича [171] та ін. У своїх дослідженнях зазначені автори розглядають відчуження на тлі сучасних соціальних стосунків, порушуючи проблему насамперед з позиції філософської антропології. Зокрема А. Мінаєв досліджує деякі прикладні аспекти відчуження, акцентуючи на проблемах і навіть кризі сучасної освіти в пострадянських країнах. [90, с. 164-168]. І. Дєдяєва досліджує проблематику влади, питання індивідуації у творчості М. Фуко, порушуючи проблему існування людини й власне людських проблем, проводить компаративний аналіз концепцій К. Леві-Стросса і М. Фуко, окреслює перспективи розвитку індивіда.

Певною оригінальністю вирізняється науковий доробок В. Яцкевича [171], присвячений дослідженню відчуження як необхідного моменту в становленні суспільних взаємин. Багато дослідників роблять акцент на відчуженні як на чомусь принципово негативному, якомусь захворюванні, від якого треба вилікуватися і більше на нього не хворіти. На нашу думку, більш продуктивним і теоретично достовірним є такий підхід до відчуження, за якого останнє є безпосереднім наслідком власне сутності особистості, її

ментальності, її окремішності й відмінності від навколишньої дійсності. У цьому аспекті подолання відчуження однотипне до подолання власне людської суб'єктивності, що є неможливим.

Праця В. Яцкевича побіжно стосується цього парадоксу, науковець аналізує його з позиції нашої соціальності, яка врешті-решт заснована на поділі праці й розподілі суспільних функцій і обов'язків людей. У світі такого розуміння відчуження, зовсім не постає легко подоланим завдяки соціальним реформам, революції або будь-якому виховному процесу, але є неподоланною характеристикою індивіда й людського суспільства. Усе вищезазначене актуалізує питання про побудову не тільки соціально-економічної, історико-культурної або психологічної моделі відчуження, але й про усвідомлення його більш глибинної сутності, або ж про побудову онтології відчуження, як того, що є підґрунтям будь-яких людських стосунків, сприймання світу й самоусвідомлення індивіда й розуміння власного призначення.

За останні кілька десятків років кількість робіт, присвячених проблематиці відчуження, значно зросла. З'явилися дисертації, що порушують різні аспекти цієї проблеми. Серед найбільш помітних робіт можна вказати на дослідження Р. Ахметзянової [11], де науковець аналізує проблему відчуження та його подолання в площині «модерну» як філософського проекту; А. Беспалова [16], який розглядає відчуження з позиції діяльнісного підходу; З. Валєєва [23], у якому відчуження студіюють у межах моральних аспектів і категорій; роботи М. Гудкова [30], П. Гуйван [31], В. Дроздова [47], М. Ігнатова [57], О. Клюєнкова [74] та ін.

Для наукових розвідок сучасних вітчизняних дослідників притаманне прагнення представити відчуження як комплексну характеристику людини в системі суспільних взаємин. Майже будь-який соціальний чи психологічний дискомфорт розуміють як прояв відчуження, тому воно втрачає свою сутність, з базового поняття філософської антропології трансформується на термін соціально-психологічних концепцій, тим самим виникає небезпечна

ілюзія, що відчуження людини – це якийсь, хоча й негативний, але все ж ситуативний аспект її існування, який може бути подоланий без будь-яких особливих зусиль або ж завдяки будь-яким політичним рішенням. Цей аспект відчуження нагадує ситуацію з самотністю: якщо особистість самотня, то це можна виправити за допомогою зміни ситуації в системі соціальної взаємодії.

Особливість відчуження, як його усвідомлювали засновники марксизму, а також найбільш значущі представники екзистенціальної філософії, полягає саме в тому, що воно не долається будь-якими особистими зусиллями або зусиллями політичних еліт, урядів, партій, громадських організацій тощо. Не можна прийняти закон, що усуває або забороняє відчуження людини, так само, як не можна усунути відчуження за допомогою поліпшення спілкування. Саме в спілкуванні людей виникає їх роз'єднання і відчуження один від одного. У дисертації цей аспект відчуження буде розглянуто більш докладно.

Низка дисертаційних робіт аналізує проблему відчуження в сучасному суспільстві, розкриваючи його механізми й наслідки. Ці доробки, хоча і не є історико-філософськими дослідженнями, все ж становлять значущий матеріал для історика філософії, демонструючи поширення відчуження як соціально-психологічного й культурного феномену, ступінь соціальної рефлексії щодо відчуження і його відбиття на рівні політичних еліт. Серед подібних робіт останнього часу треба виділити дисертації М. Сигарева [111], Л. Сулейманова [112], Л. Тимченко [113], А. Харламова [151] та ін. Загальним для цих досліджень є прагнення авторів розглянути й проаналізувати численні сучасні трансформації відчуження, різні аспекти соціальної взаємодії в сучасних суспільствах, а також прагнення до синкретизму, комплексному баченню порушуваної проблеми.

На особливу увагу заслуговують роботи В. Парцванія, присвячені проблематиці відчуження. Ідеться про його докторську дисертацію, монографію та цикл статей [93-95]. Автор акцентує на актуальності проблеми й необхідності більш ретельного прочитання праць фундаторів марксизму:

«... сучасні дослідники суспільства знову змушені звернутися до загадкових слів К. Маркса про відчуження від «родової сутності людини». Його теорію часто згортають до тези про класову боротьбу за побудову зрівняльного комунізму. І оскільки класові битви минули, феномен відчуження вважають таким, що вже не відповідає сучасним реаліям. Тим часом поняття відчуження в XX столітті використала екзистенціальна філософія і гуманістичний психоаналіз, представники якого наголосили на зростанні самотності й конформізму, на психічних відхиленнях, які виникають унаслідок руйнування близьких людських стосунків. Зрештою, економісти, соціологи й антропологи змушені були відшукувати такі форми взаємозв'язку і взаємодії індивідів у міських просторах трудової діяльності й розваг, які долали б відчужену індивідуалістичну настанову й сприяли душевній і духовній комунікації людей» [93, с. 4].

Автор вважає, що поняття людина, культура, соціальність усвідомлюються в гуманітарних науках інтуїтивно, без належної рефлексії та критичного аналізу, вказує логічне й методологічне сплутування, що призводить до ототожнення сутності людини з конкретністю індивідуального існування. В. Парцванія зазначає, що таке розуміння є неправильним, оскільки сутність людини ілюструє його якісну (у своїй основі – соціальну) сторону, а її існування є специфікацією цієї сутності. Ці концепції абсолютизують окремі детермінанти людини, позбавляють дослідників можливості побудови повноцінної картини. Автор висновковує, що «...поняття «людина», «соціальність», «культура», «людське суспільство» позначають сукупність якостей, що проявляються у вигляді вчинку (у системі стосунків між конкретними людськими індивідами), і відповідно вказують на ступінь «людяності» (на сьогодні названий рівнем культури) в окремій людині. Окультурення людини позначається терміном «оконкретизування» (у повсякденності – олюднення) абстрактної «людини» [93, с. 24].

Автор дотримується позиції, що історія становлення «людини» умовно поділяється на кілька чітко окреслених етапів, розділених на підетапи. Отже,

В. Парцванія вибудовує свою таксономію основних видів і родів відчуження, серед яких виокремлює п’ять основних історичних типів або етапів, притаманних становленню соціальної сутності людини. Водночас автор ототожнює соціальну сутність людини і її соціалізацію, що є, на нашу думку, припущенням, що не враховує відмінностей між цими поняттями. Тут очевидно потрібна більш тонка дистинкція, хоча б вже на тій підставі, що соціалізація – це процес придбання людиною певної культурної форми, завжди конкретної у своєму існуванні. Це завжди конкретні поведінкові норми, моральні настанови й переваги, конкретна мова, конкретні способи господарювання, особливості побуту тощо.

Ці культурні та психологічні особливості процесу соціалізації не є тотожними власне сутності людини в будь-якому її розумінні. Для усвідомлення останньої зовсім не важливо, яким саме способом соціалізується певний індивід, яку мову він буде вважати рідною, який спосіб дій обере в конкретній ситуації. Важливо лише те, що його життя як людини спочатку протікає між двох сутнісних й істотних осередків, які імовірно й складають власне людську сутність. Мова йде про осередок соціальності й осередок індивідуальності, які не тільки не існують окремо, але й взаємопов’язані. Вважати соціалізацію людини її сутністю означає відкинути процес індивідуації, без якого людство досі займалося б полюванням і збиранням.

В. Парцванія вказує на п’ять етапів розвитку відчуження людини, які відповідають, як він вважає, як генезі нашої думки, так і природній організації людини:

– природна (абстрактна) «людина»,

– оновлена «людина»,

– відчужена «людина»,

– розвідчужена «людина»,

– дійсна (конкретна) людина.

Подібна класифікація зумовлює виникнення низки питань, зокрема й методологічного характеру, а саме щодо наявності змішання логічного й історичного рівнів, що навряд чи спрощує завдання усвідомлення відчуження. Крім того, автор дотримується традиційного і, як видається, застарілого підходу, згідно з яким в історії людства був такий період відсутності відчуження. Це своєрідна ремінісценція подань про «золотий вік», так само як і про подальше «повне» подолання відчуження.

Серед численних статей, присвячених проблемі відчуження в екзистенціальній і неомарксистській традиції, відзначимо лише ті, які безпосередньо стосуються теми репрезентованої дисертації або аналізують витоки самого феномену й теоретичні засади його вивчення.

В. Вербицький [24] докладно досліджує поняття відчуження як сутнісну іманентну форму продуктивної діяльності. Автор висновковує, що відчуження, як філософське поняття, істотно пов’язане з людською діяльністю як такою, попри економічні або політичні процеси. Він здійснює історико-філософський аналіз поняття «відчуження» і демонструє, що останній має досить давню історію.

Він вважає, що проблема відчуження спричинена виробленням істини і є обов’язковим елементом будь-якої трудової діяльності, що визначає підготовку й здійснення креативного процесу.

Особливий інтерес становить робота Ю. Селіванова «Феноменологія відчуженого духу» [110], у якій автор оригінально осмислює концепт відчуження і прагне представити останній у вигляді феноменологічної моделі, використовуючи як гегелівський підхід до розуміння феноменології, так і позиції сучасних авторів. У книзі представлено ґрунтовний аналіз джерел відчуження, у його найбільш сутнісних характеристиках, таких як діяльність свідомості з розпредмечуваності об’єктів реальності і подальшого втілення продуктів свідомості в практичну діяльність. Автор вважає, що докладний аналіз відчуження неможливий без дослідження духовної активності людини, так само як і подолання відчуження в будь-якому

розумінні цього процесу не може бути здійснено лише зовнішнім, соціальним звільненням людини.

У своєму дослідженні відчуження Ю. Селіванов спирається на метод гегелівської феноменології, вказуючи на пріоритет цього мислителя й важливість його побудов: «Головна особливість відчуженого духу як форми свідомості полягає в тому, що вона сама здатна здійснювати феноменологічне дослідження духу, але своєрідним способом, а саме, з позиції звичайної свідомості, що протистоїть як філософії, так і феноменології духу гегелівського типу. Отже, наш предмет – це не тільки певна форма духу, але в разі потреби також і певне феноменологічне дослідження. У цьому полягає перша й істотна складність нашої роботи – треба суворо відокремлювати власне феноменологічне дослідження і те феноменологічне дослідження, яке здійснює сам відчужений дух і якесь для нас є вже нашим предметом» [110, с. 116].

Автор зазначає, що саме «... зміст духу людства не вичерпується якимось одним духом, а повинен бути представлений у вигляді безлічі духів, що перебувають у різних стосунках. Це потрібне вторгнення природного початку в дух і його вкорінення в ньому у вигляді множинності духів-індивідів, духів народів. Все це утворює фундамент стану відчуження духів між собою. І це відчуження знову ставить дух перед завданням довести свою єдність у процесі подолання цього відчуження. Це завдання може розв’язати тільки філософія, а не просто освіченість, і ніяка культура, навіть найрозвиненіша, і ніякий дух народу окремо, навіть найтерпиміший, не здатні кардинально вплинути на проблему, оскільки рівень цієї форми духу лежить глибше (або вище) наявного духу як культури» [110, с. 118-119].

У праці Ю. Селіванова відчуження духу інтерпретовано як його власну суттєву характеристику, яка повинна бути збережена за будь-яких умов як стрижневий або, у всякому разі, вихідний пункт аналізу: «При розгляді форми духу гегелівська феноменологія виділяє в якості необхідного етапу розвитку цієї форми стадію відчуженого від себе духу (підкреслимо, саме від

себе самого). Ця стадія передбачає, що дух усвідомлює себе своїм предметом і, як результат, перебуває в стані відторгнення або відчуження від самого себе. Подібний етап у своєму розвитку переживає будь-яка форма свідомості» [110, с. 119].

Отже, треба відзначити, що дедалі більша кількість робіт, присвячених відчуженню, далеко не завжди призводить до виникнення яких-небудь теоретичних новацій. Багато з публікацій є оглядовими й компілятивними, для багатьох авторів проблематика відчуження є лише побіжною темою досліджень у галузі соціології, соціальної філософії, етики чи антропології. Одна з суттєвих прогалин в сучасній літературі, де порушено проблему відчуження, на нашу думку, – гранична і не завжди виправдана соціологізація проблеми, що є своєрідною формою редукціонізму, свідомо спрощує розуміння власне концепту відчуження. Дуже рідко трапляються дослідження, у яких наявні спроби онтологічного аналізу проблеми відчуження, зразки якого фіксуємо в працях М. Гайдеґґера, філософію якого можна вважати важливою передумовою для подальших досліджень у зазначеній галузі.

1.2. Методологія історико-філософського дослідження концептуалізації відчуження

Одним із маркерів сучасного стану глобального суспільно-історичного процесу є «повернення історії», ідіома, що апелює до популяризованого Ф. Фукуямою концепту «кінця історії», перетвореного на символ історичного духу останніх десятиліть минулого століття. Повернення історії було зумовлено втратою підстав того загального оптимізму щодо ефективності ліберально-демократичної моделі суспільної організації, що був притаманний суспільній думці фукуямівського типу. Кризові явища в економіці, політиці та культурі вказують не тільки на становлення новітніх цивілізаційних викликів, але також і на невирішеність тих суперечностей, що донедавна

здавалися назавжди подоланими. Повернення концепту історії до теорії актуального суспільного процесу треба супроводжувати ретельною історичною герменевтикою всієї парадигми термінів соціальної теорії, яка має забезпечити їх епістемологічну валідність. Адже позбавлені попереднього визначення, базові терміни суспільствознавства через власну полісемію зберігають поліваріантність тлумачення, що є недоліком для наукового дискурсу і ресурсом маніпуляцій у дискурсі політичному.

Реконструкція історицистської епістемології вимагає історико-філософської ревізії ключових категорій соціальної філософії, адже новітнє повернення історії мотивовано відсутністю однозначної відповіді на питання про суб'єкта суспільного буття. Для філософування повернення до історії значить повернення до Геґеля і повороту від констатувально-метафізичного до діалектично-полемічного способу мислення. Саме історична природа тих суперечностей, що притаманні сучасним суспільним процесам має постати предметом наукового дослідження.

Одним із таких парадоксів сучасності є діалектика розвитку засобів комунікації та поглиблення суспільного відчуження. Ані релігію, ані масову культуру не можна вважати задовільними засобами терапії суспільного відчуження, тому що вони не відповідають характеру сучасних цивілізаційних процесів. Можливо, політика та соціальна творчість складають ті горизонти світу людини, де треба шукати засоби та способи актуального подолання відчуження. У цій загальній справі ревізії концепту відчуження історія філософії має виявити історичні конотації ідіоматики відчуження.

Філософський дискурс відчуження охоплює значний масив філософських текстів, які утворюють дві лінії розуміння відчуження. Перша лінія вбачає у відчуженні спосіб буття культури.

Друга лінія ставиться до відчуження як до симптому, похідного від певних суперечностей в онтології суспільства.

Питання про методологію дослідження формування філософії відчуження людини й всієї проблематики відчуження в межах різнорідних концепцій вимагає особливого аналізу. Це зумовлено тим, що філософи (німецькі класики, представники екзистенціальної філософії, неомарксисти) зробили значний внесок до загальної історії філософії. Крім того, думки щодо сутності відчуження завжди були гетерогенними і постійно змінювалися згідно з поступом філософського процесу. Різні філософи часто поєднували конструктивні й смислові елементи абсолютно протилежних філософських течій: марксизму, екзистенціалізму, психоаналізу, герменевтики тощо, – які не завжди можна несуперечливо поєднати без застосування особливих методів аналізу. Нарешті, існує потреба в компаративній аналітиці позицій екзистенціальних філософів і послідовників марксистської концепції відчуження з низкою сучасних постмодерних теорій, що також передбачає використання особливих процедур інтерпретації.

Інструментарій такого дослідження полягає в методах вивчення складних системних утворень в соціальній психології, соціології, соціальній антропології. Частково подібний підхід демонструють і самі філософи у своїх дослідженнях дискурсивних практик, історії відчуження, соціальної історії тощо.

Це дозволяє розглянути філософію відчуження щонайменше у двох основних аспектах: по-перше, з позиції її відповідності певній філософській традиції, вивчити історико-філософські передумови формування зазначеного концепту, а також розглянути стосунок філософії подолання відчуження до провідних філософських напрямів сучасності, які також підлягають історико-філософському аналізу (психоаналіз, екзистенціалізм, герменевтика тощо). По-друге, такий підхід дозволяє досліджувати екзистенціалізм у його розумінні відчуження та неомарксистську філософію і її основні напрями як цілісні філософські концепції, окремі галузі яких не розділені жорсткими межами. Все це передбачає використання системно-функціонального

підходу, що сприяє дослідженню позиції кожного філософа в її «роботі», формуванні та поточному функціонуванні, цілісності й безпосередності.

Методологічні положення, на яких ґрунтується дисертація, мають забезпечити ефективне подолання фрагментації дискурсу відчуження, пов'язану з тим, що часто у першоджерелах уявлення щодо відчуження не проілюстровано повністю. Не можна обмежитися простим збиранням й колажуванням фрагментів відповідної тематики з робіт мислителів різних епох, оскільки за двохсотлітню історію питання теорії щодо людини, її суб'єктивності, сутнісних сил і відчуження змінювалися не один раз, від початкової тези про економічне відчуження людини до усвідомлення історичного й філософсько-онтологічного характеру відчуження, нарешті, до пошуку адекватного концептуального підґрунтя формування нового уявлення про індивідуальну природу особистості, заснованих на вільному й відповідальному виборі.

Існують декілька відмінних підходів до розуміння суб'єкта і проблематики становлення особистості. Тому в дисертації треба здійснити паралельну реконструкцію позицій різних мислителів. Це є більш значущим, ніж більш різнорідні теорії представників того чи того напряму щодо проблеми відчуження. Специфіка історико-філософської герменевтики дикурсу відчуження полягає в тому, що треба пам'ятати, що неомарксизм та екзистенціальна філософія не є цілісними напрямами філософської думки. Кожен з них – це своєрідний синтез різних концепцій, значна кількість з яких водночас викладені не тільки в суто академічних текстах.

Так, наприклад, екзистенціальна філософія постає органічним елементом цілісної культурної традиції. Досить згадати імена письменників і мислителів, яких традиційно зараховують до попередників екзистенціальної філософії XX століття: С. К'єркегор, Ф. Достоєвський, Ф. Ніцше, Е. Стенбок, Ж. Гюїсманс, М. Метерлінк, Д. Конрад та інші. У XX столітті кожен відомий представник екзистенціальної філософії створював свою оригінальну школу,

часто значно відмінну від інших, висловлюючи тим самим певну національну специфіку, власні переваги й літературний хист.

Тому в певному відношенні філософія загалом, а екзистенційна філософія зокрема, постає як майстерність, мистецтво створення смислів та оперування ними, і в цій якості тексти філософів, безумовно, є тією проблемною площиною, де триває справді філософська рефлексія. Можливо, лише після цього можна встановити ті ознаки філософії, які так часто фігурують у її визначеннях: філософія як особливий вид наукового знання, феномен культури, форма суспільної свідомості тощо.

Проблематика відчуження, на відміну від багатьох інших концептів, охоплює надзвичайно різноманітні філософсько-культурні площини, від проблеми свободи волі або питання епістемології.

Разом з гранично загостреним екзистенціальним пафосом проблематика відчуження охоплює всі сутнісні аспекти людського життя і має дійсно онтологічний зміст. Методи й системна методологія аналізу відчуження повинні припускати синтез строгих процедур аналізу з м’якими способами опрацювання досліджуваного матеріалу.

Нарешті, ще один методологічний аспект, який, на нашу думку, повинен постійно бути значущим для дослідника. Ідеться про безумовну й неподоланну заангажованість філософа, який порушує такі проблеми, а також історика філософії, що досліджує ці тексти. На відміну від багатьох проблем філософії, вирішуваних окремо від екзистенціальної тематики, автори екзистенціального напряму студіюють лише те, що їх цікавить особисто, припускаючи, що це ж турбує і їх читачів: питання життя і смерті, безсмертя, відчуження, сенсу життя. Наукова значущість таких текстів завжди може бути сумнівною, як і через зайвий пафос, з яким зазвичай висловлюються про ці питання, так і через переваги інтерпретатора, який також не може бути повністю байдужим до цих проблем. Отже, зайва аналітична відстороненість останнього, по-перше, і його надмірна

заангажованість, по-друге, є особливою перешкодою для будь-якого історико-філософського дослідження.

По-особливому має бути застосовуваний у дисертаційній праці *феноменологічний метод*. За його допомогою можна обмежити кількість джерел та визначити основний корпус текстів представників екзистенціальстського і неомарксистського напрямів філософування.

Зазначений метод дозволить виділити з усього корпусу джерел ту частину, де найкраще розкрито проблемність концепту відчуження і можна здійснити герменевтику історико-філософських і сенс-онтологічних трансформацій цього поняття. Адже поняття відчуження часто використовують інтуїтивно як узагальнений термін, без потрібних у такому разі дистинкцій, точних визначень, не кажучи вже на етимологічний аналіз або відповідність деякій культурній традиції. Тому первинна феноменологічна процедура, яку було розроблено Е. Гуссерлем як ейдетичну редукцію, що є власне першим етапом феноменологічної редукції, дозволяє виявити ті екзистенційні та смислові аспекти різних теорій, які імпліцитно наявні в теоретичному дискурсі відчуження.

Застосування феноменологічної методології дозволяє встановити певні смислові відповідності між такими різними, на перший погляд, філософськими напрямами, як неомарксизм і екзистенціалізм, знайти спільне підґрунтя, трансцендентальну основу інтерпретації відчуження і його різних характеристик. Феноменологічний підхід дозволяє виявити на загальному тлі розвитку філософської думки ті екзистенціальні мотиви, деякі сутнісні особливості, які вплинули на становлення різних концепцій відчуження в західноєвропейській філософії.

З очки зору історії ідей проблематика відчуження є похідною від формування філософсько-антропологічної теорії в XIX-XX ст., яка поступово перетворилася з одного аспекту філософування в сутність філософії, тобто в цей період відбувся справжній «антропологічний поворот» у сучасній філософії, наслідки якого спостерігаємо і дотепер. Це може бути спричинене

зміною самої людської ситуації, ускладненням соціально-політичного життя, новими викликами, які трапилися людській цивілізації, й іншими причинами. Але проблема відчуження не залишилася в минулому, як одна з історико-філософських новацій, а перетворилася на один з концептів-домінантів у сучасному баченні людини.

У дисертації використовується принцип *історизму*, оскільки робота є критичним історико-філософським дослідженням, яке дозволяє виявити підстави різних підходів до відчуження в його цілісності й глибині. Принцип історизму дозволяє виявити тематичний і концептуальний аспекти неомарксистського й екзистенціального усвідомлення відчуження, простежити інтерпретацію цього поняття в постмодерних трансформаціях, зокрема в концепціях М. Фуко, Ж. Дерріда та інших.

Послідовна реалізація принципу історизму передбачає розкриття значення й ролі поняття відчуження в стрижневих філософських напрямах, а також передумов, що вплинули на його формування. Історицистська методологія є своєрідним аналогом історичної археології, коли намагаємося здійснити пошук істини, піднімаючи архаїчні смислові та культурні прошарки, демонструючи процес становлення й розвитку цього поняття. Інтерпретований так метод історико-філософської герменевтики тут не дорівнює і не конгеніальний марксистському історичному матеріалізму, але більше нагадує той метод, який застосовує М. Гайдеґґер, намагаючись виявити найбільш архаїчні прошарки в сучасній філософській термінології. Можна акцентувати на класичній роботі німецького філософа про істину, у якій здійснено такий аналіз [195].

Тема дисертації зумовила застосування в ній методу компаративного аналізу, тісно пов’язаного з методологією історичної герменевтики. З’ясування концептуального й тематичного спрямування досліджуваних теорій, що є контекстом осмислення й усвідомлення проблеми відчуження, можливе лише в межах філософської компаративістики. Це зумовлюють численні спільні риси порівнюваних напрямів, для яких питання відчуження

є одним з принципових пунктів для опису сучасної людської ситуації. Крім того, у деяких випадках стикаємося з певною аналогічністю вихідних установок і проблематики, що й потребує ретельного дослідження сутнісних смислових відмінностей, тобто якби аналізовані філософські теорії були досить відмінними, наприклад, як вчення Демокрита про атоми душі та вчення Платона про безсмертя душі, то компаративістика завершувалася б одразу ж після первинного порівняння цих позицій.

Об'єкт дослідження охоплює позиції, хоча й не завжди близькі за особливостями філософської роботи й висновків, але досить тотожні за характером деяких вихідних мотивів філософування і застосовуваних концептів. Так, не можна, наприклад, стверджувати, що розуміння відчуження у Ж.-П. Сартра якось радикально протистоїть його усвідомленню у філософії Т. Адорно або Г. Маркузе. Вочевидь, що тут, попри відмінності, маємо певний смисловий зв'язок або навіть дотичність смислових ліній, виявити які має компаративний аналіз.

Розроблена методологія уможливлює дослідження вихідних теоретичних засад неомарксизму та екзистенціалізму, які формувалися в полеміці й в діалозі з сучасниками, а також ідентифікувати ті трансформації, які відбулися в процесі філософського діалогу.

Своє вагоме місце, хоча й не таке значне, ніж історизм, діахронія й компаративізм, посідає *герменевтичний метод*. У межах сучасного гуманітарного знання він орієнтований на виявлення якихось прихованих смислових прошарків, зв'язків відношень між концептами тощо. Найважливішим принципом герменевтичного методу є твердження про деякий зв'язок між творцем тексту і його інтерпретатором. Принципова основа герменевтики, її можливість і навіть необхідність – наявність зовнішнього та внутрішнього в слові, мові, знаку тощо.

Наявність прихованого сенсу, метафоричність, конотації, багатозначність, особистісний смисл тощо – саме це робить можливим герменевтику, навіть незалежно від її реальних досягнень. У певному сенсі

герменевтика досить багато обіцяє, але дуже мало дає погано підготовленим інтерпретаторам. Адже щоб дійсно застосовувати той чи той герменевтичний підхід, треба вже бути досвідченим інтерпретатором і знавцем окресленої проблеми. У герменевтиці сам текст є агентом, бо з'ясовує сутність і питає дослідника про самого себе. Тлумач не може залишатися байдужим спостерігачем, уподібнюючись емпірику або природознавцю. Розуміння, так як його інтерпретують адепти герменевтики, вимагає активної участі інтерпретатора у процесі інтерпретації і занурення у свій матеріал. Більшість представників філософської герменевтики поділяли цю позицію, вперше сформульовану Ф. Шлейермахером, розвинену В. Дільтеєм, і найбільш повно розкриту Г. Гадамером.

У дисертаційній роботі герменевтичний метод має бути застосованим, бо є стрижневим для усвідомлення позицій низки зазначених авторів, зокрема М. Гайдеґґера, а також як необхідний інструментарій для інтерпретації філософії Ж.-П. Сартра й літераторів, які порушували проблему відчуження в художніх текстах і поетичних творах.

Актуальні наразі тренди інтелектуально історії та соціології знань змушують пострадянську гуманітаристику по-новому поглянути на необхідність переходу від «персонального світу» до середовища, у якому цей світ народжується. Оскільки за окремими персоналіями стоять школи, смаки, інтелектуальна мода тощо. Усе поле інтелектуального виробництва, за формулюванням Бурдьє, не можна редукувати до «інтересів класу», але не можна й нівелювати впливи середовища на особистість.

Крім зазначених вище методів, у мета дослідження передбачає застосування методів, що становлять підґрунтя багатьох сучасних історико-філософських досліджень: номотетичний, ідеографічний, трансцендентальний методи. Усі вони – синтез класичних правил інтерпретації та опису досліджуваного матеріалу, спроба віднайти вихідні закони, завдяки яким виникає відчуження (номотетичний метод), і, водночас, виявити індивідуальні чинники, які по-різному репрезентують,

семантизують, трансформують поняття відчуження, виокремлюючи його специфіку та неповторність (ідеографічний метод).

Поєднання таких різних методологій дозволяє досягти повноти опису, доповнити понятійну жорсткість й однозначність наукової рефлексії і глибше проникнути в життя досліджуваного об’єкта.

Поряд з методами загальнонаукового й філософського типу, застосовували усталені логічні прийоми: аналіз, синтез, узагальнення, порівняння, абстрагування, класифікацію, систематизацію понять. Також використовували низку традиційних методологічних і металогічних прийомів: виокремлення з досліджуваної проблеми смислових складових частин і їх послідовний аналіз; напрям дослідження за принципом «від простого до складного»; складання опису досліджуваних явищ для досягнення необхідної повноти аналізу.

Висновки до розділу 1

У першому розділі здійснено огляд літератури з теми дослідження та розроблено релевантну до мети методологію вирішення визначених завдань.

У підрозділі «1.1. Історіографія філософського дискурсу відчуження: огляд літератури» визначено критерії типологічного розподілу джерельної бази дослідження у відповідності до принципів єдності історичного та логічного, історизму та наступності. Визначено пріоритетність критичного узагальнення концептуалізації відчуження в сучасному науковому дискурсі та виявлення специфіки філософського підходу в загальнонауковому контексті.

Корпус текстів, що репрезентує сучасний світовий контекст філософської розробки проблеми відчуження, охоплює праці П. Ґаспера, Р. Ґавіна, Р. Йеґґі, Дж. Мартіну, Б. Паджета, Й. Ремана, Е. Уендлінґ. Розвідки перерахованих авторів засвідчують, що в умовах економічної кризи та дестабілізації політичного процесу формується новітній попит на

переосмислення ключових суперечностей глобальних суспільних процесів, який і зумовлює інтерес наукової спільноти до теоретичного здобутку марксистської філософії. Актуалізація теми відчуження завжди корелює з фазами загострення глобальних криз, у результаті яких проблематизується узвичаєний порядок суспільної організації.

Визначення корпусу текстів первісної концептуалізації відчуження, які власне формують філософський дискурс відчуження, спиралося на виявлення імпліцитних ліній тематизації цього поняття у філософських працях Ж.-Ж. Руссо, І. Канта, Ґ. Фіхте, Ф. Шиллера, що вплинули на експліцитну артикуляцію відчуження у філософській системі Ґ. Геґеля. До джерельної бази реконструкції марксистської лінії концептуалізації відчуження треба долучити як ранні, так і зрілі твори К. Маркса. Лінію рецепції геґелівського концепту відчуження в марксизмі треба доповнити реконструкцією лінії критики цього концепту, імплікованої в екзистенціальній філософії С. К'єркеґора та розвинутої у творах М. Гайдеґґера та К. Ясперса. Специфіка філософського дискурсу відчуження виявляється у кореляції з літературним дискурсом знеособлення людини, тематизованого в творах Ф. Достоєвського, К. Гамсуна, Ф. Кафки.

Важливо зазначити, що ключову кореляцію між дискурсами концептуалізації відчуження в екзистенціальній та неомарксисській філософії XX ст. розглянуто на наступному етапі еволюції філософського дискурсу відчуження, реалізованого в працях Т. Адорно, М. Горкгаймера, Ґ. Лукача, Е. Ільєнкова, Г. Маркузе, А. Камю та Ж.-П. Сартра. Постмодерні модифікації філософського дискурсу відчуження представлені концепціями А. Бадью, Ж. Бодріяра, Ж. Дельоза, Ж. Дерида, С. Жижека, М. Фуко.

Специфіку відчуження в сучасному суспільстві аналізують В. Арсланов, Р. Ахметзянова, Ю. Ляшенко, А. Харламов та ін. В аспекті онтології діяльності людини розглядають відчуження А. Беспалов, Н. Денисенко, А. Палютін, соціально-філософський і філософсько-

антропологічний аналіз проблеми відчуження міститься в роботах В. Парцванії, В. Вербицького, І. Громова, М. Гудкова та ін.

З проблематикою відчуження пов'язані праці вітчизняних науковців, які працюють в галузі історії філософії: Г. Аляєва, І. Бичка, А. Бичко, П. Гнатенка, А. Єрмоленка, А. Лоя, В. Ляха, Л. Мозгового, В. Окорокова, В. Пронякіна, В. Табачковського та ін.

Аналіз рефлексивної літератури з проблематики відчуження засвідчує актуальність виявлення історичних та концептуальних передумов становлення онтології відмінності у межах філософського постмодерну. Дискурс відчуження корелює з напрямами деконструкції, шизоаналізу, феноменології симулякрів, соціології знань, генеалогії влади-знання та інших постмодерних концепцій.

У першому розділі також було розглянуто джерела з проблеми формування концепту відчуження в західноєвропейській філософії, найбільш важливі дослідження в окресленій галузі, що безпосередньо мають стосунок як до становлення цього поняття, так і до його подальших трансформацій у філософських теоріях неомарксизму й у межах екзистенціальної традиції. Досліджувана в дисертації проблема відчуження й ті напрями в філософії, представники яких активно працювали над зазначеним концептом, так чи так порушують коло етичних, антропологічних, епістемологічних, онтологічних, історико-філософських питань, тому відбір літератури власне є важливим науково-методичним завданням.

У першому розділі з'ясовано характер і зміст історико-культурних, антропологічних та ідейно-теоретичних передумов, які зумовили становлення в історії європейської думки тих чи тих теоретичних підходів до усвідомлення основних проблем, пов'язаних з відчуженням, визначення специфіки тлумачення відчуження в різних філософських теоріях і виявлення особливостей трактування ними проблеми відчуження в різних духовних сферах: у філософії, в історії, релігії, у галузі художньої культури. З цією метою в першому розділі розглянуто, насамперед, класичні джерела, зокрема

праці попередників марксизму, його сучасників, а також тексти філософів, що репрезентують екзистенційний напрям в історії західноєвропейської думки.

Для більш докладного розуміння проблеми, яку порушують відносно історико-філософського змісту, а також в соціальному й антропологічному вимірах, репрезентовані роботи, які присвячені дослідженню відчуження в межах марксизму й неомарксизму, екзистенціальної філософії, як це й передбачає тема дисертації.

У першому розділі також постає питання щодо побудови не тільки соціально-економічної, історико-культурної або психологічної моделі відчуження, але й усвідомлення його глибинної сутності, або ж побудови онтології відчуження, як того, що є підвалинами будь-яких людських стосунків, сприйняття світу й розуміння людиною власне себе й свого призначення.

Були проаналізовані роботи, які не тільки безпосередньо маніфестують проблему відчуження, а й праці, безпосередньо не присвячені цій темі, але ті, що оригінально, хоча й побіжно, постулюють численні аспекти, які так чи так пов’язані з питанням.

В огляді літератури розглянуто низку дисертаційних робіт, які репрезентують проблему відчуження в сучасному суспільстві, розкривають його механізми й наслідки. Ці роботи, хоча і не є історико-філософськими дослідженнями, містять значущий матеріал для історика філософії, з’ясовуючи поширення відчуження як соціально-психологічний і культурний феномен, ступінь соціальної рефлексії щодо відчуження і його відбиття на рівні політичних еліт.

В результаті аналізу літератури, присвяченої відчуженню, було виявлено, що поява дедалі більшої кількості робіт, присвячених відчуженню, далеко не завжди призводить до яких-небудь теоретичних новацій. Багато з публікацій мають відверто оглядовий і компілятивний характер, для багатьох

авторів проблематика відчуження є лише побіжною темою досліджень у галузі соціології, соціальної філософії, етики чи антропології.

Доведено, що однією із суттєвих прогалин у сучасній літературі з проблеми відчуження – гранична і не завжди виправдана соціологізація проблеми, що є своєрідною формою редукціонізму, а це свідомо спрощує розуміння власне концепту відчуження. Дуже рідко трапляються роботи, де наявні спроби онтологічного аналізу проблеми відчуження, зразки якого фіксуємо в працях М. Гайдеґґера. Філософію останнього можна вважати важливою передумовою для подальших досліджень у цій царині.

У підрозділі «1.2. Методологія історико-філософського дослідження концептуалізації відчуження» обґрунтовано методологію розв’язання завдань дослідження, визначено логіку використання засобів історико-філософської герменевтики та конкретизовано доцільність впровадження методів дискурсивного аналізу, соціології знань та ідеологічної критики.

Історико-філософська думка є за визначенням «рефлексією рефлексії». Цей факт значно ускладнює оптимізацію термінологічного забезпечення історії філософії як окремої галузі знання. Умови так званого «методологічного плюралізму», проголошеного принципом сучасного філософування, сприяють поглибленню кризи науки як цивілізаційного інституту суспільства та дестабілізують загальне поле верифікації суджень в якості наукових, філософських, лінгвістичних тощо. В сучасному історико-філософському дискурсі терміни «ідея», «категорія», «концепт», «поняття» чітко не диференційовані на рівні денотації, а лише ситуативно розподіляються на рівні конотації. Звичайно, думка є актуальним і динамічним процесом, але будь-які термінологічні субституції, контамінації, зміщення мають бути детально обґрунтованими та виправданими потребами дослідження конкретного предмету, а не топологією самого рефлексивного дискурсу.

Виявлення кореляції між способами концептуалізації відчуження в екзистенціальній та неомарксистській філософії потребує реконструкції

ґенези філософського дискурсу відчуження, здійсненої на засадах єдності логічного та історичного як кореляту діалектики між синхронією та діахронією філософського процесу. Треба дослідити генеалогічні лінії сучасної онтології відмінності, що виростають з концептуалізації відчуження, а не відтворити її як таку.

Специфіка об’єкта і предмета дослідження потребує застосування комплексної методології історико-філософської аналітики, спрямованої на поєднання інструментів дискурс-аналізу, археології знань та деконструкції з традиційними засобами історико-філософської герменевтики філософських концепцій. Ключовою умовою досягення наукових результатів є послідовне впровадження принципів історизму та системності дослідження філософських ідей в історичному вимірі їх становлення. Ідентифікація кореляцій між екзистенціалістською та марксистською лініями концептуалізації відчуження вимагає застосування прийомів типологізації та узагальнення стуктурно-семантичних особливостей відмінних форм філософського осмислення феномену відчуження.

Методологічною умовою реконструкції витоків становлення екзистенціальної та неомарксистської ліній концептуалізації відчуження є онтологічна інтерпретація відчуження як модусу відмінності. Онтологічне прочитання концепту відчуження розкриває єдиний горизонт герменевтики різноманітних модифікацій філософського дискурсу відчуження.

Конкретизація умов та засобів концептуалізації відчуження потребує використання елементів методології суміжних дисциплін: лінгвістики, соціології, історії. Реалізація методології історичної науки дозволила провести фактографічну лінію дослідження. Методи соціологічного узагальнення використовувалися для розширення обрію контекстуально-ситуативного аналізу філософського дискурсу відчуження.

Реконструкція історицистської епістемології вимагає історико-філософської ревізії ключових категорій соціальної філософії, адже новітнє повернення історії мотивовано відсутністю однозначної відповіді на питання

про суб’єкта суспільного буття. Для філософії повернення до історії значить повернення до Геґеля і повороту від констатувально-метафізичного до діалектично-полемічного способу мислення. Саме історична природа тих суперечностей, що притаманні сучасним суспільним процесам має постати предметом наукового дослідження.

Серед методологічних підходів, що є підґрунтям дисертаційної роботи, насамперед, виділені: метод історизму та діахронії, феноменологічний метод, елементи методу герменевтики, номотетичний та ідеографічний підходи. Загалом треба зазначити, що методологія дослідження складних історико-філософських концептів у їх взаємозв’язку з різними історичними, соціальними та культурними феноменами вимагає застосування комплексної методології, що і знайшло відбиття в характеристиці методів представленої дисертаційної роботи.

Актуальним постає спрямування методології історико-філософської герменевтики до поєднання інструментів історичної герменевтики ідей з практичною деконструкцією конкретних текстів та виявлення соціологічної мережі виробництва знань в загальній кон’юнктурі певного соціуму.

Матеріали розділу відображені в публікаціях автора [50].

РОЗДІЛ 2
ҐЕНЕЗА ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ ВІДЧУЖЕННЯ

Огляд літератури дозволив конкретизувати поняття філософського дискурсу відчуження, яке в історико-філософському вимірі дозволяє ідентифікувати декілька ліній тематизації відчуження: лінію експліцитної тематизації в працях Ж.-Ж. Руссо, Ґ. Геґеля та К. Маркса та лінію імпліцитної тематизації в екзистенціальній філософії С. К'єркеґора. М. Гайдеґґера та К. Ясперса. У попередньому розділі також розроблено методологію історико-філософської герменевтики, яка має забезпечити реконструкцію ґенези філософського дискурсу відчуження на попередніх етапах розвитку філософії та виявлення закономірностей становлення експліцитної та імпліцитної ліній концептуалізації відчуження до їх синтезу в неомарксистських концепціях.

У другому розділі дисертації треба дослідити історико-філософські джерела й передумови формування концепту відчуження в західноєвропейській інтелектуальній традиції XVIII-XX століть, окреслити лінії переосмислення геґелівської концепції відчуження в соціальній онтології К. Маркса, здійснити герменевтику теми відчуження в дискурсі екзистенціальної філософії, виявити філософський зміст літературного дискурсу відчуження.

Дослідження становлення концепту відчуження в європейській філософії XVIII-XIX ст. дозволить з'ясувати античні та середньовічні витоки тематизації відчуження та встановити специфіку переосмислення цього поняття в німецькому трансцендентальному ідеалізмі, у роботах І. Канта, І. Фіхте, Ґ. Геґеля. Саме філософська система останнього є першоджерелом модерного дискурсу відчуження як ключової ознаки людського буття.

На наступному етапі треба ретельно простежити спосіб рецепції та радикальне переосмислення геґелівського поняття відчуження в межах еволюції соціальної онтології К. Маркса.

Творчості Ґ. Геґеля буде сягати і генеалогія імпліцитного осмислення відчуження, артикульована як критика геґелівської системи у С. К'єркеґора і довершена К. Яспером і М. Гайдеґґером. Онтологію М. Гайдеґґера треба дослідити як найбільш виразну концептуалізацію екзистенціального розуміння відчуження.

Специфіку філософського осмислення феномену відчуження треба зрозуміти в ширшому контексті інтелектуальної культури, зокрема в порівнянні з літературним дискурсом відчуження, що охоплює твори Ф. Достоєвського, К. Гамсуна, Ф. Кафки.

2.1. Становлення концепту відчуження в європейській філософії XVIII-XIX ст.

У цьому підрозділі треба розглянути історико-філософські джерела та передумови формування концепту відчуження в західноєвропейській інтелектуальній традиції XVIII-XIX століть, відмінність і взаємозв'язок різних трактувань відчуження. Поняття відчуження треба проаналізувати на підставі уявлення про сутнісні сили індивіда, які усвідомлюємо як тотальне творче відтворення характеристик людської особистості в різних аспектах: інтелектуальному, духовному, соціально-психологічному й економічному, а проблему подолання відчуження розглянути в площині досягнення цілісності й гармонії всіх сутнісних сил людини.

Сучасність у сукупності всіх своїх аспектів власне є надзвичайно гострою та нагальною проблемою для всього гуманітарного знання. Ідеться не тільки про конкретні питання, що постають перед економічними, історичними або політичними науками. Треба зазначити проблематичність саме людської ситуації, яка робить сумнівною значущість усього попереднього розвитку, значення та роль людини у світі і, нарешті, власне існування нашого виду.

Серед значного різноманіття позицій, підходів, концепцій, які прагнуть експлікувати весь цей комплекс проблем, треба наголосити на одній тезі, з якою, за наявності всіх інших відмінностей, погоджуються багато дослідників. Це уявлення про те, що сучасний стан індивіда, цей гуманітарний розрив, у якому опинилося людство, є логічним результатом нашого власного історичного, соціально-політичного й духовного розвитку. Тобто все, що відбувається із сучасною людиною, не є простим ексцесом, мимовільною флуктуацією, прикрою випадковістю, а зумовлено деякими тенденціями, зумовленими споконвічними підвалинами людської цивілізації. Ці тенденції, сформовані разом з витоками новоєвропейської історії, продовження якої досі спостерігаємо, з часом лише загострюються, створюючи нинішню критичну ситуацію.

Численні спроби визначити основні аспекти, причини, характеристики справжньої кризи, прагнення представити хоча б у загальних рисах феноменологію зазначеного процесу, призводять до виявлення кількох основних симптомів, серед яких особливо вирізняється відчуження – один з найважливіший чинників, що визначають становище людини у світі.

Треба відзначити, що відчуження – це одна з найбільш важливих проблем XX ст., актуальність якої тільки зростає. Можна акцентувати на втраті індивідом своєї особистісної ідентичності, очевидності конфлікту між актуальним існуванням і сутнісними силами та можливостями людини, констатувати втрату контролю над результатами діяльності (на що традиційно звертає увагу марксизм) і руйнування соціальних взаємозв’язків, ідентифікувати симптоми розтрати творчих здібностей, самоти, страху перед життям.

Показово, що проблематика відчуження виникає разом з розвитком новоєвропейської цивілізації та науки й триває десь від епохи Просвітництва. У працях французьких мислителів XVIII ст.: Д. Дідро, Ж.-Ж. Руссо, Вольтера – можна виявити ще не концептуалізоване, але цілком виразне уявлення про відчуження людини, яке розуміють як її підпорядкування незрозумілим і

чужим до неї силам. Цей момент філософії зазначеного періоду найкраще маркований М. Фуко в його «Історії безумства в класичну епоху» [134] і ще відвертіше в роботі «Наглядати і карати» [133]. Власне людина за М. Фуко створена у площині раціонального дискурсу Нового часу, разом зі своїми специфічними характеристиками. У процесі відчуження, проходячи його щаблями, індивід зі своєю неповторною індивідуальністю поступово перетворюється на пересічного соціального індивіда – об'єкта статистичних маніпуляцій. Аналізуючи етапи відчуження людини, М. Фуко наполягає на якійсь зраді, яку здійснює саме суспільство відносно своїх членів. Ця зрада тим сильніша й значущіша, чим ближче для індивіда його оточення – сім'я, друзі, сусіди тощо.

