**Конспект лекції: Тема 9. Проблема цінностей та проблема людини**

1. Цінності та їх інтерпретація в некласичній філософії.
2. Філософське розуміння культури: натуралізм, соціологізм, аксіологізм.
3. Цивілізація: глобально-технократичний та локально-культурологічний підходи.

**І.***Цінності та їх інтерпретація в некласичній філософії.*

У першому підході до цінностей їх можна визначити як значення, що опосередковують ставлення людини до світу. Вперше у філософії до таких значень як загальних ідей добра, справедливості, мужності, краси тощо звертається Сократ. Проте ні Сократ, ні будь-хто інший аж до середини XIX ст. не використовує поняття цінності. Його у філософський обіг ввів німецький філософ XIX ст. Р. Лотце.

Р. Лотце підійшов до дійсності у двох вимірах: як до світу буття, де події *відбуваються,* і світу *осягнення «смислів буття*», на основі того, що вони *значать* (gelten**).** Зміст «значення», «значущості» – (Geltung, f) і ліг в основу терміна Wert (m) – цінності, який він ввів у науковий обіг. Завданням філософії в статусі аксіології стало описати й *обґрунтувати опосередкованість* значеннями (цінністю) відношення між людиною та світом.

Вже доба Середньовіччя повною мірою використовує значення духовних сутностей для виразу смислів людського існування. Вони своїм змістом становлять основу християнського світогляду і виконують важливі функції цінностей – є регулятивним механізмом людської поведінки і вчинків, виконують виховну та інтегративну функції. Найвищою цінністю тут є Бог, що для кожного буття постає Благом. Воно виявне для людини у формі абсолютних духовних сутностей: Абсолютної Любові, Абсолютного Добра, Абсолютної Істини, Абсолютної Свободи, Абсолютної Краси.

Поява першої в історії філософської думки теорії цінностей чи то аксіології пов'язана з іменами послідовників філософії І. Канта репрезентантів Фрайбурзької (Баденської) школи *В. Віндельбанда* (1848–1915 рр.) і *Г. Рікерта* (1863–1936 рр.), які вводять у науковий обіг поняття цінності, щоб відрізнити культурні процеси від природних. Це поняття, вважали вони, дає змогу побачити соціальну дійсність як певну цілість і дозволяє відділити в ній «істотне» від «неістотного». В обох репрезентантів схожі підходи до завдань і методів про природу та історію культури. Обидва поділяють науки не за предметом, а за їх методами і пропонують два способи розуміння дійсності – узагальнюючий та індивідуалізуючий. Застосовуючи узагальнюючий розгляд об'єктів, наука абстрагується від усього неповторного, а зупиняється лише на загальному, тобто веде пошуки закону. Вони доходять висновку, що узагальнюючий метод не застосовний до історичної дійсності. Мета історика – зрозуміти об'єкт історії (народ, особу, соціально-політичний рух тощо) у його цілості, одиничності (*Einmaligkeit*), індивідуальності, показати його як неповторну дійсність. Щоправда, історія також не може зобразити історичний предмет в усій його індивідуальності. Вона зображує індивідуальність цілого, а не частин. Це означає, що загальні поняття підпорядковані індивідуалізуючому методу. Розгляд історичних подій, відбір наукового матеріалу здійснюються на основі певного принципу. Саме тут, згідно з Рікертом, виникає потреба звернутися до поняття «цінність», яке дає змогу *науково* зрозуміти історичні події і встановити історичний зв'язок об'єкта з його оточенням та зміну стадій об'єкта, які він проходить у розвитку. Значення, або, по-іншому, смисли в індивідуалізуючому методі стають основою відбору важливого, індивідуального від неважливого. Дослідник історії і культури не оцінює об'єкт з боку його позитивної чи негативної цінності, а виконує *теоретичне віднесення об'єктів до категорії цінностей* (*Wertbeziehungen*), тобто не робить практичної оцінки об*'*єкта. Він емпірично констатує факт існування цінностей, як, наприклад, держави, економічної організації, мистецтва, релігії тощо. При цьому дослідник обирає лише *загальні* цінності. Згідно з Рікертом, філософія може існувати виключно як наука про цінності. Вона протистоїть наукам про буття, позаяк, залишаючи буття спеціальним наукам, скрізь ставить питання про *смисли*. Саме *цінності і є смислами, що лежать поза всяким буттям*. Філософія – наука не про буття цінностей, а про їх значення. Позаяк люди ніколи не перестануть питати про смисл світу і значення цінностей, то їм потрібна філософія як єдина наука, що намагається дати відповіді на ці питання.