Дещо по-іншому, але в тому ж напряму мислять філософи Франкфуртської школи, починаючи з «Діалектики Просвітництва» [152] Т. Адорно і М. Хоркхаймера. Усе це власне завершує концептуалізацію поняття відчуження, розпочату в епоху Просвітництва й продовжену в працях німецьких класиків і в марксизмі. Інтерес гуманітаріїв до поняття відчуження періодично посилюється, час від часу спадає, проте ніколи не втрачає своєї значущості й актуальності. Зазначена категорія, безперечно, перетворюється в XX столітті в одну з найбільш фундаментальних характеристик сучасної людини, але, водночас, її кордони постійно розсуваються, погрожуючи перетворити науковий інструментарій в просту метафору, яка виражає будь-яку незручність або страждання, довівши відчуження до статусу синоніма буддійського поняття «дукха».

Зрозуміло, що строгий і неупереджений науковий аналіз окресленого феномену вимагає об'єднання й чіткого розмежування всіх наявних підходів й інтерпретацій. Потрібно, по-перше, зазначити більш-менш точні часові та концептуальні межі концептуалізації поняття відчуження і, по-друге, віднайти ту базову, початкову, інтуїтивно зрозумілу властивість, якість, применшення якої й призводить до відчуження людини. Яка саме з наших

людських характеристик є настільки важливою, що її втрата зумовить втрату самої людяності.

У тій чи тій формі відповіді на ці питання були знайдені. Умовна тимчасова межа, після якої фіксують відчуження – це виникнення ранньокласових суспільств, у яких відбувається інституціоналізація системи політичної влади й ідеології (зазвичай у формі релігійної традиції), що призводить до делегування двох найважливіших здібностей і можливостей людини – права вільно розпоряджатися своїм тілом і його можливостями, що тепер вже не є цілком її власністю, воно належить монарху, воєначальнику, місту, громаді, республіці тощо. Другою відчуженою властивістю є духовна свобода, підпорядкована відтепер надіндивідуальній, відчуженій релігійності. Криза останньої зумовила на початку першого тисячоліття радикальну зміну релігійної традиції, коли християнство здійснило звернення до особистості кожного вірянина, виступаючи спочатку проти відсталої системи імперської релігії, але поступово перетворилося на один з чинників подальшого відчуження людини. Власне, остання обставина і була тим фактором, який призвів до Реформації як руху проти відчуженого духу і спроби зробити людину безпосереднім учасником релігійного життя.

Неважко помітити, що весь наступний інтерес до проблематики відчуження був так чи так пов’язаний з ідеєю реформації у всіх аспектах суспільного життя. Французькі просвітники, багато з яких були або атеїстами, або перебували в дуже складних і неоднозначних стосунках з релігійною традицією, також були зацікавлені перебудовою суспільства й подоланням відчуження. Досить згадати хрестоматійне гасло Великої Французької революції «Свобода. Рівність. Братство», кожне слово якого є смисловим запереченням поняття відчуження в певному контексті.

Виникнення так званих класових суспільств і є тим процесом, який створює, продукує відчуження людини. Це, як відомо, позиція більшості лівих ідеологій, якій важко відмовити в послідовності, хоча, можливо, поява відчуження залежить від значно більшої кількості чинників. Треба визнати,

що попри всі складні умови первісного життя, феномен відчуження не міг тоді виникнути. Стародавній людині просто не було чого відчужувати, якщо, звичайно, не брати до уваги простий факт окремості людського індивіда, його фізичних і ментальних станів. Що ж відрізняло архаїчну людину, що дозволило їй згодом створити розвинену матеріальну й духовну культуру, сформувати тим самим і першу передумову відчуження власної особистості?

У філософській літературі останніх двох століть студіюють поняття «сутнісні сили людини», яке, як видається, має безпосередній стосунок до проблематики відчуження і до усвідомлення його сутності. Є чимало визначень цього поняття, кожне з яких ілюструє якусь його частину: «...корінні зв'язки людини із середовищем є сутнісними силами, що розуміються як потреби, здібності, інтереси, почуття, тобто суб'єктивно-діяльнісні стани й устремління індивідів до певних взаємин зі світом» [48, с. 23].

Можна виокремити три базових онтологічних рівні сутнісних сил людини, що відповідають також основним групам потреб: фізичний, соціальний, духовний. Наголошуємо, що всі спроби описати феномени відчуження, починаючи з «Економічно-філософських рукописів 1844 р.» К. Маркса, напевно зводяться до одного із зазначених рівнів або до їх комбінації. Виділяють також процесуальні характеристики або типи, які є певною єдністю: *сила в-собі*, *зовні-себе*, *для-іншого*, *через-іншого* і *для-себе*. Кожен із зазначених компонентів є водночас і елементом структури єдиної сутнісної сили, і моментом процесу її безперервного *звернення*. Важливо й те, що будь-який з моментів цього звернення може бути розглянутий як підвалини [96, с. 4].

Специфіка вивчення феномену відчуження полягає, насамперед, в його загальності, що безпосередньо пов'язано з його філософським змістом як відмінністю між суб'єктом і будь-якою його функцією, що призводить до збіднення та трансформації суб'єкта й функції. У соціальному контексті суб'єктом, передусім, є людина, а його функцією – свідома соціальна

діяльність. Реконструюючи механізм відчуження, можна одночасно спробувати вирішити й інше завдання – дослідити сутність соціального суб'єкта та його основні функції, а також такі явища, як потреба у владі, аномія, конформізм, агресія тощо.

Треба погодитись з позицією багатьох сучасних авторів, що дослідження феномену відчуження передбачає застосування міждисциплінарного підходу, який поєднує методологічні можливості філософії, соціології та психології. На сьогодні інтегральний підхід до соціально-філософської проблематики використовує соціальна психологія, як похідна соціології та психології. Тоді процес відчуження нагадує «чорний ящик»: відомі вхідні й вихідні параметри, а власне процеси, що відбуваються в ньому – у психіці соціального суб'єкта, його свідомості й самосвідомості, у соціальній поведінці, лишаються поза увагою більшості дослідників [49; 84].

Описовість і мозаїчність наявних трактувань відчуження зумовлена, насамперед, тим, що в соціальних науках не створено інтегральну концепцію соціального суб'єкта, яка могла б зрозуміло інтерпретувати соціально-психологічний механізм його функціонування. Не існує навіть чіткої межі між поняттями соціального суб'єкта та суб'єкта як такого.

Як уже було зазначено, попри неоднозначність концепту відчуження, його відбито в західноєвропейській філософії, при цьому особливо активно проаналізовано у творах французьких просвітителів в тому чи тому аспекті.

У німецькому трансцендентальному ідеалізмі, у роботах І. Канта, І. Фіхте, Ґ. Геґеля поняття відчуження потрапляє в площину свідомості й самосвідомості індивіда і його діяльності. На особливу увагу заслуговує позиція Ґ. Геґеля, який інтерпретував відчуження як озовнішнення, об'єктивацію сутнісних сил людини, відповідно, подолання відчуження він розуміє як розпредметнення, привласнення. Індивід постає в самосвідомості, що формується під час діяльності, водночас, поки індивід не діє, самосвідомість не знає, що він є для самого себе. «Істинне буття людини, <...> є його дія; в останньому індивідуальність дійсна» [27, с. 172]. Ґ. Геґель

насамперед розглядає проблему взаємозв'язку Я й іншого (*не-я, зовнішнього, дійсного*, яке перебуває за межами свідомості): «Я оперую достовірністю через щось інше, а саме через річ; а саме остання достовірна так саме через щось інше, а саме через Я» [27, с. 52].

Аналогічну позицію відстоює також І. Фіхте: «...Я ніколи не усвідомлює самого себе і не може усвідомити інакше, як у своїх емпіричних визначеннях, і що ці емпіричні визначення неодмінно припускають щось поза Я. Уже тіло людини, яке вона називає своїм тілом, є щось поза Я» [117, с. 12].

Під «іншим» Ґ. Геґель розуміє не тільки речі, але й власне соціальні суб'єкти. Він вважає, що «свідомість повинна бути діяльнісною лише для того, щоб те, що є *воно в собі*, було *для нього*, або: діяльність і є становлення духу як свідомості. Що є *воно в собі*, воно знає, тобто зі своєї дійсності. Індивід тому не може знати, що є він, поки його дії не реалізовані в дійсність. <...> ... Він повинен відразу починати і при будь-яких обставинах повинен діяти, без будь-яких роздумів про початок, засоби й результат...» [27, с. 212-213]. За Ґ. Геґелем мотивом до дії є прагнення, потреби, пристрасті, інтереси людини. Він фактично нівелює опозицію ідеального й матеріального, оскільки свідомість виникає разом з діяльністю. Сутність свідомості – процес діяльності – розпредметнення себе й присвоєння-розпредметнення цього предмету: «Але свідомість як сутність <...> є весь цей процес переходу з себе <...> в одиничність і предмет, і споглядання цього процесу в предметі, зняття предмета як розрізненого, присвоєння його собі і проголошення себе достовірністю того, що воно є вся реальність – як воно саме, так і його предмет» [27, с. 128].

У процесі відчуження та подальшого оволодіння відчуженими сутностями дух рефлексує, набуває нових знань, згадує: «І це колишнє наявне буття – колишнє, але знову народжене зі знання – є нове наявне буття, деякий новий світ і духовне формоутворення. У ньому дух повинен настільки ж неупереджено відроджуватися, дотримуючись безпосередності, і заново

сформуватися, немов усе попереднє було втрачено для нього і немов він нічому не навчився з досвіду попередніх духів. Але спогад (die Er-Innerung) зберігає цей досвід, є внутрішньою (das Innere) і фактично вищою формою субстанції» [27, с. 434]. Після цього дух може знову почати самоутворення (становлення), на підставі себе нового, почати з вищого щабля. В результаті виникає послідовність нових станів свідомості, кожен з яких є безпосередній наступник попереднього і результат власної діяльності й рефлексії.

Надалі дослідження концепту відчуження здійснюватиметься в межах марксизму, підвалинами якого є позиція щодо відчуженої праці в умовах приватної власності, втрати контролю над продуктами людської діяльності (відчуження продукту), і як результат «відчужена праця відчужує від людини її власне тіло, як і природу поза нею, як і її духовну сутність, її *людську* сутність» [79, с. 94]. «...Предмет, створений під час праці, її продукт, протистоїть як якась чужа істота, як сила, яка не залежить від виробника. Продукт праці є праця, закріплена в деякому предметі, матеріалізована в ньому, це є опредметнення праці. Здійснення праці є її опредметнення. За тих порядків, які передбачаються політичною економією, це здійснення праці, це її втілення в дійсність є виключення робітника з процесу, опредметнення – це втрата предмета і закабалення предметом, засвоєння предмета як відчуження» [79, с. 87-88]. В результаті замість споглядання «... самої себе у створеному нею світі» [79, с. 94], людина виявляється повністю поневоленою ворожими й далекими предметами.

Для аналізу соціальних чинників відчуження значущі категорії «спільнота» і «суспільство» (Gemeinschaft und Gesselschaft), досліджені Ф. Тенісом, одним з основоположників соціології в Німеччині. [29]. Ф. Теніс намагався вирішити такі проблеми завдяки аналізу основних понять: сутність людських спільнот, завдяки яким процесам відбуваються зміни й існують різні типи людських спільнот тощо. В інтерпретації Ф. Теніса об’єднання (соціальні спільноти) людей репрезентують різні прояви двох відмінних громадських зв’язків. Причому спільність для нього – синонім сім’ї, громади

традиційного типу, це первинна або природна ситуація підтримки єдності людських прагнень, психологічного добробуту особистості. Навпаки, суспільство Ф. Теніс маркує як «чуже», роз'єднане, засноване на комерційному й капіталістичному розрахунку [29, с. 65]. Ідеться про групу тих, що спільно проживають, але не досить добре організовані (народ, нація, світ). Влада в системі Gesselschaft здійснюється за допомогою приватних зусиль і можливостей, вона – результат нав'язування своєї волі іншим членам спільноти.

Досвід вивчення послідовних трансформацій поняття відчуження в західноєвропейській філософській традиції свідчить, що його розвиток здійснювався у двох протилежних напрямах: по-перше, послідовної онтологізації відчуження, з'ясування його загального характеру, що поступово об'єднувало власне філософську позицію з низкою релігійних вчень, у яких стан людини у світі недосконалий і є споконвічно відчуженим. Зокрема згадаймо роботи Е. Фромма, присвячені одвічній двоаспектності людського існування – орієнтації на буття або на володіння, водночас остання якраз і призводить до відчуженого стану і є власне найважливішою причиною феномену відчуження людини [124-125]; по-друге, все більш докладно досліджується соціально-філософське й соціально-психологічне усвідомлення відчуження, його структури й характеристики, здійснюється окреслення шляхів подолання відчуження.

За наявності відмінності цих підходів констатуємо певну сутнісну єдність. Наприклад, усі проаналізовані у дисертації наукові студії різних дослідників, незважаючи на часто радикально відмінні методологічні та соціально-ідеологічні настанови, пов'язують поняття відчуження з автономією особистості та її життєвого світу, точніше, того людського світу, що власне і є особистість. Чи це дискусія про самосвідомість, про *Я* і *не-Я*, про сукупність усіх суспільних взаємин або про саморозвиток особистості, проблема й сама ситуація відчуження є чинником, що применшує людську свободу в її найбільш важливих, найбільш сутнісних характеристиках. Інше

питання, як саме зазначені мислителі розуміють цю свободу і до яких меж можемо подовжувати людську автономію. Водночас ці межі зовсім не окреслені в деякому умовному просторі, або, у всякому разі, саме цей простір є багатовимірним і розширення автономії та можливостей особистості, по-перше, є її радикальним применшенням в інших аспектах. Власне, виникнення філософського розуміння відчуження якраз і пов'язане з тим, що людина починає розуміти саму себе як винятково економічний індивід, відтворює себе тільки в цій якості, віддаючи забуттю свої сутнісні сили, якщо скористатися терміном К. Маркса. Стан неповного, часткового, усіченого відтворення сутнісних сил або власне сутності людини як раз і є основним змістом концепту відчуження в західноєвропейській філософській традиції.

Отже, радикальною трансформацією настанов, що сталася в епоху Просвітництва і в німецькій філософії XVIII-XIX ст. треба вважати таке розуміння людини, за якого її сутність, що б не інтерпретували цим поняттям, не сформована спочатку раз і назавжди, як якийсь порядок речей або якийсь божественний дар.

Сутність людини виникає, окреслюється, вияскравлюється як результат якоїсь діяльності, роботи, зокрема й роботи духовної, що розуміють як самостановлення та самообґрунтування людських якостей, характеристик і смислів. У зв'язку з подібним розумінням сутності людини розвивається також і уявлення про відчуження останньої від її сутнісних сил.

Відчуження постає вже не як якась хвороба, від якої треба просто позбутися, а як необхідний етап розвитку сутнісних сил людини, або відчуження – це необхідна хвороба росту людини, етап у становленні її людяності, який можна пропустити або просто скасувати. Усі негативні аспекти відчуження є нічим іншим, як відбиттям дійсного зростання людини та її можливостей.

Поняття відчуження давно посіло своє місце в термінологічному апараті авторів, які досліджують соціально-філософські й антропологічні передумови формування сучасного суспільства. Кожне нове покоління

філософів прагне переосмислити це поняття, пристосовуючи його до поточних реалій і до власних ідеологічних і методологічних настанов. Треба відзначити роботи Г. Лукача [76], Е. Ільєнкова [58], як класиків цієї галузі. Наявна також низка нових робіт, що зв'язують поняття відчуження К. Маркса насамперед з філософією Ґ. Геґеля [187; 200; 201; 210; 211; 214; 221; 225]. Проте за постійного й часто некритичного використання поняття відчуження перетворилося на певне загальне поняття, яке згадують лише для повноти опису, без належної рефлексії та критичного осмислення. Водночас ґенеза зазначеного концепту має досить тривалу історію, і не лише новоєвропейської філософії. Одним з важливих завдань сучасних дослідників є потреба аналізу поняття відчуження в ширшому історико-філософському контексті.

Але і в тих галузях, де подібна робота, здавалося б, уже виконана, є значні прогалини. З поняттям відчуження традиційно і абсолютно справедливо пов'язують новації К. Маркса і його численних послідовників, а також філософію Ґ. Геґеля як передумову марксизму й екзистенціальну традицію, частково сформовану вже в XIX столітті.

Попри те, що поняття відчуження потрактовують як один з основних концептів марксизму в його розвитку за останні півтора століття, марксизм зовсім не є безперечним і, тим більше, єдиним презумптором у використанні зазначеного терміна. Не менш значущим є розуміння відчуження в численних концепціях екзистенціалізму, персоналізму і в сучасній теології, переважно протестантського напряму. І тут наявний вплив не тільки Ґ. Геґеля, який би значний він не був, а й інших класиків німецького ідеалізму – І. Канта [64-68], І. Фіхте [116-118] і Ф. Шеллінґа [154-158], позиції яких проаналізуємо нижче.

Насамперед, потрібно здійснити лінгвістичний екскурс, розглянувши термін відчуження в його історичних трансформаціях, адже сам концепт або смисловий ряд, пов'язаний з ним, з'явився аж ніяк не в німецькій класиці, але зумовлений розвитком усієї філософської думки Заходу. Саме нерозуміння

цієї обставини істотно звужує площину історико-філософського дискурсу, збіднює аналіз зазначеного концепту і є додатковою підставою непорозумінь.

Розглянемо поняття відчуження як соціолінгвістичну категорію. Це дозволить окреслити смислові межі нашого дослідження. Насамперед звернемося до терміну відчуження в класичних мовах, оскільки саме давньогрецькі й латинські автори формували традицію використання зазначеного поняття.

Єдиним і основним корелятом цього поняття є номен, який часто використовують у давньогрецькій мові, слово ἄλλος – інший, і його численні похідні – ἀλλοῖος – інший, несприятливий; ἀλλόκοτος – інший, відмінний, дивний, незвичайний; нарешті, безпосередній давньогрецький аналог сучасного поняття: ἀλλοτρίωσις, ἡ – відчуження або відпадання (у Фукідида використовується в соціально-політичному сенсі); ἀπαλλοτρίωσις, ἡ – відчуження, передача іншим чогось у результаті дарування або продажу [Див. 64].

Аристотель у своїй «Риториці» стверджує: «...Ознакою ж володіння або неволодіння є можливість відчужувати предмети володіння; під відчуженням я розумію давання й продаж. Взагалі ж сутність багатства полягає більше в користуванні, ніж у володінні: адже операція над предметами володіння й користування ними й становить багатство» [8, с. 31]. Навіть уже на такому ранньому етапі розвитку поняття відчуження Аристотель пов’язує його з економічною діяльністю.

Латиною відчужувати – alienare (plebem, animos civitatis, також якусь річ), відчужувати від когось – ab alqo; abalienare; як і в давньогрецькій мові, відчуження синонімічне слову продавати – vendere. Відповідно, продаж – venditio; відчуження – alienatio.

У такій же латинізованій формі це поняття використовують і в сучасних європейських мовах. Так, в англійській, відчуження – alienation, estrangement; відчуження майна – alienation of property. Наявний цей термін і в німецькій мові. Хоча, саме в останній, і це вже безпосередньо стосується

обраної теми, є низка термінів, що склали основний смисловий ряд поняття відчуження в німецькій класичній філософії. Це насамперед: Veräußerung, Entfremdung, Entäußerung (часто в значенні віддалення); Zurückgezogenheit (відчуження як замкнутість), Alienation, нарешті, Enteignung.

На смислових особливостях використання німецьких понять наголошував Е. Ільєнков у своїй роботі про відчуження: «Справа в тому, що в російській мові термін «відчуження» охоплює щонайменше три німецьких терміна, значення яких не зовсім збігаються: «Entfremdung», «Entäusserung», «Veräusserung». <...> Для розрізнення «Entfremdung», «Entäusserung», «Veräusserung» в російської філософської термінології просто немає стійких і єдиних термінів, а всі спроби такі створити зумовили появу дуже незграбних і явно нежиттєздатних конструкцій. Безумовно для Ґ. Геґеля ці поняття різні. «Entfremdung» – це поняття, пов'язане лише з одним, дуже чітко окресленим етапом феноменологічного розвитку, який «знімається» в моральності, як одна з фаз «Entäusserung» – як «der sich selbst entfremdete Geist», пов'язаний з філософією Просвітництва й революцією. Тому, очевидно, Ґ. Геґель не вживає термін «Entfremdung» при зображенні наступних, більш високих ступенів феноменологічного розвитку й при поясненні своєї філософії держави і права. У «розумній» державі «відчуженню» власне місця вже немає, хоча воно й функціонує, як і раніше, як деяка «зовнішня» дійсність, як entäusserte Wirklichkeit des Geistes, як irdische Verkörperung, як Äussere, але ні в якому разі вже не «чуже», не «fremde». Цей «перехід» – уже до релігійно-філософського «повернення» духу до самого себе з усіх своїх «зовнішніх» форм здійснення» [58, с. 142-143].

Поняття Entfremdung у системі Ґ. Геґеля характеризує лише одну стадію розвитку світового духу, пов'язану з антагонізмом між зовнішніми державними формами й релігією, між внутрішнім і зовнішнім. У такій якості воно долається та зберігається лише в «пам'яті» людства, – як предметний урок, на підставі якого світовий дух зробив свої висновки. У «досконалій» державі, просякнутій духом «справжньої релігії», стан «Entfremdung»

виникнути вже не може. Зовсім інше маркує поняття Entäusserung. Воно ближче до Vergegenständlichung, до äussere Verwirklichung і є необхідною формою будь-якої людської діяльності [58, с. 142-143].

Досить традиційним для Ґ. Геґеля є розуміння зазначеного концепту як відчуження самості й сутності, або власне особистості (Entfremdung des Selbst und des Wesens) [25, с. 531]. У «Феноменології духу» фіксуємо низку відповідних висловлювань. Ґ. Геґель пише про «відчуження від себе духу» [27, с. 260]; «відчуження самості і сутності» [27, с. 261], констатуємо наявність типового для ідеаліста розуміння людини як переважно духовної істоти, для якої будь-яке озовнішнення або хоча б тенденція до такого озовнішнення є відчуженням від власної сутності. Будь-яка зовнішня, природна діяльність є відторгненням духовних підвалин, початкової повноти й цілісності, своєрідного аналогу гностичної Плероми.

Акцентуємо, що в християнстві термін, досить близький до відчуження, використовується з часу ранньої патристики й формування корпусу новозаповітних текстів. Ідеться про поняття *кеносис* (грец. Κένωσις – спустошення, виснаження; від κενός – порожнеча), терміна ранньохристиянської теології, що означає самоприниження Божества через втілення, аж до прийняття людської смерті: «*Він принизив* [*εκένωσεν*] *Себе Самого, прийнявши образ раба...*» [17, Філ. 2: 7]. Кенозис – це концепція, яка проголошувала применшення власної волі й повне підпорядкування Богу. Людське втілення Христа інтерпретують як своєрідне відчуження, містичність якого полягає в тому, що при цьому не відбувається втрати цілісності божественної природи. Зазначена доктрина прагне пояснити те, що Бог, який перебуває над часом і простором, втілився в часі і просторі, а саме, – Син Божий відрікся від своєї божественності для того, щоб прийняти людську сутність.

Таке трактування богоуособлення є своєрідною передумовою пізнішого розуміння відчуження в німецькому трансцендентальному ідеалізмі. Основна форма або принцип, що є підґрунтям такої концепції,

вибудовує цілком виправдану для будь-якого ідеаліста тезу – будь-яке втілення ідеального початку, будь це ідеї Платона, Плерома, гностиків, світовий дух або якесь просте суб'єктивне уявлення про ідеал (ідеальну дружбу, ідеальну справедливість, ідеальну державу тощо), є його приниженням, зневагою, втратою внутрішньої досконалості.

У німецькій класичній філософії поняття відчуження вперше застосував І. Кант, воно стосувалося двох аспектів дослідження людини. По-перше, І. Кант визначає відчуження (Veräußerung) в політико-правовій площині, доводячи передачу прав на власність іншій особі, виокремлюючи три можливих варіанти домовленості щодо відчуження: обмін, купівля-продаж і позика [65, с. 298, 313-314]. І. Кант разом з Т. Гоббсом і Ж.-Ж. Руссо створює й поєднує ідею народного суверенітету й постулат про абсолютні повноваження влади. Отже, за його теорією, громадянська свобода (це право будь-кого коритися тільки законам, з якими згоден) є невідчужуваною стосовно кожного громадянина. Але, водночас, зловживання своєю свободою і бунтарство неприпустиме, бо «найменша спроба в цьому напрямі становить державну зраду (proditio eminens), і такий зрадник може каратися тільки смертною карою як за спробу погубити свою батьківщину (parricida)» [65, с. 353]. І. Кант демонструє непростий взаємозв'язок відчуження й свободи, оскільки в найвільнішому суспільстві індивід найбільше відчужений від власної первинної свободи. Однак лише завдяки цьому відчуженню людині стає доступною дійсна свобода, яка полягає в усвідомленій і свідомо прийнятій нею залежності від законів і держави.

По-друге, на думку Г. Лукача, І. Кант також студіює відчуження і з позиції гносеології, оскільки в теорії цього філософа відчуження пов'язане з нетотожністю феноменального й ноуменального. За І. Кантом, суб'єкт, що пізнає, має справу не з «речами-в-собі», а з їхньою відчуженою сутністю, тобто сукупністю предметів досвіду, бо об'єктивна реальність наявна безвідносно до її пізнання і є непізнаваною річчю в собі. Людині, нездатній

осягнути річ у собі, доводиться задовольнятися лише неадекватною до об'єктивного світу річчю-для-себе, продуктом відчуження творчого духу власне індивіда. Але за людиною все ж закріплена роль суб'єкта процесу пізнання і тим самим можливість подолання відчуження єдністю творчості й пізнання. Також треба зазначити, що І. Кант в цьому контексті вказує на діяльнісно-суперечливу сутність індивіда, яка фактично визначає діалектичний характер відчуження не тільки людини, як суб'єкта, що пізнає, а й суспільства загалом [76].

Таке трактування гносеології І. Канта є досить довільним, насамперед в інтерпретації феномену як відчуження речі в собі. Абсолютно незрозуміло, де саме у І. Канта річ у собі відчужує власну природу й постає в людській уяві в спотвореній і перетвореній формі явища. Чи можна уявити відчуження як якусь властивість речі в собі, про яку тільки й знаємо, що вона існує. У роботах німецького філософа йдеться насамперед про особливості пізнавального апарату, людські епістемологічні можливості, які не мають доступу до власне речі, але зовсім не йдеться про відчуження. Це доводить той факт, що в усій «Критиці чистого розуму» поняття відчуження жодного разу не використано.

У власне філософському сенсі термін «відчуження» (Entäußerung), почав вживати І. Фіхте, стверджуючи, що визначення об'єкта є не що інше, як зовнішнє становлення суб'єкта, а також, що об'єкт треба розуміти як розум, який став зовнішнім. І. Фіхте наразі використовує два терміни: Entäußerung, який у цьому контексті можна розуміти як «озовнішнення» і дієслово entfremden – відчужувати [118]. І. Фіхте акцентує на відчуженні людини від своєї моральної властивості. Фіксуємо загальну настанову німецького ідеалізму – маркувати відчуження як перетворену форму духовної діяльності. Однак у межах деякої загальної позиції існують також досить важливі відмінності.

Так, Ф. Шеллінґ, критикуючи Ґ. Геґеля, використовує поняття відчуження швидше в теологічному сенсі, наголошуючи на відчуженні Бога в

природу: «Бог, щоправда, вільний відчужувати себе в природу, тобто вільний принести в жертву свою свободу, бо цей акт вільного відчуження є водночас могилою його волі» [156, с. 525]. Ф. Шеллінґ використовує поняття відчуження для характеристики міфології та міфологічної свідомості. Він стверджує: «Не якийсь окремий момент міфології, лише процес загалом – істина. Різні ж міфології – це лише різні моменти міфологічного процесу. <...> найостанніша, що об'єднує всі моменти, міфологія – ось справжня релігія. Так це і є – настільки, наскільки істина взагалі можлива в процесі, передумовою якого є відчуження від божественної самості» [156, с. 339]. Для Ф. Шеллінґа цей аспект є одним з визначальних для розуміння істини власне релігії на відміну від забобонів. Саме відчуження – процес, протилежний справжнім цілям будь-якої людської діяльності. Це становить один з головних аспектів практичної філософії і є найважливішою соціально-психологічною константою. Які б цілі не були окреслені в процесі суспільно-історичного розвитку, відчуження є обов'язковим результатом їх втілення в дійсність.

Аналіз поняття відчуження в німецькій філософській традиції свідчить, що існує єдина тенденція трактування цього поняття, властива будь-якій ідеалістичній позиції. Підґрунтям останньої є уявлення про споконвічну цілісну духовну основу, божественну за сутністю, що втілюється в продуктах власної божественної творчості. Таке втілення є відчуженням ідеальної природи і втратою вихідної єдності, подолання якого досягається лише в зворотному процесі – відновленням цілісності в акті ірраціонального збагнення або релігійної віри. Для німецької класичної філософії питання відчуження є зворотною стороною людської свободи, її постійним і природним виміром. Саме прагнення до свободи, самореалізації, творчого втілення і створює ситуацію відчуження. Втілюючи, екстериторизуючи свої прагнення, індивід транслює продуктам творчості частину власної волі, що в системі соціальних відносин призводить до відчуження людини від її

людської сутності, що і стало згодом однією з основних проблем новоєвропейської філософії.

2.2. Поняття відчуження в соціальній онтології К. Маркса

У представленому підрозділі розглянуто джерела й передумови формування концепту відчуження в ранньому марксизмі. Поняття відчуження проаналізовано на підставі уявлення про сутнісні сили людини і як вихідний пункт проекту універсальної емансипації, яку трактують як можливість вільного творчого відтворення людської особистості в усіх аспектах її розвитку. Потреба у звільненні й подоланні відчуження є найважливішою метою суспільного розвитку, що зберігає своє значення в сучасному неомарксизмі, а також у багатьох соціально-філософських теоріях лівої орієнтації.

Питання, якому присвячено цей підрозділ, є основним в історії лівого напряму й не менш важливим для всієї сучасної філософії – а саме перспективам і можливості дійсного подолання відчуження, проблемам, сформульованим у ранніх роботах К. Маркса.

Дослідники давно відзначають, що проблема відчуження, його причин і наслідків, так само як і питання про подолання відчуження, є стрижневими елементами ширшої проблеми, пов’язаної зі створенням проекту емансипації індивіда від власне відчуженого і відчужуваного репресивного соціального середовища [49; 210]. Конфліктно-радикальна теорія суспільного розвитку, сформульована представниками марксизму, не може обмежитися простою констатацією факту відчуження або описом характеристик останнього. Логічним підсумком марксизм вважає власний проект подолання відчуження, тобто повне звільнення людини.

Попри наявність великої кількості джерел з окресленої теми [211; 212; 225], проблема ще далеко не вирішена. Фіксують зовсім іншу ситуацію, така зацікавленість дослідників свідчить, що не всі питання з’ясовані, належно не

представлено феноменологію відчуження або ж ідеться про різні феномени, які маркують одним терміном.

У дослідженні проблеми відчуження в межах марксизму заслуговує на пильну увагу низка питань: коректне уявлення феномену відчуження в ранньому марксизмі, чи порушував К. Маркс у своїх подальших роботах проблему відчуження, як співвідносяться відчуження й ситуації опредметнення – розпредметнення, відчуження у площині ідеологічної надбудови й інші питання, де акценти розставлені недостатньо чітко.

Об’єктивний науковий аналіз зазначеного поняття вимагає синтезу й чіткого розмежування всіх наявних підходів та інтерпретацій. Потрібно окреслити більш-менш точні концептуальні межі поняття відчуження й віднайти ту стрижневу, інтуїтивно зрозумілу властивість, якість, втрата якої і призводить до відчуження людини. Власне відчуження виникає лише як результат прояву егоїстичної сутності людини, можливо, це властивість індивідуальності. З огляду на це, будь-який проект подолання відчуження є досить утопічним, оскільки для цього треба відмовитися від самості кожного індивіда, яка не є недоліком або чиєюсь злою силою, але є істотною особливістю людини. К. Маркс акцентує на іншій, не менш важливій, особливості людини – її соціальності, що вимагає подолання природного егоїзму заради виживання спільноти. Власне комуністичний ідеал побудований на цій простій основі, щоправда без урахування тієї обставини, що людська спільнота, на відміну від спільнот тварин, побудована саме як синтез індивідуальностей, досить автономних у своєму бутті.

Індивід, у тій якості, у якій він себе усвідомлює, а саме – у якості розумної істоти, не може не прагнути до цієї автономії, «робінзонаді», за визначенням К. Маркса, оскільки ця самість, якщо бажаєте, саме відчуженість, нашої свідомості від інших подібних індивідів, разом з його соціальною детермінацією, становить його сутність і сенс.

Акцентування уваги майже винятково на соціальних аспектах формування й існування свідомості є прикладом особливої

антикартезіанської тенденції в площині марксизму. Цей підхід дещо є, якщо не виправданим, то, у всякому разі, зрозумілим, оскільки дослідження певних нюансів людської індивідуальності й дотепер становить значні труднощі для наукового методу. Надзвичайно важко формулювати й описувати закони розвитку індивідуальних відмінностей, набагато продуктивніше спробувати редукувати ці відмінності до деякого остаточного комплексу характеристик. Цей напрям, яким розвивається наука загалом, описуючи свої об'єкти, добре зарекомендував себе в галузі біології, він, з огляду на певні виправлення, може бути задіяним для опису статистичних об'єктів, абсолютно непридатний там, де йдеться про одиничні випадки, короткочасні суб'єктивні акти, з яких, до речі, і складається процес нашої свідомості.

Цей найважливіший аспект людського існування досить добре розумів Ґ. Геґель, пропонуючи іншу модель для відчуженого духу – повернення до свого ідеального джерела – абсолютної ідеї [27]. Остання, послідовно перебуваючи на всіх стадіях самовідчуження, повертається до першоджерел, нівелюючи природний егоїзм людини в релігійній свідомості й відчутті єдності зі світовим цілим.

Зрозуміло, некоректно було б стверджувати, що К. Маркс повністю запозичив концепт відчуження у Ґ. Геґеля і зовсім не тому, що останній використовує його в зовсім іншому сенсі, коли відчуження є синонімом і найважливішою характеристикою озовнішнення якогось ідеального початку – абсолютної ідеї. Сам термін відчуження вже вживали майже всі філософи того часу й не тільки в Німеччині. Так, у завуальованій формі це поняття вже трапляється як одна з характеристик держави у Т. Гоббса: останнє є результатом суспільного договору громадян і тим самим відчужує права і волю цих громадян, які перетворюються на сліпе знаряддя безособової волі державних інституцій.

К. Маркс уже в ранніх працях переосмислює поняття відчуження, маркуючи його не тільки економічним або соціально-політичним, а й екзистенціальним змістом. Саме це й дозволяє сучасній філософії

використовувати окреслений концепт як основну характеристику статусу людини в знаних соціальних системах, попри відмінність філософських, ідеологічних і методологічних настанов дослідників.

Важливою обставиною є також той факт, що дефініція *відчуження* в німецькій мові має кілька аналогів, які досить істотно різняться, щоб цим можна було знехтувати. Лексичному значенню німецького слова *чужий* (fremd) хоча й притаманний відтінок відстороненості, який не сприймається як щось вороже або загрозливе (наприклад, Fremde – іноземець, приїжджий; втім, і тут є відтінок негативності, це слово означає також *чужина*, *чужинець*, *сторонній* тощо).

К. Маркс у своїх ранніх творах репрезентує загальну структуру відчуження, маніфестуючи її в поняттях *Veräußerung, Entäußerung, Entfremdung*, представляючи різні аспекти відчуження і вибудовуючи чітку координацію між ними. Так, терміни *Veräußerung, Entäußerung, Entfremdung* транслюють посилення процесу відчуження під час розвитку товарно-грошових відносин. Номен *Veräußerung* характеризує акт передачі, відчуження товару, тобто відбиває процес простого обміну. Термін *Entäußerung* передає більш значущий зміст перетворених соціальних стосунків. Він репрезентує опредметнення соціальних відносин у грошах – носії абстрактного багатства, у капіталі. Поняття *Entfremdung* вияскравлює найбільш глибинні процеси відчуження, воно пов’язана з відчуженням усього соціального світу, створюваного людиною, від нього самого. Світ духовної та матеріальної культури стає світом відчуженої праці та перетворюється на щось чуже й вороже індивіду, своєму творцеві.

Під час аналізу поняття відчуження в ранніх роботах К. Маркса посилаються на «Економічно-філософські рукописи 1844 р.», у яких уперше репрезентовано окреслену проблематику й потребу в радикальній емансипації людини. Свій аналіз К. Маркс розпочинає з економічних передумов відчуження, співвідношення праці і заробітної плати, які в сучасних реаліях зазвичай розглядають як антропологічну катастрофу:

«Найнижчою і єдино необхідною нормою заробітної плати є вартість існування робітника під час роботи й понад це стільки, щоб він міг прогодувати сім'ю і щоб робоча раса не вимерла. За Смітом, звичайна заробітна плата є найнижчим мінімумом, сумісним з «простою людяністю», тобто з тваринним рівнем існування. *Попит на людей неминуче регулює виробництво людей, як і будь-якого іншого товару*. Якщо пропозиція значно перевищує попит, то частина робітників опускається до жебрацького рівня або до голодної смерті. Отже, існування робітника зводиться до умов існування будь-якого іншого товару. Робітник став товаром, і щастя для нього, якщо йому вдається знайти покупця» [79, с. 523].

Подібними тезами рясніють не тільки ранні твори К. Маркса [80], немає сумніву в тому, що питання відчуження праці не плід уяви молодого мислителя, а й найважливіший концепт його теорії, який демонструє універсальне значення. Ця ситуація відбиває не тільки стан буржуазного суспільства на ранніх стадіях його розвитку, а й сучасні форми державно-олігархічного капіталізму, коли прибутки основної частини населення підтримуються на рівні простого виживання, та й то не завжди. Уже ця економічна ситуація ілюструє соціальний і психологічний механізм відчуження й потребу його подолання. Не підлягає сумніву, що цей мотив подолання відчуження залишається для мислителя одним з основних упродовж усього життя, попри те, що в пізніших роботах К. Маркс цей термін майже не застосовував. Проте, кожен, хто простудіював його головну працю, не піддає сумніву, що аналіз механізмів капіталістичної експлуатації, здійснений в «Капіталі» [83], має на меті подальшу емансипацію, радикальне звільнення людини.

Далі К. Маркс розглядає різні етапи розвитку соціуму, фіксуючи особливість відчуження на кожному етапі: «Ми беремо відправним пунктом сучасний економічний факт: робітник стає тим бідніше, чим більше багатства він виробляє, чим більше зростають міць і розміри його продукції. Робітник стає тим більш дешевим товаром, чим більше товарів він створює.

Безпосередньо відповідно до зростання вартості світу речей зростає знецінення людського світу. <...> За тих порядків, які передбачає політична економія, це здійснення праці, це її втілення в дійсність є виключенням робітника з дійсності, опредметнення – втрата предмета й закабалення предметом, засвоєння предмета – відчуження, як самовідчуження. <...> Те саме відбувається і в релігії. Чим більше вкладає людина в бога, тим менше залишається в ній самій. Робітник втілює в предмет власне життя, але відтепер це життя належить вже не йому, а предмету. Отже, чим більшого значення має його діяльність, тим безпредметніший робітник. Що було втілено в продукт його праці, того вже немає у ньому. Самовідчуження робітника в його продукті має не тільки те значення, що його праця стає предметом, набуває зовнішнього існування, але ще й те, що його праця існує поза ним, незалежно від нього, як щось чуже для нього, і що ця праця протистоїть йому самостійно; що життя, трансльоване ним предмету, є для нього ворожим і чужим» [79, с. 560-561]. Цими рядками К. Маркс постулює щось надзвичайно важливе. Він уперше проводить аналогію між соціально-економічними аспектами відчуження і його ідеологічною та релігійною складовою частинами. Він висловлює своє ставлення до релігії як одного із завершальних моментів в історії відчуження людини від її сутнісних сил. Надалі радикальна критика релігії стає частиною системи марксизму, разом з критикою капіталізму й відчуженої праці.

Після опису відчуження робітника від природи і від нього самого К. Маркс студіює інший аспект відчуження людини від її родової сутності. «Ми розглянули акт відчуження практичної людської діяльності, праці, з двох аспектів. По-перше, ставлення робітника до продукту праці, як до предмету чужого і такого, що над ним володарює. Це ставлення є разом з тим ставленням до чуттєвого зовнішнього світу, до предметів природи, як до світу чужого, який йому вороже протистоїть. По-друге, ставлення праці до акту виробництва у власне процесі праці. Це ставлення робітника до його власної діяльності, як до чогось чужого, що йому не належить. Діяльність є

стражданням, сила – безсиллям, зачаття – вихолощенням, власна фізична й духовна енергія робітника, його особисте життя (бо що таке життя, якщо воно не є діяльність) – діяльністю, спрямованою проти нього самого, яка від нього не залежить, йому не належить. Це є самовідчуження, тоді як раніше йшлося про відчуження речі» [79, с. 564].

Для раннього К. Маркса людина є універсальною істотою, яка тим не менш постійно применшує свою загальність в антагоністичних суспільствах. Ця обставина, так само як і власне універсальність, є теоретичною проблемою, і треба визнати, що такою вона залишається й дотепер: «Практичне творення предметного світу, переробка неорганічної природи є самоствердження людини як свідомої – родової істоти, тобто такої, яка ставиться до роду як до своєї власної сутності, або до самої себе як до родової сутності. <...> Тому саме під час перебудови предметного світу людина вперше справді утверджує себе як родова істота. Це й є її діяльне родове життя. Завдяки цьому провадженню природа виявляється її витвором та її дійсністю. Тому предмет праці є втіленням родового життя людини: індивід подвоює себе вже не тільки інтелектуально, як це відбувається в свідомості, але й реально, діяльно, і споглядає самого себе у створеному ним світі. Тому відчужена працю, лишаючи людину без предмета її виробництва, тим самим забирає у неї її родове життя, її дійсну родову предметність, а ту перевагу, яку індивід має перед твариною, перетворює для нього в щось негативне, оскільки у людини відбирають її неорганічне тіло, сутність. Так само відчужена працю, принижуючи самодіяльність, вільну діяльність до ступеня простого засобу, перетворює родове життя людини в засіб для підтримки її фізичного існування. Притаманна індивіду свідомість його родової сутності трансформується, тобто внаслідок відчуження так, що родове життя стає для нього засобом. <...> Взагалі теза про те, що від людини відчужена її родова сутність, постулює, що одна людина відчужена від іншої і кожна відчужена від людської сутності» [79, с. 567].

Наведений вище текст є стрижневим для усвідомлення трьох найважливіших концептів марксизму. Це, по-перше, саме відчуження, що постулюють як результат розвитку певної соціально-економічної системи. По-друге, це поняття родової сутності людини і, по-третє, окреслення завдання радикального звільнення людини. Також, у філософській літературі, від робіт раннього К. Маркса студіюють поняття «сутнісні сили», яке має безпосередній стосунок до проблематики відчуження і до усвідомлення його сутності. Філософи, які прагнуть визначити це поняття зазвичай прагнуть окреслити його діяльно-загальний характер: «...основні зв'язки людини з середовищем є сутнісними силами, зокрема потребами, здібностями, інтересами, почуттями, тобто суб'єктивно-діяльними станами, спрямованими додатками, устремліннями індивідів до певних взаємин зі світом» [48, с. 23; 96].

У роботах раннього К. Маркса можна чітко виділити три базових онтологічних рівня сутнісних сил індивіда, що відповідають також основним групам людських властивостей і потреб: природний, громадський, духовний. Особливість дослідження такого феномену, як відчуження, полягає насамперед у його загальності, що безпосередньо пов'язано з його філософським змістом як нівелюванням зв'язку між самим суб'єктом і будь-якою його функцією, що призводить до збіднення і трансформації суб'єкта й власне функції. У соціальному контексті суб'єктом насамперед є людина, а її функцією – свідома соціальна діяльність. Потрібно зазначити, що ці рівні в межах марксизму зовсім не є однаковими за значущістю. Традиційно пріоритетні природні й соціально значущі властивості людини, які вважають визначальними, її духовні або навіть просто суб'єктивні, ментальні характеристики стають другорядними або ж їх зовсім ігнорують.

Досвід дослідження послідовних трансформацій поняття відчуження в західноєвропейській філософії свідчить про наявність двох різноспрямованих тенденцій, по-перше, онтологізації поняття відчуження, репрезентація його загального характеру, що поступово зближувало філософську позицію з

низкою релігійних вчень, у яких статус людини у світі є спочатку відчуженим. По-друге, все більш докладно студіюють соціально-філософське і соціально-психологічне усвідомлення відчуження, досліджують його структури й характеристики, віднаходять способи подолання відчуження.

Власне, виникнення філософського розуміння відчуження якраз і пов'язане з тим, що людина починає розуміти саму себе як винятково економічного індивіда, відтворює себе тільки в цій якості, забуваючи про власні сутнісні сили, якщо скористатися терміном К. Маркса. Стан неповного, часткового, усіченого відтворення сутнісних сил або самої сутності людини як раз і є основним змістом концепту відчуження в західноєвропейській філософській традиції.

Сутність людини виникає, з'являється, вияскравлюється в результаті якоїсь діяльності, роботи, зокрема й роботи духовної, що розуміється як самостановлення та самообґрунтування людських якостей, характеристик і смислів. У зв'язку з подібним усвідомленням сутності людини розвивається також і уявлення про відчуження останньої від її сутнісних сил. Відчуження постає вже не як якась хвороба, якої треба просто позбутися, а як необхідний етап розвитку сутнісних сил індивіда, або відчуження – це необхідна хвороба росту людини, етап у становленні її людяності, який можна обминути або просто скасувати. Усі негативні аспекти відчуження є нічим іншим, як відбиттям дійсного зростання людини та її можливостей.

Відповідно до цього нової форми набуває й питання щодо емансипації людини як радикального подолання відчуження й відновлення (втім, це ніколи не було доведено) гармонійного стану людини й предметного середовища, індивіда і його власних сутнісних сил, його соціальності, нарешті, власне його. Цей проект звільнення людини залишається актуальним на всіх етапах розвитку марксистської теорії, аж до сучасних неомарксистських побудов [124-127]. Не ставлячи собі за мету повернення до теоретичних засад марксизму, сучасні ліві прагнуть утримати всю проблематику відчуження й питання про емансипацію людини, незалежно

від своїх ідеологічних і методологічних настанов. Зазначена проблематика є досить актуальною і для вітчизняної філософії, особливо в частині рефлексії щодо соціально-економічних і політичних реалій і може слугувати підставою для подальших досліджень.

На сьогодні відчуження постає якоюсь універсальною характеристикою існування людини й має вияв у численних специфікаціях: відчуження людини від суспільства, відчуження людини від людини, схарактеризоване кризою взаємин, самотністю; відчуження людини від самої себе, що призводить до деперсоналізації особистості; відчуження людини від праці; відчуження людини від влади, від участі в управлінні спільнотою; відчуження від культури; відчуження науки й техніки; світоглядне відчуження й багато інших форм, простудійованих у соціологічній і соціально-психологічній літературі.

2.3. Екзистенціальна аналітика відчуження: між психологією й онтологією

2.3.1. Проблематизація відчуження в екзистенціальній філософії К. Ясперса.

У цьому підрозділі досліджено трансформацію концепту відчуження в роботах К. Ясперса, який є мислителем, що поєднує наукову строгість з безумовним розумінням антропологічних, екзистенціальних і психологічних аспектів і нюансів проблеми відчуження.

Як й інші представники зазначеного напряму, зокрема М. Гайдеґґер, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс пов’язує екзистенційно-антропологічний аналіз з онтологічною проблематикою, й насамперед, – з проблематикою буття. У своїй досить популярній праці «Духовна ситуація часу» (1932) філософ відразу ж ставить діагноз сучасній людині: «...індивід виявляється відірваним від власних коренів, коли усвідомлює себе в історично визначеній ситуації

людського існування. Він ніби не може більше утримувати буття. <...> Ми ж хочемо усвідомити підвалини дійсності, у якій живемо; тому вважаємо, ніби втрачаємо ґрунт під ногами; бо після того, як єдність, що не викликає сумнівів, виявилася розбитою вщент, фіксуємо тільки існування, з одного боку, усвідомлення нами й іншими людьми цього існування – з іншого» [169, с. 288].

Роботи К. Ясперса належать до найважливішої філософської традиції XX століття, а його позиція з усіх питань, що стосуються існування індивіда, його особливості, відчуження та його подолання не може бути залишена без уваги.

Онтологічна проблематика у вигляді питання про буття є у К. Ясперса передумовою та умовою справжнього філософування: «У сучасному філософуванні, як і завжди, ідеться про буття. Воно точиться навколо полюса, якого ніколи безпосередньо не торкнеться. Це – знову і знову нескінченна спроба: у кружлянні все-таки потрапити на полюс. Тому філософування завжди наявне у своїй цілісності – або його немає зовсім. Воно намагається досягти максимуму прямоти; те, що абсолютно не окреслене формою й знанням, проти волі залишається непрямим. Сенс філософування є один, і несказана (unaussagbarer) думка: саме свідомість є буття» [166, с. 21]. У цьому вбачається безсумнівна конгеніальність думки К. Ясперса його сучасникові й співвітчизнику – М. Гайдеґґеру.

К. Ясперс номінує сучасний стан людини кризою духовності, кризою власне свідомості, кризою та трагедією особистісного буття. «Поширилася свідомість того, що все стало неспроможним; немає нічого, що не викликало б сумнівів, ніщо справжнє не доведене; існує лише нескінченний кругооберт, що містить взаємний обман і самообман за допомогою ідеологій. Свідомість епохи відділяється від всякого буття і замінюється тільки самою собою. Той, хто так вважає, відчуває і самого себе нічим» [166, с. 296]. К. Ясперс перераховує причини, що зумовили таку радикальну кризу особистості в середині XX ст. Серед них можна виділити стрімкий науково-технічний

прогрес, супроводжуваний відчуженням особистості від її власної майстерності, а саме, техне, формування масових феноменів у всіх сферах життя суспільства й репресивного апарату для його реалізації.

Як і багато інших представників екзистенціальної філософії, К. Ясперс розуміє, що джерело відчуження не може бути поза людською сферою. Також це джерело не може перебувати в зовнішніх стосовно індивідуума соціально-економічних взаєминах. Останні є площиною, на якій триває драма людського відчуження, але вони жодним чином не є її причиною. Це засвідчує загальна антропологічна схильність екзистенціалізму, від тези про первинність (пріоритети) існування перед сутністю й до тенденції до граничної індивідуалізації та нюансування екзистенціальних концепцій.

Отже, сутність людського, так само як і сутність людської гідності й недоліків, треба шукати власне у людині. Ця позиція зовсім не така прозора, як видається, оскільки люди, зокрема й філософи, наполегливо шукали й продовжують шукати сутність людини поза самої людини. Ця тенденція триває й дотепер і становить найважливіший елемент усіх редукціоністських антропологій, які спрощують людини до комплекту соціальних характеристик, до деяких економічних детермінант, до фізіологічних характеристик, психологічних особливостей тощо.

Ця тенденція настільки узвичаєна у творах багатьох дослідників необіхевіористського, позитивістського спрямування, що питання про побудову нередуційованої й нередукціоністської філософської антропології, залишається е (якщо не більше) актуальним, як і за часів Карла К. Ясперса.

Підґрунтям зазначеної кризи особистості, як вважає К. Ясперс, є розрив між її справжнім, споконвічним буттям і зовнішнім фактуальним буттям як масового, уніфікованого суб’єкта. Генеза сучасної цивілізації зумовила той факт, що людина втратила своє буття (на думку К. Маркса, вселюдського буття): «Людина не може бути людиною, якщо вона відірвана від свого ґрунту, позбавлена усвідомленої історії, тривалості свого існування» [169, с. 323]. Замість того, щоб бути вселюдською істотою, людина розчиняється в

зовнішньому вселюдському, водночас, останнє не залишає їй шансу для власної історії. «Розширюючи своє існування, людина жертвує своїм буттям, у якому знаходить себе» [169, с. 335]. Результатом такої трансформації є соціальне відчуження людини й соціальна криза, що має вияв у нівелюванні соціальних інститутів і їх перетворенні на формальний масовий механізм здійснення політичних рішень. Усе це позначається на системі суспільних цінностей, кризі стосунків, освіті, яка на сьогодні найменше піклується про формування цілісної та гармонійної людини, трансформуючи вихованця на ідеально підігнаний гвинтик державної машини або технологічного процесу: «Якщо субстанція цілого стала викликати сумніви й перебуває в стані розпаду, виховання стає невпевненим і роздробленим» [169, с. 353].

Відчуження, на думку К. Ясперса, є існуванням людини в знеособленій формі, якоїсь соціальної функції, тоді як її справжність, її самість – це найбільш індивідуалізована невідчужувана сутність індивіда. Зіткнення масових знеособлених форм соціальності й особистісного свавілля, сутності та існування – це і є боротьба людини із соціальними формами відчуження. Філософ наголошує на неусувності цього протиріччя: «Напругу між універсальним апаратом існування та дійсним світом людини не може нівелювати» [169, с. 324]. Водночас, К. Ясперс не вважає нинішній стан людини безвихідним, на думку автора, вона зобов’язана сформувати рятівне для себе рішення проблеми, бо альтернатива досить гнітюча: «Духовна ситуація вимагає на сьогодні свідомої боротьби людини, кожної людини за її справжню сутність ... Вона повинна, зважаючи на власну незалежність, оволодіти механізмом свого існування або, перетворившись на машину, скоритися йому» [169, с. 399]. Це й демонструє вже зазначене прагнення філософа віднайти джерело відчуження людини і його подолання в її власному бутті, її власній цілеспрямованій діяльності. Ці рядки ілюструють деяку схожість на основну тенденцію та мотив класичного психоаналізу, засновник якого акцентував на завданні звільнення людського *Я* від дії несвідомих мотивів і безособової соціальності – там, де було «*Воно*», має

стати «*Я*». Такий збіг не можна вважати просто випадковим, зважаючи першу професію філософа (лікар) і загальні тенденції розвитку західноєвропейської думки.

Повернення справжнього буття в знанні, за К. Ясперсом, означає слідування його споконвічного воління, на противагу практичній придатності й зумовлює раціональність. «Майбутнє там, де зберігається напружена єдність методів знання, де спеціальне знання пронизане буттям, а філософування – особливістю світу» [169, с. 403]. (Можна зафіксувати суголосність ідеям особистісного знання М. Поланьї). Безвідносність, розірваність тимчасового існування людини повинна долатися завдяки усвідомленню спадкоємності, вибудовуванню історичних зв'язків сьогодення з минулим, у єдності яких особистість знову віднаходить цілісність своєї історичної долі. «Занурення в історію» як повернення до самого себе може бути досягнуто як сила шанування, як концентрація в професійній праці і як винятковість в еротичній любові, бо ці екзистенційні способи транслюють безперервність, безкомпромісність і смислову спрямованість самобуття. Це важкий тягар збереження авторитету духовних сил означає постійне насильство стосовно самого себе, пафос якого – можливість вирішення надзавдання. К. Ясперс є мислителем атеїстичного екзистенціалізму, тому він не вважає можливою апеляцію до якоїсь божественної сили, проте філософ убачав значення трансценденції в житті людини, умовно дотримуючись максими «у житті кожної людини має бути щось більше, ніж вона сама й чому вона зобов'язана служити». У своїй основній філософській праці К. Ясперс окреслює принципи й значення трансцендування для власне існування людини, навіть для її нормального, нетрансцендентного буття.

Оскільки відмовитися від створеного людиною апаратного світу неможливо, треба виробити таке ставлення до нього, яке, при збереженні залученості до його реальності, залишало б простір для здійснення справжнього самобутнього. Залучення особистості до світу в її істинному значенні здійснюється в декількох напрямах: оволодіння технічними світом в

тому сенсі, щоб «знову досягти безпосередньої присутності людського буття в усіх речах світу» [169, с. 401], тим самим віднайшовши перевагу над ним. Перевага над технікою означає, однак, не перевагу над природою, а новий, більш інтенсивний рівень єдності з нею. Техніка створює умови цілісності життєвого світу особистості, а ключ до її оволодіння міститься в оволодінні автентичним цієї мети знанням.

Власний філософський підхід до звільнення людини К. Ясперс позначає словосполученням «філософська віра». Завдяки їй особистість пробуджується й опиняється під дією «сили самобуття»: «Ця сила нехтує можливістю пояснювати зовнішніми причинами те, що виникає або втрачається у свободі. Вона вважає, що покликана до найвищого й живе в напрузі через здійснюваний на саму себе примус, в опорі того, що є тільки існування, в податливості відносної здатності чекати, у винятковості історичної зв'язку ... Вона – віра, філософська за своїм характером, яка в ланцюзі окремих людей, які передають одне одному факел, здатна до нового творення» [169, с. 412]. Самобуття існує лише разом з буттям свого часу, примушує жити тільки свого часу, є творінням світу.

Філософська віра, або нова філософія, запропонована К. Ясперсом як подолання всеосяжної кризи людини в сучасному суспільстві інтерпретується не в раціональному, а в соціально-психологічному аспекті. Мислитель вважає, що філософія повинна бути запаспортизована не в наукових поняттях, а завдяки психологічним термінам. Це й зумовить виконання, на думку К. Ясперса, основного завдання філософії – спонукати людей до індивідуального життя, допомагати людині усвідомити сенс свого існування. Філософський підхід, сформований К. Ясперсом, пов'язаний не з раціональним розумінням проблем соціуму, а тільки з трансформацією ставлення людини до соціуму. Треба зазначити, що в межах філософської методології, що розуміється більш широко, позиція К. Ясперса є досить суперечливою. Акцентуймо на феноменологічному дискурсі й боротьбі з психологізмом в логіці й епістемології. Завдання ототожнення

антропологічної, а тим більше, онтологічної проблематики та психологічних проблем, нехай навіть фундаментальних, є досить спокусливим, проте, насправді, є ще одним різновидом наукової редукції, ще одним антиметафізичним проектом.

Цю тенденцію до психологізму можна зафіксувати у К. Ясперса в його трактуваннях поняття екзистенція, яка протистоїть трансценденції. Екзистенцію К. Ясперс інтерпретує як саморефлексію особистості в умовах тотального відчуження. Підґрунтям екзистенції філософ вважає сутність або статус особистості у світі. «Ми – можлива екзистенція: Ми живемо з витоків, які перебувають за межами наявного буття, що стає емпірично об'єктивним, за межами свідомості взагалі й духу. Ця наша сутність має вияв: 1) у незадоволеності, яку відчуває людина, бо їй постійно притаманне відчуття якоїсь невідповідності своєму буттю, власному знанню, своєму духовному світу; 2) у безумовному, якому як своєму справжньому самобутті або як тому, що їй зрозуміле й значущо сказане, підпорядковується наявне буття; 3) у невпинному прагненні до єдиного, бо людина не задовольняється ні одним із способів впливу всеосяжного на себе, ні усіма разом, а прагне до єдності в підвалинах, які тільки і є буття й вічність; 4) в усвідомленні незбагненного спогаду, ніби він також розуміється на творінні (Ф. Шеллінґ) або ніби може згадати те, що споглядав до буття світу (Платон); 5) в усвідомленні безсмертя не як продовження життя в іншому образі, а як нищівного часу укриття у вічності, що вважалася людині як спосіб безупинної дії в часі» [169, с. 426-427].

Подібні тези висловлює філософ і в основній праці «Філософія» (1932), де екзистенційний аналіз отримує найбільш вражаюче застосування. Ця робота К. Ясперса є філософською енциклопедією відчуження. У ній відбито ґенезу екзистенції від неусвідомленого самовідчуття й усвідомлення своєї присутності, через просвітлення й досягнення певного рефлексивного стану і, нарешті, до справжнього усвідомлення власної цінності та своїх завдань.

Тому важливо відзначити таке. По-перше, шлях екзистенції до своєї надлишкової значущості є нічим іншим, як відбиттям етапів психологічного розвитку кожної особистості, кожного зрілого людського індивіда. Можливо, у цьому позначилася споконвічна професія філософа, хоча в загальному вигляді такий підхід є цілком прийнятним. По-друге, і це важливо для мети репрезентованої дисертації, К. Ясперс піддає радикальному злому традиційну марксистську й позитивістську схему, де відчуження виникає на певному етапі розвитку суспільства, а потім зникає разом із соціальними реформами або в процесі соціальної революції (у разі марксизму). Відчуження, на думку К. Ясперса, є досить фундаментальною характеристикою самої екзистенції, власне людини, її ментальності. Воно супроводжує її так саме, як трапляються певні дитячі хвороби, якими просто треба перехворіти для подальшого нормального розвитку. У певному сенсі, відчуження людини від її сутності, від її справжнього буття – є не що інше, як хвороба росту, що згодом буде вилікувана. Тому статус людини в сучасному світі К. Ясперс розуміє як переломний, саме в цьому й полягає фундаментальне питання – чи зуміє людина як родова істота зберегти свою природу в межах індустріального суспільства, у процесі підпорядкування його безособовим, сублімованим силам або ми більш не можемо говорити про людину, як автономного й самодіяльного суб’єкта.

Власне філософію К. Ясперс інтерпретує як те, що стосується людини і її статусу у світі: «Філософія – ризикована ідея проникнення в неподоланні підвалини людської самовірогідності, – як вчення істини, подане на розсуд кожного» [166, с. 19]. Відповідно, філософування розуміє мислитель як шлях людини, яка осягає буття у своєму часі, історично. Це єдиний спосіб саморозуміння суб’єкта, який філософує. Переносячи окреслену ситуацію на розуміння відчуження як всеосяжного екзистенціального стану, можна відзначити, що К. Ясперс не лише ставить діагноз, а й досить песимістично ставиться до перспективи лікування хвороби.

К. Ясперс у своїх роботах залишається на позиціях бінарного підходу, де проблематику відчуження розглядають у площині опозицій «хвороба – здоров'я», «ідеальне минуле – недосконале сьогодення» тощо. Ідентифікація суб'єкта в сучасних соціальних системах – принципово багатовимірна топологічна модель, для якої подібні опозиції аж ніяк не є єдиною культурною або гносеологічною складовою. Самоідентифікації людини й уявлення про сутність є незрівнянно більш широкими, що не можуть бути охоплені опозицією «відчуження – причетність», оскільки те, що за одним аспектом є відчуженістю, може бути істинною залученістю, на думку людини, або з позиції певної соціальної групи, що й спостерігаємо на сьогодні.

Тому більш сучасним постає ідеографічний підхід – тогочасна для К. Ясперса парадигмальна теоретична настанова на аналіз реальності як принципово невиразної в бінарних опозиціях і такої, що не виражається засобами традиційних гносеологем, налаштованих на пізнання завдяки пошуку загальних законів і загальних дескрипцій. Можна припустити, що перехід від традиційної культури до культури сучасного некласичного типу характеризується принциповим переходом від номотетичного стилю мислення до позицій ідіографічного підходу. Цей термін був залучений В. Віндельбандом у контексті неокантіанського дистанціювання природничо-наукового пізнання, орієнтованого на номотетику (грец. *nomos* – закон і *tetio* – встановлюю), і пізнання гуманітарного, що опирається на ідіографіку (грец. *idios* – особливий, незвичайний і *grapho* – пишу). Так, природничі науки мають на меті експлікацію й обґрунтування загальних законів, що відбивають стійкі й регулярні взаємини між феноменами, тобто осягнення стійкої форми реальних предметів, то гуманітарне пізнання має на меті в описі окремих фактів громадського й ментального життя людей виявляти найнепомітніші зв'язки й відтінки індивідуального змісту.

Власне, К. Ясперс пропонує проект індивідуального вдосконалення людини й відмови від будь-яких радикальних соціальних перетворень. Такий

підхід дуже близький до позиції, висловленої авторами «Віх (Карбів)» у царській Росії в 1908 році. Інтелектуал, втомлений як від репресивної влади, так і від репресивної та агресивної революціонарності, пропонує досить консервативний спосіб трансформації людини в якусь нову, високоінтелектуальну й моральну особистість. Низка дослідників акцентує з огляду на це на знаній утопічності проекту подолання відчуження в роботах німецького філософа.

Значення філософії К. Ясперса щодо поняття відчуження полягає звичайно не в тих численних «шифрах», які філософ виявляє в процесі розгортання екзистенції. Учений, лікар, психотерапевт прагне досконало проаналізувати свій предмет, побудувати класифікацію досліджуваних феноменів, окреслити джерела їх походження й спрогнозувати розвиток захворювання. К. Ясперс у цьому випадку спрацьовує як системний діагност відчуження й пропонує свій варіант лікування хвороби.

На думку мислителя, ефективний шлях подолання помилки не може бути цілком зумовлений будь-якими соціальними практиками, революціонарною пасіонарністю, радикальними політичними переворотами тощо. К. Ясперс протягом першої половини XX століття зміг зафіксувати достатню кількість спроб реалізації подібних проектів, а також і результатів їх реалізації. Чи треба дивуватися, що філософ, як і багато представників окресленого напряму, прагне, по-перше, перетворити поняття відчуження на вихідну онтологічну структуру, а по-друге, запропонувати більш помірні способи подолання цього феномену. Для К. Ясперса, як, втім, і для М. Гайдеґґера або Ж.-П. Сартра, відчуження зовсім не є якоюсь випадково виниклою проблемою або неприємністю, так само як не є результатом роботи якогось безособового економічного механізму, бездушної машини капіталістичної експлуатації, як це розуміють марксисти. Навпаки, відчуження – це закономірний результат тисячолітнього розвитку людської цивілізації, економічний чинник відіграє тут далеко не головну роль.

Витоки відчуження треба відшукувати в способі буття людини у світі, у її домінувальних змістовних орієнтирах, оскільки саме вони й впливають і на формування відповідних економічних моделей, і на численні аспекти соціального відчуження, і загальну психологічну невлаштованість людини. Зазначений підхід при всій його поміркованості привертає увагу до одного з найважливіших і навіть найважливіше джерело відчуження – власне людини, зокрема не тільки людини взагалі, у її родовій сутності, а й кожної людини, будь-якого конкретного індивідуума. Така позиція щодо проблематики відчуження К. Ясперса, на нашу думку, є значущим внеском у розвиток цього питання й привертає увагу до низки індивідуалізувальних аспектів категорії відчуження, які й дотепер недостатньо досліджені.

2.3.2. Онтологія відчуження в концепції М. Гайдеґґера

Філософія М. Гайдеґґера є підґрунтям дослідження формування та смислових трансформацій концепції відчуження в екзистенціальній філософії для всієї повоєнної європейської інтелектуальної традиції. Увага до антропологічної проблематики, зокрема й проблематики відчуження й виникнення його форм, є надзвичайно важливою для всієї зазначеної традиції.

Філософська робота М. Гайдеґґера, зрозуміло, орієнтована не тільки і не стільки на дослідження відчуження, скільки на усвідомлення всієї людської ситуації і, насамперед, на її глибинних онтологічних засадах. Тому М. Гайдеґґер справді є визначним філософом, який найбільш повно й найбільш докладно описав форми відчуженого духу. Останній зумовлений власне існуванням людини, її перебуванням у світі, нарешті, її суб’єктивністю.

Цей момент зазначає А. Бадью, акцентуючи на значенні філософії німецького мислителя саме для студіювання поняття суб’єкта: «... фігура

метафізики, якою вона склалася навколо категорії суб'єкта, перебуває в стадії свого завершення. Справжній сенс категорії суб'єкта висувається в універсальному процесі об'єктивації, процесі, названим пануванням техніки. Номінування людини суб'єктом – не більше ніж остаточне метафізичне переписування встановлення цього панування. Факт того, що людина стає суб'єктом, а світ – об'єктом, є не більше ніж наслідком процесу упорядження сутності техніки. Якраз тому, що вона є результатом планетарного розгортання техніки, категорія суб'єкта й непридатна, щоб повернути думку в напрямі сутності цього розгортання» [13, с. 23-24].

Багато філософів по-різному студіювали такі ідеї, що знайшло своє відбиття у формуванні поняття «смерть суб'єкта» тощо. У повоєнний час М. Гайдеґґер дещо змінив свою позицію, наголошуючи, швидше, на якійсь трансформації формату суб'єкта, залученні до круговороту його знаменної четвериці (Ge-Viert): Земне – Небесне, Божественне – Людське.

Виправданість такого підходу загалом не викликає сумнівів, що, втім, виникли у Гуссерля, учителя М. Гайдеґґера, який спирався на цілком класичну раціональну парадигму. Той висловив досить різке неприйняття ідей М. Гайдеґґера і насамперед його головної праці, оскільки абсолютно справедливо вбачав у Гайдеґґеровській аналітиці людського буття абсолютно відмінний тип філософування та розуміння людини.

У цьому підрозділі розглянемо аналітику людського буття й, відповідно, людського відчуження у викладі М. Гайдеґґера, оскільки його онтологічне й герменевтичне уявлення антропологічної ситуації є основоположним і для цього дослідження, де орієнтуватимемося, насамперед, на роботу М. Гайдеґґера «Буття і час» [193].

Поняття відчуження безпосередньо Гайдеггер не використовує, однак неможливо заперечувати той факт, що воно імпліцитно наявне у всій його філософській роботі. він уперше номінує Dasein, представляючи його як синонім того, що існує, якесь суще, даність (Seienden). Це притаманне М. Гайдеґґеру абсолютно однозначно. Переклад основного терміна

Гайдеґґеровської філософії як присутність цілком правомірний, так само як і даність, і існування або ж просто, як те, що піддане буттю. Німецьке da – ось, там, тут. Щодо філософського вживання, Da – це наявність, безпосередність (у М. Гайдеґґера). Термін Dasein не є прерогативою чи винаходом М. Гайдеґґера. Зокрема, у Ґ. Геґеля воно означає буття, існування, наявне буття, зокрема й людини (так само як і в інших класиків німецького ідеалізму І. Канта, І. Фіхте, Ф. Шеллінґа). Ідеться про емпіричну наявність речі або людини, якийсь предметний, реальний спосіб буття.

Створена М. Гайдеґґером термінологічна, понятійна конструкція, дійсно, притаманна німецькій мові, але не має аналогів в українській. Слово присутність, запропоноване перекладачем, маніфестує не стільки існування, скільки таку собі сутність, яка повинна супроводжувати існування, що абсолютно неспівзвучно або інтуїтивно відсилає до форми дієслова бути (у варіанті церковнослов'янської мови). У цьому випадку присутність – це місце або ситуація, де наявні або одна особа, або будь-яка група осіб.

Як наслідок, конструкція Dasein є не що інше, як людське перебування-у-світі, власне присутність людини. Проте, слово присутність було б доцільно застосовувати для відбиття незалученості перебування людини у світі як спостерігача, «незаангажованої людини». У будь-якому випадку, термін присутність все ж якось пов'язаний із соціумом, соціальними зв'язками, власне соціальністю. Будь-яка присутність – це завжди присутність разом з іншими людьми, а також присутність десь, у якомусь місці або ситуації. Тому Присутність навряд чи може маркувати людську екзистенцію, чисте становище, перебування людини у світі, вона не індивідуальна, є вторинною стосовно буття і не відбиває споконвічності нашого існування. Навіть якщо я десь або в якомусь відношенні відсутній, або ми говоримо, наприклад, з відсутнім виглядом, то все одно можу бути, перебувати, а також бути в принципі, існувати сам по собі. Інша справа у перебуванні, без якого людина взагалі не існує.

Не буде зайвим також згадати, що й німецьке Aufenthalt, яке також вживає М. Гайдеґґер – перебування, зупинка, затримка, проживання, місцеперебування, місце проживання, не повинно нас бентежити, оскільки й український термін присутність може бути перекладений німецькою як Anwesenheit, Gegenwart, Beisein або Präsenz.

Загалом зрозуміло, що робота М. Гайдеґґера – ніщо інше, як екзистенціальне усвідомлення людини й відчуження, що має джерело в його фундаментальній онтології, підвалини якої складає вчення Гуссерля, вочевидь, у розумінні самого М. Гайдеґґера. Правий також і В. Бібіхін, стверджуючи, що за всієї складності, М. Гайдеґґер пише про речі прості й зрозумілі. Всупереч думці багатьох недосвідчених читачів, він зовсім не схильний «напускати туману», але прагне викласти питання небуденно, надавши нашій звичаєвості, звичайним словами особливого нахилу, особливої значущості.

М. Гайдеґґер залучає поняття екзистенції, як власне буття, до якого ми можемо так чи так ставитися. Він стверджує, що власна присутність (Dasein) у бутті не можлива без ставлення до самого цього буття, що і робить буття Екзистенцією. Присутність розуміє себе завжди зі своєї екзистенції, можливості її самої бути самою собою або не самою собою. Після себе можна додати самого, а також в кінці бути самим собою чи не бути самим собою. Ці можливості Присутність або обирає сама, або виявляється в них мимоволі, або виникає серед них: «Питання екзистенції треба трактувати завжди тільки через власне екзистування. При цьому головне розуміння себе ми називаємо екзистентним [життєво важливим]» [193, с. 12].

До присутності сутнісно належить буття у світі (Sein in einer Welt). Фундаментальну онтологію, на підставі якої можуть виникати всі інші онтології, треба шукати в екзистенціальній аналітиці Присутності (existenzialen Analytik des Daseins). [193, с. 13].

Акцентуючи на особливості людського існування, М. Гайдеґґер окреслює три переваги присутності перед будь-яким іншим видом сущого. У цьому разі, він наголошує на людських пріоритетах у світі і в бутті.

1. онтична (ontischer) перевага – це суще (dieses Seiende) визначається у своєму бутті екзистенцією.

2. онтологічна (ontologischer) перевага – Dasein власне онтологічно (ontologisch), онтологічно значуще на підставі своєї визначеності екзистенцією.

3. ця перевага пов’язана з тим, що Dasein є онтично-онтологічною (ontisch-ontologische) умовою можливості всіх онтологій.

Саме тому Dasein першим з усього сущого підлягає онтологічному запитуванню (з опитуванням, допитом – Befragende). «Наявність, правда, не тільки онтично близьке чи навіть найближче – ми навіть самі і є воно. Незважаючи на це або як раз тому – воно онтологічно далеке» [193, с. 15].

Це запитування самого буття, близького до Dasein за визначенням, є, за М. Гайдеґґером, чимось простим і доступним будь-якій людині. Так, наприклад, він це стверджує в роботі про Парменіда: «Для того, щоб порозмірковувати над буттям, не треба володіти переможно витонченою вченістю, так само як немає ніякої потреби занурюватися в якісь особливі, виняткові стани, схожі на містичні занурення, яким притаманна якась глибочінь. Треба просто прокинутися поблизу будь-якого непримітного сущого: прокинутися й раптово усвідомити, що суще є» [145, с. 322].

Філософ окреслює основний чинник, який продукує відчуження в онтологічному аспекті. М. Гайдеґґер постулює, що Dasein є таким способом, щоб, існуючи, розуміти щось подібне буттю. Для усвідомлення зв’язку з цим треба з’ясувати, що те, з чого Присутність взагалі потаємно розуміє й тлумачить щось подібне буттю, є не що інше, як час. Останнє як горизонт всякої зрозумілості буття й всякого тлумачення буття має бути інтерпретоване й усвідомлене. Щоб це зрозуміти, треба залучити вихідну

експлікацію часу як межі зрозумілості буття з тимчасовості як буття, що розуміє буття присутності.

Номен genuin – щось вроджене, первинне, сьогодення, тобто час – це горизонт нашого розуміння й наших тлумачень буття і воно ж повинно бути осмислене як щось первинне та справжнє. Горизонт, лінія горизонту – це лінія, яка відсікає, що відділяє різні сфери простору, це межа, притаманна нашому сприйняттю простору. «Відповідно, і час – це також горизонт, але вже екзистенціальний, межа нашого розуміння і тлумачення буття. Факт залишається: час, у контексті «буття в часі», слугує критерієм розподілу буттєвих регіонів. ... Проілюструвати, що і як в правильно зафіксованому й правильно експлікованому феномені часу закорінена центральна проблематика всієї онтології» [193, с. 18].

Отже, для М. Гайдеґґера фундаментальне онтологічне завдання інтерпретації власне буття охоплює дослідження тимчасовості Dasein. В усвідомленні всієї проблематики цієї тимчасовості М. Гайдеґґер уперше чітко відповідає на питання про сенс буття.

У цьому пункті філософ виглядає цілком переконливим. Саме тимчасовість людини давно інтерпретують як передумову й симптом її недосконалості (наприклад, порівняно з вічністю Абсолюту) і її смертності як однієї з найбільш принципових людських характеристик, безумовно пов’язаних з відчуженням. Дійсно, що значило б відчуження в будь-якому його сучасному розумінні, якби не істина смерті, яка тяжіє над людиною.

М. Гайдеґґер завершує попередній аналіз Присутності репрезентацією своєї філософської програми: «Узята предметно-змістовно, феноменологія є наукою про буття сущого – онтологією. У цьому поясненні завдань онтології виникла потреба фундаментальної онтології, темою якої є онтологічно-онтичне особливе суще, присутність, а саме так, що постає перед кардинальною проблемою, питанням про сенс буття взагалі. Наукова розвідка свідчить: методичний сенс феноменологічної дескрипції є тлумачення. Λόγος феноменології присутності має характер ἑρμηνεύειν,

герменевтики, через яку буттєвій тямущості, притаманній власне присутності, сповіщують про власний сенс буття і основоструктурах свого буття. Феноменологія присутності є герменевтикою в споконвічному значенні слова, що означає заняття тлумачення. Оскільки ж через інтерпретацію сенсу буття та основоструктур присутності взагалі окреслюється горизонт для будь-якого подальшого онтологічного дослідження неприсутнєвиразмірного сущого, ця герменевтика стає разом і «герменевтикою» в сенсі розробки умов можливості всякої онтологічної розвідки. І оскільки нарешті присутності притаманна онтологічна перевага перед усім сущим – як суще в можливості екзистенції, – герменевтика як тлумачення буття присутності отримує специфічний третій – розуміючи філософськи, первинний сенс аналітики екзистенціальної екзистенції. У цій герменевтики, тому що вона онтологічно постулює історичність присутності як онтична умова можливості історіографії, закорінене те, що можна номенувати «герменевтикою» тільки в похідному значенні: методологія історіографічних наук про дух.

Буття як основна тема філософії не рід сущого, і все ж воно стосується будь-якого сущого. Його «універсальність» треба відшукувати вище. Буття й буттєва структура розташовані над усяким сущим і всякою можливої сутнісною визначеністю сущого. Буття є transcendens просто. Трансценденція буття присутності особлива, оскільки вона зумовлює можливість і необхідність радикальної індивідуації. Будь-яке розмикання буття як transcendens'а є трансцендентальне пізнання. Феноменологічна істина (розімкнення буття) є veritas transcendentalis.

Онтологія й феноменологія не дві різні дисципліни серед інших, що притаманні філософії. Обидва титули характеризують власне філософію за предметом і способом розробки. Філософія є універсальна феноменологічна онтологія, яка, зважаючи на герменевтику присутності, як аналітика екзистенції закріпила кінець дороговказу всякого філософського запитування в тому, з чого воно виникає і в що воно віддає» [193, с. 37-38].

Це основна тема аналітики присутності. Чи можна взагалі не довільно, а дещо відповідно до реальності або інтуїтивно настільки точно розмежувати і визначити Dasein. Причому, не в психологічному сенсі, а саме у філософському. «Суще, аналіз якого постає як завдання, це завжди ми самі. Буття цього сущого завжди моє. У бутті цього сущого останнє саме ставиться до свого буття» [193, с. 41].

М. Гайдеґґер наголошує на двох рисах Присутності. Друга вже названа вище: буття цього сущого завжди моє. Перша: «Сутність цього сущого лежить в його до-бутті. Що-буття (essentia) цього сущого, наскільки про нього взагалі можна говорити, повинно розумітися з його буття (existentia). Онтологічним завданням тут є саме показати, що, якщо ми обираємо для буття цього сущого позначення екзистенція, цей титул не має і не може мати онтологічного значення традиційного терміна existentia: existentia онтологічно тотожна наявності, яка сущого характеру присутності в принципі не може відповідати. Плутанина усувається тим, що для титулу existentia ми завжди вживаємо вираз наявність, а екзистенцію як буттєво визначення відводимо тільки присутності.

«Сутність» присутності потрактовується в його екзистенції. Виокремлювані в цьому сущому риси тому не наявні «властивості» якогось так-то і так-то «виглядає» нявним сущого, але шоразу можливі для нього способи бути і тільки це. Будь-яка такість цього сущого є первинне буття. Звідси титул «присутність», яким ми позначаємо це суще, виражає не його що, як стіл, будинок, дуб, але буття» [193, с. 42].

Так екзистенція стосується тільки Присутності, яка екзистенційна, традиційну ж екзистенцію М. Гайдеґґер вважає просто наявністю (або просто готівкою) – Vorhandenheit.

М. Гайдеґґер постійно констатує відмінність між екзістенціалами й категоріями «Усі експлікати, як продукт аналітики Dasein, отримані з урахуванням його екзистенціальної структури. Оскільки вони визначаються з екзистенціальності, ми номінуємо буттєві риси Dasein екзистенціалами. Їх

треба чітко відділяти від буттєвих визначень сущого, що не відповідає індивідуальному буттю людини, які ми називаємо категоріями» [193, с. 44].

Екзистенціали й категорії дві основоможливості буттєвих властивостей. Суще, яке їм відповідає, вимагає завжди різного способу первинного запитування: суще є Хто (екзистенція) або Що (наявність в найбільш широкому аспект). Про взаємозв'язок цих двох модусів рис буття можна говорити тільки з уже проясненого горизонту буттєвого питання.

Будь-який екзистенціал в німецькій мові має стосунок до індивіда і його буття. Категорії філософії традиційно безіндивідуальні, безособові, але все ж не можна стверджувати, що вони принципово не мають стосунку до людини та її існування. Якраз навпаки, традиційні категорії стосуються будь-якого буття й будь-яких способів його опису.

М. Гайдеґґер пише про Декарта, який залучає sum з тих самих вихідних, що й cogito. Аналітика М. Гайдеґґера порушує онтологічне питання про буття цього sum. Якщо воно визначене, то спосіб буття cogitationes Декарта вперше стає зрозумілим [193, с. 46]. «Акти є щось непсихічне. До сутності особистості належить те, що вона екзистує лише в скоєнні інтенціональних актів, вона так за своєю суттю не предмет. Будь-яка психічна об'єктивація, а значить будь-який виклад актів як чогось психічного ідентичне деперсоналізації» [193, с. 48]

М. Гайдеґґер стверджує: «... присутність є суще, яке, розуміючи у своєму бутті, належить цьому буттю. Тим самим маніфестоване формальне поняття екзистенції. Присутність екзистує. Присутність є далі суще, яке завжди я сам» [193, с. 52]. Він акцентує на Бутті у світі. Що це означає? Так доповнюється вираз до буття «у світі» і ми схильні розуміти це буття-в як «буття в ...». Цим терміном номінований спосіб буття сущого, яке є «у» якомусь іншому, як вода «у» склянці, одяг «у» шафі. Ми маємо на увазі під цим «у» ставлення буття двох протяжних «у» просторі сущих одне до одного за їх місцем у цьому просторі. Вода й склянка, одяг і шафа тотожні «в» просторі «при» місці. Це буттєве ставлення можна розширити, напр.: лава в

аудиторії, аудиторія в університеті, університет в місті тощо до: лава «у світовому просторі». Ці сущі, буття яких одного-»в»-іншому піддається такому визначенню, усі мають той самий спосіб наявного буття, що й речі, які зустрічають «всередині» світу. Наявність «у» чомусь наявному, співнаявність у чомусь того ж буттєвого роду в сенсі певної просторової співвіднесеності є онтологічні риси, номіновані у нас категоріальними, такими, які належать сущому неспівставному Dasein способу буття.

Буття-в має на увазі навпаки буттійне налаштування присутності і є екзистенціал. Але тоді не йдеться про наявне буття тілесної речі (людського тіла) «в» наявному сущому. Буття-в тим менш означає просторове «один-в-одному» наявних речей, що «in» має не сенс просторових взаємин названого роду; «in» походить від кореня innan-, мешкати, жити, перебувати; «an» означає: я звик, довірився, доглядаю за чим; воно має значення colo в сенсі habito і diligo. Суще, якому притаманне буття-в у цьому сенсі, характеризуємо як суще, яке завжди єсмъ я сам. Вираз «bin», «єсмъ», пов’язане з «bei», «при», і означає знову ж таки: я живу, перебуваю при ... у світі так і так ось засвоєному. Бути, зрозуміле як інфінітив від «я єсмь», тобто як екзистенціал, значить жити при ..., бути довірливо близьким з ... Буття-в є відповідно формальний екзистенціальний вияв буття присутності, якому притаманне сутнісне облаштування буття-у-світі.

М. Гайдеґґер вперше залучає до власної філософії топологічний вимір екзистенційної структури, що потім стане такою важливою в західноєвропейській філософії. «Розуміння [Verständnis] In-der-Welt-sein як сутнісної структури Dasein вперше вможливлює пізнання [Einsicht – розуміння, перегляд, ознайомлення] екзистенціальної просторовості Dasein» [193, с. 52]. Мислитель залучає й екзистенціал Турботи: «Титул» потурбуватися «має донаукове значення й може означати: щось виконувати, влаштовувати, «доводити до розуму». <...> На тлі цих донаукових, онтичних значень сполука «потурбуватися» в репрезентованому дослідженні використовується як онтологічний термін (екзистенціал) для позначення

буття можливого буття-у-світі. Такий термін обраний не тому, скажімо, що присутність насамперед і переважно економічна й «практична», а тому, що буття присутності треба потрактувати як турботу. Цей вислів знову ж треба розуміти як онтологічне структурне поняття. Воно не стосується, «затьмареності» і «життєвих турбот», що онтично притаманне кожній присутності. Подібне, так само як «безтурботність» і «веселість», онтично можливе лише тому, що онтологічно присутність є турбота. Якщо до присутності сутнісно належить буття-у-світі, його буття до світу є власне заклопотаністю» [193, с. 57].

Феноменом турботи зумовлена також ще одна принципова характеристика відчуження – страх. М. Гайдеґґер виокремлює різні його різновиди, акцентуючи на відмінності жаху [Angst] й страху [Furcht]. Жах пов’язаний з феноменом занепаду / падіння та відштовхується від нього. Для Angst може також бути придатна й тривога, яка краще поєднується з турботою [Sorge] й стурбованістю. Справді, коли відчуваєш жах, тут уже не до турботи про що-небудь, зазвичай від жаху буває паніка. Тривога, страх і турбота завжди трапляються водночас. Хоча, можливо перекладач частково має рацію: Angstmacher – панікер; Angsttraum – кошмарний сон. Але як бути з іншими формами: Entsetzen – жах; Grauen – досл. сіріти; але і жах, страх, боязнь, відраза; Schreck – жах, переляк, страх.]

Ось, наприклад, зразок манери письма мислителя: «Die Angst gibt als Seinsmöglichkeit des Daseins in eins mit dem in ihr erschlossenen Dasein selbst den phänomenalen Boden für die explizite Fassung der ursprünglichen Seinsganzheit des Daseins. Dessen Sein enthüllt sich als die *Sorge*».

Далі М. Гайдеґґер уперше залучає поняття підручності, яке згодом часто використовує, зокрема у пізніх роботах: «Відношення між знаком і відсиланням [Verweisung – покликання, вказівку] тривимірне [троїсте]: 1) вказування [Zeigen – показування, вираз, прояв] як можлива конкретизація для-чого придатності. фундована в структурі засобу взагалі, у його для-того-щоб [Um-zu – це ніяк не «для-того-щоб»; швидше: назад-до] (відсилання);

2) знакове вказування є рисою підручного засобу [Zeugcharakter – властивість інструменту або інструментальна характеристика] підручному до цілісності засобів, до взаємозв'язку покликань; 3) знак не тільки підручний разом з іншими засобами, але в його підручних щоразу формулюється вислів доступний для споглядання навколишній світ. Знак є онтично підручне, яке як цей певний засіб функціонує разом з тим, як щось демонструє онтологічну структуру підручних, цілісності відсилання та мірності»[193, с. 82].

М. Гайдеґґер постулює щодо просторовості власне суб'єкта, власне Dasein: «Ні простір є в суб'єкті, ні поки що світ – у просторі. Простір навпаки є «у» світі, оскільки для Dasein, певним У-світі-буття простір відкрито. Простір не перебуває в суб'єкті і він не споглядає світ, начебто той був у просторі, але онтологічно правильно зрозумілий «суб'єкт», Dasein, просторовий» [193, с. 111]

Цікаво, що Dasein – це і є правильне онтологічне розуміння суб'єкта. М. Гайдеґґер стверджує, що простір маніфестує себе як апріорне, але не в сенсі І. Канта, як те, що заздалегідь належить ще безмірному суб'єкту, а в сенсі зустрічі простору при будь-якій зустрічі зі всім, яке під рукою (Підручного).

Тут залучено один з найбільш відомих і значущих екзистенціалів для репрезентованої дисертації: «Буття-у-світі як співбуття і буття самості. «Люди» [193, с. 113] Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das Man «Das» Man «позначає якусь безособистість, персоніфікацію чогось деперсоніфікованого». Цей термін краще прокоментувати і зовсім не перекладати. Як результат буде таке: У-світі-буття як спільність і буття Самости. «Man». Загалом – це одна з найважливіших частин книги, у якій проблематика відчуження розкривається найбільш вагомо та інтуїтивно достовірно.

«... Структури Dasein однаково споконвічні з In-der-Weltsein: Mitsein і Mitdasein». Останні терміни можна інтерпретувати як подія і співперебування [193, с. 114].

Далі М. Гайдеґґер представляє підхід, близький до позиції інших екзистенціалістів: «Прояснення У-світі-буття свідчить, що насамперед не «буває» і ніколи не дано суб'єкта без світу. І так само в результаті не дано на початку ізольоване Я без Інших. Якщо «інші» завжди вже співприсутні У-світі-буття, то це феноменальна констатація не спокушає прийняти онтологічну структуру такої «даності» як самопонятійності і не потребує дослідження» [193, с. 116]. «Безособовість, яка не визначена і яка є Все, хоча й не як сума, зумовлює повсякденний спосіб буття. Безособовість має власний спосіб бути. Вищезгадана тенденція події, названа дистанціюванням, ґрунтується на тому, що буття один з одним, стурбоване посередністю [Durchschnittlichkeit – посередність (Гуссерль); буденність]. Вона є екзистенціальною властивістю знеособленої соціальності» [193, с. 127].

Що ж до сталої тенденції до пересічності. Зовсім не демонструє, вочевидь, негативної оцінки Man сам М. Гайдеґґер. Ця дистанція, буденність і зрівняння конституюють те, що він називає громадськістю (публічністю – Öffentlichkeit). Багато критики: править усім, усе тлумачить, в усьому права. Усе робить незрозумілим, усе видає за доступне. Безособове суспільство завжди повинно було так чи так вчинити, але ніхто конкретно не мав, власне, ніхто конкретно цієї безособовістю (Man) і не є. Люди полегшують будь-яке перебування і тим самим ідуть перебуванню назустріч, бо в ньому закорінена тенденція до спрощення і послаблення. І поки вони це роблять, вони утримують і зміцнюють свою вперту владу [193, с. 127-128].

Тут безособовість і є симптом відчуження: «Кожен є Інший і ніхто він сам. Безособовість, відповідаючи на питання про Хто повсякденного Перебування, є Ніхто, якому все Перебування в бутті-один-з-одним себе коли-небудь вже надало у володіння» [193, с. 128].

[Der böse Niemand – злий дух; Niemand – ніхто, нікчемність, нуль (про людину).]. Відчужена людина – це і є Niemand.

«Безособовість існує способом несамостійності й фальшивості [Uneigentlichkeit]. Бути цим способом не означає ніякого зниження

вірогідності [Faktizität – фактичності] Dasein, безособовість як ніхто не є ніщо. Навпаки, цим видом буття є існування ens realissimum, якщо «реальність» розуміти як буття, що відповідає умовам існування» [193, с. 128].

«Безособовість є екзистенціал і належить як вихідний феномен до позитивного [певного] пристрою Dasein» [193, с. 129].

«Власне буття Самості тримається [ґрунтується] не на відокремленому від безособовості надзвичайному стані суб'єкта, а є екзистенціальною модифікацією безособовості як сутнісного екзистенціалу» [193, с. 130].

М. Гайдеґґер вважає, що його дослідження не націлені на розробку екзистенціального апріорі філософської антропології. Призначення дослідження – фундаментально-онтологічне. Але на нашу думку, це все-таки антропологія.