Погляд на цінності з позиції здорового глузду виклав у своїй теоретичній філософії *Дж. Дьюї* (1859–1952 рр.) – систематизатор філософії прагматизму Ч. Пірса та В. Джемса. Він відштовхується від тези, що в людей, як і в тварин, внутрішні органи є знаряддям її зв'язку з довкіллям, і, щоб жити, і ті й інші змушені боронитися і завойовувати. Сучасне й майбутнє живих істот пов'язані зі середовищем не лише зовнішньо, але й «найінтимнішим чином». Жага свіжого повітря чи їжі, – говорить Дьюї, – це брак чогось, що означає відсутність на певний час адекватного пристосування до середовища, це змушує істоту зануритися в нього, аби поповнити цей брак життєво важливих речовин і знову встановити певну рівновагу. Людина робить це через розв'язання *проблемної ситуації*. У всеосяжному біологічному зв'язку істоти та середовища постає, за Дьюї, виявним смисл життя. Позаяк смисл життя можна осягнути лише через цілісний індивідуальний досвід, то й теорія, яка має на меті з'ясувати сутність цінностей та їх місце в житті, повинна відштовхуватися від досвіду в його елементарній формі. Основною умовою набування індивідуального досвіду і розвитку життя взагалі є тимчасове *порушення рівноваги* між організмом і середовищем. Для людини таке порушення вказує на певну проблему, яку вона прагне розв'язати. Кожен, хто набирається досвіду, змінюється, і ці зміни впливають на *якість* подальшого досвіду. Поняття *якість досвіду* – одне з ключових у розумінні цінностей прагматизмом.

Індивідуальний досвід є безперервним. Його безперервність означає, що кожний досвід щось набуває з минулого досвіду, а з іншого боку, змінює певним чином *якість досвіду*, що набувається. Його важливою складовою є звичка. Звички, що виробилися в людини впродовж органічної еволюції, замінили тваринні інстинкти і набули такої прикметної риси, як *вірування*, тобто готовність до певної схеми дії. Діяльність людини та ціла вервечка таких схем дії завжди спрямовані на успішний результат у розв'язанні проблеми. *У цілісному досвіді можна виділити етичний, естетичний, релігійний, раціональний аспекти*, але всі ці досвіди – це одне безперервне змінюване ціле. *Вбачає* чи ні індивід в об'єкті, наприклад, естетичну *цінність*, залежить від «естетичної *якості*» його досвіду. Здоровий глузд з його основою (використання речі в досвіді і втіха) завжди стають критерієм пізнання та оцінки. *Здоровий глузд завжди вбачає в речах якість, із якої можна скористатися або втішитися.* Це і є значенням речі або *змістом будь-якої цінності.*

У прагматизмі пізнавання здійснюється в єдності з оцінкою. Коли ж річ стає предметом науки, то наука ігнорує її «якість». І далі, коли художній твір беруть як ізольовану від досвіду річ, то мистецтво постає як особлива інтелектуальна дисципліна. Таким чином, згідно з Дьюї, коли речі «значать», викликаючи радість чи інтерес як певні «сутності», це свідчить про те, що вони цінні для людини, варті того, аби мати місце в досвіді. *Усе, що має інтерес, радість, надію, обов'язково має значущість особистого блага, а відтак – постає цінністю.*

*Марксистська філософія*, як теоретична підвалина комуністичної ідеології, вбачала у цінностях соціальні сутності – «об'єктивні суспільні взаємини», що мають класову природу і є засобом утвердження в суспільстві того чи іншого класу. На зв'язок цінностей із людською історією та культурою вказувала концепція Віндельбанда та Рікерта, проте марксизм акцентує увагу на соціальній природі цінностей, щоб довести, що соціальне обов'язково є класовим, а цінності соціалізму – тими сходинками людства, що ведуть його у «світле майбутнє».