«У розташуванні екзистенційно закладена розмикальна врученість світу, з якого може зустріти те, яке зачіпає. Ми повинні дійсно онтологічно принципово піддати первинному розкриттю світу «простому настрою». Чисте споглядання, проникаючи в особисті складові буття чогось наявного, ніколи не змогло б відкрити нічого подібного тому, яке загрожувало» [193, с. 137-138].

Вочевидь, усвідомлення завжди по-особливому налаштоване. Коли інтерпретуємо його як фундаментальний екзистенціал, то цим вказується, що цей феномен розглядається як основний модус буття Dasein. Розуміння, навпаки, в сенсі одного з можливих способів пізнання серед інших, на відміну від пояснення, має разом з ним інтерпретуватися як екзистенціальний дериват первинного розуміння, яке взагалі співконституює буття Тут.

«У нарисі розуміння суще розкривається у своїй можливості. <...> Коли внутрішньосвітове суще відкривається разом з буттям Daseins, а значить долучилося до розуміння, то ми говоримо, що воно має сенс. Але зрозумілий не сенс, а суще або, відповідно, буття. Сенс є те, на чому тримається зрозумілість чого-небудь. Що в усвідомленому розкритті безпосередньо

артикульовано, ми називаємо сенсом. Поняття сенсу охоплює формальний каркас того, що необхідно належить, що артикульовано усвідомлюваним тлумаченням. Сенс є через намір, обачність і передвирішеність, структуроване після планування [плану], з чого стає зрозумілим щось як щось. <...> Сенс є екзистенціал Dasein, чи не властивість, прилаштована до сущого, лежить «за» ним або як «проміжна площина» перебуває десь у невизначеності. Сенс «має» тільки Dasein, оскільки розкриття У-світі-буття «здійсненна» через її виявлення сущого. Тому тільки Dasein може бути осмисленим або безглуздим» [193, с. 151].

«І коли ми запитуємо про сенс буття, то дослідження не стає глибокодумним і не роздумує про щось, що стоїть за буттям, але запитує про нього саме, оскільки розташоване всередині зрозумілості [ясності, тями – Verständlichkeit] Dasein. Сенс буття ніколи не може бути поставлений на противагу до сущого або до буття як транлювувального «основи» [Grund – ґрунт, причина, фундамент] сущого, тому що «підстава» стає доступною тільки як сенс, і нехай це буде навіть сама безодня безглуздості» [193, с. 152].

Abgrund – безодня, прірва. Доцільним було б застосовувати термін провалля. Далі – про герменевтичне коло як наслідок вищевикладеного. Те, що повинно бути зрозуміле, не може бути зрозуміле, якщо ми його уже не розуміємо. Але якщо це circulus vitiosus, то заняття історичного тлумачення a priori лишається поза сферою суворого знання. Історія відшкодовує цю ущербність (Mangel – огріх, порок, дефект) «духовною значущістю» її «предметів» («geistige Bedeutung «ihrer» Gegenstände») [193, с. 152]. М. Гайдеґґер з цим радикально не згоден: «Але бачити в такому колі vitiosum і відшукувати шляхи його уникнення, а також «сприймати» його тільки як неминучу недосконалість, значить не розуміти усвідомлення в його основі. <...> Основне не полишити кола, а правильно долучитися до нього. Це коло розуміння не контур [Kreis – коло, окружність, контур], по якому рухається будь-який вид пізнання, але воно є прояв екзистенціальної пред-структури самого Dasein. <...> Оскільки розуміння є екзистенційний сенс можливості

буття самого Dasein, онтологічні передумови історичного пізнання принципово перевершують ідею строгості найточніших наук. Математика не суворіша за історію, а тільки вужча щодо кола релевантних для неї екзистенціальних підстав» [193, с. 153].

«Фундаментальними екзистенціалами, що конституюють буття, розкритість У-світі-буття, є схильність і розуміння. <...> Екзистенційно-онтологічним фундаментом мови є мовлення <...> Мовлення екзистенційно рівноспоконвічне до схильності й розуміння» [193, с. 160-161].

Будь-яке мовлення, крім повідомлення, має також характер самовисловлювання [Sichaussprechens]. Про спроби осягнути «сутність мови» («Wesen der Sprache»), для чого застосовано один з аспектів мови: сполучення, символічна форма, повідомлення як висловлювання тощо. Але ці моменти не можна несуперечливо об’єднати в одному визначенні. Важливіше доопрацювати онтологічно-екзистенційне ціле структури мови на підставі аналітики Dasein. Дійсно, дуже (надто) багато можна зазначити про мову, і все це буде правда, але сформувати цілісне усвідомлення, вочевидь, не вдається. Дивно, але не маємо єдиної теорії мови, що охоплює всі її властивості та аспекти.

Особливо значущими щодо питання відчуження є зауваження М. Гайдеґґера про мову та її ролі у формуванні та підтримці цього відчуження: «Оскільки для буття ось, тобто розташування та розуміння, конститутивне мовлення, а присутність означає: буття-у-світі, присутність як мовлення буття-в себе вже висловило. У присутності є мова. Навряд чи є випадковістю, що греки, повсякденне екзистування яких виявлялося переважно в говорінні-один-з-одним і які одночасно «мали очі», щоб бачити, у до філософському, так само як у філософському тлумаченні присутності визначали сутність людини як ζῷον λόγον ἔχον. Пізніше тлумачення цієї дефініції людини в сенсі animal rationale, «розумна жива істота», не «помилково», але воно приховує феноменальний ґрунт, з якого вилучено цю дефініцію присутності. Людина виявляє себе як суще, яке говорить. Ідеться

не про те, що йому властива можливість голосового озвучування, а що це суще існує способом розкриття світу й власне присутності. Греки не мають терміна для позначення поняття мова, вони розуміли цей феномен «найближчим чином» як мовлення. Оскільки для філософського осмислення λόγος інтепретували переважно як висловлювання, створення основоструктур форм і частин мови здійснювали в межах цього логосу. Граматика відшукувала власний фундамент у «логіці» цього логосу. Остання проте ґрунтується в онтології наявного. Залучений до мовознавства і в принципі на сьогодні ще законодавчий основосклад «семантичних категорій» орієнтується на мовлення як висловлювання. Якщо навпаки дослідити цей феномен в принципових витоках і широті екзистенціалу, то виникає потреба перенесення науки про мову на онтологічно більш вихідні підстави. Завдання звільнення граматики від логіки попередньо вимагає позитивного розуміння апріорної основоструктури мови взагалі як екзистенціалу і не може бути виконана шляхом привнесень завдяки удосконаленню й доповненню до традиційного» [193, с. 165-166].

Багато сучасних аналітиків також відмовляються розміщувати істину мови тільки в висловлювання. Навпаки, істина висловлювання можлива лише тому, що є суб’єкт, перебування якого причетне до істини.

М. Гайдеґґер відзначає, що врешті-решт філософське дослідження має одного разу зважитися запитати, який спосіб буття взагалі притаманний мові. Чи є він внутрішньовимірним підручним засобом або має буттєвий спосіб присутності або ні те ні інше? Яка сутність буття мови, якщо вона може бути «мертвою»? Що значить онтологічно: мова росте і розпадається? У нас є наука про мову, а буття сущого, для якого вона є темою,нез’ясоване; навіть межі дослідження не окреслені. Чи випадково, що значення здебільшого приязні, розмежовані значущістю світу, переважно просторові, або ця емпірична обставина екзистенційно-онтологічно потрібна, і чому? Філософському дослідженню доведеться відмовитися від «філософії мови»,

щоб порушувати питання щодо «власне речей», і воно повинно набути стану концептуально проясненої проблематики.

«Чутки, цікавість і двозначність характеризують спосіб, у якому Dasein щоденне буття «ось», розкритість у-світі-буття. Ці риси як екзистенційні визначення не наявні в Dasein, вони складають його буття. У них і в їхній буттєвої зв'язності розкривається основний образ буття повсякденності, яке ми називаємо занепадом Dasein» [193, с. 175].

На думку М. Гайдеґґера, занепад або падіння Dasein не маніфестує якоїсь негативної оцінки. У власне падінні ще не присутнє відчуження. Присутність, тобто власне сутність людини падає у світ, існує всередині світу і розчиняється в цьому бутті. Ми неправильно зрозуміли б екзистенційно-онтологічну структуру цього падіння, якби надали їй сенс поганого й гідного жалю онтической властивості, яке треба подолати на більш прогресивних стадіях людської культури [193, с. 176].

«Тривога як буттєва можливість Dasein разом з його усвідомленим перебуванням – феноменальний ґрунт для чіткого формулювання споконвічної буттєвої цілісності Dasein, буття якого можна інтерпретувати через турботу»[193, с. 182]

Турбота у М. Гайдеґґера – екзистенціальний основоположний феномен (existenzialen Grundphänomens), який не можна ототожнювати з феноменами волі, бажання, потягу й пориву (Wille, Wunsch, Hang und Drang). Усі ці компоненти закорінені в турботі, тому власне вона не може бути виведена з них. Отже, турбота є синтезованим терміном, що містить такі численні феномени, що на її місці міг би опинитися й інший екзистенціал, проте вибір турботи продиктований не тільки особистими пристрастями філософа. Турбота транслює принципову невлаштованість людини, її незакоріненність у світі, отже, М. Гайдеґґер прагне підкреслити й обґрунтувати той факт, що людина – істота заклопотана й боязка, схильна до впливів, що відчужена, знеособлена соціальність – невід'ємна властивість людського.

Мислитель студіює саме цей аспект цієї теорії, створюючи на її підставі антропологію, де знеособлені соціальні взаємини, насамперед, влади є головною перешкодою для самореалізації людини.

Цей аспект вчення М. Гайдеґґера й подальше за ним усвідомлення поняття «Турботи» – одного з найважливіших екзистенціалів його філософії. Турбота є своєрідним вступом до другого кола відчуження людини, першим же можна вважати поняття часу, у-світі-буття, площини Das Man.

Залучення істини у зв'язку з питанням про буття: «Аналітика Dasein просувається вперед аж до феномену турботи, повинна підготувати фундаментально-онтологічну проблематику, питання про сенс буття взагалі <...> Суще є незалежно від досвіду, знання й розуміння, якими воно розкривається, виявляється й визначається. Буття проте «є» тільки в розумінні сущого, до буття якого належить щось таке, як буттєва зрозумілість. Буття може тому бути неуявним, але ніколи – абсолютно не зрозумілим. В онтологічній проблематиці здавна буття та істину намагалися піддати синтезу, хоча й не ототожнювали. Це свідчить, мабуть, приховано, про потребу взаємозв'язку буття й зрозумілості. Для достатньої підготовки буттєвого питання тому потрібно онтологічне з'ясування феномену істини» [193, с. 183].

Акцентуймо: «Der Ausdruck» Selbstsorge «nach der Analogie von Besorgen und Fürsorge wäre eine Tautologie» – «Вислів «само турбота» за аналогією із занепокоєнням і дбайливістю є тавтологія» [193, с. 193]. Турбота у М. Гайдеґґера не окреслює переваг практичного перед теоретичним. Теорія і практика – лише можливості, яких набуває індивід у сфері сущого, чиє буття визначається як турбота. М. Гайдеґґер багаторазово і різноаспектно говорить про турботу, підкреслюючи її принципове значення. Суще має витоки [Ursprung] власного буття в турботі і буде їм утримане й просякнуте, поки це суще «перебуває у світі» [193, с. 198]. М. Гайдеґґер вказує на якесь джерело такого уявлення про турботу. Це байка Гігіна про суперечку Турботи (Cura), Юпітера й Землі про те, чиє ім'я буде носити людина. Сатурн

вирішив суперечку: поки ця істота жива, нехай їм володіє турбота, а істота нехай називається homo, коли зроблена вона із землі (humus).

М. Гайдеґґер піддає критиці Декарта і, відповідно, І. Канта не за власне дуалізм, а за те, що суб'єкт у їхній філософії недовизначений (unter bestimmt). «Дуалізм суб'єкта та світу можливий лише за неправильного трактування суб'єкта (Dasein). М. Гайдеґґер вбачає у дуалізмі цю недовизначеність суб'єкта, якого необхідно відновити, однак це відновлення вони здійснюють по-різному: М. Гайдеґґер апелює до власне існування суб'єкта у світі – до Dasein, яке за визначенням являє нам повну, неясну і нерозчлененну суб'єктивність» [12, с. 241]. Він окреслює напрями й мотиви відчуження, не полишаючи водночас наші природні переконання й настанови. Однією з них треба вважати наївну віру в реальність і самостійність (самодостатність) зовнішнього світу. Це часто схоже на критику природної установки Гуссерлем щодо віри в реальність зовнішнього світу: «Вірити в реальність «зовнішнього світу», по праву або неправомірно, доводити цю реальність, задовільно або незадовільно, її припускати, безумовно чи ні, такого роду спроби, які не опанувавши повністю, припускають спочатку безмірний, тобто невпевнений у своєму світі суб'єкт, який повинен спочатку переконатися в підставах свого світу» [193, с. 206].

Мислитель скептично ставиться до так званого психологічного реалізму (популярного й дотепер), що нівелює все суще до суб'єкта або свідомості, які невизначені у своєму бутті й визначені лише негативно, як нематеріальні. Такий ідеалізм наївний не менше, ніж найгрубіший, неотесаний (grobschlächtigste) реалізм [193, с. 208].

«Що суще від буттєвого виду Dasein не може бути зрозуміле з реальності й субстанціальності, ми висловили тезою: субстанція людини є екзистенція» [193, с. 212].

У § 44 «Dasein, розкриття і істина» М. Гайдеґґер піддає критиці кореспондентську теорію істини. Головний пункт критики – судження про те, що «місцем» істини є висловлювання або судження [Aussage (das Urteil)]:

«Висловлення істинне, тому воно розкриває суще в ньому самому. Воно говорить, воно показує, воно «дає побачити» (ἀπόφανσις) у його відкритості» [193, с. 218]. Він стверджує, що людське уявлення про буття імпліцитно закладено в ньому і настільки, наскільки ми самі і є це буття, як Присутність, як Dasein, ми осягаємо себе, власну сутність, тому істина зумовлена самоусвідомленням власної буттійованості, а не правильністю суджень щодо якихось сторонніх предметів. Точніше, ніхто не проти прийняти істину як гносеологічну категорію, але треба розуміти, що тоді ми навмисно обмежуємо поняття істини. Істина застосовна до пізнавальних процедур тільки тому, що вона вже закладена в основу нашого існування» [12, с. 244].

«Не висловлювання є первинне «місце» істини, а навпаки, висловлювання як модус засвоєння розкритості і як образ буття-у-світі засноване в розкритті, тобто в розімкненості присутності. Ця вихідна «істина» є «місце» висловлювання й онтологічна умова можливості того, що висловлювання можуть бути істинними або помилковими (розкривають або приховують).

Істина, у вихідному сенсі зрозуміла, належить до основоприладного апарату присутності. Цим титулом зазначений екзистенціал. Тим самим уже окреслена відповідь на питання про спосіб буття істини й про сенс необхідності тієї передумови, що «істина існує» [193, с. 226].

«Перебування як конституйоване розімкненням завжди наявне в істині. Розімкнення є сутнісний спосіб буття перебування. Істина «є» лише оскільки і поки є перебування. Суще лише тоді відкрите й лише доти розімкнуте, доки взагалі перебування є. Закони Ньютона, правило про суперечність, яка істина взагалі істинні лише поки є перебування. До буття присутності, і коли його взагалі вже не буде, не було ніякої істини і не буде ніякої, бо тоді вона як розімкнення, відкриття й розкриття не зможе бути» [193, с. 226].

Якщо істина є, поки є Присутність, і незрозуміло, чи буде вона, коли ми зникнемо, то, можливо, М. Гайдеґґер говорить не про ту істину або ж

зовсім не в тому контексті, у якому про неї говорять аналітики, але, можливо, про ту істину, про яку говорять теологи.

«Що існують «вічні істини», буде досить доведено тільки, якщо можна буде продемонструвати, що у всю вічність перебування було й буде. Доки цього доказа бракує, теза залишається фантастичним твердженням, що не виграє в правомірності того, що філософи в нього часто-густо «вірять» [193, с. 227].

М. Гайдеґґер пов'язує істину і людську присутність, суб'єкта: «Ми повинні припускати істину, вона повинна бути як розімкнення перебування, подібно до того, як останнє саме повинно бути, завжди моє і ось це. Усе належить сутнісній покинутості присутності у світі. Чи вирішувала присутність вільно про те, і чи буде вона здатна вирішувати про те, чи хоче вона чи ні бути залученою до «присутність»? [193, с. 228].

«Буття – не суще – існує лише оскільки є істина. І вона є лише настільки і поки є присутність. Буття і істина «існують» рівноцінно» [193, с. 230]. Теза суголосна позиції багатьох екзистенціалістів, істина є щось дійсно притаманне самому буттю людини, що досягається тоді, коли власне людина залучає себе до уявлення про істину.

У цьому пункті М. Гайдеґґер підсумовує аналіз сущого: «Ми знайшли основоположення тематичного сущого, У-світі-буття, суттєві [апріорні] структури якого центруються в розкритості. Цілісність цього структурного цілого розкривається як турбота. У ній міститься буття Dasein. Аналіз цього буття спрямований тим, що визначається як сутність Dasein, екзистенція. Ця назва означає у формальному повідомленні: Daseins є можливість буття, яка розуміє, для якої в його бутті йдеться власне про нього. Суще, тобто те, що існує, є завжди я сам. Аналіз феномену турботи спричинив ознайомлення з конкретним облаштуванням екзистенції, а значить в її рівнозначному зв'язку з фактичністю й занепадом Dasein» [193, с. 231].

М. Гайдеґґер зазначає, що результатом становлення Присутності й, відповідно, підсумком її падіння, є смерть: «У Dasein, поки воно є, завжди є

щось таке, чим воно може бути й стає. Але до цієї незавершеності належить власне «кінець», чим У-світі-буття є смерть. Цей кінець притаманний здатності бути тобто екзистенції, відмежовує й визначає будь-яку можливу цілісність Dasein. Буття-до-кінця [або буття-в-кінці] Перебування в смерті, зокрема й цілісність цього сущого стає можливим лише тоді феноменально пропорційно залучити до аналізу можливої цілісності, коли отримано онтологічно достатнє, а саме екзистенціальне поняття смерті. Але пропорційна Dasein смерть притаманна лише екзистенційному Бутті до Смерті» [193, с. 233-234].

Інтерпретація цього висловлювання М. Гайдеґґера зумовлює найбільш глибинне, онтологічне розуміння людини та її відчуження, водночас, індивід є певна цілісність, лише тоді, коли буття перебуває під загрозою. Такою загрозою для людини безсумнівно є смерть, одна з принципових проблем екзистенціальної філософії. У будь-якому випадку, М. Гайдеґґер постулює про якусь усереднену соціальність, якій довіряє свою долю людина і яка, натомість, і є основним джерелом її відчуження. Фіксуємо певний парадокс, людина не може жити поза соціумом і її поодинокий стан неуявний і потрактований як залишеність – ще один вид відчуження. Але й перебуваючи в соціумі, у середовищі подібних істот, індивід все одно відчуває відчуження, але вже особливе, відчужуючись від справжності власного буття, від своєї онтологічної сутності.

Таким чином ми простудіювали більш докладно вихідну, найбільш ранню позицію М. Гайдеґґера щодо людини, її буття, тимчасовості, смертності й відчуження. Від цієї позиції філософ не відмовлявся ніколи, а надалі лише розвивав, спрямовуючи дослідження дещо в іншому напрямі. Філософ у 60-і роки зазначав, що у своїй головній праці він прагнув зробити крок якнайдалі та якнайшвидше, що цілком зрозуміло для тоді ще молодого вченого. Роботам пізнього періоду притаманна подальша розробка поняття відчуження, яке набуває більш впізнаваного вигляду. М. Гайдеґґер, аналізуючи істоту сучасної техніки, акцентує на перемозі «постави» (Gestell),

чогось надійно встановленого, механічного, машинного, яке замінює собою власне людські характеристики.

2.4. Філософська герменевтика літературного дискурсу відчуження

Досліджуючи відчуження у площині екзистенціальної філософії, не можна залишити поза увагою одне з найважливіших джерел з проблеми відчуження – художню творчість. Більш докладно треба розглянути як проблематика відчуження, його різноманітних і численних форм відбилася в художній літературі XIX-XX ст. Зафіксовано очевидний надлишок матеріалу, оскільки поетичний дискурс абсолютно конгеніальний філософським студіям. Художня інтуїція багатьох талановитих письменників давно вже порушувала цю проблему та сформулювала її найгостріше й екзистенційно достовірно. Безперечним джерелом у цьому питанні є твори Ф. Достоєвського [42-46], якого вважають одним з провісників екзистенціальної традиції, людиною, яка створила певний культурний стандарт, міру і якість розгляду питання про відчуження. Найбільш значущими можна вважати відчужених, одиноких і нещасних персонажів: героя «Нотатків із підпілля» [42], Родіона Раскольникова зі «Злочин і покарання» [43], головну героїню повісті «Лагідна» [46] і багатьох інших.

Умовно, підхід Ф. Достоєвського до проблематики людини, розуміння її характеристик й уявлення певної релігійної позиції ґрунтується на трьох основних положеннях:

1) пріоритет особистісно нюансованого існування над деперсоніфікованою історичною реальністю та якимись загальними характеристиками;

2) пріоритет загострено екзистенціального, інтимного, почуттєвих витоків над наукою, «істиною», ідеями соціальної революції, прогресу тощо;

3) послідовне залучення до споконвічної християнсько-православної позиції низки язичницьких або дуалістичних компонентів.

Цей примат приватного, особистого початку призводить до того, що свою історію та бачення загальної історії людства кожен укладає сам для себе, зважаючи на власне індивідуальне уявлення про світ, власну життєву ситуацію й сенсо-життєві орієнтири. У певному сенсі можна наголошувати на правоті підпільної людини Ф. Достоєвського, якій важливо було задекларувати своє свавілля, і певним чином – на правоті Раскольникова, що вважав світову історію продуктом свавілля окремих значних особистостей. Цей герой не самотній і висловлює думки і почуття «підпільної людини»: «Власне, вільне хочу, свій власний, хоча б найбільш дикий каприз, власна фантазія, роздратована іноді хоча б навіть до божевілля, – ось це все і є та сама, пропущена, найвигідніша вигода, яка ні під яку класифікацію не підходить і від якої всі системи й теорії постійно розлітаються під три чорти. І з якого дива всі ці мудреці думають, що людині треба якогось нормального, якогось доброчесного бажання? <...> Людині треба – одного тільки самостійного хотіння, чого б ця самостійність не коштувала і до чого б не привела» [42, с. 113].

Ф. Достоєвський однозначно пов’язує відчуження із сутністю людини, а сучасний йому прогрес і соціальний розвиток піддає критиці за те, що останні лише підсилюють відчуження, нічого не змінюючи по суті. «Позбутися однієї, так би мовити, науково-економічної необхідності, крім завдання знайти розв’язання мурашника, адже ви будете вимагати жертв, а чи погодиться на них особистість людини. Без богослужіння не можна, як богослужіння, в найширшому сенсі. Атеїзм і богослужіння людству» [45, с. 168] і далі: «... ніякий мурашник, ніяка перемога «четвертого стану», ніяке знищення бідності, ніяка організація праці не врятують людство від ненормальності, тобто, і від винності і від злочинності. <...> Зрозуміло й зрозуміло до очевидності, що зло таїться в людстві глибше, ніж припускають лікарі-соціалісти, що ні в якому суспільстві не уникнете зла, що душа людська залишиться ті ж, що ненормальність і гріх виходять з неї самої і що, нарешті, закони духу людського настільки ще невідомі, настільки невідомі

науці, настільки невизначені й настільки таємничі, що немає і не може бути ще ні лікарів, ні навіть суддів остаточних, а є Той, який говорить: «Мені помста належить і аз воздам». Йому одному лише відома вся таємниця світу цього і остаточна доля людини» [46, с. 201].

Звичайно, Ф. Достоєвський просувається ще далі, якщо ми наважимося пов'язати з ним позиції його персонажів. Наприклад, Версилов у романі «Підліток» розповідає головному героєві про свої фантазії, висловлюючи при цьому позицію власне Ф. Достоєвського: «Я уявляю собі, мій милий, – почав він із задумливою посмішкою, – що бій уже скінчився і боротьба вляглася. Після проклять, грудок бруду і свистків настало затишшя, і люди залишилися одні, як бажали: велика колишня ідея залишила їх; велике джерело сил, до сих пір живили і грілися в ньому, відходив, як те величне сонце на картині Клода Лоррена, але це був уже начебто останній день людства. І люди раптом зрозуміли, що вони залишилися зовсім одні, і разом відчули велике сирітство. Милий мій хлопчик, я ніколи не міг уявити собі людей невдячними й настільки дурними. Осиротілі люди негайно ж стали б притискатися один до одного тісніше й любовніше; вони схопилися б за руки, розуміючи, що тепер лише вони одні складають все одне для одного. Зникла б велика ідея безсмертя, і доводилося б замінити її; і весь великий надлишок колишньої любові до того, який і був безсмертя, був спрямований на природу, на світ, на людей, на будь-яку билинку. Вони полюбили б землю і життя нестримно і настільки, наскільки поступово усвідомлювали б свою прохідність і кінцівку, і вже особливою, вже не колишньою любов'ю. Вони стали б помічати і відкрили б у природі такі явища і таємниці, яких і гадки не мали перші, бо дивилися б на природу новими очима, поглядом коханця на кохану. Вони прокидалися б і поспішали б цілувати один одного, поспішаючи любити, усвідомлюючи, що дні короткі, що це – усе, що у них залишається. Вони працювали б один на одного, і кожен віддавав би всім все своє і цим був би щасливий. Кожна дитина знала б і відчувала, що будь-хто на землі – йому як батько і мати. «Нехай завтра останній день мій, – думав би

кожен, дивлячись на сонце, що заходить, – але все одно, я помру, але залишаться всі вони, а після них діти їх» – і ця думка, що вони залишаться, все так же люблячи і хвилюючись один за одного, змінила б думка про загробні стрічання. О, вони поспішали б любити, щоб загасити великий смуток у своїх серцях. Вони були б горді й сміливі за себе, але стали б боязкими один за одного; кожен тремтів би за життя і за щастя кожного. Вони стали б ніжні один до одного і не соромилися б того, як тепер, і пестили б один одного, як діти. Зустрічаючись, дивилися б один на одного глибоким і осмисленим поглядом, і в поглядах їх була б любов і смуток...» [44, с. 378-379].

«Підпілля» Ф. Достоєвського і власне тип підпільної людини зовсім не є чимось однозначно неприємним або негативним. Безумовно, це тип людини, яка страждає від самотності та нереалізованих бажань, але саме в силу цього страждання «посилено усвідомлює», але ж «страждання - це єдина причина свідомості» [42, с. 119].

Людина з підпілля найбільш гостро сприймає все, що відбувається навколо неї, зокрема і власне перебування у світі, свою власну невлаштованість і кінцевість. Особистісна віднесеність, типова для творів письменника, відбилася в цьому пункті найгостріше.

Насамперед, це стосується двох основних, найбільш типових відчужених персонажів Ф. Достоєвського, думки й вчинки яких послідовно ілюструють одну загальну думку. Це «підпільна людина» і «біс». Ця позиція полягає, по-перше, в участі людини в акті божественного творіння, по-друге, у відмові від визнання моральних і релігійних істин християнської культури й набутті скепсису, нігілізму й атеїзму, що дедалі зростають.

Одним із центральних протагоністів підпільної людини є герой творів Ф. Кафки, невлаштований, мандрівний, суб’єкт, що постійно рефлектує, своєрідний аналог особистості самого письменника. Як відзначають дослідники, світ Ф. Кафки «... легко інтерпретується (розпізнається, пізнаваний) як світ невдахи. Так, Борхес говорить про Ф. Кафку і його

попередників. Зенон, Хань Юй, С. К'єркегор, Браунінг, Блуа, Дансені. Дискусія про нескінченний рух / процес, який ніколи не досягає мети, немов похід до лінії горизонту (порівняй також з Діно Буццаті «Сім гінців»). Борхес у цьому вбачає сутність або специфіку Ф. Кафки. Ідеться, мабуть, лише про «Замок». Це і є власне розповіді про видатних невдах і блискучих невдачах. Водночас фіксуємо паралелі з типовими темами сновидінь: онейричний герой не може вибратися з кімнати, будинку, лабіринту або не може кудись увійти, нескінченно блукаючи навколо об'єкта або навіть віддаляючись від нього» [12, с. 243].

Проблему подолання відчуження Ф. Кафка пов'язує з проблематикою пошуку сенсу, зазвичай, безуспішного, проте принципового для становлення людини. Ці пошуки в межах споконвічного відчуженого предметного й соціального середовища неминуче призводять героя Ф. Кафки до абсурду, причому, у багатьох втіленнях: «Наскільки різноманітне й сильне життя, настільки ж багатообразний і могутній абсурд, мабуть, той, що життя заперечує. Саме «мабуть», а не власне, оскільки він сам – лише одне з його власних проявів, який заперечує одну її форму, лише потім, щоб затвердити іншу або ж не затвердити нічого. Різні форми абсурду тривають один за одним і відповідають різним формам буття. По-різному заперечують звичну логіку й звичну мову, і тоді ми називаємо це абсурдом, але це не перестає бути проявом життя, ні наяву, ні уві сні» [12, с. 243].

Стає можливою і виправданою екзистенційно-онтологічна інтерпретація Ф. Кафки, що не суперечить усім іншим, зокрема й іудейсько-теологічній версії. Наприклад, перші ж рядки роману «Замок» «... надають розповіді якийсь метафізичний і екзистенціальний сенс, відтіняючи самотність і начебто випадковість появи К. і готував нас до його подальших поневірянь. Зрозуміло, що саме сюди йшов К. і що звідси він нікуди не піде, тут вирішиться його доля, причому, швидше за все, – якось негативно, на що натякають і «пізній вечір», і невидимий величезний Замок, і уявна порожнеча

нагорі. Тут присутній мотив «верху», темного, який переховується, оманливого, недосяжного. Ф. Кафка малює нам засніжений світ» [12, с. 245].

Не є протиріччям те, що К., по-перше, не знає, чи є тут Замок і розуміє це тільки в розмові зі Шварцером, тоді видивляння Замка на дерев'яному мосту є цікавим як якесь передчуття, передбачення. По-друге, якщо сюжет інтерпретувати метафізично, то К., закорінюючись у світі обітельном, повинен отримати на це санкцію у світі влади, про сутність якої можна тільки здогадуватися. Тобто К. не може не знати про існування Замку. Справа в тому, що спочатку К. репрезентований як людина недосвідчена, і скоро К. доводиться направляти всі свої зусилля на те, щоб зустрітися з одним з чиновників Замку, причому, безуспішно.

Як відзначають літературознавці, у творах Ф. Кафки особливо помітна безособовість суб'єкта влади. Зокрема, А. Ареф'єв наголошує: «Влада в романі умовна. Зазначено лише об'єкти влади й механізми здійснення останньої. Суб'єкт влади в романі – сукупність священних імен і заклинань. Напевно, К. – єдиний повнокровний, живий, відчутний індивід або представник самого автора, онейричний герой. Зрозуміло, К. – ніякий не землемір, це знає прекрасно він сам, це знають і в Замку, можливо, від появи К. в Селі. Той також розуміє, що про нього в Замку мають правильне уявлення. Він тільки згадує якихось своїх помічників і йому на наступний день їх дає Замок. Загалом має місце щось схоже на гру в «кішки-мишки». Замок, який міг би вже в першу ніч викинути К. зі своїх володінь, вирішив жартома або з якимось умислом залишити мандрівника в гостях. Якщо на заїжджий двір К. потрапляє через недогляд господині і завдяки боязкості господаря (поява людини у світі – це чиясь недбалість), то залишається він уже маючи на те офіційний дозвіл, що доводить його статус землеміра, який він сам же собі й обрав. Водночас, на думку К., Замок зарозумілий і прагне викликати страх, що йому, нарешті, й вдалося: «І якщо вони вважали, що можуть тримати його в постійному страху цим надзвичайно зарозумілим

визнанням його землеміром, то вони помилялися, його лише злегка налякали і все» [7, с. 32].

Можливо, відчуження в романах Ф. Кафки, маніфестоване метафорою крота, і підпілля Ф. Достоєвського «... це видалення в різні боки від деякого загального центру, т.зв. «Нормального», усередненого існування, з його організацією, структурою, порядком, часто доведеного до абсурду. Потім починається рух в бік від повсякденності, від того, що прийнято називати «життям», до того, що зазвичай називають животінням. Якщо щось і відрізняє тут крота й підпільну людину, то це вихідне почуття-мотив, що спонукало їх відправитися кожному у свій шлях. У крота – це, мабуть, страх, у підпільної істоти – злість, огида, презирство до оточення, заздрість. Це захист, який більше нагадує підготовку до стрибка. З людей підпілля згодом утворюються «обдаровані» революціонери, різні «біси». Навпаки, з кротів, особливо з «принципових кротів» при певному розвитку, формується фігура людини, яка нав'язує іншим свою сліпоту» [7, с. 59].

Зрозуміло, що подібне розрізнення є досить умовним, полюси, які обидва захищаються, взаємозворотні, але справа, власне, не в цьому. У загальному вигляді можна виділити три стадії відчуження, які проходить людина у своєму перебуванні у світі: ілюзія, безглузде існування і смерть. [7, с. 46].

Ця форма фантастичного тут замінена іншою – описом стану душевнохворого з його мріями, переживаннями, неадекватним баченням світу, постійною тривогою, очікуванням небезпеки, яка ніяк не втілюється. «У «Замку» опис здебільшого лише умовно-фантастичний, оскільки явно нічого особливого не відбувається, хіба тільки дрібні недоладності. Крім того, постійне передчуття загибелі головного героя, як очікував своєї смерті й власне Ф. Кафка. Помітна гранична втома героя, він весь час недосипає і спить, де доведеться. Атмосфера смерті все більш щільно згущується навколо К., чи не тому його так бояться в Селі, немов бачать якусь зловісну

тінь за його спиною. Головний герой прийшов у ці засніжені простори для того, щоб померти» [7, с. 180].

Розглядаючи тему відчуження в поетичному дискурсі сучасної епохи, буде несправедливо б не згадати і про власне поезії. На зламі століть проблема самотності та відчуження людини прозвучала з найбільшою гостротою. Якщо йдеться про західноєвропейську поезію, то одними з найбільш яскравих поетів цього періоду є Р. Рільке [100-103] і Г. Тракль [114]. Тема відчуження в зовсім відмінних втіленнях – від особистісної невлаштованості, мук юності і самотності до глибинних форм релігійно-екзистенціального відчуження. Не завжди ставлення поета до відчуження й самотності репрезентоване як негативне. Так, Р. Рільке в ранніх циклах віршів складає справжню оду самотності, називаючи її «святою» і протиставляючи одинокому суб'єкту людський соціум з його воістину нещасними й відчуженими індивідами, людьми, позбавленими майбутнього, як, втім, і сьогодення.

Справжньою поетичною та філософською енциклопедією відчуження можна вважати поезію Г. Тракля, де розуміння відчуженості людини виведено на абсолютно новий екзистенціальний рівень. У творчості Г. Тракля синтезовано два значущих мотиви: нестерпність соціального середовища й навіть власної Історії для існування індивіда. Це, так би мовити, зовнішній полюс відчуження. Його внутрішнім корелятом є одинока й відчужена людина, приречена на нескінченне поневіряння в бутті, без будь-яких перспектив і розуміння. Ось приклад характерної для Г. Тракля семантики (вірш «Der Abend» «Вечір»):

Вместе с мертвыми героями
Наполняешь ты, Луна
Молчаливые леса,
Лунный серп –
С нежным объятием
Любящих,

Тени славных времен
В кольце истлевших утесов;
Так синева пролилась
Вниз, на город,
Где холодно и зло
Живет гниющее поколение,
Невиным внукам
Темное будущее готовит.
Вы, сплетения лунных теней
Вздохи в пустом хрустале
Горных озер.

У цьому вірші фіксуємо традиційний для Г. Тракля набір епітетів, що підсилюють трагічне й відчужене світосприйняття: modernden, verwesend, dunkle – зотлілий; гниючий; смутний, темний тощо. Тема занепаду світу, принаймні західного світу («О, гіркий час занепаду») – це лейтмотив поетики Г. Тракля, одним з найбільш яскравих виразів якого є вірш «Захід» (пер. І. Павловського), де уявлення про «золотий вік» Європи синтезоване з граничним трагізмом поточної ситуації:

Тихая зелень лесов
Нашей Родины,
Хрустальные волны,
Угасающие у ветхих стен,
И мы плачем во сне;
Бредем нерешительным шагом
К тернистой ограде
Летним поющим вечером,
В священном Покое
Виноградники, лучащиеся вдали;
Тени мы нынче в холодной утробе
Ночи, печальный орел.

Лунный луч исцеляет беззвучно
Пурпурные раны скорби.
Вы, великие Города –
Вздыбленный камень
Среди необъятных равнин !
Так, немотствуя, следует
Тот, кто безроден
С темным челом на ветру,
Меж голых деревьев на склоне.
Вы, сумеречные потоки вдали !
Могущество Ужаса,
Красный закат
В штормовых облаках.
Вы, гибнущие народы !
Суждено вам бессильной волной
Разбиться о берег Ночи,
Падучие звезды.

Г. Тракль використовує різні технічні прийоми для опису трагізму становища людини у світі. Він створює власну поетику відчуження, засновану, крім іншого, на семантиці кольору, де холодні тони висловлюють і підкреслюють відчуження й самотність, підсилюють виклад своєрідної семантики і навіть естетики смерті й вмирання, приклади чого постійно трапляються в його творах.

Диспут про художню творчість у зв’язку з екзистенціальною проблематикою відчуження й власне статусу людини у світі був би не повним, без аналізу творчості одного з найбільш видатних представників цього напряму – А. Камю. Творчість письменника пронизана стурбованістю людським існуванням, викликами сучасного світу й тими трансформаціями, які відбуваються з людьми.

Твори А. Камю підлягають студіюванню в репрезентованій дисертації, бо він є автором значних філософських есе, які представляють оригінальну філософську позицію щодо відчуження й засобів його подолання (есе «Людина-бунтар», «Міф про Сізіфа»).

Серед найбільш відомих і найбільш яскравих творів А. Камю, присвячених проблематиці відчуження можна зазначити роман «Чума», есе «Бунтівна людина», «Есе про абсурд», повість «Сторонній», п'єси «Непорозуміння», «Калігула» тощо [59-63]. Письменник досить послідовно пов'язує проблематику відчуження з уявленням про абсурдність світу й людського існування, водночас насичує свою розповідь настільки яскравими, вражаючими фігурами й сюжетними ходами, що навіть найдосвідченіший читач піддається своєрідній сугестії, особливій магії оповіді.

Можна упевнено стверджувати, що тема відчуження є для творчості письменника стрижневою. Навіть у текстах, спеціально не присвячених цій темі, А. Камю постійно підкреслює ті чи ті форми відчуження і його екзистенційні й соціальні форми. Говорячи про суспільство загалом, і громадську сутність людини зокрема, А. Камю зазвичай не стримує критичних і навіть саркастичних інтонацій: «Всупереч думці багатьох знаменитих сучасників я не вважаю, що людина за своєю сутністю – суспільна тварина. Правду сказати, я думаю зовсім інакше. Інша справа, що, як мені здається, вона вже не може жити поза суспільством, чиї закони необхідні для її фізичного існування» [62, с. 126].

А. Камю акцентує на найтоншій і найменш зрозумілій межі відчуження, пов'язуючи останнє з думками про абсурдність людського існування. Письменник говорить про час, коли для людини ще було можливо самостійне, невідчужене існування, але, на його думку, ці часи давно минули. У всякому разі, порівняння не на користь сучасників письменника: «Мені траплялося бачити, як простодушні уми захоплювалися шедеврами голландського живопису, створеними в розпал кривавих воєн у Фландрії, або як вони схвильовано сприймали моління сілезьких містиків часів жахливої

Тридцятилітньої війни. Для них вічні цінності вищі за мирську суєту. Але відтоді все змінилося. Сьогоднішні живописці позбавлені тієї безтурботності. Навіть якщо у них в грудях серце, яке і повинні мати творці, я хочу сказати – серце безпристрасне, воно їм ні до чого, бо всі, зокрема й власне святі, нині покликані під прапори. Ось, мабуть, те, що я відчув найглибше. Вічне втрачено принаймні частково всім тим, що недоношеним з'явилося на світло в окопах, кожним розплющеними під вагою заліза мазком пензля, метафорою або молитвою.

Усвідомлюючи, що я не можу відокремити себе від мого часу, я вирішив злитися з ним воєдино. Ось чому для мене дорогий індивід, якщо він до смішного малий і принижений. Знаючи, що не існує боїв виграних, я полюбив бої програні: вони вимагають від нас щирого серця, яке вміє піднятися врівень і з поразками, і з перемогами. Для того, хто відчуває себе солідарним з долею цього світу, у зіткненнях цивілізацій є щось страхітливе. Я зробив моїм власним цей страх, і водночас я вирішив долучитися до того, що відбувається навколо мене. Між історією та вічністю я вибрав історію, тому що люблю мати справу з тим, що надає впевненості. В існуванні історії я принаймні впевнений, та й як заперечувати силу, яка тебе пригнічує?» [63, с. 84-85].

А. Камю піддає суворій критиці відчуження у всіх його проявах. Саме відчужений від себе дух є основним джерелом усіх сучасних проблем. Причина цього у власне сутності людини, цю думку письменник повторює занадто часто, щоб вважати це простою фігурою мови. Саме нелюдяність людини, тоді, коли ми очікуємо від неї власне людських проявів, і підлягає критиці письменника: «Люди також виділяють щось нелюдське. Інший раз, в години особливої ясності розуму, механічність їх жестів, їх безглузда пантоміма робить якимось безглуздим все навколо них. Людина говорить по телефону за скляною перегородкою; її не чути, зате видно його міміку, позбавлену сенсу, – і раптом постає питання, навіщо вона живе. Тяжке ніяковіння перед нелюдським в самій людині, мимовільна розгубленість при

вигляді того, чим ми є насправді, тобто «нудота», як назвав усе це один сучасний письменник, теж виявляють абсурд. Так само як нагадує про абсурд і той чужинець, який часом рухається нам назустріч з глибини дзеркала, той рідний брат, що водночас нас тривожить, якого ми бачимо на наших власних фотографіях» [63, с. 38].

Оригінальність художньої та філософської творчості А. Камю полягає ще й у тому, що вона досить тісно переплетена з його життям, прагненнями, вчинками. Письменник і філософ, але також і громадський діяч, який до кінця був вірний своїм переконанням. Якби довелося вибирати авторів, слова яких не розходилися з їх справами, то А. Камю, безсумнівно, був би серед них. Письменника завжди відрізняла особлива поетична чесність, його твори безкомпромісні до людини і, власне, до нього самого. Він поводиться як старий брамник з його власної п’єси («Непорозуміння»), який відмовляє в поблажливості головній героїні.

Зрозуміло, у межах репрезентованого підрозділу неможливо проаналізувати всі більш-менш значущі твори, що мають стосунок до відчуження людини. Доробки Р. Музіля [92], П. Целана [153], Г. Гессе [28], а також М. Метерлінка, Л. Толстого, А. Жида, А. де Монтерлана, С. Беккета і багатьох інших авторів заслуговують на більш ретельне студіювання. Існує чимало оглядових досліджень та енциклопедій, присвячених цій тематиці [115; 161; 185].

Розглянуті твори слугують лише ілюстрацією та вказівкою на принципову важливість для філософського розуміння відчуження художнього дискурсу XX століття, який підкреслює, акцентує на значущості і всюдисущості відчуження. Поезія у найкращих проявах є своєрідним вступом до філософсько-антропологічної проблематики відчуження, наголошуючи на таких його характеристиках, які часто опиняються поза зоною суворого наукового аналізу.

Висновки до розділу 2

У другому розділі розглянуто історико-філософські джерела й передумови формування концепту відчуження в західноєвропейській інтелектуальній традиції XVIII-XX століть, визначено лінії переосмислення геґелівської концепції відчуження в соціальній онтології К. Маркса, здійснено герменевтику теми відчуження в дискурсі екзистенціальної філософії, визначено філософський зміст літературного дискурсу відчуження.

У підрозділі «2.1. Становлення концепту відчуження в європейській філософії XVIII-XIX ст.» з'ясовано, що витоки тематизації відчуження сягають філософування Плотіна, який розумів відчуження як довершений стан споглядання, коли суб'єкт розчиняється в об'єкті споглядання. Відчуження як подолання обмеженості звичних способів пізнання і досягнення первісної єдності досуб'єктивного буття є важливим елементом філософування Августина, Григорія Ниського, Діонісія Ареопагіта, Бонавентури, Ніколая Кузанського. У німецькому трансцендентальному ідеалізмі, у роботах І. Канта, І. Фіхте, Ґ. Геґеля поняття відчуження потрапляє в площину свідомості, самосвідомості та діяльності індивіда. На особливу увагу заслуговує позиція Ґ. Геґеля, який інтерпретував відчуження як об'єктивацію сутнісних сил людини, відповідно, подолання відчуження він розуміє як розпредметнення, привласнення. Індивід постає в самосвідомості, що формується під час діяльності, водночас, поки індивід не діє, самосвідомість не знає, що він є для самого себе.

На відміну від неоплатоністських та християнських ідей щодо відчуження як подолання зовнішнього горизонту мислення у вищому стані споглядання Ґ. Геґель інтеріоризує цей горизонт. З доконаного та кінцевого стану споглядання відчуження перетворюється на транзитивний стан подолання рівнів чуттєвості та уяви і досягнення виміру чистого мислення. Саме в спекулятивному покладанні самого себе дух віднаходить свою істину,

а не відчужену, форму існування. Природа та Історія постають об'єктивними корелятами Духу, феноменами його творчого відчуження власної сутності. Геґелівська концепція відчуження набуває антропологічної інтерпретації в працях Л. Феєрбаха, який наголошує на творчій природі об'єктивації сутності людини. З транзитивної фази трансцендування власної іманенції духом відчуження перетворюється на спосіб буття родової сутності людини.

Поряд із онтологічною лінією дискурсу відчуження формується соціально-філософська тематизація відчуження, започаткована Ж.-Ж. Руссо, який протиставив гармонійності природної людини відчуженій людині, понівеченій умовностями суспільного устрою. Показово, що проблематика відчуження виникає разом з розвитком новоєвропейської цивілізації та науки й триває десь від епохи Просвітництва. У працях французьких мислителів XVIII ст.: Д. Дідро, Ж.-Ж. Руссо, Вольтера – можна виявити ще не концептуалізоване, але цілком впізнаване уявлення про відчуження людини, яке розуміють як підпорядкування особистості незрозумілим і чужим їй силам.

У підрозділі «2.2. Концепт відчуження в соціальній онтології К. Маркса» проаналізовано концептуалізацію відчуження у філософії К. Маркса.

Дослідники давно відзначають, що проблема відчуження, його причин і наслідків, так само як і питання про подолання відчуження, є стрижневими елементами ширшої проблеми, пов'язаної зі створенням проекту емансипації індивіда від репресивного соціального середовища. Конфліктно-радикальна теорія суспільного розвитку, сформульована представниками марксизму, не може обмежитися простою констатацією факту відчуження або описом характеристик останнього. Логічним підсумком постав проект подолання відчуження, тобто повне звільнення людини.

У дослідженні проблеми відчуження в межах марксизму заслуговує на пильну увагу низка питань: коректне уявлення феномену відчуження в ранньому марксизмі, чи порушував К. Маркс у своїх подальших роботах

проблему відчуження, як співвідносяться відчуження й ситуації опредметнення – розпредметнення, відчуження у площині ідеологічної надбудови й інші питання, де акценти розставлені недостатньо чітко.

У роботах раннього К. Маркса можна чітко виділити три базових онтологічних виміри сутнісних сил індивіда, що відповідають також основним групам людських властивостей і потреб: природний, громадський, духовний. Особливість дослідження такого феномену, як відчуження, полягає насамперед у його загальності, що безпосередньо пов'язано з його філософським змістом як нівелюванням зв'язку між самим суб'єктом і будь-якою його функцією, що призводить до збіднення і трансформації суб'єкта й власне функції. У соціальному контексті суб'єктом насамперед є людина, а її функцією – свідома соціальна діяльність. Потрібно зазначити, що ці рівні в межах марксизму зовсім не є однаковими за значущістю. Традиційно пріоритетні природні й соціально значущі властивості людини, які вважають визначальними, її духовні або навіть просто суб'єктивні, ментальні характеристики стають другорядними або ж їх зовсім ігнорують.

У ранніх рукописах К. Маркса розроблено поняття, що охоплює чотири модуси відчуження: відчуження від виробу, відчуження від виробництва, відчуження від родової сутності людини, відчуження від інших виробників. В якості родової сутності людини запропоновано розуміти її практичну діяльність, яка полягає в об'єктивування свідомості засобами праці, а свідомість розуміється як результат соціальної взаємодії. Подальші етапи розвитку філософії К. Маркса лише розвивають, а не заперечують це первісне визначення відчуження. Не можна не побачити важливість ідеї відчуження в протиставленні капіталу як накопиченої праці до праці живої, характерному для зрілих творів автора.

У підрозділі «2.3. Екзистенціальна аналітика відчуження: між психологією й онтологією» досліджено екзистенціальну лінію концептуалізації відчуження у модусі критики геґелівської феноменології, започатковану С. К'єркеґором і довершену К. Яспером і М. Гайдеґґером.

Розглянуто трансформацію концепту відчуження в роботах К. Ясперса, який синтезував наукову строгість з безумовним розумінням антропологічних, екзистенціальних і психологічних аспектів проблеми відчуження. Показано, що відчуження, на думку К. Ясперса, є існуванням людини в знеособленій формі, у якості певної соціальної функції, тоді як її справжність, її самість – це найбільш індивідуалізована невідчужувана сутність індивіда. Зіткнення масових знеособлених форм соціальності й особистісного свавілля, сутності й існування це і є боротьба людини з соціальними формами відчуження.

Показано, що філософська еволюція Гайдеґґерової думки живилася синтезом трьох ключових планів: історичною транскрипцією філософії життя, тематизацією темпоральних аспектів релігійної самосвідомості, концептуальними настановами феноменології. Лінія рецепції концептуалізації відчуження виказує інтуїцію М. Гайдеґґера щодо сутнісної потреби християнства в радикальному оновленні, репрезентованої в історії постатями Августина, М. Лютера та С. К'єркеґора. Саме досвід специфічної історичності християнської свідомості дозволяє перенормувати класичну «хронологічну» історицистську оптику кайрологічним аспектом темпоральності. Виявлено генетичні зв'язки аналітики Dasein з «критикою сучасності» С. К'єркеґора, експліцитно орієнтованої на аналітику відчуження. Проте релігійна спрямованість данського мислителя не задовольняла онтологічним прагненням німецького філософа.

Онтологію М. Гайдеґґера досліджено як найбільш виразну концептуалізацію екзистенціального розуміння відчуження. В аналітиці Dasein репрезентовано глибинний зв'язок екзистенціалів з проблематикою відчуження. Проаналізовано низку вихідних форм відчуження у філософії М. Гайдеґґера, їх ієрархію, онтологічний і антропологічний сенс. Доведено, що відчуження як онтологічна проблема має глибокий теоретичний сенс і практичне значення для всіх подальших проектів подолання відчуження. Філософ окреслює основний чинник, який продукує відчуження в онтологічному аспекті. М. Гайдеґґер постулює, що Dasein є таким способом,

щоб, існуючи, розуміти щось подібне буттю. Для усвідомлення зв'язку з цим треба з'ясувати, що те, з чого Присутність взагалі потаємно розуміє й тлумачить щось подібне буттю, є не що інше, як час. Останнє як горизонт всякої зрозумілості буття й всякого тлумачення буття має бути інтерпретоване й усвідомлене. Щоб це зрозуміти, треба залучити вихідну експлікацію часу як межі зрозумілості буття з тимчасовості як буття, що розуміє буття присутності.

Екзистенціальна лінія філософського дискурсу відчуження, що йде від С. К'єркеґора, розгортається як індивідуалістична критика геґелівської спекулятивної онтології. Концептуальний синтез екзистенціальної постановки питання про сенс особистісного існування з поняттями феноменології та герменевтики, здійснений К. Ясперсом і М. Гайдеґґером, призвів до онтологізації відчуження як елементу екстатичного способу становлення людини.

У підрозділі «2.4. Філософська герменевтика літературного дискурсу відчуження» проаналізовано художню творчість як найважливіший спосіб представлення проблематики відчуження. Більш предметно розглянуто, як проблематика відчуження, його різноманітних і численних форм відбилася в художній літературі. Художній дискурс XX століття, у кращих своїх проявах є одним із джерел та свідчень відчуження людини. Поезія слугує своєрідним вступом до філософсько-антропологічної проблематики відчуження, окреслюючи такі його характеристики, що часто лишаються поза межами наукового аналізу. Досліджуючи відчуження у площині екзистенціальної філософії, не можна залишити поза увагою одне з найважливіших джерел з проблеми відчуження – художню творчість.

Зафіксовано очевидний надлишок матеріалу, оскільки поетичний дискурс абсолютно конгеніальний філософським студіям. Художня інтуїція багатьох талановитих письменників давно вже порушувала цю проблему та сформулювала її найгостріше й екзистенційно достовірно. Літературний дискурс відчуження охоплює праці Ф. Достоєвського, К. Гамсуна, Ф. Кафки.

Насамперед, це стосується двох основних, найбільш типових відчужених персонажів Ф. Достоєвського, думки й вчинки яких послідовно ілюструють одну загальну думку. Це «підпільна людина» і «біс». Ця позиція полягає, по-перше, в участі людини в акті божественного творіння, по-друге, у відмові від визнання моральних і релігійних істин християнської культури й набутті скепсису, нігілізму й атеїзму, що дедалі зростають.

Одним із центральних протагоністів підпільної людини є герой творів Ф. Кафки, невлаштований, мандрівний, суб'єкт, що постійно рефлектує, своєрідний аналог особистості самого письменника. Проблему подолання відчуження Ф. Кафка пов'язує з проблематикою пошуку сенсу, зазвичай, безуспішного, проте принципового для становлення людини. Ці пошуки в межах споконвічного відчуженого предметного й соціального середовища неминуче призводять героя Ф. Кафки до абсурду.

Розглядаючи тему відчуження в літературному дискурсі сучасної епохи доречно конкретизувати специфіку опрацювання цієї теми в жанрах поезії. На зламі століть проблема самотності та відчуження людини прозвучала з найбільшою гостротою. Якщо йдеться про західноєвропейську поезію, то одними з найбільш яскравих поетів цього періоду є Р. Рільке і Г. Тракль. Тема відчуження в зовсім відмінних втіленнях – від особистісної невлаштованості, мук юності і самотності до глибинних форм релігійно-екзистенціального відчуження. Не завжди ставлення поета до відчуження й самотності репрезентоване як негативне. Так, Р. Рільке в ранніх циклах віршів складає справжню оду самотності, називаючи її «святою» і протиставляючи одинокому суб'єкту людський соціум з його воістину нещасними й відчуженими індивідами, людьми, позбавленими майбутнього, як, втім, і сьогодення.

Г. Тракль використовує різні технічні прийоми для опису трагізму становища людини у світі. Він створює власну поетику відчуження, засновану, крім іншого, на семантиці кольору, де холодні тони висловлюють і підкреслюють відчуження й самотність, підсилюють виклад своєрідної

семантики і навіть естетики смерті й вмирання, приклади чого постійно трапляються в його творах.

Диспут про художню творчість у зв'язку з екзистенціальною проблематикою відчуження й власне статус людини у світі був би не повним, без аналізу творчості одного з найбільш видатних представників цього напряму – А. Камю. Творчість письменника пронизана стурбованістю людським існуванням, викликами сучасного світу й тими трансформаціями, які відбуваються з людьми.

У другому розділі дисертаційної роботи розглянуто історико-філософські джерела й передумови формування концепту відчуження в західноєвропейській інтелектуальній традиції XVIII-XIX століть, відмінність і взаємозв'язок різних трактувань відчуження. Поняття відчуження проаналізовано у зв'язку з уявленням сутнісних сил людини, які інтерпретують як тотальне творче відтворення характеристик людської особистості в різних аспектах: інтелектуальному, духовному, соціально-психологічному й економічному. Проблему подолання відчуження простудійовано в площині досягнення цілісності й гармонії всіх сутнісних сил індивіда.

З'ясовано, що серед великої кількості позицій, підходів, концепцій, які прагнуть експлікувати весь цей комплекс проблем, треба виділити уявлення про те, що сучасний стан людини, цей гуманітарний розрив, у якому опинилося людське суспільство, є логічним результатом власного історичного, соціально-політичного й духовного розвитку, тобто все, що відбувається з сучасною людиною не є простим ексцесом, мимовільною флуктуацією або випадковістю, а зумовлене певними тенденціями, що є підґрунтям людської цивілізації. Ці тенденції новоєвропейської історії, яка й досі триває, з часом лише посилюються, створюючи нинішню критичну ситуацію.

Доведено, що специфіка вивчення такого феномену як відчуження полягає насамперед у виявленні його загальності, що безпосередньо

зумовлено його філософським й онтологічним змістом як відмінністю між власне суб'єктом і будь-якою його функцією, що призводить до збіднення і трансформації і суб'єкта, і функції. У соціальному контексті суб'єктом насамперед є людина, а її функцією – свідома соціальна діяльність. Реконструюючи механізм відчуження, можна одночасно спробувати вирішити й іншу задачу – дослідити сутність соціального суб'єкта та його основні функції. Відчуження постає вже не як якась хвороба, від якої треба просто позбутися, а як необхідний етап розвитку сутнісних сил людини; відчуження – це необхідна хвороба зростання людини, етап у становленні її людяності, який можна пропустити або просто скасувати. Усі негативні аспекти відчуження є нічим іншим, як відбиттям дійсного зростання індивіда і його можливостей.

Досліджено філософське поняття відчуження і його значення в теоріях класиків німецького ідеалізму. Піддано аналізу термінологічні відмінності, що впливають на сприйняття концепції відчуження. Останнє розглядається в процесі еволюції, від суто гносеологічного розуміння до його онтологічного й антропологічного сенсу.

Поняття відчуження простудійвано як соціолінгвістичну категорію. Здійснено етимологічний аналіз найбільш уживаних термінів, якими позначають відчуження в основних європейських мовах. Це дало змогу окреслити смислові й семантичні межі дисертації.

Продемонстровано, що підґрунтям новоєвропейського поняття відчуження є християнський термін, досить близький до відчуження, який використовують з часу ранньої патристики і формування корпусу новозаповітних текстів. Ідеться про поняття *кеносис* (грец. Κένωσις – спустошення, виснаження; від *κενός* – порожнеча) терміна ранньохристиянської теології, що означає самоприниження Божества через втілення в людину, аж до прийняття людської смерті. Кенозис є концепцією, якою проголошувалося применшення власної волі й повне підпорядкування Богу. Людське втілення Христа пояснюється як своєрідне відчуження,

містичність якого полягає в тому, що тоді божественна природа не втрачає цілісності.

Проаналізовано джерела й передумови формування концепту відчуження в ранньому марксизмі. Поняття відчуження маніфестовано на підставі уявлень про сутнісні сили людини і як вихідний пункт проекту універсальної емансипації, простудійованої як можливість вільного творчого відтворення людської особистості в усіх аспектах її розвитку. Необхідність звільнення й подолання відчуження є найважливішою метою суспільного розвитку, що зберігає своє значення в сучасному неомарксизмі, а також у багатьох соціально-філософських теоріях лівої орієнтації.

Розглянуто трансформацію концепту відчуження в роботах К. Ясперса, який є мислителем, що синтезував наукову строгість з безумовним розумінням антропологічних, екзистенціальних і психологічних аспектів і нюансів проблеми відчуження. Маніфестовано, що відчуження, на думку К. Ясперса, є існуванням людини в знеособленій формі, у якості певної соціальної функції, тоді як її справжність, її самість – це найбільш індивідуалізована невідчужувана сутність індивіда. Зіткнення масових знеособлених форм соціальності й особистісного свавілля, сутності й існування це і є боротьба людини з соціальними формами відчуження.

Репрезентовано позицію, згідно з якою онто-екзистенціальна інтерпретація відчуження людини є найбільш перспективним підходом для фіксації та опису його феноменальних, соціальних й антропологічних характеристик. Будь-яка спроба представити відчуження без урахування його онтологічного змісту, неминуче тяжітиме до економічного, соціологічного або психологічного редукціонізму і, як результат, до принципової неповноти.

Проаналізовано художню творчість як найважливіший спосіб представлення проблематики відчуження. Більш предметно розглянуто, як проблематика відчуження, його різноманітних і численних форм відбилася в художній літературі. Художній дискурс XX століття, у кращих своїх проявах є одним із джерел та свідчень відчуження людини. Поезія слугує своєрідним

вступом до філософсько-антропологічної проблематики відчуження, окреслюючи такі його характеристики, що часто лишаються поза межами наукового аналізу.

Матеріали розділу відображені в публікаціях автора [51; 52; 53; 54; 56].

РОЗДІЛ 3
КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ВІДЧУЖЕННЯ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ ТА НЕОМАРКСИСТСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ ПОСТМОДЕРНОГО МИСЛЕННЯ

На основі виявлених ліній експліцитної та імпліцитної концептуалізації відчуження у філософському дискурсі можна зробити висновок, що в першій половині XX ст. екзистенціалізм і марксизм пропонували два рішення ключової проблеми академічної філософії – виявлення стосунку теорії до конкретного існування людини. Спроби порівняння та синтезу позицій екзистенціалізму та марксизму визначили становлення неомарксизму та деяких екзистенціалістських концепцій.

У цьому розділі необхідно дослідити теоретичні трансформації концепту відчуження в екзистенціальній та неомарксистській філософії XX століття, відмінності і взаємозв’язок різних трактувань відчуження, їх вплив на становлення постмодерного мислення.

Філософські розвідки Т. Адорно та М. Горкгаймера, Ґ. Лукача, Г. Маркузе та Е. Фрома треба дослідити в контексті критики та рецепції екзистенціалістської лінії розуміння відчуження на ґрунті марксистської соціальної онтології.

На наступному етапі треба здійснити герменевтику екзистенціалістської рецепції марксистської теорії відчуження, здійсненої Ж.-П. Сартром.

На рівні історії ідей лінії експліцитної та імпліцитної концептуалізації відчуження не утворили позитивних синтезів, однак самі спроби здійснити герменевтичне злиття горизонтів марксистського та екзистенціалістського світоглядів постали передумовами становлення постмодерного мислення, спрямованого на конституювання, а не пізнання відмінності.

3.1. Рецепція та критика екзистенціальної філософії як елемент неомарксистських теорій відчуження

У цьому підрозділі дисертації здійснено порівняльний аналіз концепцій відчуження представників Франкфуртської школи Г. Маркузе і Т. Адорно. Розглянуто теоретичні джерела й передумови обох підходів, їх відмінність і взаємозв'язок. Зіставлено концепцію негативної діалектики Т. Адорно й уявлення Г. Маркузе про одномірність людського існування в сучасному світі.

Уявлення про кризу західної цивілізації, які притаманні всьому сучасному соціально-філософському дискурсу, виражає ідеологія численних лівих рухів. Далеко не останніми, якщо не головними, у цьому процесі є ідеї філософів Франкфуртської школи, які зуміли по-новому уявити проблематику класичного марксизму, пристосувавши його для відбиття й аналізу сучасної соціально-політичної та антропологічної ситуації. Це було здійснено завдяки деякій втраті чистоти вчення, за що представників зазначеного напряму неодноразово піддавали критиці ортодоксальні марксисти постсоціалістичного табору, проте, це була швидше за все критика правого напряму, оскільки для перегляду й радикалізації теорії на той час було достатньо підстав, насамперед, – публікація архіву класиків марксизму, зокрема й ранніх робіт К. Маркса [79], де проблематику відчуження й звільнення людини розглянуто найбільш радикально.

Нове усвідомлення праць основоположників теорії, активне запозичення концептів і питань з інших учень, особливо з психоаналізу, призвело до створення неоднорідного й досить складного за своєю структурою конгломерату філософських теорій, що номінують терміном Франкфуртська школа неомарксизму. Зрозуміло, за більш ніж вісімдесят років існування зазначеної школи, останню постійно піддавали критиці [6; 9; 10; 14; 15], переважно правої, ліберальної течії, а також прихильники своєрідної теорії змови, теорії «культурного марксизму».

Зокрема П. Б'юкенен у своїй роботі «Смерть Заходу» [22] визначає здійснену німецькими іммігрантами з Франкфуртської школи атаку на буржуазну мораль як нову й небезпечну фазу війни марксизму проти традиційного християнського суспільства Заходу. На думку П. Б'юкенена, німецькі радикали Т. Адорно, Г. Маркузе, М. Ґоркґаймер, Е. Фромм перетворили марксизм з соціально-економічної та політичної доктрини на засіб для повалення традиційної моралі. Основну увагу П. Б'юкенен приділяє аналізу критичної концепції Т. Адорно й М. Ґоркґаймера, представленому в збірнику «Авторитарна особистість», де традиційні християнські цінності уявляються як те, що передує фашизму, і у всякому разі, як щось патологічне.

Доцільно проаналізувати позиції двох найбільш радикальних авторів окресленого напряму: Т. Адорно [1-3] і Г. Маркузе [85-88]. Підґрунтям вчення кожного з цих авторів є якийсь радикалізований концепт – поняття негативної діалектики й концепція Великої Відмови, кожен з яких пропонує своє розуміння відчуження й спосіб звільнення людини.

Сучасні неомарксисти узагальнюють поняття відчуження, студіюючи його не тільки як соціально-економічний феномен, а й як обмежено загальний, універсальний стан, закорінений у власне сутності людини, в організації психічного й культурного життя, у структурі раціональності. Подібне зміщення акцентування дослідження дозволяє не просто з'ясувати щось нове у цьому давно описаному феномені, але й окреслити теоретичні і практичні перспективи його подолання.

Усі теоретики Франкфуртської школи так чи так аналізують людську суб'єктивність і ті проблеми, які виникають при її зіткненні з соціумом. Останній найчастіше постає у вигляді негативної і навіть репресивної структури стосовно реального людського індивіда. Сучасне суспільство, або ж суспільство як таке, постійно пригнічує життєві й творчі потенції суб'єкта, що знаходить своє втілення в процедурі й ситуації відчуження, що є основним терміном для всіх подібних теорій.

Такий підхід є конгеніальним позиції Г. Маркузе щодо суб'єкта, який не може бути визнаний зразком людяності і підлягає більш-менш радикальній трансформації, де він, вочевидь, буде «скасований», у чому, власне і полягає суть Великої Відмови.

Існує і дуже важлива схожість розглянутих концепцій. Так, і для К. Маркса, і для Г. Маркузе суб'єкт є продуктом певної епохи, репрезентацією певної суспільної практики, тому не можна говорити про людину взагалі або про суб'єкта як такого, швидше, ідеться про сутність, яка виникла в індустріальну епоху історії Заходу, і це переважно збігається з цивілізацією європейського Просвітництва.

Для К. Маркса – це, безперечно, насамперед соціально-економічний лад, званий капіталізмом, який доводить до межі конфлікт між класами, який є підґрунтям розвитку будь-якого суспільства. Ця думка трапляється і в ранніх творах, і в «Маніфесті» [79; 80], і в низці інших робіт, аж до «Капіталу» [83]. Г. Маркузе, так само як і Т. Адорно, розглядає переважно позаекономічні наслідки такого розвитку, організацію соціальних інститутів, а також соціально-психологічні зміни, що наявні в цю епоху. Це, зрозуміло, не означає, що зазначені автори повністю усунені від економічного життя суспільства або ігнорують різні форми експлуатації. Ідеться швидше про відмінність аспектів розгляду суспільних взаємин, при цьому, не можна сказати, що аспект, який обирає Г. Маркузе, виглядає поверхневим або несуттєвим.

На відміну від К. Маркса, Г. Маркузе не вірить у вирішальну роль робітничого класу і вважає, що сучасне суспільство споживання розбестило всіх. В одновимірному суспільстві всі люди – це одночасно жертви й провісники відчуження, тут ніхто не діє з власної волі. На Заході індивід одновимірний, оскільки ним маніпулюють. Суспільство стало безкласовим, але воно нескінченно далеке від ідеалу комунізму. Замість останнього виникло одновимірне суспільство, нова тоталітарна система, яка існує

завдяки гіпнозу засобів масової інформації, які насаджують у кожну індивідуальну свідомість хибні потреби й культ споживання.

Г. Маркузе вважає, що в тогочасному світі революційну роль відігравали маргінали, представники субкультур: студентство, дискриміновані національні, расові, гендерні меншини, які можуть протиставити панівній системі свою Велику Відмову, тотальне неприйняття Системи та її цінностей. Ця позиція на сьогодні стала стереотипною, цілком традиційною для всіх радикалізованих соціальних елементів, які вже не задовольняються економічними параметрами того чи того класу або соціального прошарку, але здійснюють пошук маргінальних груп, що нібито є справжніми носіями нової революційності. Серед таких адептів революції можна згадати і суперечливу особистість лівого радикала, знаного під ім'ям (псевдонімом) Суб Команданте Маркоса.

Справедливості заради, треба зазначити, що К. Маркс, розглядаючи насамперед економічне підґрунтя відчуження, ніколи на цьому не зупинявся, вказуючи, що відчуження є більш загальним, буквально, тотальним процесом, який охоплює всі сутнісні сили людини. В «Економічно-філософських рукописах 1844 р.» К. Маркс демонструє граничну всеосяжність процесу відчуження, роблячи його негативними підвалинами своєї антропології. У К. Маркса і Г. Маркузе є низка схожих положень, звернених до людини. Так, Г. Маркузе насамперед наголошує на відчуженні того, що К. Маркс називав людською сутністю або родовою сутністю людини [85, с. 12; 85]. І в тому і в тому випадку йдеться, вочевидь, про самовідчуження індивіда від деяких природжених або соціально потрібних його характеристик: «Подібно до того як у теоретичному відношенні рослини, тварини, каміння, повітря, світло тощо є частиною людської свідомості, почасти як об'єкти природознавства, почасти як об'єкти мистецтва, є його духовною неорганічною природою, духовним хлібом, який він попередньо повинен приготувати» [79, с. 564-565].

Водночас людина повинна сформувати свою власну природу й свою суб'єктивність і може й нехтувати нею в певних соціально-економічних умовах, віддаючи себе так званим безособовим силам. Якщо для К. Маркса ці сили сконцентровані в капіталі – граничному вираженні самовідчуження сутнісних сил індивіда, то для Г. Маркузе й Т. Адорно цей процес маркований більш широкими взаєминами структур влади, споживання, а також певними культурними формами, знеособлюють індивід і перетворюють його на статистичну соціальну одиницю. Принципово різними є також і чинники, що призводять до подібного стану речей. К. Маркс акцентує на приватній власності як продукті й засобі такого самовідчуження: «Тільки на останній, кульмінаційній стадії розвитку приватної власності знову вияскравлюється ця її таємниця: приватна власність виявляється, з одного боку, продуктом самовідчуження праці, а з іншого, засобом її самовідчуження, реалізацією цього самовідчуження» [79, с. 569].

Для К. Маркса, так само як і для його численних послідовників, подоланням такої ситуації, ситуації відчуження, однозначно є соціальна революція. Більш м'які й гуманні форми ліквідації відчуження та самовідчуження людини вони вважають простою непослідовністю, поступкою тим силам, завдяки яким людина й опиняється в подібній ситуації. Розуміння революції як практичної дії, яка спричиняє згодом також ментальні зміни, є принциповим для всіх зазначених теорій. Вочевидь, у XXI столітті неможливо досліджувати індивід, його проблеми і його звільнення, абсолютно не враховуючи той соціальний досвід, набутий людством під час соціальних революцій.

Власне й неомарксисти постійно акцентують на цінностях, можливих або актуалізованих для сучасної людини. Матеріальні блага, гроші, як мірило всіх інших цінностей – це занадто приземлено й хитко, але настільки ж умовними й часто релятивними є й більш високі цілі. Наприклад, сучасна сім'я з її нескінченною закоріненістю в соціальних стереотипах також не є

ідеалом в цьому аспекті. Вона надає його (насамперед, як тіло) державній машині, практикам дисциплінарної влади.

Фіксуємо постійну подібність ідей у роботах Г. Маркузе та Т. Адорно. Останній, після спільної роботи з М. Ґоркґаймером, де сформульований невтішний підсумок розвитку західноєвропейської культури, не здійснює скільки-небудь масштабного самостійного дослідження відчуження, але останнє стає постійним чинником у його роботах, будь це дослідження авторитарної особистості [3], німецької ідеології [1] або виклад негативної діалектики [2]. Саме відчуження він студіює у двох вимірах: як негативний соціальний процес або стан і як елемент, аналогічний ролі його діалектики, яка негативує. Т. Адорно абсолютно пов’язує відчуження з насильством (зокрема, коли пише про М. Гайдеґґера і його мовою [1]). Логічним продовженням таких роздумів є зв’язок відчуження і смерті: «Отже, насильство як мовна структура є стрижнем Гайдеґґеровської філософії: у констеляції самозбереження й смерті. Та обставина, що смерть, якою, як якимось ultima ratio, принцип самозбереження загрожує своїм підданим, звертається до власної сутності цього принципу, означає теодицею смерті» [1, с. 150].

Наразі Т. Адорно по-своєму відкриває таємницю описаного К. Марксом феномену: істина відчуження – це власне істина смерті. У якій би сфері суспільного життя, у культурі, у власне психіці людини не намагалися б розглянути відчуження, у всіх цих випадках воно свідчить про загибель людини або, принаймні, про загибель Цілісної істоти. У соціальній та економічній площині – це вкрай односторонній і збитковий розвиток індивіда та його здібностей, виробництво людини та її життя як певного товару, що виконує деякі функції. У галузі культури – це руйнування цілісного образу світу й людини, руйнування гармонії та принципів класичного мистецтва. У площині психічного життя – деперсоналізація, розпад особистості, самотність і негативізм. Розпад і загибель – симптоми відчуження, що б ми під цим не розуміли.

К. Маркс вбачав джерело відчуження насамперед у самій відчуженій праці, а саме – у формі виробничих стосунків, що становлять для марксистів економічний базис суспільного життя. Тому подолати відчуження можна, лише змінивши тип цих стосунків. Водночас відчуження традиційно студіювали як щось, властиве класово-антагоністичним формаціям, і що має бути повністю нівельованим у комуністичному суспільстві.

Зовсім інакше студіює цей концепт Т. Адорно. Зокрема в його роботах фіксується спадкоємність марксового трактування відчуження. Водночас, проблема відчуження не пов'язана тільки з економічної площиною. Т. Адорно, як і інші представники Франкфуртської школи, акцентував на сфері людських стосунків, що перебувають поза сферою виробництва. Сутність відчуження постулював з огляду на загальне розуміння людини, її розумності і того історичного шляху, що й призводить до тотального відчуження й пов'язаних з ним наслідків.

Власне Т. Адорно, так само як й інші неомарксисти, однозначно виступає проти економічного детермінізму й наголошує на залученні додаткових рівнів детермінації взаємин влади, суб'єктивності, соціуму. Усім членам соціальної взаємодії притаманна певна автономія, яка в класичному марксизмі лише декларується і яку Т. Адорно прагне представити й актуалізувати.

Тут ми потрапляємо в топологічну пастку, де лінії історіографії та історії зливаються, оскільки саме цей перехід від індивідуального буття до буття колективного і постав «фігурою відштовхування» між Гайдеґґером і Адорно. Саме тут важливо ідентифікувати методологію цього переходу на відміну від варіантів, запропонованих у працях мислителів-антагоністів. Адже в критиці Адорно закарбований певний тип розуміння Гайдеґґера, що полягає в зворотному перекладі його ідіом. Наприклад, знаменне Гайдеґґерове Dasein транскрибується в традиційній термінології суб'єкт-об'єктних відносин.. тобто всупереч очевидним інтенціям контраверсійного німця. З іншого боку, ідіома Dasein постає з деструкції модерного концепту

суб’єкта, що лише модифікує, а не розриває генетичні зв’язки між ідіомою та концептом. Але навіть якщо концептуальна парадигма суб’кта є необхідною при поясненні Гайдеґґерової ідіоми, це не означає, що Dasein повністю визначається цією парадигмою. Ми маємо втримувати певний зазор між ідіомою та концептом, але цей зазор має бути ані гайдеґґеріанською профетикою, ані адорнівським жаргоном. Щоб уникнути зісковзування до дискурсів гайдеґґеріанства або адорніанства, ми залучаємо термін «ідіолект» до історіографічного обігу.

Дивно, що поняття ідіолекту залишилося майже не розвинутим філософською алхімією Постмодерну. Адже воно дозволяє індивідуалізувати обтяжене об’ємом поняття дискурсу. Корпуси текстів це жорсткий референт, матеріальний продукт процесу творчості, який схоплюється поняттям дискурсу як виробництво тексту, що виконується авторськи, тобто постає як текстове відтворення особистості автора. Із сукупності текстів можна абстрагувати «мовну персону», індивідуальну мову, ідіолект, іманентно притаманний цим текстам.

Постать Гайдеґґера вписана до тексту Адорно як адресат критики. Творчість Гайдеґґера постала для Адорно квінтесенцією мислення, обтяженого архаїчними формами ідентифікації. Полеміка з Гайдеґґером – важливий елемент становлення Франкфуртської школи взагалі. І тут ми вже наближуємося до ключового питання: «Що у філософії Гайдеґґера приваблювало, а згодом відштовхувало франкфуртців?». Адже Маркузе і Горкгаймер були учнями Гайдеґґера, а Адорно невпинно полемізував із ним. І найголовнішим є те, що попри взаємовиключні поглди на певні теми проекти Адорно і Гайдеґґера належать до єдиної платформи «континентального» філософування, контури якої визначаються актуальним для сучасної філософії вододілом між континентальною та аналітичною традиціями. Відраза до позитивістської ідеології сцієнтизму, стурбованість долею мистецтва та мови, обережне ставлення до культу технічного прогресу складають мотиви, що об’єднують обох філософів.

Г. Маркузе зокрема вибудовує теоретичну позицію щодо суб'єкта, використовуючи два далеко не тотожні підходи, що часто навіть суперечать один одному: ідею пріоритету революціонарних практик і самовизволення людини від форм соціальної, економічної та культурної експлуатації. Разом з тим, для позиції філософа притаманне визнання самодіяльності та автономії індивіда, його виведення з-під панівних соціальних практик, зокрема й від державної тиранії.

Можна виділити основні положення позиції Г. Маркузе щодо людини.

1. Усвідомлення сутності індивіда і його соціальності як чогось, що є зовсім недосконалим у своєму нинішньому стані й тому підлягає радикальній перебудові, трансформації. У цьому пункті Г. Маркузе близький до спільної позиції всіх лівих теорій.

2. Недостатність і несвобода людини пов'язані не стільки з тими чи тими формами економічної експлуатації, скільки з власне існуванням сучасного типу суспільства. Тобто економічна експлуатація можлива лише тому, що людина піддається більш потужному й більш витонченому тиску культури й соціальних інститутів, які конструюють і створюють кліше форми організації власне суб'єкта: сексуальність, статеворольову орієнтацію, маргінальність, злочинність, психічну патологію тощо. Цей тип тиску на суб'єкта закорінений у самій новоєвропейської соціальності, а економічне відчуження, на якому наполягає марксизм, є його частковим виявом.

3. Сенс і можливість трансформації індивіда не підвладні безособовим соціальним інститутам (наприклад, державі), але закладені в самій людині. Тобто людина сама визначає якість і міру трансформації своєї людяності.

4. Оскільки суть відчуження людини – не в економічній несправедливості й не в несправедливому розподілі суспільного продукту, то трансформація суб'єктивності пов'язана не зі зміною суспільно-економічного ладу або політичного режиму. Підґрунтя майбутньої трансформації повинні формувати переважно культурні, ментальні, мотиваційні й моральні

передумови. Саме їх відсутністю або недостатньою увагою до них і можна пояснити неуспіх соціалістичних товариств у XX столітті.

У своїй роботі «Одновимірна людина» Г. Маркузе постійно підкреслює свою відмінність у розумінні відчуження, зводячи його на більш сублімований рівень: «На противагу поняттю К. Маркса, що означає ставлення людини до себе і до своєї роботи в капіталістичному суспільстві, художнє відчуження – це свідоме трансцендування відчуженого існування, тобто відчуження «вищого рівня», або опосередковане відчуження» [85, с. 77].

Таке, ширше, ставлення до людини виглядає більш сучасно й дозволяє враховувати ті численні чинники, на які раніше не зважали. Все це, на відміну від соціально-економічних теорій ранніх марксистів, дозволяє інтерпретувати концепцію Г. Маркузе як філософію культури або філософську соціальну психологію, оскільки в ній превалюють концепти, безпосередньо пов’язані з описом психологічних якостей, характеристик і станів суб’єкта. У цьому сенсі, можна говорити про філософію психології або про соціально-психологічне розширення філософського дискурсу, що вигідно відрізняє позицію Г. Маркузе від інших теорій лівої орієнтації.

Порівняння неомарксистських теорій Т. Адорно й Г. Маркузе в інтерпретації концепту відчуження свідчить про їх близькість у прагненні доповнити класичний марксизм з його більш-менш вираженим економічним детермінізмом більш розширювальним розумінням людини та її соціальності, спробою надати аналізу соціокультурні та соціально-психологічні виміри.

Не менш важливим є прагнення зазначених авторів уявити відчуження в якості загального антропологічного стану, властивого всім сучасним суспільствам. У зв’язку з цим досить радикально переосмислено концепцію звільнення людини з-під влади відчуження. Т. Адорно апелює до негативувальних функцій своєї діалектики, яку розуміють насамперед як діалектику соціокультурних форм. Г. Маркузе виглядає тут великим

прагматиком, кажучи про Велику відмову, як основну практику й головну ідеологему для сучасних протестних рухів.

Марксизм власне відтворює класичну філософську тріаду, що виникла ще в стародавній Греції: феномен – буття – ідея (ідеальність, сутність, істина буття). Феномени в сучасній філософії як мінімум подвоюються: зовнішні й ментальні. Можна додати феномени третього рівня, що перебувають десь в умовному, мета-ментальному прошарку – продукти фантазії, загальнозначущі ідеї, архетипи тощо. Виникає питання, куди зарахувати числа, закони науки, філософські категорії тощо. Друга частина ланцюжка – буття, також не є чимось простим і однозначним. Нарешті, сутність, ідея, істина буття – і зовсім ускладнюють завдання, оскільки без розуміння сутності чого-небудь не знаємо це, тому без усвідомлення сутності буття, нам не зрозуміти, що таке буття.

Справді, у чому сутність буття? У тому, що воно вразливе; у тому, що воно зникає; у тому, що воно і небуття – одне і те ж саме; у тому, що його немає; у тому, що воно – Бог; у тому, що воно – ніщо, порожнеча, нірвана. До того ж, адже істина буття може і не перебувати так далеко й бути частиною моєї власної душі, мого Я, Гайдеґґеровського Da-Sein, причому, ми зовсім не зобов’язані слідувати за М. Гайдеґґером в його Dasein-analysieren. Це термін всієї німецької класики, від І. Канта до Ф. Шеллінґа, у загальному вигляді зарахований до якогось наявного буття, поступово тяжіє до опису буття людини. Отже, усі три частини логічного ланцюжка платонізму, за будь-якої спроби оконкретизувати їх, абстрагуються, кількість проблем збільшується, так само, як збільшується кількість об’єктів на карті при зміні масштабу.

У німецькій філософії фіксують чимало оригінальних позицій, що студіюють уявлення про відчуження та рецепти його подолання. Досить згадати роботу Р. Гольцапфеля про панідеале, у якій він залучає поняття «всетуга» – *Allsehnsuch* – тяжіння до можливо вищої повноти й досконалості людини й людства, що є варіантом метафізичної туги.

Можна системно й критично проаналізувати основні версії поняття відчуження, зіставляючи з позиціями попередників і сучасників. Існує низка нюансів, що відрізняють марксизм від інших позицій. Наприклад, довгий час марксизм визнавав значущість онтологічної проблематики. Загальні уявлення про буття, тим більше, – про небуття, вважали прерогативою ідеалістичної традиції. Дуже повільно, обережно, під впливом також і зовнішніх тенденцій, на початку 80-х років почали вживати саме слово «онтологія». Можливо, саме з цим пов'язане ослаблення теоретичних позицій зазначеної філософії.

Західний марксизм, аж до А. Бадью, у якого головний опонент – це Людвіг Вітгенштейн – софіст, хоча й останній – також не любив онтологію, вбачаючи в цьому рецидив професорсько-схоластичної філософії («суперечки ні про що»). Найважливішою для філософії вважали соціально-політичну, історичну й економічну проблематики, що має стосунок до революційного (хоча і необов'язково) звільнення людини. Самі класики не надто цікавилися онтологією, хоча перша філософська робота К. Маркса – його докторська дисертація (1841) була присвячена саме онтології. Пізніше Енгельс побіжно аналізував онтологічну проблематику у своїй «Діалектиці природи» як матеріал наук про природу.

Таке ставлення збереглося і в подальшому. Ленін дещо «реабілітував» гносеологію у зв'язку зі своєю критикою емпіріокритицизму, але до онтології завжди ставився обережно, як і його сподвижники у революційній боротьбі (досить згадати розмову Енгельса й Плеханова про субстанції). Межею субстанціональності для представників марксизму тривалий час була категорія матерії, описувана через призму гносеологічних конструкцій. Досить згадати в цьому зв'язку так звану ленінську теорію відображення, якій так і не вдалося стати на один рівень з аналітичною епістемологічною традицією.

Проблематику відчуження після опублікованих Економічно-філософських рукописів 1844 р студіювали лише щодо класово-антагоністичних формацій і переважно в економічному аспекті. Наприклад,

стверджували, що справжня мужність притаманна тільки представнику комуністичної формації, усі інші виявляють її ситуативно або з корисливих міркувань. Місце проблематики відчуження в межах філософії марксизму й неомарксизму завжди залишалося щонайменше не цілком визначеним.

Так чи так, але вся проблематика марксистської філософії орієнтована на осягнення відчуження й підготовку теоретичного ґрунту для його подолання. Це доводить систематизація основних філософських проблем з позиції марксизму.

Онтологічна проблематика має наступну структуру:

1. Основне питання філософії (у загальному вигляді). «*Die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie ist die nach dem Verhältnis von Denken und Sein*». Саме останній, процитований імовірно з «Логічних досліджень» Тренделенбурга і є онтологічним і гносеологічним підґрунтям аналізу відчуження людини в будь-якому його розумінні.

2. Питання про значення й цінності ідеалізму. Потрібно було відповісти на питання, якщо марксизм – це матеріалізм і вища форма розвитку філософії, підсумок її розвитку, зокрема й підсумок розвитку ідеалізму Платона і Ґ. Геґеля, то як у такому разі розуміти ідеалізм, хоча б у зв’язку з історією філософії.

3. Визначення матерії як відчуження або як матеріалу для людського сприйняття (вочевидь, наявний зв’язок з категорією субстанції).

4. Проблема ідеального (наприклад, у викладі Мих. Ліфшиця – своєрідний і значно скорочений «марксистський платонізм»). Проблема ідеального – той пункт, у якому проблематика відчуження також знаходить своє відбиття й обґрунтування, водночас двоаспектно: по-перше, саме ідеальне можна вважати чимось відчуженим, якщо залучити платонівську гіпостатику ідей / ейдосів, по-друге, матерію можна, як і Ґ. Геґель, прийняти за відчуженість, трансформованість ідеального. Марксизм прагне уникнути цих підходів, заміщаючи онотологію і Платона, і Ґ. Геґеля своєї гносеологією

та громадською теорією, за якою розрив між ідеальним і матеріальним долають завдяки предметно-перетворювальній діяльності людини.

5. Проблеми побудови наукового знання й класифікації наук на підставі класифікації площин реальності. Притаманний також опис ситуації в науці XX ст. «Про межі природознавства» лекція Еміля Генріха Дюбуа-Реймона на другому засіданні 45-го Конгресу німецьких натуралістів і лікарів 14 серпня 1873 р. (Гасло Дюбуа-Реймона: ignoramus et ignorabimus). Загадки: світ-життя-психіка-розум-справедливість.

Гносеологічна проблематика охоплює такі питання:

1. Основне питання філософії (пізнаваність світу). Тут особливо гостро постає проблема подолання скептицизму й агностицизму. А також і соліпсизму, який, на думку І. Канта, взагалі не підлягає раціональній критиці, але є інтуїтивною настановою, залученою лише традиційно. Подібний підхід можна виявити й у Д. Юма.

2. Істина як філософська й наукова проблема (проблема абсолютної та відносної істини, проблема релятивізму загалом і в науковому пізнанні).

3. Проблема ідеального (у викладі Д. Дубровського – психофізична проблема). Питання, актуальне й дотепер у межах аналітичної філософії зокрема. Труднощі з розумінням та інтерпретацією ментальних процесів (Д. Чалмерс та ін.)

4. Теорія відображення (зв’язок з психологією, психофізіологією).

Проблеми методу й методології розгортається згідно з наступною схемою:

1. Потреба методології. Власне необхідність хоч якоїсь методології часто ставили під сумнів, причому, часто представники науки, що надавали перевагу власним спеціалізованим методам пізнання реальності в будь-якому аспекті.

2. Діалектика й історія діалектики (питання про те, чи завжди була діалектика, чи є вона дійсно загальним методом, виробленим, вистражданим у процесі розвитку науки й філософії або це окреме явище).

3. Діалектика й метафізика (як розуміти метафізику, який її статус, у чому цінність метафізики).

4. Діалектика й формальна логіка (співвідношення; чи дійсно діалектика протистоїть класичній логіці або навіть «скасовує» її. Зафіксовано критичний підхід до такої позиції).

5. Проблема законів діалектики (питання про наявність «законів діалектики» у Ґ. Геґеля, питання про кількість законів, проблема формулювання, проблема прикладів і ілюстрацій, проблема застосування. Як і з герменевтикою, семіотика – є багато герменевтик і семіотик, так само є багато діалектик і це підсумок і факт філософського розвитку).

6. Проблема протиріччя (чи завжди має місце, стадії протиріччя, протиріччя при комунізмі).

7. Проблема категорій діалектики (скільки найбільш загальних категорій, парність – бінарність основних категоріальних рядів, відношення між парними категоріями й категоріями законів діалектики).

8. Діалектика й науковий метод (загальнонаукові методи й ставлення до діалектики, немає контакту, діалектика «пробуксовує» за будь-якої спроби її «застосовувати». Питання про «стихійні» діалектики – важко заперечувати заслуги Ейнштейна, Кюрі та інших, але вони не визнавали ніякої діалектики, тобто використовували її стихійно, несвідомо).

Проблеми суспільного розвитку, філософії історії й антропології охоплюють наступне предметне поле:

1. Закономірності історичного процесу загалом (суцільна історія у своєму розвитку або спонтанна й хаотична, розвиток є чи ні, він лінійний або якийсь інакший, питання про сенс історії). Феліпе Фернандес-Арместо. Цивілізації. «Хід історії неупорядкований, причини незбагненні, а підсумки простежити неможливо».

2. Суспільно-економічні формації (формаційний підхід – економізм і техноцентризм, визначення, кількість, спосіб виробництва, базис і надбудова,

що є що, суперечка щодо азіатського способу виробництва – політарні суспільства, Ю. Семенов та ін.).

3. Проблема змін формацій (революція чи еволюція, жорстке відділення формацій або співіснування, проблема конвергенції).

4. Революція як філософська проблема (насильство, «повитуха історії», етичні проблеми революції, диктатура пролетаріату, виправданість терору тощо).

5. Комунізм і подолання відчуження (дві фази комунізму, тип суспільства і його інститутів, влада при комунізмі, право, держава, насильство при комунізмі, особистість при комунізмі, злочинність тощо).

6. Проблема кінця історії (у чому відмінність від Ґ. Геґеля, про що взагалі йдеться, як бути з розвитком і суперечностями, кінець історії у зв'язку з ідеальним соціальним порядком).

7. Проблема відчуження (в економічному сенсі, у соціальному житті, з позиції психології, самовідчуження людини. Вічність і невідбутність відчуження).

8. Особистість в історії (роль особистості в історії, спільнота й особистість, статус особистості, випадковості в історії, як бути з її загальними законами. Роль ментального чинника в історії).

9. Проблема людини (біологічна й соціальна складова частина в людині та їх співвідношення, перспективи людини, якість життя тощо).

10. Проблема релігії (виникнення релігії, система табу, існування й оцінка релігії в історії, проблема існування безрелігійних суспільств, значущість і зміст релігії, комунізм як релігія). Власне релігійну віру марксизм постулює як відчуження.