Слушним у трактуванні цінностей марксистською філософією є твердження: предмет має цінність тоді і лише тоді, коли вплетений у соціальні взаємини людей. Так, золото має цінність не за своїми природними властивостями, а за своїм суспільним значенням, набувши споживчу мінову вартість.

На основі існуючих аксіологічних концепцій можна зробити такі висновки:

- Поняття цінності пов'язане із соціальним життям людей і фіксує факт, що ідеальні і матеріальні речі мають властивість задовольняти людські потреби.
- У матеріальних речах, окрім матеріалу, міститься ще й невидимий соціальний зміст, який надає їм значущості, що задовольняє людські потреби.
- Значення речей (смисли) існують у формі зразка, правила, схеми, стандарту поведінки чи діяльності.

На цій основі можна дати таке визначення цінностей: *це загальноприйняті значення речей (смисли), що існують як форми, зразки, способи поведінки та діяльності людей і здатні задовольняти їхні потреби.*

Цінності, об'єднуючи навколо себе людей, виконують *інтегративну* функцію. Надаючи людям певні стандарти поведінки й зразки діяльності, цінності водночас виконують *регулятивну* та *соціалізуючу* (*виховну*) функції.

Цінності класифікують за різними основами: за сферами життєдіяльності людей у суспільстві (*вітальні, економічні, моральні, естетичні, релігійні* тощо); за формою існування (*матеріальні, духовні*); за місцем у суб'єктивному світі людини (*смислотворчі, інструментальні, універсальні*).

Таким чином, поняття «цінність» стверджується у філософії у працях представників кантівської традиції, а його змістом є значення, смисл, як результат мовчазної угоди дослідників. Це поняття постає засобом дослідження явищ історії та культури. Філософія марксизму акцентує увагу на соціальній природі цінностей, тобто річ тоді постає цінністю, коли вона вплетена в соціальні взаємини людей. Філософія прагматизму наголошує на прагматично-практичному аспекті цінності. Річ тоді є цінністю, коли індивід вбачає в ній інтерес, втіху, користь, а отже, має в ній потребу. Неореалістична концепція цінностей Н. Гартмана (див. лекцію з проблем онтології) наголошує на тому факті, що цінності постають матрицею, схемою, формою діяльності, поведінки для цілої спільноти індивідів. Подане вище визначення і включає в себе перечислені тут моменти.

**II.** *Філософське розуміння культури: натуралізм, соціологізм, аксіологізм.*

***Культура*** є переметом дослідження як конкретних наук, так і філософії. Для філософії предметом дослідження в культурі є її сутність, ґенеза, а також культура як феномен духовного буття людини. Тому філософію цікавлять такі новітні підходи до культури: *1) натуралістичний; 2) соціологічний; 3) аксіологічний.*

*Натуралістичний* полягає у перебільшенні природної основи в трактуванні її сутності. У новітній філософії натуралістичний підхід знайшов вираз у філософському напрямі «філософська антропологія» (40-ві роки XX ст.) та в марксистській філософії (60-70-ті роки). Тут культуру розуміють як сферу людської опредметненості, тобто як другу, штучну природу, яку створили люди. Саме звідси походить традиційний поділ культури на матеріальну та духовну. У філософській антропології цей підхід репрезентує *А. Ґелен*, який вважає, що кожен соціум, будуючи свій життєвий світ, вільно реалізує свою творчу енергію. Цей неповторний життєвий світ і є культурою**.** *Культура*, – вважає він, **–** *це дії та заплановані зміни світу*.