Для всіх пунктів притаманна неувага до індивідуальної свідомості, до ментальних феноменів і до їх унікальності. Матерія і дух – такого поділу явно недостатньо для опису всіх об'єктів світу. Як тоді треба вчиняти з науковими ідеалізаціями, соціальними взаєминами, значеннями слів, фантазією тощо.

Основні проблеми філософії: буття – суб’єкт – істина (А. Бадью). Якщо «залучити» до цих проблем багато інших (до буття – матерію, субстанцію, об’єкт, сутність тощо; до суб’єкта – дух, свідомість, особистість, індивід загалом; до істини – проблеми методу, знання й пізнання. Але проблеми сутності , причини, мети, сенсу не можуть бути зведені до цих трьох, так само як і не можуть вважатися чимось несуттєвим. Проблема мови в усіх її виявленнях також не є другорядною.

Проблема відчуження вочевидь є основною в межах ще більш широкої проблеми історії як єдиного процесу. Зрозуміло, ніхто не повідомляє цілей і завдань історії. Вони не є єдиним задумом певної людини або групи людей. Цілком доречна аналогія з особистим життям кожного з нас, людині і за собою важко простежити, спланувати що-небудь, домогтися чогось, організувати тощо, не кажучи вже про історію людства. Замість цього ми спостерігаємо факти, які можна зіставляти й аналізувати: вдосконалення техніки, поліпшення умов життя, зростання чисельності населення, глобалізація в усіх сферах життя, інституціоналізація всіх форм життєдіяльності й культури, наявність збігів в історичному, соціальному, економічному й культурному розвитку (сюжети, думки, архетипи, власне наявність подібних культурних форм і видів мистецтва – музика, література, танець, поезія тощо.

Чи можна з усього цього зробити висновок, що історія людства є єдиним процесом, тим більше – процесом, що триває за певним планом? Треба наголосити на загальних, властивих усім людям властивостях, як на джерелі й причині всіх цих збігів.

Усе це разом можна вважати метою або змістом історії в ліберальному, технократичному, марксистському розумінні. Збільшення суми щастя, свободи, комфорту для всіх. Але хіба все це може скасувати ідеалізм, релігію, забобони? З людиною, яка не страждала, говорити нема про що, крім математики. Людина, яка весь час задоволена (собою, іншими, життям, своєю долею), щаслива, благополучна, викликає роздратування.

Можливо в цьому вся справа. Людина майже повністю занурена у своє існування, у свою повсякденність. Але її психіка, прагнення, страхи, надії, її мова, нарешті, постійно викидають індивід у «зовнішню темряву», у трансцендентне. Схоже, що все це триватиме постійно, зворотне можливо лише в разі перетворення людини на щось інше.

Наявний також зв'язок проблематики відчуження з домарксистськими вченнями. Ленін у брошурі «Три джерела й три складові частини марксизму» (1913) виокремлює німецьку класичну філософію, англійську політичну економію і французький утопічний соціалізм.

На влучну характеристику Фур'є сутності революції, зазвичай, не покликалися в підручниках радянського періоду. Революцію він вважає засобом «пограбувати багатих, щоб збагатити інтриганів». Такий спосіб вирішення суспільних проблем Фур'є заперечує, як і будь-яку іншу форму прояву насильства.

Нерівномірність і непропорційність розподілу результатів праці й кричуща соціальна нерівність панувала в епоху вільної конкуренції й це спричинило активну боротьбу робітників задля захисту своїх прав і свого життя. Особливого розмаху вони набувають під час революцій першої половини XIX століття (особливо революції 1848 р), коли відбуваються великі хвилювання у Франції, Німеччині, Угорщині, Австрії. Економічна влада в суспільстві переходить, як відомо, до найменш доступного чинника виробництва. Таким дефіцитним чинником виробництва в епоху вільної конкуренції є капітал, що ж стосується праці, то її пропозиція була надмірною порівняно з ринковими запитами. Це змушувало фабричних і заводських робітників продавати послуги своєї праці на вкрай невигідних для них умовах і визначало високий ступінь відставання граничного їх доходу від граничного продукту праці. Механізми соціального захисту з боку держави перебували в зародковому стані. Відносно високий ступінь їх розвитку було досягнуто лише в Англії в результаті активізації профспілкового й чартистського руху.

У цих умовах особливої популярності набувають економічні вчення соціалістичної орієнтації, які наголошували на тогочасному громадському порядку як економічно неефективному й соціально несправедливому явищі. Попередниками соціалістичних ідей стали представники раннього утопічного соціалізму. Періоду вільної конкуренції відповідають вчення зрілого утопічного соціалізму, який представлений популярними на той час теоріями А. Сен-Симона, Ш. Фур'є і Р. Оуена.

Оуен окреслював і перспективи поліпшення становища найманих робітників завдяки прийняття більш гуманного законодавства про працю. З його подання в 1819 р- парламент ухвалює закон, що обмежує використання жіночої та дитячої праці. Тому це вчення, будучи зразком утопічної думки, все ж сприяло створенню системи соціального захисту населення, хоча б, у промислово розвинених країнах.

3.2. Екзистенціалістська інтерпретація марксистської концепції відчуження у творчості Ж.-П. Сартра

Однією з найбільш значних спроб сформулювати концепт відчуження сучасними філософськими засобами зафіксована у французькому екзистенціалізмі. У цьому підрозділі акцентуємо на позиції Ж.-П. Сартра, який послідовно антропологічно й екзистенційно «прочитує» онтологію. Симптоматика відчуження в роботах філософа настільки різноманітна й багатоаспектна, що для її повної експлікації потрібна була б окрема робота. На сьогодні існують доробки, що досліджують проблематику відчуження у філософії Ж.-П. Сартра в тому чи тому аспекті.

Зокрема, британський дослідник R. Gavin аналізує концепт відчуження в його зв'язку з людською свободою у творчості Ґ. Геґеля і Ж.-П. Сартра [187]. Автор студіює філософію Ґ. Геґеля і його розуміння відчуження як відчуження духу в матерії як теоретичної передумови екзистенціального відповідника відчуження у філософії XX століття. Тенденція нового, більш

екзистенціального, більш антропологічного прочитання Ґ. Геґеля є однією з основних у неогегельянстві або навіть постнеогегельянстві, заснована ще Ж. Іполітом і продовжена А. Кожевом, дійсно є цікавим історико-філософським завданням.

Серед зарубіжних досліджень відчуження у філософії Ж.-П. Сартра викликає науковий інтерес дисертація В. Бівера, захищена у 2012 році [180]. Автор наголошує на принциповому характері відчуження у Ж.-П. Сартра й на зв'язку відчуження з основними поняттями його філософії. Відчуження аналізує разом з поняттям уразливості (Vulnerability) людини безособовими соціальними силами. У подібних дослідженнях особливо виокремлюються тенденція до розуміння відчуження як непереборної характеристики людського існування. Такий підхід дійсно конгеніальний позиції Ж.-П. Сартра періоду «Нудоти», інших його творів, аж до «Буття і ніщо» і художніх текстів повоєнного періоду, де філософ висловлює досить песимістичну позицію щодо подолання відчуження.

Уявлення про уразливість і відстороненість людини від дійсності власного буття Бівер пов'язує з онтолого-екзистенціальною позицією Ж.-П. Сартра, демонструючи їх смисловий зв'язок. Це прагнення онтологізувати відчуження, так само як і всю філософську антропологію, відрізняє філософію Ж.-П. Сартра, як і позиції інших мислителів цього напрямку. Як було зазначено вище, це видається правильним для розуміння причин відчуження, його сутності й можливостей його подолання.

Аналіз філософії Ж.-П. Сартра і його розуміння відчуження треба розпочати не з його фундаментальної праці, якою вважають «Буття і ніщо» [105], а з цілої низки художніх творів, що найповніше ілюструють сутність і специфіку відчуження. Серед найбільш яскравих творів особливо виділяється роман «Нудота» [109], написаний в 1938 р, де письменник виявляє основні аспекти або феномени екзистенційно-особистісних форм відчуження. Власне роман є смислообразним вступом у філософію автора й безумовно передумовою філософських творів зрілого періоду.

Розпад світу й відчуження людини – це основна площина, на тлі якої діє головний герой роману Антуан Рокантен. Відчуження заходить настільки далеко, що видозмінюються образи світу, властивості власне речей, що в якійсь точці перестають окреслювати межі реального. Такі думки й уявлення героя в бібліотеці: «Якби сам Святий Дені зайшов до зали, несучи свою голову в руках, він все одно увійшов би справа, пройшов між полиць з французькою літературою і столом, призначеним для асистенток. І якби він плив в двадцяти сантиметрах над землею, не торкаючись підлоги, його закривавлена шия неодмінно виявилася б в точності на рівні третьої книжкової полиці. Таким чином, зазвичай всі ці речі як мінімум фіксували межі правдоподібності. Отже, сьогодні вони не фіксували нічого – здавалося, саме їхнє існування поставлене під питання, і для них чи не покарання дожити до наступної миті. <...> Ніщо не було справжнім – я відчував себе в оточенні декорації з картону, яку можна було швидко пересунути. Світ чекав, зіщулившись, затамувавши подих, – чекав своєї кризи, своєї нудоти» [109, с. 84].

Ж.-П. Сартр у кожній книзі демонструє поневіряння людини, яка рефлектує в пошуках свободи, і ті випробування, що виявляють труднощі її здобуття, дійсне й помилкове наповнення свободи змушує його героїв проявляти нігілізм, свавілля, при цьому мало піклуючись про становище інших людей. Надалі Ж.-П. Сартр акцентує саме на відповідальності індивіда перед іншими, без трансформації на колективіста, коммунітариста тощо, навіть на позиції марксизму (так вважав сам філософ, хоча це безсумнівно належить неабияк модернізованому К. Марксу й власне є неомарксистською теорією).

Загалом високо оцінюючи соціальну філософію К. Маркса і його підхід до аналізу конкретних історичних подій, економічної та соціально-політичної історії, Ж.-П. Сартр називає її неперевершеною філософією епохи, оскільки марксизм прагне описати цілісну особистість, обираючи для цього матеріально-економічний критерій, що, можливо, є єдино можливою формою

дійсно конкретного знання. Своїм сучасникам Ж.-П. Сартр дорікає за надмірний і абсолютно невиправданий догматизм, некоректний і не творчий підхід до інтерпретації марксизму. Дійсно, багатьом догматично налаштованим марксистам притаманне віднесення всієї реальності конкретного людського існування до випадковості, нерозуміння історичності людини і, як наслідок, виключенні людини з марксистської філософії. Ця критика Ж.-П. Сартра дійсно має підставу й може бути прийнята, якщо зважати на те, які схематичні описи людини домінували в радянській філософії. Ж.-П. Сартр наголошує на тих небезпеках, які становить зайва схематизація та догматизація.

На думку філософа, людське існування й розуміння сутності людського нероздільні, тому треба екзистенціально обґрунтувати марксизм, поєднати його з екзистенціальною філософією. Загалом питання щодо зв’язку Ж.-П. Сартра й марксизму досить складне і може стати предметом окремої наукової роботи. Не треба забувати, що й сам філософ в останні двадцять років своєї творчості вважав себе марксистом. І якщо з цим можуть не погодитися багато представників зазначеного філософського напряму, то приналежність останнього до лівого крила європейської філософської думки навряд чи хтось буде заперечувати. Ці тенденції були притаманні філософу ще на початку його творчої діяльності, особливо яскраво вони проявилися під час Другої світової війни, нарешті, зумовили зарахування його до марксистів, хоча мислитель завжди тримався осібно, запропонувавши власну версію неомарксизму.

На думку Ж.-П. Сартра, відчужена людина не перетворюється на предмет, тотожний неживому, завдяки праці вона перевершує матеріальні умови й бореться з відчуженням. Стаючи реальними, умови практики сприймаються як «приватні ситуації», усвідомлення яких є долання матеріальності. Філософ наголошує на можливості Історії в її єдності, незворотності й сенсі. Саме звернення до проблематики соціальності,

відчуження, історії як єдиного процесу призводить Ж.-П. Сартра до проблеми Іншого.

Можна стверджувати, що т. зв. «Проблема Іншого» та спроби її експлікації й розв'язання, які Ж.-П. Сартр не полишав протягом усього творчого шляху, є одною з основних у його філософії. Для розуміння філософії Ж.-П. Сартра важливі два пункти. По-перше, теоретичний аналіз окресленого питання пов'язаний з потребою обґрунтувати наявність інших свідомостей, іншої, відмінної від певної ментальності, питання, відповідати на яке випадає кожній людині. Хто цей інший і чому кожен з нас повинен вважати його рівним собі. Ця проблематика, типова для всієї подальшої герменевтичної філософії, до якої Ж.-П. Сартр себе й зараховував, досить згадати підзаголовок «Буття і ніщо» – Досвід феноменологічної онтології. Типова назва книги, підґрунтя змісту якої становить екзистенціальна антропологія. Позиції Іншого й людські диспозиції щодо нього, власне, складають основу для розуміння феномену відчуження в екзистенціалізмі Ж.-П. Сартра.

Співвідношення з іншим демонструють терміни й семантика позицій і ставлення: «Я зовсім не маю наміру зруйнувати власну об'єктивність завдяки об'єктивації іншого, що було б тотожним позбавленню мене мого буття-для-іншого; як раз навпаки, я хочу асимілювати іншого як дивиться-на-мене-іншого, і в такий проект асиміляції входить складовою частиною зросле визнання мого буття-під-поглядом іншого. Тобто я цілком ототожнюю себе з моїм буттям-під-поглядом, щоб зберегти позаположність волі дивиться на мене іншого, оскільки моє буття-об'єктом є моє єдине ставлення до іншого, остільки це буття-об'єктом виявляється єдиним наявним у мене знаряддям для присвоєння мною собі чужої свободи. Так, як реакція на провал третього екстазу, моє для-себе бажає ототожнити себе зі свободою іншого, будучи гарантом його буття-в-собі. Бути в самому собі іншим – ідеал, що конкретно завжди має вигляд усотування цього іншого, – це первинний зміст ставлення до іншого; тобто над моїм буттям-для-іншого виникає тінь якогось

абсолютного буття, яке залишалося б самим собою, будучи іншим, і іншим, будучи собою, і яке, вільно надаючи собі як інше своє буття-собою і як своє-буття-іншим, було б не менше як буттям онтологічного доказу, тобто Богом» [105, с. 381].

Другим пунктом ставлення до іншого й теоретичної значущості цього питання є проблема практичного ставлення до іншої людини. Це питання моральності, егоїзму і його подолання, питання мотивації стосовно іншого тощо. Ж.-П. Сартр демонструє, як саме інший впливає на нашу поведінку і, що ще важливіше, на усвідомлення останнього, на ті муки совісті, які люди здатні відчувати саме на підставі наявності іншого (в іншому випадку, якщо уявити людину отаким тотальним Робінзоном, то ймовірно, поняття совісті не мало б сенсу): «Подумаємо, наприклад, про сором. Ідеться про спосіб свідомості, структура якого ідентична всім тим, які ми описували раніше. Вона є неусвідомлене усвідомлення себе (про себе) і як таке, будучи прикладом того, що німці називають Erlebnis, воно є рефлексією. Крім того, його структура інтенціональна, вона є такою, що соромиться сприйняття чогось, і це щось є я. Я соромлюся того, чим я є. Сором, отже, реалізує моє інтимне ставлення до себе; я відкрив через сором аспект свого буття. І все ж, хоча деякі складні й похідні форми сорому можуть з’являтися в рефлексивній площини, сором спочатку не є феномен рефлексії. Справді, попри результати, які можна отримати на самоті завдяки релігійній практиці сорому, сором у своїй первинній структурі є сором перед кимось. Я тільки що зробив незграбний або вульгарний жест, цей жест прилип до мене, я його не засуджую, я просто його переживаю, я реалізую його в формі для-себе. Але ось раптом я піднімаю голову: хтось був тут і бачив мене. Я одразу ж усвідомлюю всю вульгарність мого жесту, і мені соромно. Звичайно, мій сором не рефлексивний, бо присутність іншого стосовно моєї свідомості, чи то у вигляді каталізатора, несумісне з рефлексивною позицією; у площину своєї рефлексії я можу завжди залучити тільки власну свідомість. Отже, інший є неминучим посередником, що з’єднує мене зі мною самим; я

соромлюся, яким я є перед іншим. Завдяки наявності іншого я даю можливість виносити судження про мене як про об'єкт, бо я є іншому саме як об'єкт» [105, с. 246].

Інший конституює власне суб'єкт або, спів-конституює, коли людина починає ставитися до себе через призму сприйняття іншої людини. У цьому й полягає один з фундаментальних онто-екзистенціальних джерел відчуження індивіда, він не може бути або залишатися самим собою або бути просто самим собою. Основа і сенс будь-якої соціальності в тому, що ми виникаємо й існуємо лише там і тоді, де ми оточені, заставлені якимись іншими, які роблять нас можливими для самих себе: «Я визнаю, що я є таким, яким інший мене бачить. Проте не йдеться про порівняння того, чим я є для себе, з тим, чим я є для іншого, що б я знаходив у собі, за способом буття Для-себе, еквівалент того, чим я є для іншого» [105, с. 247].

Це досить влучне зауваження Ж.-П. Сартра свідчить, що інший втручається в життя без відома і тим більше без згоди. «Я розумію себе, співвідносячись з іншим, але це співвідношення не є простим зіставленням мого бачення себе з баченням іншого і встановлення якогось status quo, виробництвом якоїсь усередненої позиції. Тобто я не просто зважаю на думку іншого про себе й тим самим коректую свій погляд на себе. Цей горезвісний мій погляд, моє бачення себе і чого б то не було іншого і є погляд іншого. Тоді нічого дійсно свого у людини немає, вона повністю сформована своїм соціальним середовищем і здатна лише породжувати й підтримувати постійну ілюзію автономності власного існування» [105, с. 249].

Цю позицію на проблему іншого Ж.-П. Сартр демонструє в багатьох творах, зокрема й художніх. Досить згадати п'єсу «За зачиненими дверима» (1945), про людей, що опинилися разом в обмеженому просторі, і все це є нічим іншим, як тим самим пеклом, про яке стверджують богослови. Знаний афоризм письменника «Пекло – це інші» є яскравим маркером його позиції щодо відчуження. Якщо є інші, то людина апріорі відчужена від себе і все, на

що вона може зважитися, – це такі собі безглузді, абсурдні дії, де індивід репрезентує своє особисте свавілля.

Інша справа, що ні про яку іншу «справжність» людини, крім її соціальну якість, її сутність, сформовану іншими, ми не знаємо. На відміну, наприклад від позиції М. Гайдеґґера, який віднаходить сутність людини в розкритті людської присутності й у набутті останньої справжності свого буття. Тобто Ж.-П. Сартр більше релятивізує свою позицію, акцентуючи на граничній відносності й нюансуванні буття індивіда, який ніколи не зважає на те, ким би він був сам по собі без урахування присутності іншого.

Ж.-П. Сартр здійснює ретельний аналіз тих станів, які переживає людина, що залишилася наодинці зі своєю присутністю у світі. Тут він загалом одностайний з позицією С. К'єркегор а й М. Гайдеґґера, кажучи про страх, причому, у кількох можливих варіантах: «Саме у тривозі людина усвідомлює власну волю, або, якщо бажаєте, тривога є способом буття свободи як свідомості буття, як раз у тривозі свобода стоїть під питанням для самої себе. С. К'єркегор, описуючи тривогу раніше провини, характеризує її як тривогу перед свободою. Але М. Гайдеґґер, про якого відомо, що він був під впливом С. К'єркегор а, навпаки, розглядає тривогу як осягнення ніщо. Ці два описи тривоги не здаються нам суперечливими; навпаки, вони припускають один одного. Насамперед потрібно погодитися з С. К'єркегор ом: тривога відрізняється від страху тим, що страх є страх істот перед світом, а тривога є тривога перед собою. Запаморочення є тривогою настільки, наскільки я побоююся не зірватися в прірву, а кинутися туди. Це ситуація, яка спричиняє страх, оскільки вона наражає на небезпеку змінити моє життя ззовні, а моє буття викликає тривогу настільки, наскільки я не довіряю моїм власним реакціям на цю ситуацію. Артилерійська підготовка, що передує атаці, може викликати страх у солдата, якого піддають бомбардуванню, але тривога почнеться в нього, коли він спробує передбачити дії, які він протиставить бомбардуванню, коли він буде питати себе, чи зуміє він «витримати». Так само мобілізований, що з'являється на призовному пункті

на початку війни, може відчувати страх смерті; але значно частіше йому притаманний «страх мати страх», тобто він тривожиться перед самим собою» [105, с. 66].

Початковим пунктом філософських роздумів Ж.-П. Сартра є переконаність в існуванні матеріального світу – світу речового, який відмінний від людини і її особливих, насамперед, ментальних характеристик. Тобто матеріальний світ і людська суб'єктивність спочатку суміжні, але не синтезовані. Таке перебування Ж.-П. Сартр характеризує як буття-у-світі. Звичайно ж, можна констатувати наявність картезіанського елементу філософії Ж.-П. Сартра, що втім цілком природно, враховуючи його прагнення бути феноменологом.

Такий підхід нагадує природну настанову Гуссерля і його песимізм щодо подолання розриву між реальним та ідеальним, про те, що ніяка можлива градація фактів не зможе подолати цей розрив. Свідомість є, вочевидь, самоусвідомлювана свідомість. Ж.-П. Сартр особливо акцентує на цьому моменті існування свідомості: «Цю свідомість себе ми не повинні розглядати як нову свідомість, але як єдиний модус існування, можливий для свідомості чого б то не було. Подібно до того, як протяжний об'єкт обмежений у своєму існуванні трьома вимірами, намір, задоволення, скорбота можуть існувати тільки як безпосереднє усвідомлення самих себе. Буття намірів може бути тільки свідомістю, інакше цей намір був би річчю у свідомості» [105, с. 28].

Отже, свідомість Ж.-П. Сартр визначає як буття для себе. Свідомість активна й спонтанна на відміну від інертності світу речей. Останній визначається як буття-в-собі. Відповідно до вже зазначеної логіки жодна характеристика буття-для-себе не може бути характеристикою буття-в-собі. Згідно з цим речі є тотожними до власне себе або до чистої, нескаламученої позитивності. Свідомість сама по собі – це процесуальність, вона активна, мінлива і для неї всі предмети не більше, ніж феномени. Щодо світу речей можна наголосити, що буття є і воно є те, що воно є.

Самостійність і самодостатність свідомості також вимагає свого прояснення. Ж.-П. Сартр здійснює досить чітке термінологічне розмежування існування самої свідомості та її самоусвідомлення: «Цю самодетермінацію свідомості не можна розуміти як ґенезу, як становлення, бо тоді треба було б припустити, що свідомість передує своєму власному існуванню. Не можна також розуміти це самостворення як якийсь акт, бо тоді свідомість була б самосвідомістю акту, чого насправді немає. Свідомість є повнота існування й самодетермінація – його суттєва особливість. Було б розсудливо не зловживати виразом «причина себе», яке дозволяє припустити якусь прогресію, ставлення себе-причини до себе-дії. Доцільніше буде сказати просто: свідомість існує завдяки собі. Під цим можна розуміти, що вона себе «витягує з нічого». Не буває «нічого» у свідомості до самої свідомості. «До» свідомості можна розуміти не інакше як повноту буття, жоден з елементів якої (повноти) не може відіслати до відсутньої свідомості. Щоб у свідомості було ніщо, потрібна свідомість, яка була і якої більше немає, і свідомість-свідок, яка вважає небуття першої свідомості в синтезі впізнавання. Свідомість передує ніщо і «витягує себе» з буття» [105, с. 29].

У своїй головній праці Ж.-П. Сартр пов’язує поняття відчуження (фр. Aliénation, термін, знаний віддавна, однак далеко не марксистський і по-іншому інтерпретований, ніж німецькі Entfremdung і Entäußerung) з суб’єктивним досвідом людини, який виникає при зустрічі з іншим. Як зазначали вище, відчужене Я є інакше як об’єкт, який не збігається з моїм власним Я, і хоча я заперечую його, все ж тим самим я визнаю його частиною самого себе, і це відчужене Я і є символ і симптом цього поділу й відчуження.

Треба наголосити, що цей зв’язок відчуження і суб’єктивності відзначається багатьма філософами, психологами та іншими фахівцями. Мова йдеться про якийсь патологічний процес або якусь нестачу, що треба виправити. Саме існування людської суб’єктивності передбачає певну відстороненість, ізольованість від усіх інших об’єктів. Часто можна почути

висловлювання про те, що тварини не виділяють себе з природного середовища. Вважається, що тварина інтегрована з природою і не може виокремити себе з деякого природного тла. Дійсно, ми ж не говоримо, що тварина може бути відчужена, тим більше, відчужена від власне себе. Це, безумовно, нонсенс. Навіть неясно, щоб це могло означати в принципі. Однак постулюємо про відчуження людини й ця характеристика безсумнівно пов'язана з наявністю свідомості. Ідеться про раціональність, про той різновид розумності, який і створює європейську філософію. Довіра до розуму й розумні підстави нашого знання є безсумнівними. Номен ratio – мислення, предмет роздумів, розум, сенс тощо, маніфестує можливості науки, й остільки філософія переймається пошуком суті, вона була й залишиться раціональною.

Отже, бути відчуженим може бути тільки розумна істота, тому шукати витоки відчуження треба власне в розумі, свідомості, у підґрунті організації нашої суб'єктивності.

В аспекті аналізу відчуження треба відзначити, що свідомість і світ не існують один без одного (у всякому разі про це неможливо дискутувати), але синтетично взаємопов'язані, хоча й не завжди це виявляють, є можливість експлікувати цей зв'язок і його особливості. Що ж це за особливі взаємини, які Ж.-П. Сартр називає буттям-у-світі і які причини його функціонування?

Це питання, яке є ні чим іншим, як питання про людину, її природу та її долю, Ж.-П. Сартр схильний вбачати прояв реальності небуття, як предмету, про який питається, так і небуття знання про нього.

Так Ж.-П. Сартр розпочинає свій аналіз ніщо, що є найважливішим пунктом розуміння сутності відчуження в його філософії. Це поняття має принципове смислове навантаження у філософії екзистенціалізму. Ж.-П. Сартр дотримуюся цієї традиції, перетворює Ніщо на основний концепт свого розуміння людини. Філософ піддає критиці гегелівську концепцію й негативувальне значення діалектики Ґ. Геґеля, доводячи, що останнє синтезує різні функції заперечення і ніколи не доходить до справжнього ніщо. Загалом

ставлення Ж.-П. Сартра до філософії Ґ. Геґеля можна було б назвати стримано-критичним: «Протиставляти буття й ніщо як тезу й антитезу, за традицією гегелівського розуму, значить припускати наявність між ними логічної одночасності. Отже, дві протилежності з'являються в один і той же час як два крайніх члени логічного ряду. Але тут треба зважати, що протилежності можуть володіти цією одночасністю, оскільки вони є однаково позитивними (або однаково негативними). Однак небуття не є протилежністю буття, воно йому суперечить. Це передбачає логічну вторинність ніщо відповідно до буття, якщо воно спочатку покладається буттям, а потім заперечується. Отже, буття й небуття не можуть бути поняттями одного і того ж змісту, бо небуття передбачає незворотню дію розуму. Якою б не була початкова нерозчленованість буття, небуття є та ж сама нерозчленованість, піддана запереченню. Те, що дозволяє Ґ. Геґелю «перевести» буття в ніщо, і є неявне залучення ним заперечення до визначення буття»[105, с. 52].

Ж.-П. Сартр вибудовує власну позицію щодо Ніщо, де насправді можна зафіксувати вплив «Буття і час» М. Гайдеґґера (докір, який висловлював свого часу М. Гайдеґґер, й дотепер супроводжує критику головної філософської праці Ж.-П. Сартра). У своїй позиції до Ніщо філософ прагне вийти за межі дуальної схеми й довести, що саме буття не здатне зумовити виникнення Ніщо, як своє сутнісне заперечення: «Буття, за допомогою якого Ніщо приходить до світу, не може створювати Ніщо, залишаючись байдужим до цього акту, як причина стоїків, яка зумовлює власний результат, не змінюючись. Було б неможливим, щоб Буття, що є повною позитивністю, підтримувало і створювало поза собою Ніщо трансцендентного Буття, бо немає нічого в Бутті, завдяки чого воно могло б транслюватися до небуття. Буття, за допомогою якого Ніщо потрапляє у світ, повинно змізернювати Ніщо з його буттям, і навіть так воно піддавало б ще ризику налаштування Ніщо як трансцендентності в центрі іманентності, якби воно не змізернювало Ніщо в його бутті з приводу його буття. Буття, за допомогою якого Ніщо

потрапляє у світ, є Буттям, де, у його Бутті, порушено питання про Ніщо його Буття, Буття, завдяки якому Ніщо приходить в світ, має бути своїм власним Ніщо. І під цим потрібно розуміти не змізернювальну дію, яка вимагала б зі свого боку підстави в Бутті, а онтологічну характеристику необхідного Буття. Залишається дізнатися, у якій делікатній й чудовій сфері Буття ми виявили Буття, яке є своє власне Ніщо» [105, с. 60].

На думку Ж.-П. Сартра, існування завжди може інтерпретувати як Ніщо, більш того, як будь-який наявний баланс між буттям і ніщо. У будь-якої речі є момент зніщовіння, заперечованості: «... ми бачимо, як ніщо розфарбовує світ, виблискує на речах» [105, с. 60-61].

Аналіз ніщо, за логікою Ж.-П. Сартра, неминуче призводить його до уявлення про свободу. Концепт свободи в його філософії має кілька значень. По-перше, свобода є характеристикою буття-для-себе, оскільки останнє постійно змінюється. По-друге, свободу інтерпретують як спосіб існування буття-для-себе, як його власну здатність створювати світ феноменів із смутного й недиференційованого буття-в-собі. Крім того, свободу філософ постулює як більш традиційну властивість цілепокладальної діяльності людини: «Те, що ми намагалися визначити, і є буття людини, оскільки воно зумовлює виникнення ніщо, і це буття для нас і є свобода. Отже, свобода як необхідна умова для зніщовіння ніщо не є властивістю, яке була б притаманною, серед інших властивостей, сутності людського буття. Втім, ми вже помітили, що ставлення існування до сутності в людини не таке, як у речей світу. Людська свобода передує сутності людини і робить її можливою, сутність людського буття невизначена в її свободі. Те, що ми називаємо свободою, неможливо відрізнити від буття «людської реальності». Людина зовсім не з’являється спочатку, щоб потім бути вільною, але немає відмінності між буттям людини та її «вільним-буттям» [105, с. 62].

Ж.-П. Сартр окреслює основні категорії антропології: «Володіння, дія та буття – головні категорії людської реальності. Вони містять усі способи діяльності людини. Знання, наприклад, є модальність володіння» [105,

с. 444]. Свобода не потрапляє в цей перелік, водночас, індивід Ж.-П. Сартр оголошує носієм абсолютної свободи. Поступово Ж.-П. Сартр змінює акценти на поняття відповідальності й провини, тому його уявлення про абсолютну свободу трансформується й він формулює парадокс існування свободи й ситуації, які взаємопов'язані.

У вченні про свободу, Ж.-П. Сартр доходить висновку, діаметрально протилежному початковій настанові. Він хотів обґрунтувати положення про абсолютну свободу людини, але насправді довів її заперечення, сформулював власну версію фаталізму. Ця позиція цілком узгоджується з його уявленням про відчуження, існування якого було б незрозумілим, якщо людині притаманна абсолютна свобода. Крім того, це поняття навряд чи придатне для опису всієї людської ситуації, і філософ це безумовно розумів.

Відчуження людей, що перебувають у стані свободи, призводить їх до конфліктів, джерелом яких є позиції інших індивідів. Кожен знає себе лише як суб'єктивний стан свободи і буття. Однак точка зору іншого не може охопити цю суб'єктивність, оскільки для цього іншого кожна людина є об'єктом, а не вільним існуванням. Тому вже сама позиція іншого, спрямована на власне alter ego, краде вільне буття людей. Тобто кожна людина, стаючи іншим для кого б то не було, краде свободу іншого індивіда. Саме з цією обставиною Ж.-П. Сартр пов'язує відчуження людини.

Філософ вважає, що для вирішення цього конфлікту кожна людина бажає єдності власних уявлень і позицій з думкою інших людей. Але зазвичай цього не відбувається, швидше навпаки, кожна людина є катом, мучителем іншого, примушуючи погодитися зі своїм баченням ситуації. Однак якщо жертва може говорити й діяти так, як цього бажає кат, вона все одно залишиться в стані відчуження й все одно буде знати якусь правду про своїх мучителів. Ця «вкрадена» свобода не повертається до ката й у разі вбивства своєї жертви. Тут філософ і доходить висновку, що всі люди є взаємними мучителями, що повністю нівелює їх уявлення про солідарність.

Позиція, висловлена Ж.-П. Сартром, може суперечити деяким інтуїціям, які знайшли своє відбиття також і в художньому дискурсі XX століття. Досить згадати знаменитий роман Дж. Оруела й ті ситуації, де відбувається трансформація головного героя. Можна припустити, що далеко не завжди людина може вважати навіть свого ката, а тим більше просто «іншого», власним ворогом або мучителем.

Таке поняття, як свобода, залучене Ж.-П. Сартром, орієнтоване переважно на свободу вибору та є практично ментальною характеристикою. Ця майже віртуальна свобода цілком відповідає його розумінню відчуження як неминучої та непереборної характеристики людини, вона не може змінити навколишній світ і не в змозі подолати відчуження людини від людини. Саме такий підхід до розуміння свободи і її ототожнення зі свободою вибору (адже це зовсім важливий аспект людської свободи), дозволяє відстоювати тезу про те, що людина завжди вільна і що з цієї точки зору немає ніякої відмінності між діаметрально протилежними етичними ситуаціями, наприклад, дотриматися клятви або зрадити.

Цей моральний релятивізм дуже вразливий для критики, яка відразу ж розпочинається, оскільки здавалося, що Ж.-П. Сартр позбавляє нас можливості мати, які б то не було критерії моральної оцінки, нівелює різницю між моральністю та аморальністю. Дійсно, багато персонажів творів Ж.-П. Сартра здійснюють дії, які перебувають за межами моральних норм, хоча, можливо, так здавалося самому письменнику і його критикам, однак тут можна виявити деяке перебільшення. Єдиний виняток становлять твори, де герой діє, не маючи потрібної інформації про те, що відбувається. Наприклад, герой оповідання «Стіна» мимоволі видає свого друга, але навряд чи при цьому перебуває за межами моральних норм [109].

Ж.-П. Сартр значно звужує реальний зміст поняття свободи, стверджуючи, що її не можна ототожнювати з усвідомленим окресленням мети. Свобода не в тому, щоб сформулювати мету, а в тому, щоб зробити вибір. Цей вибір не може бути осмислений в реальних умовах людського

існування, він виникає за появи людини на світ. Якщо ж людина свідомо ставить перед собою якісь цілі, що перебувають у конфлікті з початковим вибором, то вони приречені на невдачу. Отже, свобода зникає. Той стан вибору й власне вибір, що не збігається з бажаннями людини, не дозволяє їй розвивати свою особистість, власне, й означає тотальне відчуження людини. Відчуження у Ж.-П. Сартра схоже на долю, яка тяжіє над людиною.

Цей песимізм Ж.-П. Сартра стає цілком зрозумілим, якщо зважати на стан сучасного технократичного суспільства (перемога Гайдеґґеровського постава) і відчуження людини, яке все зростає. Він тільки висловив настрої людей, безсилих проти могутності відчужених, безособових і майже завжди агресивних форм соціальності.

Ж.-П. Сартр студіює відчуження в різних аспектах, зокрема й засвідчує його історичний модус: «Оскільки людина занурена в історичну ситуацію, вона навіть не розуміє вади й недоліки певної політичної чи економічної організації не тому, що в ній перебуває «за звичкою», а тому, що розуміє в повноті її буття і не може навіть уявити, що могла б в ній бути по-іншому. Тому тут потрібно змінити загальну думку й визнати, що ні тривалість ситуації або страждань, які вона викликає, є мотивом для розуміння іншого стану речей, де буде краще всім; навпаки, від того дня, коли змогли осягнути інший стан речей, нове світло падає на наші муки й страждання, і ми вирішуємо, що вони нестерпні» [105, с. 446]. Тобто це означає, що сенс тієї чи тієї історичної ситуації прихований від людини, яка завжди дотримується нав’язаним їй стереотипів поведінки, шаблонному мислення, засвоюючи їх некритично або приймаючи в якості своєї життєвої ситуації. Але така переконаність, на думку Ж.-П. Сартра, завжди є лише обов’язковою ілюзією людського існування.

Заперечення будь-якої закономірності у взаємозв’язку свідомості й реального стану справ призводить також до нігілізації та релятивізації «власне справи», як її розуміє філософ: 1) Ніякий фактичний стан справ, яким би він не був (політична, економічна структура суспільства,

психологічний «стан» тощо), не може мотивувати самостійно будь-яку дію, оскільки вона є проекцією для-себе до того, чого немає, а те, що є, ні в якому разі не може визначити те, чого немає. 2) Жодний стан справ не може детермінувати свідомість, щоб зрозуміти її як негативність або як відсутність. Більш того, ніяке фактичне становище не може бути причиною свідомості, щоб визначити й описати це положення» [105, с. 447]. Подібні судження типові для Ж.-П. Сартра і його розуміння джерел відчуження та подання людської ситуації.

Наше дослідження філософії Ж.-П. Сартра і його концепції відчуження, покликане завершити аналіз сутності й трансформації поняття відчуження в екзистенціальній філософії XX століття. Ж.-П. Сартр у пізній період творчості тяжів до марксизму, який він, втім, розумів досить специфічно, наприклад, піддавав критиці діалектичний метод. Концепція людини в її зв’язку з онтологією, принципом всього екзистенціалізму «від існування до сутності», трактування Ніщо й свободи, нарешті, відчуження, досліджене в контексті системи «Я – Інший» або «Я – Інші» (що зовсім не одне й те саме), усі ці питання, що маніфестовані Ж.-П. Сартром, залучають дослідників до сучасної проблематики відчуження і є вже поточним моментом буття філософії.

Саме відчуження як феномен, у всіх його формах і різновидах, є реальністю сучасної людини й людства, зокрема й концепт відчуження, досліджуваний у дисертації, є тим смисловим горизонтом, до якого прагне сучасна філософська й соціальна думка, а також інші науки й розділи знання про людину – психологія, антропологія, історія тощо. Представники Франкфуртської школи, а також К. Ясперс, М. Гайдеґґер, Ж.-П. Сартр запропонували найбільш яскраві й методологічно значущі філософські концепції відчуження й способи його подолання. Наскільки їх ідеї популярні на сьогодні й наскільки запропоновані ними програми виявляться дієвими – доведе час. Для цілей репрезентованої дисертації важливо відзначити, що філософська робота, пов’язана з розумінням відчуження, триває й окреслені

філософські роботи далеко ще не вичерпали свого евристичного, соціального, морального потенціалу. Кожен філософ пропонує своє бачення відчуження, яке переважно вимагає певної історико-філософської реконструкції. Тому завжди перспективними є подальші дослідження концепту відчуження.

3.3. Постмодерні модифікації філософського дискурсу відчуження

Цей підрозділ присвячений аналізу проблеми відчуження у двох видатних представників західноєвропейської філософії, точніше, її лівого крила, М. Фуко та Т. Адорно. Здійснено порівняльний аналіз концепцій відчуження цих мислителів. Розглянуто джерела та передумови обох підходів, їх відмінність і взаємозв'язок. Зіставлено негативувальні тенденції діалектики Т. Адорно й уявлення М. Фуко щодо людського світу як системи концептів.

Важливість цього підрозділу зумовлена тим, що зазначені автори репрезентують два варіанти лівих теорій відчуження, а сам предмет розгляду – відчуження людини, у будь-якому розумінні останнього, є, на їх думку, однією з найважливіших характеристик і фундаментальною складовою частиною, постійним симптомом тієї кризи, у якій перебуває сучасне людство. Можна стверджувати, що від формулювання цього концепту в ранніх творах К. Маркса відчуження стає базовим поняттям, що описує нашу антропологічну ситуацію.

Зовсім інакше розглядає цей концепт Т. Адорно. Він, як й інші представники Франкфуртської школи, зосередив свою увагу на сфері людських взаємин, що перебувають поза площиною виробництва. Сутність відчуження він розглядає на підставі загального розуміння людини, її розумності й того історичного шляху, який і призводить до тотальності відчуження і пов'язаних з ним наслідків. Тому відчуження у філософів Франкфуртської школи більш тотальне, більш всеохоплювальне, ніж у

марксизмі, але саме тому не може бути скасоване або нівельоване під час соціальної революції.

Усі подібні теорії по-різному студіюють людську суб'єктивність і ті проблеми, які виникають у процесі її зіткнення з соціумом. Суспільство постає у вигляді негативної і навіть репресивної структури відповідно до реального людського індивіду. Сучасне суспільство, або ж суспільство як таке, постійно пригнічує життєві й творчі потенції суб'єкта, що знаходить своє втілення в процедурі та ситуації відчуження, яке є основним терміном для таких теорій.

Можна виявити певну близькість подібних ідей і позиції М. Фуко – філософа, який акцентував на складності й неоднозначності людської ситуації у XX столітті, спричиненій не тільки й не стільки соціально-економічними реаліями, скільки власне сутністю індивіда, його психічним розвитком і процедурами раціональності.

Підхід Т. Адорно є конгеніальним позиції М. Фуко щодо суб'єкта, який у його сучасному вияві не може бути визнаний зразком людяності й підлягає більш-менш радикальній трансформації, де він, до речі, буде «скасований». По-перше, відчуження предметне, реальне й дієве, і по-друге, воно є продуктом людського розуму, виявляється або теоретичним конструктом у системі людського знання (М. Фуко), або пояснювальною моделлю в системі негативної діалектики.

На особливу увагу заслуговує питання щодо статусу відчуження в межах соціальної онтології обох мислителів. Філософи лівої орієнтації, зазвичай, прагнуть не використовувати таких понять як онтологія, субстанція, навіть ідеальний початок. М. Фуко, наприклад, навіть не намагається припустити можливість побудови повноцінної онтології, весь людський світ виявляється для нього начебто підвішеним у порожнечі, вигадує сам себе і сам собою задовольняється. Т. Адорно ж онтологічну проблему (питання про буття) ототожнює з основою свого методу, своєї негативної діалектики, навіть і тут метод розгляду не може замінити власне

предмет. Справжнім і зовсім непереборним предметом онтології є буття, проте, найважливішим елементом соціальної онтології, крім самого факту економічного життя, є відчуження в усіх його різноманітних формах.

М. Фуко досліджує відчуження й відчужений суб'єкт на підставі аналізу його психічних властивостей і характеристик. Для М. Фуко суб'єкт – це людина психоаналізу, піддана насильству, численним і болючим соціально-психологічним маніпуляціям, в результаті яких вона нівелюється, зникає, перетворюючись на ноумен, конструкт, фікцію. Т. Адорно ж розуміє індивіда насамперед як суб'єкта культури, створений культурою та занурений в неї.

Між цими підходами немає протиріч, розбіжностей між позиціями двох мислителів тут не більше, ніж відмінності аспекту аналізу, що й зумовлено відмінностями завдань цих авторів. Т. Адорно прагне осмислити причини формування людських реалій XX століття, те падіння людини й людяності, притаманне нашій епосі. Індивід у М. Фуко – більш штучний, він створений у межах раціонального дискурсу Нового часу разом зі своїми характеристиками, більш універсальний і ця його універсальність – це універсальність концепту. Це стосується таких важливих для М. Фуко понять як хвороба, злочин, безумство, які він послідовно розглядає у своїх роботах [128-136].

Подолання відчуження для М. Фуко не може здійснитися за допомогою деякої, нехай навіть революційної, соціальної дії. Для опису психологічних і екзистенціальних передумов самовизволення людини М. Фуко створює свою версію герменевтики суб'єкта, використовуючи власну новацію – концепт «турботи про себе», виявляючи його витоки в глибинах філософської класики [136].

Констатуємо суголосність ідей раннього К. Маркса та позицію М. Фуко щодо його концепту «турботи про себе», особливо, де К. Маркс наголошує на егоїзмі й жадобі володіння. Саме в цьому вбачається витоки турботи: «Жага буття є найдавнішою формою любові. Звичайно, найбільш абстрактною і,

отже, найдавнішою формою любові є себелюбство, любов до свого приватного буття. Але це було фактично виявом занадто відвертого погляду на справу; на словах від цього відмовляються, і справі надають відтінок гідності, породженого ілюзією почуття. <...> Покров любові був лише тінню, ядром ж виявляється оголене емпіричне «я», себелюбство, найдавніша форма любові, – вона не оновилася, не перетворилася на більш конкретну, більш ідеальну форму» [79, с. 67].

М. Фуко прагне побудувати не просто деяку соціально-психологічну теорію, що описує окремі аспекти взаємодії суб'єкта й соціуму. Його наміри пов'язані зі спробою інтегрального уявлення суб'єкта в будь-яких можливих його проявах і характеристиках. Вочевидь, суб'єктивність можна студіювати як цілісну концепцію, яка враховує всю повноту проявів індивіда, його маргінальні дискурси й стосунки, його перверзії, а також ставлення до влади й нормативних соціальних практик [32].

М. Фуко не стверджує безпосередньо, що його «турбота про себе», витоки якої він фіксує в античності, є способом подолання відчуження, але це маніфестує його як засіб повернення людини до її справжності, її дійсних характеристик, як своєрідну педагогіку для виховання душевних якостей людини. М. Фуко розрізняє в цьому понятті: «по-перше, деяку загальну настанову, певний погляд на речі, спосіб поведінки, ведення справ, підтримання стосунків з іншими; epimeleia heautou – це самонастанова, настанова відповідно до інших, до світу; по-друге, epimeleia heautou – це також деякий особливий напрям уваги, погляду. Піклуватися про себе це значить деяким чином переспрямовувати увагу, переносити її з усього зовнішнього на ... я хотів сказати на внутрішній світ. <...> Потрібно відвести свій погляд від зовнішнього, іншого, світу тощо й спрямувати його на себе самого. Турбота про себе передбачає певний спосіб фіксації того, про що ти думаєш, що коїться у тебе в душі. По-третє, поняття epimeleia heautou позначає не просто загальну настанову або звернення уваги на себе. Epimeleia також завжди має на увазі якісь такі дії, які здійснення над самим

собою, завдяки яким змінюють вектор на турботу про себе, змінюють себе, очищаються, стають іншими, перетворюються. Звідси комплекс практик, які переважно є також і вправами, і їм в історії західної культури, філософії, моралі, духовності судилося дуже довге життя» [136, с. 23].

Частина практик, що долають відчуження, відома давно, вони розвивалися в площині релігійної культури, багато з них мають чітко виражений нормативний характер: молитва, медитація, слухняність тощо.

Власне нормативність, так само як і всі соціальні практики, що сформували образ Європи епохи Просвітництва, є результатом єдиної тенденції, яка прагне до відомої автономізації та індивідуалізації людини. За цим трактуванням концепт турботи про себе стає принциповим поняттям-ставленням, порівняно з яким, усі інші характеристики людини Нового часу є вторинними.

Справедливості заради, треба зазначити, що на думку М. Фуко (і це також становить наріжний камінь його теорії суб'єкта), вказаному прагненню до автономізації та лібералізації суб'єктивності протистоїть зворотна тенденція – до все більш наполегливого залучення індивіда до контрастних схем соціальних взаємин, значна кількість з яких є умовностями, зокрема соціально-психологічними й дискурсивними конструкціями.

Ці дві тенденції новоєвропейської культури вочевидь протиставлені одна одній, проте можуть і повинні бути осмислені як певна цілісність, тобто як сторони, що перебувають у відношеннях додатковості, де йдеться про взаємне підпорядкування або конфлікт. М. Фуко, безумовно, надає перевагу першій тенденції, яка, на його думку, є основою формування нової, справжньої суб'єктивності, вільної від підпорядкування клішованим соціальним стосункам, які неминуче маргіналізують будь-якого індивіда, що прагне до повноти самореалізації, особистої свободи й вільного вибору, який не залежить від суспільних умовностей.

Отже, аналіз і зіставлення моделей відчуження багато в чому настільки несхожих мислителів є плідним теоретичним завданням. Т. Адорно і М. Фуко

по-своєму репрезентували людську ситуацію нашого часу, що знайшло своє відбиття в низці сучасних теорій. Заслуговує на увагу прагнення надати поняттю відчуження більш загального характеру, цей концепт інтерпретують не тільки як соціально-економічний феномен, але й як гранично загальний, універсальний стан, вкорінений у природі людини, в організації психічного й культурного життя, у структурі раціональності. Таке акцентування дозволяє не просто віднайти щось нове в цьому давно описаному феномені, але й окреслити теоретичні й практичні перспективи його подолання.

Пильної уваги вимагає трактування відчуження у М. Фуко і в сучасних лівих вченнях. Одностайною для всіх досліджень творчості М. Фуко є позиція щодо зарахування його теорії людини, її суб'єктивності, відчуження тощо до лівого крила європейської філософії. Уявлення про соціальну справедливість, протидія тим чи тим видам соціальної дискримінації, прихильність прямим протестним формам – усе це постулює мислитель. Також надзвичайно важливим є питання щодо статусу теорії М. Фуко відповідно до інших концепцій лівого спрямування й насамперед, до неомарксизму, як ранніх, так і більш сучасних теорій.

Справа в тому, що усвідомлення західною філософською та суспільно-політичною думкою спадщини раннього К. Маркса спричинило формування величезного комплексу соціальних і філософських ідей, які здебільшого й відбивають проблеми, проаналізовані в цій дисертації. Наявність цієї філософської традиції, значне спрямування ліворуч у багатьох європейських мислителів спричинили формування нових ліворадикальних теорій.

Усі ці теорії так чи так студіюють людське відчуження, власне індивіда та проблеми, які виникають при його зіткненні з соціумом. Саме суспільство часто є якоюсь негативною структурою стосовно реальної людини. Сучасне суспільство постійно пригнічує вітальні й творчі можливості людини, і це спричиняє втілення в процедурі й ситуації відчуження, що є основним поняттям для всіх подібних теорій.

Цей підхід до відчуження людини є суголосним позиції М. Фуко, адже індивід XXI століття не може бути визнаний зразком людяності й підлягає певній радикальній трансформації, у якій він буде вже перетворений.

Проблема відчуження демонструє не тільки схожість ідей неомарксистів і французького мислителя, а й істотну їх відмінність, оскільки останній говорить про індивідуальне й навіть особистісне застосування практик трансформації людини, яка повинна піклуватися про своє звільнення попри ті чи ті суспільні звичаї або виникнення революційної ситуації. На думку М. Фуко, людина постійно ідеалізує себе й тільки такою здатна подолати відчуження.

Можна припустити, що з цієї ж причини М. Фуко наголошує на смерті суб'єкта й на новій етиці суб'єкта, бо колишня суб'єктивність також відчужена, хоча і була певним ідеальним планом, сформованим у межах певного суспільства. Індивід у його сучасному відчуженому стані стурбований власним існуванням, проте саме в такому стані він здатний до моральної рефлексії та зміни.

Фіксуємо й досить істотну подібність проаналізованих концепцій. Так, і для К. Маркса, і для М. Фуко людина є продуктом певної історичної епохи, яка демонструє певний спосіб виробництва й суспільної практики, отже, складно говорити про людину загалом, мабуть ідеться про індивід, сформований в індустріальну епоху історії Заходу, що збігається із цивілізацією європейського Просвітництва. [159].

У неомарксизмі це, насамперед, соціокультурний уклад буржуазного суспільства, який украй загострює конфлікт між соціальними групами, що є підґрунтям розвитку будь-якого суспільства. Ця теза наявна й у ранніх творах марксизму, і в сучасних теоріях. М. Фуко ж враховує переважно позаекономічні наслідки такого розвитку, організацію соціальних інститутів, а також соціальні зміни, що виникли за останній час. Це не означає, що М. Фуко повністю абстрагується від соціально-економічного розвитку або ігнорує різні форми експлуатації. Ідеться напевно про відмінність аспектів

аналізу соціальних взаємин, і водночас, не можна стверджувати, що аспект, на якому наголошує М. Фуко, є несуттєвим.

Існує один, надзвичайно важливий пункт, у якому позиція М. Фуко досить тісно межує й перетинається як з марксистською теорією, так і з низкою неомарксистських концепцій. Ідеться про проблему відчуження людини й наслідків такого відчуження.

У другій половині XX століття дискусія навколо цього питання перетворилася на особливий понятійний і проблемний блок, самостійну тему, у якій багато мислителів побачили щось, що перебуває поза межами політичної економії, можливості побудови особливого виду антропології, це й ілюструє не тільки наш дійсний стан, а й способи подолання кризи.

Справедливості заради, треба зазначити, що К. Маркс, розглядаючи насамперед економічне підґрунтя відчуження, ніколи на цьому не зупинявся, вказуючи, що відчуження є більш загальним, буквально, тотальним процесом, який охоплює всі сутнісні сили людини.

У К. Маркса і М. Фуко існує низка подібних інтенцій, звернених до людини. М. Фуко менше говорить про відчуження праці та її продуктів, але більше звертає увагу на відчуження того, що К. Маркс називав людською сутністю або родовою сутністю людини. І в тому й у тому разі йдеться про самовідчуження людини від деяких природжених або соціально потрібних їй рис: «Подібно до того, як у теоретичному відношенні рослини, тварини, каміння, повітря, світло тощо є частиною людської свідомості, частково як об’єкти природознавства, частково як об’єкти мистецтва, є її духовною неорганічною сутністю, духовним хлібом, яку вона попередньо повинна приготувати» [79, с. 564-565].

Так само як людина повинна сформувати свою власну природу і свою суб’єктивність, вона може й нехтувати нею в певних соціально-економічних умовах, віддаючи себе так званим безособовим силам. Якщо для К. Маркса ці сили сконцентровані в капіталі – граничному вираженні самовідчуження сутнісних сил індивіда, то для М. Фуко цей процес виражається більш

широкими взаєминами структур влади й підпорядкування, що знеособлюють людину й перетворюють її на статистичну соціальну одиницю. М. Фуко цікавиться, насамперед, дискурсивними практиками пізнього капіталізму, у площині яких суб'єкт осмислює й оцінює свій світовий статус. Усвідомлення революції як практичної дії, що приводить згодом також і до ментальних змін, є принциповим для всієї низки зазначених теорій. Ця позиція актуалізує питання про причетність теорії суб'єкта М. Фуко подібним позиціям.

Наскільки радикальний М. Фуко щодо проблематики відчуження? Адже власне дискусія про звільнення, революції, соціальну справедливість тощо ще не передбачає дійсної новації в площині соціального дискурсу й подолання відчуження. Матеріальні соціальні цілі призводять до того, що багато хто починає бачити сенс революції в тому, щоб збагатитися або вчинити акт вандалізму. У цьому полягає своєрідний парадокс – щоб подолати відчуження, потрібно міняти все суспільство водночас. Але хто саме буде міняти всіх, якщо цим словом охоплено все суспільство, тобто соціальна зміна має перетворитися на самотрансформацію. Незліченні «всі» самі повинні бажати змін і створити новий соціум звільнених людей.

Так або майже так відбувалися соціальні перевороти. Найчастіше це відбувалося з надлишковою жорстокістю і, як наслідок, подолати відчуження не вдавалося. У всякому разі, часто домінує точка зору пересічного громадянина: у нас, тут і тепер вигнання можновладців без кровопролиття не є можливим.

Але ж міняти доводиться не тільки багатих і навіть взагалі не їх, а саме бідних, усіх цих принижених й ображених, щоб вони для початку перестали вбивати, труїти, ґвалтувати один одного й своїх власних дітей і це, зрозуміло, проблема аж ніяк не можновладців. Усе це абсолютно чітко уявляє М. Фуко, постійно акцентуючи на способах зміни себе, самотрансформації, «турботи про себе» або піклування про себе, чим повинна, насамперед, займатися людина. Саме ці вони доступні людині, адже власна суб'єктивність завжди оперативна, саме це й зумовлює подальші соціальні зміни.

М. Фуко наголошує на соціальному конструюванні людських цінностей, стереотипів, настанов [130; 131; 134]. Але це вже давно постулюють представники марксистської філософії: «Про повну ліквідацію філософії, як ми знаємо, без натяків сказано в «Німецькій ідеології». Треба викинути з голови різні філософські примхи, – зазначає К. Маркс, – і досліджувати позитивну реальність, розірвати завісу філософії й побачити нарешті реальність такою, якою вона є. Пропонуючи ліквідувати філософію, «Німецька ідеологія» як аргумент наводить теорію, згідно з якою філософія є галюцинацією та містифікацією або просто сновидінням, витканим з того, що я назвав би залишками денних вражень від реальної історії, яка відбувається з конкретними людьми, залишками, наділеними якимось примарним буттям, у якому все перевернуто догори дригом. Філософія, як і релігія й мораль, – всього лише ідеологія, вона не має власної історії, і все, що нібито в ній відбувається, насправді відбувається поза нею, відбувається в одній реальній історії – історії матеріального життя людей. А тому наука – це власне реальність, і, щоб пізнати її, є лише один спосіб: розвіяти туман, створений навколо неї різними ідеологіями, і насамперед філософією» [4, с. 65].

Для Альтюссера не тільки філософські конструкти й терміни є похідними, сконструйованими, а й сама філософія – лише ідеологічна схема, яка виникає тільки на певному етапі розвитку суспільства і тільки як реакція на розвиток науки. Щодо цього філософія не має самостійного значення, тому ті питання, які вона порушує також не є загальнозначущими, як вважають філософи.

І М. Фуко, і марксисти постійно дискутують про цінності, можливі або актуалізовані для сучасної людини. Матеріальні блага, гроші, як мірила всіх інших цінностей – це занадто приземлено і хитко, але настільки ж умовними і часто релятивними є і більш високі цілі. Наприклад, сучасна сім’я з її нескінченною укорененістю в соціальних стереотипах, також не є ідеалом у цьому відношенні. М. Фуко справедливо і навіть з деяким екзистенційним пафосом пише про ту зраду, яку здійснює Новоєвропейська сім’я по

відношенню до індивіда – свого члена. Вона надає його (перш за все, в якості тіла) державній машині, практикам дисциплінарної влади: «Для дисциплінарної влади притаманне виробництво покірних тіл, набуття цих тіл функції-суб'єкта. Вона виробляє, вона поширює покірні тіла, вона є індивідуалізувальною, бо індивід в її площині – не що інше, як покірне тіло» [135, с. 74].

Сучасні роботодавці з їхніми теоріями подолання відчуження завдяки «людському капіталу», доктриною людських стосунків тощо є для представників лівої орієнтації, зокрема й для М. Фуко, прикладом загостреного лицемірства, типового для сучасного капіталізму. Рекламувати сімейні цінності особливо не варто, усі й так чудово розуміють, що це добре і якщо умови сприятливі, то люди неодмінно створюють нове покоління. Найважливішими серед цих умов є рівень життя потенційних батьків і можливість утримувати й розвивати своїх дітей відповідно до наявних пріоритетів (зарплати й кар'єрне зростання, на чому не люблять наголошувати роботодавці). Ідеться про співвідношення концепції подолання відчуження М. Фуко та основних проектів європейської філософії. Лівий рух, репрезентований, насамперед, неомарксистською й анархістською теоріями й соціальними практиками, найбільш конгеніальний ідеям М. Фуко. Було б помилковим трактувати таку позицію М. Фуко як непослідовність або еклектизм. По-перше, зміст і можливість трансформації людини не регулюють безособові соціальні інституції (наприклад, у державі), але є особливістю власне людини, тобто індивід сам визначає якість і міру трансформації своєї людяності. У цьому пункті М. Фуко суголосний до ліберальної ідеї автономії людини відповідно до тих чи тих надособистісних форм соціальної організації, разом з політичними партіями, союзами тощо. По-друге, оскільки сутність відчуження людини – не в економічній несправедливості й не в несправедливому розподілі суспільного продукту, то трансформація суб'єктивності зумовлена не зміною суспільно-економічного ладу або політичного режиму. Підґрунтя майбутньої зміни становлять

переважно ментальні, мотиваційні та моральні передумови. Отже, позиція М. Фуко щодо відчуження й способів його подолання ширша, ніж у марксистських і неомарксистських концепціях і більш пов'язана з принципом автономії суб'єкта, вільного вибору, пріоритету моральності (або «нової моралі»). Пошук нових (позаекономічних і навіть несоціальних) підстав для перебудови суб'єкта дозволяє вважати М. Фуко одним із засновників теорій «нової суб'єктивності», альтернативних соціальним концепціям, гендерним теоріям тощо, що репрезентують людину як істоту, яка сама окреслює власні соціальні межі, ступінь прихильності соціальним цінностям, умовностям, стереотипам.

Такий ширший погляд на людину виглядає більш сучасно і дозволяє враховувати чинники, на які раніше не зважали й про які йшлося в підрозділі, присвяченому маргінальності. М. Фуко постулює відчуження як одну з основних характеристик людини й суспільства, він вважає, що це зумовлене конструюванням самої людини та її характеристик у західноєвропейській філософії XVIII століття. Ідеться про те, що в цей період формується уявлення про людину як про соціальний суб'єкт і об'єкт маніпуляцій. Індивід виявляється поглинутим і захаращеним соціальними структурами, які є чинниками, що відчужують людину від її дійсної сутності, тобто суспільство саме провокує відчуження, перетворюючи людину на обчислювану й досліджувану істоту, зважаючи лише на бездоганне виконання соціальних функцій.

Усе це, на відміну від соціально-економічних теорій марксистів, дозволяє інтерпретувати концепцію М. Фуко швидше як філософсько-психологічну, оскільки в ній превалюють концепти, безпосередньо пов'язані з описом психологічних якостей, характеристик і станів суб'єкта, тобто йдеться про філософію психології або про соціально-психологічне розширення філософського дискурсу, що безсумнівно відрізняє теорію відчуження М. Фуко від інших подібних теорій лівої орієнтації.

У цьому розділі розглянуто теоретичні трансформації концепту відчуження в екзистенціальній філософії XX століття, відмінність і взаємозв'язок різних трактувань відчуження. Поняття відчуження проаналізовано на підставі уявлення людини, її сутності й перспектив. Відчуження репрезентовано як фундаментальну антропологічну характеристику, яка визначає можливості людини щодо досягнення цілісності й гармонії її сутнісних сил. Відмінність трактувань відчуження в сучасній філософії постулюють як результат дійсної неоднозначності в розумінні людини й багатоаспектності її ставлення до світу й до себе.

Проблема відчуження є однією з найважливіших і найбільш складних питань, що порушують мислителі сучасної епохи. Цій темі присвячені численні теоретичні дослідження, зокрема не тільки в галузі філософії, і тим не менш, цю проблему можна вважати невичерпною, оскільки різні школи, тим більше, у різні історичні періоди істотно відрізняються в її розумінні.

Актуальність дослідження відчуження в екзистенціальній філософії зумовлена тим, що, по-перше, власне людина на сьогодні постає й осмислюється як цілком відчужений індивід, зокрема саме відчуження все частіше набуває найбільш небезпечних, найбільш руйнівних форм. Це перетворює на алармістів навіть найоптимістичніших мислителів. Важко не помітити негативного результату людського перебування у світі, який усе зростає, більше того, важко не звернути увагу на те, що людина опинилася в кризовій ситуації через власний закономірний розвиток. Відповідно, виникає незрозуміла, невизначена надія, що люди також самостійно зможуть подолати недоліки цього розвитку. По-друге, розглядуване відчуження зовсім не є якимось поодиноким феноменом, який потрактовують по-різному, але він є складним конгломератом подій, процесів, оцінювань, тенденцій, нарешті, тонких ментальних характеристик, що значно відмінні за своєю сутністю, що мають різні структури й вектори розвитку.

Простудіюємо основні особливості усвідомлення відчуження в межах екзистенціальної філософії XX століття, традиції, що значно вплинула на те,

щоб відчуження з соціально-економічного й ідеологічного концепту перетворилося на основне онтологічне й антропологічне поняття, яке свідчить про власне сутність людини.

Феномен відчуження в усіх його аспектах є одним з основних питань екзистенціальної філософії і однієї з найважливіших її проблем, разом з поняттями екзистенції, свободи, нічого тощо. Як й інтерпретація інших екзистенціалів, трактування поняття відчуження відрізняється значною варіативністю, навіть у межах однієї філософської позиції, не кажучи вже про весь напрям, що відрізняється такою різноманітністю концепцій, що виникає питання про єдність екзистенціалізму як філософської течії.

Дійсно, в площині екзистенціальної традиції співіснують різні релігійні й атеїстичні підходи, досить порівняти позиції Ж.-П. Сартра [104-109], М. Гайдеґґера [144-149; 193-198] і Г. Марселя [89], проте фіксуємо певну єдність теорій усіх авторів зазначеного напряму щодо загальної характеристики відчуження як базової характеристики кризи сучасного людства й необхідність його подолання. Джерелом подібних ідей традиційно вважають гегелівську філософію, особливо «Феноменологію духу» (наприклад, Ж.-П. Сартр наголошує на можливості екзистенціального прочитання Ґ. Геґеля [104, с. 14]) і ранні роботи К. Маркса, зокрема «Економічно-філософські рукописи 1844 р.», де репрезентовано першу масштабну спробу представити проблематику відчуження й класифікацію його основних форм. Саме з відчуженням в широкому антропологічному сенсі пов’язують стан кризи людини.

Численні спроби визначити основні аспекти, причини, характеристики справжньої кризи, прагнення представити хоча б у загальних рисах феноменологію цього процесу призводять до виявлення кількох важливих симптомів, серед яких особливо вирізняється онтологічний аспект відчуження – один з найважливіший чинників, що визначають статус людини у світі. Можна акцентувати на втраті людиною власної особистісної ідентичності, на конфлікті між актуальним існуванням і сутнісними силами

та можливостями людини, на втраті контролю над результатами діяльності (на чому традиційно наголошує марксизм і неомарксизм), на руйнуванні соціальних зв'язків, нівелюванні творчих здібностей, самоті.

Особливість дослідження окресленого феномену полягає, насамперед, у його загальності, це безпосередньо пов'язане з його філософським змістом як відмежуванням між самим суб'єктом і будь-якою його функцією, що призводить до збіднення й трансформації людини. У соціальному контексті суб'єктом, насамперед, є людина, а її функцією – усвідомлена соціальна діяльність. Реконструюючи механізм відчуження, можна одночасно спробувати вирішити й іншу задачу – дослідити сутність соціального суб'єкта та його основні функції, а також такі явища, як потреба у владі, аномія, конформізм, агресія тощо.

Дескриптивність і мозаїчність наявних трактувань відчуження зумовлена переважно тим, що в соціальних науках не створена інтегральна концепція власне соціального суб'єкта, яка могла б задовільно пояснити соціально-психологічний механізм його функціонування. У зв'язку з цим екзистенціальна традиція демонструє найбільш актуальне і в той же час глибоке розуміння відчуження і його причин.

Найбільш принциповий і загальний підхід до проблематики відчуження демонструють праці М. Гайдеґґера, який наголошує на різних специфікаціях окресленого поняття як на фундаментальній онтологічній проблемі – відчуження людини від власне буття, що закорінене в сутності Dasein – перебуванні людини у світі й основних модусах цього перебування. У своїй основній роботі раннього періоду філософ виокремлює дві такі умови, які супроводжують людину й характеризують цей процес. Так, М. Гайдеґґер наполягає на необхідності закріпити віддалення [*Entfernung* – видалення, відстань, далечінь, дистанція] як екзистенціал і розуміти його як спосіб буття *Dasein* щодо його *У-світі-буття*: «Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entferntheit von etwas, Näherung» – «Віддалення

показує вчинення зникнення далечині, називає віддаленість від чого-небудь наближенням» [193, с. 105].

Це віддалення існує разом із чітко усвідомлюваною соціальністю людини, оскільки соціальність загалом характеризується усвідомленням наявності Іншого, у чомусь схожому на мене, але завжди віддаленого і що не є просто допоміжні [*Zuhandenheit*], як у випадку зі звичайними речами. Сфера Іншого, що позначається як *Mit-sein* – «*Су-буття*» або «*буття з*» нав'язана мені як необхідна ланка, один з найважливіших модусів у-світі-буття [*In-der-Welt-Sein*].

Отже, за М. Гайдеґґером, *Dasein* відчужується від власної сутності, істини свого буття й деградує у світ, у повсякденність [*Gewirfenheit*]. Необхідність дистанціювання вже і є онтологічним симптомом відчуження: «Це буття один з одним потай стурбоване збереженням дистанції [*Abstand* – відстань]». Або «Existenzial ausgedrückt, es hat den Charakter der Abständigkeit» – «за екзистенційною позицією воно має характер дистанціювання» [193, с. 126].

Ще більш яскраву й впізнавану картину відчуження філософ демонструє у пізніх роботах, зокрема, присвячених сутності сучасної техніки, яка найбільш чітко ілюструє людську ситуацію: «Гідроелектростанція не вбудована в річку так, як вбудований старий дерев'яний міст, століттями що зв'язує один берег з іншим. Швидше, річка вбудована в електростанцію. Рейн є те, що він тепер є в якості річки, а саме постачальник гідравлічного напору, завдяки існуванню електростанції. Щоб хоч віддалено усвідомити жахливість цієї ситуації, на секунду замислимося про контраст, маніфестований цими двома назвами: «Рейн», вбудований в електростанцію для виробництва енергії, і «Рейн», який презентує твір мистецтва, однойменний гімн Ф. Гельдерліна. Нам заперечать, що Рейн все-таки ще залишається рікою серед свого ландшафту. Може бути, але як? Тільки як об'єкт, що оглядає екскурсійна компанія, яка розгорнула там індустрію туризму. Виведення з неявного, яким охоплена сучасна техніка, має характер надання в сенсі

видобувного виробництва. Воно відбувається так, що приховану природою енергію видобувають, переробляють, воно накопичується, накопичене знову розподіляється, а розподілене знову перетвориться. Витяг, переробка, накопичення, розподіл, перетворення – види вилучення з потаємного» [147, с. 52].

Зазначене відношення маніфестує термін *Ge-stell* – каркас, корпус, станина, підмостки, але також і просіка, деякий проміжок посеред лісу (двозначність пізньої термінології М. Гайдеґера – окрема тема, уже давно привертає увагу дослідників його творчості). Цей термін В. Бібіхін перекладає як «постав». Ця поставленість техніки поступово призводить до іншого результату – індивід, вправний творець, користувач цим своїм техне, сам перетворюється на щось поставлене, механічне, усічене й відчужене: «Небезпечна не власне техніка. Немає ніякого демонізму техніки; але є таємниця її сутності. Сутність техніки як місія розкриття таємності – є ризик. Змінене значення слова «постав», можливо, стане нам тепер уже трошки ближче, якщо ми подумаємо про постав (Ge-stell) в сенсі послання (Geschick) й небезпеки (Gefahr). Загрозою для людини є навіть не можлива згубна дія машин і технічних апаратів. Справжня загроза вже постала перед людиною. Панування поставлення загрожує тією можливістю, що людина виявиться не в змозі повернутися до більш споконвічного розкриття потаємного й почути голос більш ранньої істини» [147, с. 61].

Попри досить принципову відмінність позицій, стурбований нестримним розвитком людської технічності й представник німецького екзистенціалізму К. Ясперс. Він по-особливому піддає критиці позицію провісників «нової людини» і нового суспільства, на його думку, долаючи відчуження, але в дійсності повністю піддає людину її сліпій, довільній грі власної вправності – технічності. Саме в цьому філософ дорікає марксизму, неправдива, на його думку, теорія, лише створює видимість науки, але насправді є особливою, найбільш небезпечною догмою: «В особі К. Маркса з’явилася людина, яка стала пророком в богополишеному світі у формах,

достатніх для цього світу, а саме в якості провісника науки, однак такої науки, яка вже не є наукою, як керманича не ім'ям Бога, а ім'ям усвідомленої історії. Єдність віри, науки й дії – далі обґрунтування і виправдання всього завдяки діалектиці – здавалося б, цей синтез, який зчинений не в дійсній єдності, а просто затверджений як домагання, здавалося б, так просто осягнений у його неймовірній фальшивості, що ми з подивом і жахом стоїмо перед фактом подібного роду віри, бо із загальної послідовності розпочатої спроби здійснення абсурду може статися тільки руйнування й нестримне насильство» [170, с. 276].

Схожість позицій двох мислителів щодо відчуження тим більше симптоматична, якщо зважати на їхню принципову несхожість у всіх інших питаннях.

Німецький екзистенціалізм як більш рання форма зазначеної філософії є попередником французьких мислителів, насамперед Ж.-П. Сартра і Г. Марселя [89], а також цілої плеяди письменників і «неакадемічних філософів» А. Камю, А. де Монтерлана, А. Жида, А. Мальро, Ж. Бернаноса і багатьох інших.

Найбільш розгорнуту ілюстрацію відчуження людини у всіх основних сенсах цього терміна фіксуємо у Ж.-П. Сартра, творчість якого особливо вирізняється тим, що в ній синтезовані академізм і здатність до суворого дискурсу, літературний талант найбільш яскраво представляє особистісно-емоційний аспект відчуження, без якого будь-яка дискусія щодо людини буде неповною й недостатньою. Так, роман «Нудота», що є прикладом раннього періоду творчості письменника, – справжній путівник з проблематики й ситуації відчуження.

Не менш значуще дослідження зазначеного концепту представлено в його роботі «Буття і ніщо» (1943) [105]. Тут Ж.-П. Сартр здійснює аналіз відчуження на підставі фундаментальної настанови екзистенціалізму – визнавати найбільш достовірними лише ті якісні стани, які проживає та переживає окремий суб'єкт. Студіюючи проблематику відчуження,

мислитель наголошує на наявності двох засад: «буття-в-собі» і «буття-для-себе». Перше – це світ, незалежний від людського перебування. Це буття абсолютно тотожне самому собі й для себе самого непроникне. Ідеться про відсутність свободи і тотальну неможливість бути чим-небудь, крім матеріалу безпосередній даності.

Цьому світу в собі Ж.-П. Сартр протиставляє «буття-для-себе» (деякий аналог Гайдеґеровського Dasein), яке є творчим, активним початком. Сутність його полягає в тому, що воно постійно саме себе формує й трансформує, безперервно себе стверджуючи або заперечуючи. Протистояння «буття-в-собі» і «буття-для-себе» призводить до протиріч і зіткнень зі світом у всіх його виявленнях і тим самим породжує відчуження, яке невіддільне від людського існування. Відчуження має вияв у всякому інобутті свідомості й людини: у відчуженості людини від світу загалом, у роз'єднаності особистості й суспільства, у наявності Іншого, у відчуженості від самого себе. Тут відчуження є основою людського існування. Звідси і його характеристики: страх, безпорадність, тривога. Світ – це щось чуже й вороже, але водночас і те, без чого неможливе існування людини, оскільки «бути – значить бути у світі». Але в цьому світі людина абсолютно самотня, вона закинута в цей світ і покинута у цьому світі. Свідомості людини притаманні прагнення до самоствердження й внутрішній розлад, який призводить, на думку філософа, до удавання.

Але вже в самому бажанні самоствердження приховане прагнення людини до подолання відчуження й прагнення перевершити власне «Я». Однак для Сартра свідомість розділена непереборним «ніщо» і в глибині свідомості наявний розрив, що призведе до певних людських ролей, вони видають себе за тих, ким хотіли б стати, водночас ніколи не досягаючи цього в дійсності. Отже, буття людини є непереборно відчуженим, бо людина – завжди проект самої себе, це істота, яка спроектовує себе в майбутнє, хоча б це і було лише потрібною ілюзією.

Загалом творчість Ж.-П. Сартра демонструє досить песимістичне трактування відчуження й дійсних перспектив людини в цьому питанні. Дещо інший підхід до відчуження фіксуємо в більш пізніх роботах філософа, у період його захоплення марксизмом і відходу від екзистенційно потрактованої феноменології, але це вже тема окремого дослідження.

Досвід вивчення послідовних трансформацій поняття відчуження в західноєвропейській філософській традиції свідчить, що його розвиток здійснювався у двох протилежних напрямах, по-перше, у спосіб послідовної онтологізації відчуження, з'ясування його загального характеру, що поступово зближувало власне філософську позицію з низкою релігійних учень, у яких стан людини у світі далекий від досконалості і є споконвічно відчуженим. Досить проаналізувати роботи Е. Фромма, присвячені одвічній двохаспектності людського існування – орієнтації на буття або на володіння, водночас останнє якраз і призводить до відчуженого стану і є найважливішою причиною формування власне феномену відчуження людини [126; 127].

По-друге, все більш докладно інтерпретують соціально-філософське й соціально-психологічне усвідомлення відчуження, досліджують його структури й характеристики, окреслюють способи подолання відчуження.

За всієї відмінності між цими підходами фіксуємо певну сутнісну єдність. Наприклад, неважко помітити, що всі праці проаналізованих авторів, попри часто радикально відмінні методологічні й соціально-ідеологічні настанови, пов'язували поняття відчуження з автономією особистості та її життєвого світу, зокрема того людського світу, який і є власне особистість. Чи йдеться про самосвідомість, про Я і не-Я, про сукупності всіх суспільних стосунків або про саморозвиток особистості, проблема й ситуація відчуження є чинником, що применшує людську свободу в її найбільш важливих, найбільш сутнісних характеристиках. Інше питання, як саме зазначені мислителі розуміють цю свободу і до яких меж ми можемо продовжувати людську автономію. Причому ці межі зовсім не окреслені строго в деякому

умовному просторі, або, у всякому разі, саме цей простір є багатовимірним і розширення автономії і можливостей особистості в одному відношенні є її радикальним применшенням в інших аспектах.

Власне, виникнення філософського розуміння відчуження якраз і зумовлене з тим, що людина починає розуміти саму себе як виключно економічного індивіда, відтворює себе тільки в цій якості, піддаючи забуттю свої сутнісні сили. Стан неповного, часткового, усіченого відтворення сутнісних сил або самої сутності людини і є основним змістом концепту відчуження в західноєвропейській філософській традиції.

У межах попереднього підрозділу було проаналізовано загальні характеристики відчуження в екзистенціальній філософії. Поза межами розгляду не залишилися попередники окресленого напряму, яких можна вважати і його засновниками. Так, тему відчуження людини студіювали С. К'єркегор і Ф. Достоєвський, твори якого можна вважати енциклопедією відчуження людини: від світу, від соціуму, від самого себе, нарешті, від Бога, у чому великий письменник вбачав джерело будь-якого відчуження взагалі. Цей підхід є абсолютно закономірним і виправданим у межах будь-якої релігійної позиції, особливо актуальним для релігійної філософії XX століття.

Загалом досить тривожно оцінюють усі екзистенціалісти людську ситуацію, що збігається з позицією представників інших філософських напрямів: психоаналізу, неомарксизму, релігійної філософії. Треба згадати абсолютно екзистенціальне есе Конрада Лоренца про стан сучасного людства, серед проблем якого найважливіше місце посідають питання відчуження й руйнування духовної культури [75]. Цю ситуацію ілюструють слова М. Гайдеґґера: «Чим ближче ми підходимо до небезпеки, тим яскравіше починають світитися шляхи до рятівного, тим більше допитливими ми стаємо. Бо допитливість є благочестя думки» [170, с. 61].

Не можна не зазначити, що окреслена традиція дала численні інтелектуальні сходи, зокрема продемонструвавши здатність створювати

плідні симбіози з представниками лівої думки. Одним з авторів, у творчості якого ця тенденція знайшла своє втілення є А. Бадью [13; 55-60]. У його філософській роботі можна відзначити численні відбитки впливу попередників як неомарксистської традиції, так й екзистенціального напряму філософської думки. Підхід французького мислителя відрізняє прагнення подолати як метафізичний нігілізм аналітичної філософії, так і відторгнення онтології, вироблене в межах постмодерністського дискурсу.

Тема суб'єкта, поряд із темами буття, події та істини є наскрізною у творчості Бадью. Спочатку треба окреслити те, чим, на думку Бадью, суб'єкт не є: він не є специфічним типом субстанції, він не позначує вищі функції мислення людини, він не є сукупністю апріорних універсальних умов досвіду.

Згідно Бадью, «суб'єкт не є субстанцією». Ця теза протистоїть сукупності редукцій: матеріалістичної, соціологічної, трансцендентальної. Суб'єкт не можна зводити до статусу мислячої тварини або ототожнювати з соціальним індивідом як структурною ланкою певної колективної формації. суб'єкт таким чином не є об'єктом певної ситуації (res extensa). Суб'єкт мислення (res cogitans) Бадью визначає не як субстанцію, але як позицію, порожню позицію, з якої суб'єкт мислить. Бадью відмовляється розуміти суб'єкт в термінах даності, яка існує незалежно від матеріальних умов ситуації, і пропонує розуміння суб'єкта в якості операції, здійснення якої не детерміноване в природному русі існування людини.

Однак Бадью відмовляється слідувати і кантівській моделі суб'єкта як «умови можливості досвіду». Суб'єкт жодним чином не організує значення досвіду. Він не є трансцендентальною функцією. Як і для Дельоза, для Бадью трансцендентальна функція є запереченням через зведення до універсального статусу апріорі випадкових та періодичних способів відношення до світу. Суб'єкт, хоча й залежить від досвіду, але не може бути зведеним до функції внутрішньої уніфікації множини життєвого досвіду. Досвід може визначати «людське» і характеризувати трансформації свідомих процесів «людського»,

але цього недостатньо для визначення суб'єкта. Суб'єкт, таким чином, не можна редукувати ані до функції чуттєвого досвіду, ані до людини, ані до операцій свідомості.

А. Бадью демонструє особливий підхід до проблеми відчуження щодо питання про істину. Його позиція надзвичайно важлива для розуміння сучасних тенденцій розвитку окресленої проблематики.

А. Бадью намагається уникнути докорів у релятивізмі, це й зумовило залучення ним чотирьох родових категорій-рубрик, адже якщо у кожного з нас, навіть у кожної події, – своя істина, то це означає, що істини немає. А так, при всьому дійсному релятивізмі його теорії множинної істини, він доводить, що є ще якісь більш загальні істини науки, поезії, політики й любові. Недоопрацьованість такої теорії стає очевидною, якщо замислитися над критеріями виокремлення родових процедур. Зрозуміло, що ці критерії завжди будуть умовними й недостатніми, так можна виділяти родові процедури не тематично, як А. Бадью, а залучити якісь психологічні чинники, використовуючи, наприклад, типологію К. Юнга [162-165], тоді отримаємо, як мінімум, вісім типів родових процедур щодо істини. Чому б не припустити, що істина інтуїтивного інтроверта завжди буде відрізнятися від істини розумового екстраверта? Хіба це не має сенсу? Можна також використовувати етнічні або статевозрілі критерії, і всі вони будуть «працювати» не гірше родових процедур А. Бадью.

Філософ прагне реабілітувати традиційну онтологічну проблематику, пропонуючи своєрідне повернення до Платона: «Позбутися від платонізму – це насамперед позбутися істини» [13, с. 82].

А. Бадью ж відповідає на цей виклик, пропонуючи свій geste platonicien – «платонівський жест», «рух», «вчинок»: «Наше століття та Європа повинні імперативно вилікуватися від антиплатонізму. Філософія буде існувати лише тоді, якщо вона запропонує, відповідно до часу, новий етап в історії категорії істини» [13, с. 84].

Ідеться не про істину, як відповідність чому б то не було, реальності чи прихованій сутності, а, напевно, про істину, як про численні результати процедури суміщення з непереборною множинністю власне буття. Водночас, родові процедури, зазначені А. Бадью, – поема, матема, винайдена політика й любов, мають вияв у множинності ситуацій і складають їх істину.

Відповідно до цього він виділяє три критерії-властивості істини:

1) істина – частина вихідної множинності буття, продукт, іманентний цій множинності (production immanente à ce multiple), але поза трансцендентністю Єдиного (l'Un);

2) істина є множинною частиною ситуації, істиною якої вона є (partie-multiple de la situation dont elle est vérité);

3) істина – множинна, неіменована, безпредикатна, щільна, стійка (consistance), родова частина ситуації. Істина – мінімальна обґрунтованість, безпонятійна іманентність (immanence sans concept), яка в будь-якій ситуації засвідчує неспроможність (inconsistance), яка складає її підвалини, що і є буття цієї ситуації. Тобто без істини буття не має сенсу, істина сама створює специфікацію буття [13, с. 90].

Тобто істина є скріпою, цементувальною процедурою для будь-якої події. Істина міцно вбудована, вписана в ситуацію або в подію, вона – так звана «правда» цієї конкретної ситуації або серії ситуацій, від яких сама невіддільна. Саме тому істина (правда) авторської ситуації так незрозуміла іншому. Події у своїй нестійкості й неспроможності знаходять в істині свій родовід, істина є тому істиною тільки цієї або іншої події, і вона є істиною настільки, наскільки ця подія належить до однієї з чотирьох родових процедур.

Але така позиція не так уже суперечить релятивній теорії істини, хіба що менше апелює до мови, стверджуючи якусь дійсно чинну множинність подій. Але чи не йдеться про можливі світи Вітгенштейна, які в певних випадках перетворюються на контексти?

Чи не є контекстами й самі родові процедури? А. Бадью виявляє у греків (насамперед у Платона) свої чотири типи істин і набору процедур, що їх породжують:

1. Наука, матема (Відкриття).

2. Художня творчість, поема (Створення).

3. Політика, політичний винахід (Революція).

4. Любов (Пристрасть).

Правда, зараз можна стверджувати, що Платон математики не знав (не зважаючи вже на інші науки), поетів і політиків критикував, та й любов потрактовував дуже своєрідно. Те, що А. Бадью виокремив ці чотири типи істин або родових процедур, не означає, що не буває або не може бути інших. Цілком можна було б додати:

5. Релігійні істини, істину Одкровення. Якщо з філософії вилучити любовні істини, багато чи вона втратить? Можливо, багато. Але якщо з неї вилучити все, що так чи так пов'язує її з релігійністю, дискурсом віри, священне, містичне, трансцендентне, то можливо, філософія зникне зовсім.

6. Мова, мовне почуття, стихію мови, те, що можна було б назвати істиною мови.

7. Істини повсякденності й дискурс повсякденності, зокрема й екзистенціальної властивості. Без цих істин усіх інших просто не існує. Учені, поети, політики можуть як завгодно зневажати повсякденність, але остання – одвічне підґрунтя їх власного існування.

Відновлюючи статус проблеми істини, А. Бадью оголошує «кінець кінця філософії». Ця подія неодмінно зумовлена поверненням філософії до своїх власних витоків і звільненням її від вантажу історицизму. Але й саме це повернення неможливе без реабілітації проблематики істини. Треба визначити філософію, щоб відрізнити від того, що нею не є, але дуже її нагадує – софістики. Сучасні софісти, на думку А. Бадью, – послідовники Вітгенштейна, «... філософія тільки для того й існує, щоб затвердити: те, про що неможливо говорити, як раз і є тим, про що вона береться сказати. <...>

Сучасний софіст намагається замінити ідею істини ідеєю правила» [13, с. 147].

Тому «Будь-яке визначення філософії має розмежовувати її з софістикою. Категорія істини (можливо під іншою назвою) є центральною категорією будь-якої можливої філософії» [13, с. 149]. А. Бадью вважає, що софіст розчиняє істину в умовності, мовних іграх, правилах, жанрах дискурсу – у всьому, що робить істину сумнівним, неміцним інструментом оцінювання суджень.

Софіст стверджує, що власне буттю недоступні поняття й думки. Усе, що становить софістичний підсумок нашого століття й чим оперує постмодерн – «мовні ігри, деконструкція, слабкість думки, непоправна різнорідність, розбіжності й розрізнення, руїни Розуму, висування фрагмента, розкришені дискурси – все це слугує доказом на користь софістичної думки й заганяє філософію в глухий кут» [13, с. 164-165].

Проти всього цього А. Бадью і створює сучасний захист Розуму у формі «платонівського жесту», жесту повернення до філософії. Позиція А. Бадью відбиває втому філософської спільноти від постмодернізму, що призводить до насильницької нігілізації низки традиційних філософських проблем, зокрема й проблеми істини. Тенденція стверджувати про наявність конструювання всього з деяких сенс-словесних цеглинок має свої обмеження та своїх опонентів. Відповідно, відновити філософію в її правах можна лише завдяки набуттю нею свого предмета, по-перше, буття, про який можна мислити, по-друге, істини, властивої буттю.

Об’єктивна даність того й того для А. Бадью безсумнівна, однак в обох випадках він зважає на сучасний інтелектуальний досвід: буття для нього принципово множинне, це не протяжна й однорідна субстанція Декарта й не сакралізоване буття М. Гайдеґґера. Онтологізм останнього, на думку А. Бадью, так чи так претендує на свободу Суб’єкта – ще одного об’єкта, без якого немає філософії.

А. Бадью переконаний, що Буття множинне в тому сенсі, що постає в свідомості суб'єкта в одному з чотирьох модусів, яким відповідають чотири родових процедури, вони ж – чотири умови філософії. Завдяки цим умовам і цим родовим процедурам суб'єкт позиціонує себе щоразу по-різному щодо істини, яку А. Бадью вважає центральною категорією філософії.

Множинність (а значить, у якомусь сенсі, варіативність і навіть відносність) буття у А. Бадью породжує відчуття, що десь поруч перебуває його філософський сусід й антагоніст – сучасний софіст. А. Бадью цього і не приховує: «З великої софістики сучасний філософ отримує таке: буття за своєю суттю множинне» [13, с. 85]. Але на відміну від сучасних софістів, які вигідно вирізняються ідеєю істини, ідеєю правила, девіз А. Бадью – «...дематеріалізація істин без перетворення їх на мовні ігри» [13, с. 136]. Як це можна зробити, не перетворюючи істину в платонівську ідею? Невідомо також, як використовувати цю дематеріалізацію істини технічно. У цьому сенсі вже кореспондентна теорія Аристотеля повинна бути названа софістикою. Крім того, мовні ігри, контексти, конотації – це лінгвістична реальність, а не примха Вітгенштейна.

Філософія як справа істини для А. Бадью «ні в якому разі не завершена» [13, с. 38] (утім, що ж взагалі завершено, особливо, якщо йдеться про справи людські? Алхімія, наприклад, теж «не завершена»). За словами П. Холлварда, філософія на сьогодні нічого не наказує і не є постачальником істин. Вона є віртуозною вправою в співможливості істин. Така філософія власне відмінна від софістики, не вимагає її повної капітуляції, навпаки, вона по-своєму зацікавлена в софістичних спокусах: «У всі часи для того, щоб філософія зберігала свою етику, необхідний софіст. Бо саме він нагадує нам, що категорія Істини порожня» [191, с. 140]. А. Бадью одностайний у цій позиції: «Для нас немає нічого філософськи більш корисного, ніж сучасна софістика. Філософія ніколи не повинна піддаватися антисофістичному екстремізму. Вона губить себе, коли демонструє бажання покінчити з софістом раз і назавжди. Саме цей пункт і визначає для мене догматизм:

стверджувати, що софіст, оскільки він є збоченим двійником філософа, не повинен існувати. Ні, цілком достатньо вказати софісту на його місце» [13, с. 162]. Але, можливо, А. Бадью настільки поблажливий до софістів, тому що й сам є помірним релятивістом.

Чи не зайва ця вимога до філософії – уникати догматизму й постмодерністського панрелятивізму, але також уникати перетину «законних» тематичних кордонів і вторгнення на чужі для неї сфери – науки, політики, мистецтва? Але чи насправді ці сфери неспоріднені? І незрозуміло також, як бути з любов'ю? Як можна анексувати цю, далеко не теоретичну, площину. Адже «любов до мудрості» любов'ю взагалі не є. Нарешті, чи може філософія взагалі не бути хоч скільки-небудь догматичною? А якщо може, то чи не стає вона настільки ж скептичною, релятивістською та меонічною?

«Головною персоніфікацією софіста безумовно є Вітгенштейн і аналітичне уявлення про істину. Вітгенштейн – це Карфаген для т.зв. «Континентального проекту». За наявності всіх відмінностей, Дельоз і А. Бадью негайно солідаризуються, коли йдеться про Вітгенштейна. Але ці дві тенденції однаково цінні й існували завжди: Горгій і Платон, Оккам і Ансельм, Рассел і М. Гайдеґґер, Вітгенштейн і Дельоз. Захист істини від релятивізму виглядає дуже зворушливо, але хіба можна стверджувати, що істина інваріантна до зміни форми дискурсу в межах тих же родових процедур А. Бадью. Будь-яка зміна умов трансформує наші істини до невпізнання. Треба зазначити, що Протагор, Горгій, Піррон, Оккам і Вітгенштейн не з'явились поза загальним філософським процесом, вони – його узвичаєний результат. Такий тип філософування цілком можна розуміти як особливу реакцію на безвідповідальне теоретизування, на порожнечу й необов'язковість традиційних філософських істин» [12, с. 243].

Якщо категорія істини дійсно порожня й співвіднесена з деякою подією, яка іманентно містить істину в собі, то виникає питання, чому істина завжди є вказівкою на зарахування події до певного виду родових, по суті, – антропологічних процедур. Теорія А. Бадью є спробою створення нової,

більш сучасної версії релятивістської теорії істини, де істинність будь-якої події, при всій її відносності, розглядають більш укрупнено, у співвідношенні з однією з форм людського самобуття.

Саме це самобуття індивіда, що осягається в результаті онтологічного підходу й характеризує, з філософської позиції, найбільш ефективний шлях подолання відчуження людини. Теорія А. Бадью, як видається, найбільш конгеніальна підходу, репрезентованому в цій дисертації. Відповідно до окресленої позиції, подолання відчуження може бути здійснено лише за умови поєднання соціальної дії та глибинної онтологічної трансформації власне людини.

Висновки до розділу 3

У третьому розділі розглянуто теоретичні трансформації концепту відчуження в екзистенціальній філософії XX століття, відмінність і взаємозв’язок різних трактувань відчуження.

У підрозділі «3.1. Рецепція та критика екзистенціальної філософії як елемент неомарксистських теорій відчуження» проведено порівняльний аналіз концепцій відчуження найвідоміших представників Франкфуртської школи Г. Маркузе й Т. Адорно. Розглянуто теоретичні джерела та передумови обох підходів, їх відмінність і взаємозв’язок. Зіставлено концепцію негативної діалектики Т. Адорно й уявлення Г. Маркузе про одновимірність людського існування в сучасному світі. Неомарксисти узагальнюють поняття відчуження, студіюючи його не тільки як соціально-економічний феномен, а й як обмежено загальний, універсальний стан, закорінений у власне сутності людини, в організації психічного й культурного життя, у структурі раціональності. Подібне зміщення акцентування дослідження дозволяє не просто з’ясувати щось нове у цьому давно описаному феномені, але й окреслити теоретичні і практичні перспективи його подолання.

Усі теоретики Франкфуртської школи звертаються до аналізу людської суб'єктивності і проблеми її становлення. Соціальний порядок найчастіше постає у вигляді негативної і навіть репресивної структури стосовно реального людського індивіда. Сучасне суспільство, або ж суспільство як таке, постійно пригнічує життєві й творчі потенції суб'єкта, що знаходить своє втілення в процедурі й ситуації відчуження, що є основним терміном для всіх подібних теорій.

Т. Адорно і М. Горкгаймер завершують концептуалізацію поняття відчуження, розпочату в епоху Просвітництва й продовжену в працях німецьких класиків і марксизмі. Інтерес гуманітаріїв до поняття відчуження періодично посилюється, час від часу спадає, проте ніколи не втрачає своєї значущості й актуальності. Зазначена категорія, безперечно, перетворюється в XX столітті в одну з найбільш фундаментальних характеристик сучасної людини, але, водночас, її кордони постійно розширюються, погрожуючи перетворити науковий інструментарій в просту метафору, яка виражає будь-яку незручність або страждання.

Саме радикальна постановка категорії історичності відкривала можливість синтезу марксизму з екзистенціалізмом. Гайдеґґер радикалізує дільтеєвську герменевтику історії як плинності та зміни смислових структур тим, що вводить як домінанту в темпоральній будові Dasein модальність майбутнього: людина не є присутньою в історії, вона є історією, самою живою історичністю, яка екзистує власні іманентні сили у форми смислу. Філософія Гайдеґґера сприймається Маркузе як найвище досягнення ідеалістичної філософії, категоріальний апарат якої треба використати для розбудови адекватної до вимог часу теорії історичного матеріалізму.

Екзистенціальна філософія постала важливим джерелом пошуків конкретної філософії для Г. Маркузе, який сподівався синтезувати теорію сходження від абстрактного до конкретного (К. Маркс) з герменевтикою фактичності (М. Гайдеґґер). Проте публікація «Філософскько-економічних рукописів 1844 року» в 1932 році дозволила віднайти іманентний горизонт

гуманізації ортодоксального марксизму, концептуальна переконливість якого нівелювала екзистенціалістський пафос конкретності індивідуального буття особистості. Хоча певне гайдеґеріанство залишалося важливим для Г. Маркузе у його подальшій інтелектуальній еволюції, що дозволяє визначити результативність рецепції елементів екзистенціального мислення в неомарксизмі автора «Одновимірної людини».

Натомість для Т. Адорно філософування М. Гайдеґера постало ключовим об’єктом критики ідеологізації філософії. Екзистенціалістський дискурс Т. Адорно дезавуює як жаргон автентичності – вияв фундаменталістської ідеології, певну форму секулярної теології, які є несумісними з науковою теорією. Т. Адорно реалізує модус критики в кореляції неомарксистської філософії з традицією екзистенціалізму.

У підрозділі «3.2. Екзистенціалістська інтерпретація марксистської концепції відчуження у творчості Ж.-П. Сартра» проаналізовано концепцію відчуження Ж.-П. Сартра. Такі мислителі як А. Камю та Ж.-П. Сартр намагалися розгледіти в дискурсі Гайдеґера суто феноменологічний інваріант повороту філософії до практики, задекларованого К. Марксом. Такий підхід можна назвати антропологічною диверсифікацією. Ми вважаємо антропологічну константу рецепції філософування Гайдеґера реакційною, оскільки така інтенція йде всупереч інтенціям екзистенціалізму та марксизму щодо подолання метафізики трансцендентального суб’єкта. Якщо Гуссерль критично поставився до гайдеґерівської версії трансформації феноменології, то Ж.-П. Сартр із захопленням наповнює негативну парадигму категорій Гайдеґерової онтології змістом посткартезіанського волюнтаризму. Згодом під впливом праць Е. Левінаса М. Мерло-Понті актуалізує феноменологічні та комунікативні кореляції між фундаментальною онтологією та марксизмом і долає картезіанські мотиви, започатковані Сартром. З-під екзистенціалістської термінології проступали онтологічні мотиви мислення.

Розглянуто джерела й основні аспекти його розуміння онтології відчуження й можливостей його подолання. Продемонстровано динаміку розвитку відчуження з урахуванням головних теоретичних концептів філософа: буття-для-себе, інший, ніщо, свобода, страх, тривога. Досліджено взаємозв'язок між поняттям відчуження у Ж.-П. Сартра і М. Гайдеґґера, зафіксовано відмінності в трактуванні найважливіших екзистенціалів. Відчуження людей, що перебувають у стані свободи, призводить їх до конфліктів, джерелом яких є позиції інших індивідів. Кожен знає себе лише як суб'єктивний стан свободи і буття. Однак точка зору іншого не може охопити цю суб'єктивність, оскільки для цього іншого кожна людина є об'єктом, а не вільним існуванням. Тому вже сама позиція іншого, спрямована на власне alter ego, краде вільне буття людей. Тобто кожна людина, стаючи іншим для кого б то не було, краде свободу іншого індивіда. Саме з цією обставиною Ж.-П. Сартр пов'язує відчуження людини.

Філософ вважає, що для вирішення цього конфлікту кожна людина бажає єдності власних уявлень і позицій з думкою інших людей. Але зазвичай цього не відбувається, швидше навпаки, кожна людина є катом, мучителем іншого, примушуючи погодитися зі своїм баченням ситуації. Однак якщо жертва може говорити й діяти так, як цього бажає кат, вона все одно залишиться в стані відчуження й все одно буде знати якусь правду про своїх мучителів. Ця «вкрадена» свобода не повертається до ката й у разі вбивства своєї жертви. Тут філософ і доходить висновку, що всі люди є взаємними мучителями, що повністю нівелює їх уявлення про солідарність. Виявлено, що особливості екзистенціалістської рецепції марксизму пов'язані з радикальним тлумаченням індивідуальної свободи особистості, обмеженням горизонту конкретності теорії виміром індивідуальної свідомості та збереженням протиставлення сутності та існування в бутті людини.

У підрозділі «3.3. Постмодерні модифікації філософського дискурсу відчуження» доведено, що феномен відчуження в усіх його аспектах є одним

з основних питань постмодерної філософії та однієї з найважливіших її проблем, разом з поняттями відмінності, ідентичності тощо. Продемонстровано взаємодію постмодерної філософії з іншими напрямами думки.

Розглянуто способи студіювання проблеми відчуження у двох видатних представників західноєвропейської інтелектуальної традиції М. Фуко й Ж.Дерида. Зіставлено зміст декоструктивізму Ж. Дерида й уявлення М. Фуко про людський світ як систему концептів. Так само як людина повинна сформувати свою власну природу і свою суб'єктивність, вона може й нехтувати нею в певних соціально-економічних умовах, віддаючи себе так званим безособовим силам. Якщо для К. Маркса ці сили сконцентровані в капіталі – граничному вираженні самовідчуження сутнісних сил індивіда, то для М. Фуко цей процес виражається більш широкими взаєминами структур влади й підпорядкування, що знеособлюють людину й перетворюють її на статистичну соціальну одиницю. М. Фуко цікавиться, насамперед, дискурсивними практиками пізнього капіталізму, у площині яких суб'єкт осмислює й оцінює свій світовий статус. Усвідомлення революції як практичної дії, що приводить згодом також і до ментальних змін, є принциповим для всієї низки зазначених теорій. Ця позиція актуалізує питання про причетність теорії суб'єкта М. Фуко подібним позиціям.

Репрезентовано позицію, згідно з якою онто-екзистенціальна інтерпретація відчуження людини є найбільш перспективним підходом для фіксації та опису його феноменальних, соціальних й антропологічних характеристик. Будь-яка спроба представити відчуження без урахування його онтологічного змісту, неминуче тяжітиме до економічного, соціологічного або психологічного редукціонізму і, як результат, до принципової неповноти. У результаті здійсненого компаративного аналізу з'ясовано, що між різними версіями екзистенціальної філософії XX століття існує принципова відповідність щодо поняття відчуження, студійованого в межах певної онтологічної моделі. Підвалинами останньої є уявлення про витоки

екзистенціальних станів людини перед обличчям чужого й принципово ворожого зовнішнього середовища, які і є дійсним джерелом і передумовою відчуження людини в соціумі. Не можна не зазначити, що окреслена традиція дала численні інтелектуальні сходи, зокрема продемонструвавши здатність створювати плідні симбіози з представниками лівої думки.

Одним з авторів, у творчості якого ця тенденція знайшла своє втілення є А. Бадью. У його філософській роботі можна відзначити численні відбитки впливу попередників як неомарксистської традиції, так й екзистенціального напряму філософської думки. Підхід французького мислителя відрізняє прагнення подолати як метафізичний нігілізм аналітичної філософії, так і відторгнення онтології, вироблене в межах постмодерністського дискурсу.

А. Бадью демонструє особливий підхід до проблеми відчуження щодо питання про істину. Його позиція надзвичайно важлива для розуміння сучасних тенденцій розвитку окресленої проблематики. А. Бадью намагається уникнути докорів у релятивізмі, це й зумовило залучення ним чотирьох родових категорій-рубрик, адже якщо у кожного з нас, навіть у кожної події, – своя істина, то це означає, що істини немає. Генеалогія постмодерних модифікацій концепту відчуження дозволила встановити, що ключові напрями постмодерного мислення є похідними від концептуалізації відчуження в екзистенціальній та неомарксистській філософії.

Також розглянуто теоретичні трансформації концепту відчуження в екзистенціальній філософії XX століття, відмінність і взаємозв’язок різних трактувань відчуження. Поняття відчуження проаналізовано на підставі уявлення про людину, її сутність і перспективи. Відчуження представлено як фундаментальну антропологічну характеристику, яка визначає можливості людини щодо досягнення цілісності й гармонії її сутнісних сил. Відмінність трактувань відчуження в сучасній філософії розглянуто як результат дійсної неоднозначності в розумінні людини й багатоаспектності її ставлення до світу й до самої себе.

Доведено, що феномен відчуження в усіх його аспектах є одним з основних питань екзистенціальної філософії та однієї з найважливіших її проблем, разом з поняттями екзистенції, свободи, ніщо тощо. Продемонстровано взаємодію екзистенціальної філософії з іншими напрямами думки.

Матеріали розділу відображені в публікаціях автора [55].

ВИСНОВКИ

У дисертації досліджено історичну сутність та особливості формування концепту відчуження в дискурсі екзистенціальної та неомарксистської філософії XX ст. Відповідно до завдань на підставі отриманих результатів зроблено такі висновки:

1. Теоретико-методологічними підставами дослідження постали критичне узагальнення історіографії сучасної концептуалізації відчуження та розробка комплексної методології історико-філософського аналізу дискурсу відчуження. Огляд наукової літератури з теми дослідження дозволив констатувати нівелювання онтологічного виміру феноменології відчуження в сучасному загальнонауковому дискурсі ідентичності, що суперечить тенденції до переосмислення відчуження в контексті поглиблення кризових явищ в сучасному світі.

2. Історико-філософська реконструкція способів осмислення відчуження людини в умовах індустріального суспільства, репрезентованих дискурсами екзистенціальної та неомарксистської філософії, має бути здійснена як герменевтика семантичних та функціональних кореляцій між вказаними концепціями відчуження, яка дозволить окреслити онтологію відчуження в умовах постіндустріальної трансформації суспільства. Методологія такої герменевтики поєднує прийоми дискурс-аналізу з соціологічним підходом в межах інтелектуальної історії.

3. Дослідження ґенези філософського дискурсу відчуження дозволило конкретизувати зміст концептуалізації відчуження Ґ. Геґелем як ключового елементу його феноменології духу та визначити сутнісні відмінності між способами рецепції цього концепту, здійсненими К. Марксом і С. К’єркеґором. Виявлено два горизонти кореляції між теорією відчуження сутнісних сил людини К. Маркса та ідеями С. К’єркеґора щодо автентичного існування особистості: горизонт критики та рецепції геґелівського дискурсу

відчуження і горизонт спрямування філософування від спекулятивної рефлексії до конкретної аналітики.

4. З'ясовано, що поняття відчуження у філософуванні К. Маркса має особливий семантично-функціональний статус, оскільки засновується на дезавуюванні геґелівської теорії як відчуженого у мові спекулятивної рефлексії образу живого мислення. Марксистська лінія філософського дискурсу відчуження спирається на історизацію трансцендентального суб'єкта та нівелювання індивідуалістичної інтерпретації суб'єктивності.

5. Показано, що екзистенціальна лінія філософського дискурсу відчуження, започаткована С. К'єркеґором, розгортається як індивідуалістична критика геґелівської спекулятивної онтології. Концептуальний синтез екзистенціальної постановки питання про сенс особистісного існування з поняттями феноменології та герменевтики, здійснений К. Ясперсом і М. Гайдеґґером, призвів до онтологізації відчуження як елементу екстатичного способу становлення людини.

6. Вивчено кореляції філософського дискурсу відчуження з дотичними формами інтелектуальної культури: художньою прозою, поезією, мистецтвом. Показано, що саме мистецтво є ключовою формою подолання відчуження у творчості як модусі свободи особистості.

7. Показано, що розвиток неомарксизму був зумовлений прагненням концептуального оновлення ортодоксальної «політекономічної» лінії марксизму, одним із джерел якого і постала екзистенціальна філософія. Тема відчуження утворила горизонт синтезу Dasein-аналітики з марксистською соціальною онтологією, здійснений у модусах рецепції (Г. Маркузе) та критики (Т. Адорно) фундаментальної онтології М. Гайдеґґера. .

8. Виявлено, що особливості екзистенціалістської рецепції марксизму, пов'язані з радикальним тлумаченням індивідуальної свободи особистості, обмеженням горизонту конкретності теорії виміром індивідуальної свідомості та збереженням протиставлення сутності та існування в бутті людини.

9. Критична герменевтика постмодерних модифікацій концепту відчуження дозволила встановити, що такі ключові напрямки постмодерного мислення, як деконструкція, шизоаналіз, генеалогія влади-знання, феноменологія симулякрів, виросли на ґрунті концептуалізації відчуження в екзистенціальній та неомарксистській філософії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Адорно Т. В. Жаргон подлинности: о немецкой идеологии / пер. Е. В. Борисов. М.: Канон+ ; Реабилитация, 2011. 191 с.

2. Адорно Т. В. Негативная диалектика / пер. с нем. Е. Л. Петренко. М.: Науч. мир, 2003. 374 с.

3. Адорно Т. В. Исследование авторитарной личности / под общ. ред. В. П. Культыгина. М.: Серебряные нити, 2001. 416 с.

4. Альтюссер Л. Ленин и философия / пер. с фр. Н. Кулиш. М.: Ad Marginem, 2005. 175 с.

5. Альтюссер Л. За Маркса / пер. с фр. А. Денежкин. М.: Праксис, 2006. 392 с.

6. Андерсон П. Размышления о западном марксизме: на путях исторического материализма. М.: Интер-Версо, 1991. 272 с.

7. Арефьев А. Р. Власть и субъект в творчестве Кафки. Новосибирск : Адвайта, 1997. 224 с.

8. Аристотель. Риторика // *Античные риторики* / сост. текстов, ст., коммент. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. С. 15-164.

9. Арон Р. Воображаемые марксизмы : [монография] / пер. с фр., примеч. И. А. Гобозова. 2-е изд. М.: Кн. дом Либроком, 2010. 384 с.

10. Арсланов В. Г. Социализм 21 : 14 текстов постсоветской школы критического марксизма. М.: Культурная революция, 2009. 720 с.

11. Ахметзянова Р. Р. Проблема отчуждения в «проекте» общества модерна: дис. ... канд. философ. наук : 09.00.11. Казань, 2008. 174 с.

12. Бадиков Э. Ф. Реинтерпретация субъективности в европейской философии XX века // *Учен. зап. Казан. ун-та.* Сер.: Естеств. науки. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1996. Т. 151. Вып. 17. С. 240-246.

13. Бадью А. Манифест философии / сост. и пер. с фр. В. Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. 184 с.

14. Батищев Г. С. Мировоззренческие предпосылки и смысл проблематики отчуждения // *Отчуждение как социокультурный феномен* : тез. докл. всесоюз. науч.-практ. конф., (16-18 апр. 1991 г., г. Симферополь). Киев: Знание, 1991. С. 27-35.

15. Батищев Г. С. Деятельная сущность человека как философский принцип // *Проблема человека в современной философии*. М.: Наука, 1969. С. 83-92.

16. Беспалов А. И. Отчуждение деятельности как философская проблема: дис. … канд. философ. наук : 09.00.11. М., 2004. 204 с.

17. Библия : в 2т. Т. 1-2 / вступ. ст. К. И. Логачева. Л.: Духовное просвещение, 1990. 472, 496 с.

18. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / пер. с фр. Д. Калугина. СПб.: Владимир Даль, 2000. 92 с.

19. Бодрийяр Ж. Соблазн / пер. с фр. А. Гараджи. М.: Ad marginem, 2000. 319 с.

20. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. с фр., вступ. ст. Н. Зенкина. М.: Добросвет, 2000. 387 с.

21. Бодрийяр Ж. К критике политической экономике знака / пер. с фр. Д. Кралечкина. М.: Библион ; Рус. кн., 2004. 304 с.

22. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада / пер. с англ. А. Башкирова. М.: Аст ; Terra Fantastica, 2003. 444 с.

23. Валеева З. Р. Нравственное отчуждение как философская проблема: автореф. дис. на соискание науч. степени канд. философ. наук. Уфа, 1998. 18 с.

24. Вербицкий В. Г. Отчуждение как имманентное понятие истории философии и продуктивной деятельности // *Вопросы философии.* 2014. №12. С. 161-168.

25. Власов А. Д. Словарь по философии Г. Гегеля : в 2 т. Т.1: Феноменология духа. М.: МИФИ, 1997. 540 с.

26. Гароди Р. О понятии «отчуждение» // *Вопросы философии*. 1959. №8. С. 68-81.

27. Гегель Г. В. Ф. Система наук Ч. 1: Феноменология духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета. СПб.: Наука, 1992. 444 с.

28. Гессе Г. Степной волк // *Собрание сочинений* : в 8 т. Т. 3. М. : Прогресс-Литера ; Харьков: Фолио, 1994. С. 223-400.

29. Громов И. А., Мацкевич А. Ю., Семенов В. А. Западная социология : [учеб. пособие]. СПб.: Ольга, 1997. 435 с.

30. Гудков Н. Г. Основные формы и сущность отчуждения в современном обществе: автореф. дис. на соискание науч. степени канд. философ. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия». М., 2004. 16 с.

31. Гуйван П. Н. Становление марксистской концепции человека: (опыт методологического анализа) : автореф. дис. на соискание науч. степени доктора философ. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия». М. : Изд-во Моск. у-та, 1985. 40 с.

32. Гурин С. П. Маргинальная антропология. Саратов: Изд. Центр СГСЭУ, 2000. 237 с. – URL : www.philosophy.ru/library/margin (дата обращения:).

33. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр. С. Н. Зенкина. СПб.: Алетейя, 1992. 288 с.

34. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: капитализм и шизофрения / пер. с фр. и посл. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.

35. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения / пер. с фр. и посл. Я. И. Свирского. Екатеринбург; М.: У-Фактория; Астрель, 2010. 895 с.

36. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал / пер. с фр. Б. Скуратова ; под ред. Д. Новикова. М.: Logos-altera, 2006. 256 с.

37. Деррида Ж. Маркс и сыновья : пер. с фр. М.: Logos-altera, Essehomo, 2006. 104 с.

38. Дехтяр В. Дисциплінарна матриця влади як модель постання «модерної людини»: М. Фуко про формування «паноптичного» суспільства // *Перспективи*. Одеса, 1999. № 1. С. 144-148.

39. Дєдяєва І. Ідея свободи у концепції Мишеля Фуко: людина як похідна від «історичного апріорі» // *Філософські обрії*. 2004. № 11. С. 49-64.

40. Дєдяєва І. Поняття «індивідуалізації» у філософії Мішеля Фуко // *Філософські обрії*. 2003. № 10. С. 81-93.

41. Дєдяєва І. Трансформація проблеми свободи у структуралізмі: компаративний аналіз філософських вчень К. Леві-Стросса та М. Фуко: дис. … канд. філософ. наук: 09.00.05. Київ, 2004. 276 с.

42. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : в 30 т. Т. 5 / [редкол.: В. Г. Базанов (гл. ред.) [и др.] ; АН СССР [и др.]. Л.: Наука. 1973. 408 с.

43. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : в 30 т. Т. 6 / редкол.: В. Г. Базанов (гл. ред.) [и др.] ; АН СССР [и др.] . Л.: Наука. 1973. 424 с.

44. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : в 30 т. Т. 13 / [редкол.: В. Г. Базанов (гл. ред.) [и др.] ; АН СССР [и др.]. Л.: Наука, 1978. 473 с.

45. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : в 30 т. Т. 24 / [редкол.: В. Г. Базанов (гл. ред.) [и др.] ; АН СССР [и др.]. Л.: Наука, 1980. - 520 с.

46. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : в 30 т. Т. 25 / [редкол.: В. Г. Базанов (гл. ред.) [и др.] ; АН СССР [и др.]. Л.: Наука, 1980. - 471 с.

47. Дроздов В. В. Философский анализ структуры отчуждения и «механизма» его функционирования: автореф. дис. на соискание науч. степени канд. философ. наук : спец. 09.00.01 «Социальная философия». Магнитогорск, 2004. 21 с.

48. Железов Е. А. Сущностные силы человека: философско-мировоззренческий характер. Казань : Изд-во Казан. ун-та, 1989. 246 с.

49. Зиновьева Д. М. Психология отчуждения : монография. Волгоград : ВАГС, 2005. 172 с.

50. Иванчук В. В. Историко–философский контекст формирования концепта отчуждения // *Гілея*: наук. вісн. : зб. наук. пр. / гол. ред В. М. Вашкевич. Київ : Гілея, 2017. Вип. 118 (3). С. 214-218.

51. Иванчук В. В. Концепт отчуждения в современном неомарксизме // *Гілея:* наук. вісн. : зб. наук. пр. / гол. ред В. М. Вашкевич. Київ : Гілея, 2017. Вип. 122 (7). С. 175-179.

52. Иванчук В. В. Концептуализация отчуждения в немецком трансцендентальном идеализме // *Гілея:* наук. вісн. : зб. наук. пр. / гол. Ред. В. М. Вашкевич. Київ : Гілея, 2016. Вип. 115 (12). С. 162-166.

53. Иванчук В. В. Модели отчуждения у М. Фуко и Т. Адорно // *Філософія і політологія в контексті сучасної культури* : наук. журн. / гол. ред. О. С. Токовенко. Дніпро, 2016. Вип. 1 (10). С. 80-85.

54. Иванчук В. В. Отчуждение и проект универсальной эмансипации человека у раннего Маркса // *Грані* : наук.-теорет. і гром.-політ. альм. / гол. ред. С. А. Квітка. Дніпро : Грані, 2017. Т. 20. № 3 (143). С. 98-103.

55. Иванчук В. В. Проблематика відчуження людини в екзистенціалізмі Ж.-П. Сартра // *Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства* : мат. II Міжнар. наук. конф. студ., мол. вчених та наук, (м. Одеса, 26-27 трав. 2017 р.). Одеса, 2017. С. 206-210.

56. Иванчук В. В. Сущность отчуждения в екзистенциальной философии XX века // *Грані* : наук.-теорет. і гром.-політ. альм. / гол. ред. С. А. Квітка. Дніпро : Грані, 2017. Т. 20. № 6 (146). С. 58-63.

57. Игнатов М. А. Феномен отчуждения человека в дискурсе информационно-сетевой культуры: дис. ... канд. философ. наук: 09.00.13. Белгород, 2011. 155 с.: ил.

58. Ильенков Э. В. Гегель и «отчуждение» // *Философия и культура*. М.: Политиздат, 1991. С. 141-151.

59. Камю А. Сочинения : в 5 т. Т. 1. Харьков: Фолио, 1998. 398 с.

60. Камю А. Сочинения : в 5 т. Т. 2. Харьков: Фолио, 1997. 527 с.

61. Камю А. Сочинения : в 5 т. Т. 3. Харьков: Фолио, 1998. 575 с.

62. Камю А. Сочинения : в 5 т. Т. 4. Харьков: Фолио, 1998. 620 с.

63. Камю А. Творчество и свобода : статьи, эссе, записные книжки : пер. с фр. / [сост. и предисл. К. Долгова]. М: Радуга, 1990. 608 с.

64. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Собрание сочинений* : в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 12-29.

65. Кант И. Сочинения : в 5 т. Т. 5. Ч.1: Метафизика нравов. М.: Канон+ ; Реабилитация, 2014. 1120 с.

66. Кант И. Сочинения : в 5 т. Т. 3: Критика практического разума. М.: Моск. Фил. фонд, 1997. 784 с.

67. Кант И. Сочинения : в 4 т. Т. 2. Ч. 1: Критика чистого разума. М.: Наука, 2006. 1081 с.

68. Кант И. Сочинения : в 4 т. Т. 2. Ч. 2: Критика чистого разума. М.: Наука, 2006. 936 с.

69. Кафка Ф. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 1: Америка. Новеллы и притчи : пер. с нем. СПб.: Симпозиум, 1999. 752 с.

70. Кафка Ф. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 2: Процесс. Письма: пер. с нем. СПб.: Симпозиум, 1999. 560 с.

71. Кафка Ф. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 3 : Замок. Афоризмы. Письма к Милене. Завещание пер. с нем. СПб.: Симпозиум, 1999. 592 с.

72. Кафка Ф. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 4: Дневники: пер. с нем. СПб.: Симпозиум, 1999. 624 с.

73. Кафка Ф. Неизвестный Кафка: рабочие тетради, письма / пер. с нем. Г. Б. Ноткина. СПб.: Академ. проект, 2003. 384 с.

74. Клюенков О. И. Феномен отчуждения человека как опыт его существования: дис. ... канд. философ. наук : 09.00.01. Архангельск, 2007. – 140 с.

75. Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // *Так называемое зло* : сб. трудов / К. Лоренц. М.: Культурная революция, 2008. С. 7-83.

76. Лукач Г. Отчуждение (Entäußerung) как центральное философское понятие феноменологии духа [Электронный ресурс] / Г. Лукач. URL : https://www.marxists.org/russkij/lukacs/1948/young_hegel/28.htm (дата обращения).

77. Мальцев Г. В. Буржуазный эгалитаризм: эволюция представлений о социальном равенстве в мире капитала. М.: Наука, 1977. 216 с.

78. Маркович М. Маркс об отчуждении // *Вопросы философии*. 1989. № 9. С. 36-51.

79. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956. 690 с.

80. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : в 50 т. Т. 4. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955. 616 с.

81. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : в 50 т. Т. 20. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1961. 828 с.

82. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : в 50 т. Т. 21. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1961. 746 с.

83. Маркс К. Сочинения : в 50 т. Т. 23. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1960. 907 с.

84. Марксизм: pro и contra / [кол. авт. В. И. Толстых, В. П. Лебедев, В. Э. Матизен [и др.]. М.: Республика, 1992. 334 с.

85. Маркузе Г. Одномерный человек : пер. с англ. М.: REFL-book, 1994. 368 с.

86. Маркузе Г. Разум и революция: Гегель и становление социальной теории / пер. с англ., предисл. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2000. 542 с.

87. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. М.: АСТ, 2003. 526 с.

88. Маркузе Г. Критическая теория общества. М.: АСТ ; Астрель, 2011. 382 с.

89. Марсель Г. Трагическая мудрость философии : избранные работы. М.: Изд-во гуманитар. лит., 1995. 216 с.

90. Минаев А. В. Проблема отчуждения в современном обществе: предпосылки и проявления: (на примере высшей школы Украины) // *Історична панорама*: зб. наук. ст. Спец.: Історія. Чернівці: ЧНУ, 2010. Вип. 11. С. 142-168.

91. Музиль Р. Человек без свойств : роман : в 2 кн. Кн. 1-2 / пер. с нем, С. Апта. М.: Худож. лит., 1984. 751, 502 с.

92. Музиль Р. Душевные смуты воспитанника Тёрлеса : роман / пер. с нем. С. Апта // *Малая проза* : в 2 т. Т. 1. М.: Канон Пресс-Ц ; Кучково поле, 1990. С. 39-186.

93. Парцвания В. В. Генеалогия отчуждения: автореф. дис. на соискание научн. степени доктора философ. наук: спец. 09.00.13 «Религоведение, философия культуры и философская антропология». СПбГУ, 2003. 36 с.

94. Парцвания В. В. Генеалогия отчуждения: от человека абстрактного к человеку конкретному. СПб.: Университет. книга, 2003. 371 с.

95. Парцвания В. В. *Отчуждение человека в перспективе глобализации мира* : сб. філос. ст. СПб.: Петрополис, 2001. Вып. 1. С. 10-18.

96. Прозументик К. В. Сущностные силы человека: структура и урони. URL : https://www.hse.ru/data/2013/03/20/.../Прозументик%20Статья%20ВАК (дата обращения).

97. Рансьер Ж. На краю политического / пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2006. 240 с.

98. Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное / сост., пер. с фр., послесл. В. Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2004. 128 с.

99. Рансьер Ж. Разделяя чувственное : сборник / пер. с фр. В. Е. Лапицкого, А. Шестакова. СПб.: Изд-во Европ. ун-та, 2007. 264 с.

100. Рильке Р. М. Сочинения : в 3 т. Т. 1: Стихотворения, (1895-1905) М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 1999. 368 с.

101. Рильке Р. М. Сочинения : в 3 т. Т. 2 : Стихотворения, (1906-1926) М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 1999. 592 с.

102. Рильке Р. М. Сочинения : в 3 т. Т. 3: Проза. Письма. М. : АСТ ; Харьков: Фолио, 1999. 608 с.

103. Рильке Р. М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи : пер. с нем. / [сост. Е. В.]. М.: Искусство, 1971. 456 с.

104. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. М.: Акад. проект, 2008. 222 с.

105. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.

106. Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. Набросок феноменологического описания / пер. с фр. Д. Кралечкина. М.: Модерн, 2011. 160 с.

107. Сартр Ж.-П. Затворники Альтоны. Повесть, пьесы : пер. с фр. Харько : Фолио ; М. : АСТ, 1999. 399 с.

108. Сартр Ж.-П. Грязными руками. Пьесы : пер. с фр. Харьков : Фолио ; М. : АСТ, 1999. 431 с.

109. Сартр Ж.-П. Стена: избранные произведения : пер. с фр. М.: Политиздат, 1992. 480 с.

110. Селиванов Ю. Р. Феноменология отчужденного духа. 2-е изд. М.: Экон-информ, 2015. 504 с.

111. Сигарева М. А. Формы отчуждения и пути его преодоления в современном обществе: дис. … кандидата философ. наук: 09.00.11. Махачкала, 2006. 168 с.: ил.

112. Сулейманов Л. Р. Философско-социологический анализ проблемы отчуждения: автореф. дис. на соискание науч. степени доктора пед. наук. М., 1990. 36 с.

113. Тимченко Л. Л. Отчуждение в современном обществе : (социально-философский анализ проблемы): дис. ... канд. философ. наук: 09.00.11. М.: Моск. гос. ин-т культ. и искусств, 2010. 173 с.

114. Тракль Г. Стихотворения. Проза. Письма / пер. с нем., сост., коммент. А. Белобратова ; предисл. В. Метлагая. СПб.: Симпозиум, 1996. 640 с.

115. Финкелстайн С. Экзистенциализм и проблема отчуждения в американской литературе : пер. с англ. / предисл. А. Аникст. М.: Прогресс, 1967. 320 с.

116. Фихте И. Г. Сочинения : в 2 т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. 687 с.

117. Фихте И. Г. Сочинения : в 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. 798 с.

118. Фихте И. Г. Система учения о нравах, согласно принципам наукоучения : Наукоучение 1805 г. Наукоучение 1813 г. Наукоучение 1814 г. пер. с нем., вступ. ст. В. В Мурского. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2006. 619 с.

119. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура / сост. А. Руткевич. М.: Ренессанс, 1992. 296 с.

120. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия : сборник. М.: Прогресс, 1992. 569 с.

121. Фрейд З. Введение в психоанализ : лекции. Изд. 2-е, стер. М.: Наука, 1991. 456 с.

122. Фрейд З. Сочинения : в 2 т. Т. 1. Тбилиси: Мерани, 1991. 399 с.

123. Фрейд З. Сочинения : в 2 т. Т. 2. Тбилиси: Мерани, 1991. 428 с.

124. Фромм Э. Иметь или быть? : пер. с англ. / сост., авт. предисл. П. С. Гуревич. Изд. 2-е, доп. М.: Прогресс, 1990. 336 с.

125. Фромм Э. Бегство от свободы : пер. с англ. М.: Прогресс, 1990. 272 с.

126. Фромм Э. Человек для себя. Исследование психологических проблем этики : пер. с англ. Минск: Коллегиум, 1992. 253 с.

127. Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992. 430 с.

128. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / сост., пер. с фр., коммент., послесл. С. Табачникова ; под общ. ред. А. Пузыря. М.: Касталь, 1996. 448 с.

129. Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности II / пер. с фр. В. Каплуна. СПб.: Академ. проект, 2004. 432 с.

130. Фуко М. История сексуальности III. Забота о себе / пер. с фр. Т.Н. Титовой, О.И. Хомы ; под общ. ред. А. Б. Мокроусова. Киев : Дух и литера ; М. : Рефл-Бук, 1998. 288 с.

131. Фуко М. Ранние работы. СПб.: Владимир Даль, 2015. 287 с.

132. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс. URL : http://ihtik.lib.ru.(дата обращения).

133. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова. М.: Ad Marginem, 1999. 480 с.

134. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / пер. с фр. И. К. Стаф. СПб.: Университет. кн., 1997. 576 с.

135. Фуко М. Психиатрическая власть : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973-1974 учеб. Году. СПб.: Наука, 2007. 450 с.

136. Фуко М. Герменевтика субъекта : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учеб. Году. СПб.: Наука, 2007. 677 с.

137. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне : двенадцать лекцій : пер. с нем. Изд. 2-е, испр. М.: Весь Мир, 2008. 416 с.

138. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // *Вопросы философии.* 1992. № 4. С. 40-52.

139. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / пер. с нем. М. Л. Хорькова. М.: Праксис, 2007. 208 с.

140. Хабермас Ю. Вовлечение другого : очерки политической теории / пер. с нем. Ю. С. Лязвцев ; под ред. Д. А. Скляднева. М.: Наука, 2001. 417 с.

141. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие : пер. с нем. / под ред. Д. А. Скляднева ; послесл. Б. В. Маркова. М.: Наука, 2000. 380 с.

142. Хабермас Ю. Политические работы / пер. с нем. Б. М. Скуратова М.: Праксис, 2005. 368 с.

143. Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма / пер. с нем. Л. В. Воропай. М.: Праксис, 2010. 264 с.

144. Хайдеггер М. Гераклит / пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2011. 504 с.

145. Хайдеггер М. Парменид : лекции, (1942-1943 гг.) / пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. 384 с.

146. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. Изд. 2-е, испр. СПб.: Наука, 2002. 452 с.

147. Хайдеггер М. Вопрос о технике // *Новая технократическая волна на Западе*. М.: Прогресс, 1986. С. 45-66.

148. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / пер. с нем. В. В. Бибихина // *Время и бытие* : (статьи и выступления). М.: Республика, 1993. С. 63-176.

149. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / пер. с нем. В. В. Бибихина // *Время и бытие* : (статьи и выступления). М.: Республика, 1993. С. 192-220.

150. Хардт М., Негри А. Империя / пер. с англ., под. общ. ред. Г. В. Каменской. М.: Праксис, 2004. 440 с.

151. Харламов А. В. Социальное отчуждение в информационном взаимодействии: (социально-философский анализ): автореф. дис. на соискание науч. степени канд. философ. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия». Кемерово, 2007. 20 с.

152. Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения: философские фрагменты. М.: Медиум ; СПб.: Ювента, 1997. 311 с.

153. Целан П. Стихотворения. Проза. Письма / пер. с нем. М. Белорусец, Т. Баскакова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2008. 736 с.

154. Шеллинг Ф. В. Ранние философские сочинения : пер. с нем. СПб.: Алетейя, 2000. 464 с.

155. Шеллинг Ф. В. Сочинения : в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1987. 637 с.

156. Шеллинг Ф. В. Сочинения : в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1989. 636 с.

157. Шеллинг Ф. В. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. М.: АСТ, 1987-1989. С. 125-130.

158. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Новое лит. обозрение, 2010. 392 с.

159. Шоню П. Цивилизация Просвещения / пер. с фр. И. Иткина, М. Гистер. Екатеринбург; М.: У-Фактория ; АСТ, 2008. 688 с.

160. Эльцбахер П. Суть анархизма. М.: АСТ, 2009. 351 с.

161. Энциклопедия экспрессионизма: живопись и графика. Скульптура. Архитектура. Литература. Драматургия. Театр. Кино. Музыка : пер. с фр. / Лионель Ришар ; науч. ред., авт. послесл. В. М. Толмачева. М.: Республика, 2003. 432 с.: ил.

162. Юнг К.-Г. AION. Исследование феноменологии самости. М. : Рефл-бук; Киев : Ваклер, 1997. 336 с.

163. Юнг К.-Г. Душа и миф: шесть архетипов : пер. с англ. М. : Пор-Рояль; Киев : Совершенство, 1997. 384 с.

164. Юнг К.-Г. Либидо, его метаморфозы и символы. СПб.: Восто.-Европ. Ин-т Психоанализа, 1994. 416 с.

165. Юнг К.-Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. 304 с.

166. Ясперс К. Философия : в 2 кн. Кн. 1: Философское ориентирование в мире / пер. с нем. А. К. Судакова. М.: Канон+ ; Реабилитация, 2012. 84 с.

167. Ясперс К. Философия : в 2 кн. Кн. 2: Просветление экзистенции / пер. с нем. А. К. Судакова. М.: Канон+ ; Реабилитация, 2012. 448 с.

168. Ясперс К. Философия : в 2 кн. Кн. 3: Метафизика / пер. с нем. А. К. Судакова. М.: Канон+; Реабилитация, 2012. 296 с.

169. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

170. Ясперс К. Разум и экзистенция. М.: Канон+ ; Реабилитация, 2013. 336 с.

171. Яцкевич В. Отчуждение как необходимый момент общественных отношений URL : http://world.lib.ru/j/jackewich_w_w/otchuzhdenie.shtm;http://www.politology.vuzlib.net/book_o143_page_11.html;
http:// loso a.ru/70543/.(дата обращение).

172. Axelos K. Alienation, Praxis and Techne in the Thought of Karl Marx. Austin&London, University of Texas ress. 1977. 401 p.

173. Badiou A. L'être et l'événement. Paris: Éditions du Seuil, 1988. 568 p.

174. Badiou A. Logiques des mondes. L'être et l'événement / A. Badiou. Paris: Éditions du Seuil, 2006. 637 p.

175. Badiou A. Court traité d'ontologie transitoire. Paris: Éditions du Seuil, 1998. 203 p.

176. Badiou A. Petit manuel d'inesthétique. Paris, Éditions du Seuil, 1998. 215 p.

177. Badiou A. Le concept de modèle: Introduction à une épistémologie materialiste des mathématiques. Paris: Éditions du Seuil, 2007. 198 p.

178. Badiou A. Manifeste pour la philosophie. Paris: Éditions du Seuil, 1989. 97 p.

179. Bary B. The Liberal Theory of Justice. Oxford: Clarendon Press, 1993. № 5. 168 p.

180. Beaver V. Alienation and Vulnerability in the Philosophy of Jean-Paul Sartre. A Dissertation Submitted to the Temple University Graduate Board. 2012. 261 p.

181. Bier W.C. Alienation: plight of modern man? New York: Fordham University Press, 1972. 553 p.

182. Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrenie : 1. L'ANTI-ŒDIPE. Paris: Les Éditions de Minuit, 2005. 497 c.

183. Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrenie: 2. MILLE PLATEAUX. Paris: Les Éditions de Minuit, 2006. 648 p.

184. Dickens P. Reconstructing Nature. Alienation, Emancipation and the Division of Labour. London ; New York: Routledge, 1996. 224 p.

185. Finkelstein S. Existentialism and alienation in American literature. New York, 1968. – 314 p.

186. Gasper P. Capitalism and alienation // International Socialist Review. vol. 74, November-December, 2010. P. 76-84.

187. Gavin R. Realizing Freedom. Hegel, Sartre, and the Alienation of Human Being. London: Palgrave Macmillan, 2011. 250 p.

188. Geyer R. F. Bibliography Alienatio. Amsterdam, 1972.

189. Geyer R. F. Alienation Theories. Oxford, 1980. 168 p.

190. Geyer R. F., Schweitzer D. R. (eds.). Theories of Alienation: critical Perspectives in Philosophy and the Social Sciences. Leiden: Springer, 1976. 305 p.

191. Hallward P. Badiou's Politics: Equality and Justice // In: Culture Machine. 2002. vol. 4.

192. Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Paderborn: Voltmedia. 649 s.

193. Heidegger M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. 445 s.

194. Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.

195. Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. 30 s.

196. Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003. 380 s.

197. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main: Verlag Gerhard Schulte-Bulmke, 1934. 236 s.

198. Heidegger M. Was ist Metaphisik? Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. 55 s.

199. Heller A. The Theory Need in Marx. London, 1976. 202 p.

200. Hösle V., Wandschneider D. Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel // In: Hegel-Studien. Bd. 18 (1983). S. 173–199.

201. Ifergan P. Hegel's Discovery of the Philosophy of Spirit. Autonomy, Alienation, and the Ethical Life. The Jena Lectures 1802-1806. London: Palgrave Macmillan, 2014. 253 p.

202. Jaeggi R., Neuhouser F., Smith A. E. Alienation. New York: Columbia University Press, 2014. 274 p.

203. Kolakowski L. The Alienation of Reason. New York: Doubleday, 1968. 230 p.

204. Lewis H. P. Freedom and Alienation. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985. IX. 159 p.

205. Liddell H.G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A. Greek-English Lexicon: 9 Ed. Clarendon Press; Oxford, 1996. 2441 p.

206. Ludz Peter C., Felix Geyer R., Schweitzer David R. (eds.). Theories of Alienation. Critical perspectives in philosophy and the social sciences. Leiden, 1976. 305 p.

207. Macintyre A. Whose Justice? Which rationality? Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. – 410 s.

208. Mariotti S. L. Thoreau's Democratic Withdrawal. Alienation, Participation and Modernity. The University of Wisconsin Press, 2010. 222 p.

209. Martineau J. Time, Capitalism and Alienation. A Socio-Historical Inquiry into the Making of Modern Time. Leiden-Boston, Brill, 2015.179 p.

210. Meszaros I. Marx's Theory of Alienation. London, 2006. 352 p.

211. Khan N. Development of the Concept and Theory of Alienation in Marx's Writings. Oslo: Solum Forlag, 1995. 295 p.

212. Novack G. The Marxist Theory of Alienation. New York, 1973. 94 p.

213. Ollman B. Alienation. Marx's Conception of Man in a Capitalist Society. Cambridge: University Press, 2001. 339 p.

214. Padgett B. Marx and Alienation in Contemporary Society. New York: Bloomsbury Academic, 2007. 168 p.

215. Rehmann J. Theories of ideology, the powers of alienation and subjection. Leiden, Boston, 2013. 350 p.

216. Sayers S. Marx and Alienation. Essays on Hegelian Themes. New York: Macmillan, 2011. 195 p.

217. Schacht R. Alienation. New York: Anchor Books, 1971. 294 p.

218. Schacht R. The Future of Alienation. Chicago, IL, University of Illinois Press, 1994. 170 p.

219. Schmitt R. Alienation and Freedom. Westview Press, 2003. 188 p.

220. Skempton S. Alienation after Derrida. New York: Continuum, 2010. 234 p.

221. Stern R. Hegel and the Phenomenology of Spirit. London ; New York : Routledge Philosophy Guide Book, 2002. 234 p.

222. Torrance J. Estrangement, Alienation and Exploitation. A Sociological Approach to Historical Materialism. New York: Macmillan, 1977. 374 p.

223. Tuveson E. Alienation in Christian Theology // Dictionary of The History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas / P. P. Weiner (ed.). New York: Charles Scribner's Sons, 1974. Vol. 1. P. 34-37.

224. Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1904.

225. Wendling A. Karl Marx on Technology and Alienation. New York : Macmillan, 2009. 252 p.

226. Wilson C. The Outsider. Boston: Houghton Mifflin Company, 1956. 288 p.

227. Wolf D. Entfremdung und Entäußerung. Zur unmittelbaren und vermittelten Gesellschaftlichkeit der Arbeit // Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie. Seite 436 ff. Hamburg, 2002. S. 436-472.

228. Zitta V. Georg Lukács: Marxism Alienation, Dialectics, Revolution Springer Science, 1964. 305 p.