З позиції *марксистської філософії,* вихідним пунктом функціювання та розвитку культури є *людина як суб'єкт діяльності.* Тому важливо тут розглянути типи діяльності, у яких культура реалізується. Марксизм вважає визначальною щодо культури *предметно-практичну діяльність,* яка спрямована на задоволення потреб

людини, розвиток її здатностей та на опредметнення її сутнісних сил. У такий спосіб створюється новий, надприродний предметний світ, «друга природа», предметне (матеріальне, духовне, художнє) буття людини. Згідно з марксистським підходом, культура є системою надбіологічно вироблених засобів здійснення людської діяльності, завдяки яким функціонує та розвивається суспільне життя, тобто культура має *надбіологічний,* соціальний характер. Це означає, що вона успадковується соціально, через мову, освіту, виховання, залучення до різних видів діяльності.

*Соціологічний підхід,* який з'явився у 40-х роках XX ст., виходить з тези, що *суспільство й культура виникають одночасно*. Позаяк культура – соціальний феномен, продукт життєдіяльності соціуму, вплетена в його життя, то, в такому разі, поняття культури та соціуму тотожні. Представник цього підходу *Л. Вайт* виділяє в культурі такі три підсистеми: *технологічну* (матеріали, інструменти, техніка), завдяки якій відбувається взаємодія людини з природою; *соціальну* (економічні, професійні, політичні, військові, етичні взаємини між людьми), що зумовлює різні типи поведінки людей; *ідеологічну* (знання, віра, ідеї, міфи, релігія, філософія, наука, мистецтво, мораль, народна мудрість), яка визначає специфіку спілкування людей. У цьому підході система культури містить різні стійкі автономні структури, або «*вектори*», кожному з яких притаманна певна сила й свої власні цілі. До векторів культури він зараховує наукові співтовариства, банки, індустрію, сільське господарство, організовану злочинність тощо. Їх основна мета – обслуговувати інтереси цих структур. Вектори впливають один на одного й на культуру в цілому. Поява нових векторів здійснюється стихійно, некеровано. Так виявляється *орієнтованість культури* на *новації*, на відтворення багатоманітності засобів колективного та індивідуального життя людей, а культура як соціальне явище виконує *адаптивну функцію* і постає *механізмом самозбереження людства як роду.*

Інший представник соціологічного підходу *Д. Гекслі* розглядає культуру не лише як статичну, але й як динамічну систему, що включає самовідтворювані результати розумової діяльності людей. Ці результати він поділяє на такі частини: а) *артефакти* – матеріальні об'єкти, створені для здійснення матеріальних функцій; б) *соціофакти* – інституції й організації для збереження соціальних взаємин між членами суспільства; в) *ментифакти,* тобто розумові конструкції, які виконують інтелектуальні, естетичні, духовні та інші функції. Ці результати діяльності спрямовані на ефективне функціювання суспільства.

*Аксіологічний підхід* до розуміння культури репрезентує філософія життя (*В. Дільтай, Г. Зіммель, О. Шпенглер*), неокантіанство (*В. Віндельбанд, Г. Рікерт*) та феноменологія (*Е. Гусерль, М. Гайдеґер).* Для цього підходу характерне розмежування понять «культура» та «цивілізація», яке започаткував О. Шпенглер (див. тему: «Соціальна філософія…»).

Представник *Марбурзької* школи неокантіанства *Е. Касірер* (1874–1945 рр.) розробив символічну концепцію культури. Він визначає її як форму розумової діяльності, що спрямована на створення та усвідомлення символів. Теоретичне обґрунтування символічної природи культури здійснює шляхом аналізу специфіки *людського світу.* Особливість людського пристосування до світу в тому, що воно за своєю сутністю *символічне.* Людина через свою практичну й теоретичну діяльність укорінена в структуру символічного світу. Без цього світу вона не має ні знання, ні людського погляду на речі. Отже, за Е. Касірером, лише людина є справжнім носієм символічного бачення світу, його творцем. Цей світ і є світом людської культури. До структурних компонентів символічної системи Е. Касірер передовсім зараховує *мову, міф, релігію, мистецтво.* Ці елементи виражають унікальність людського досвіду, який спрямував людське життя у зовсім іншому від природного напрямі. Згідно з Касірером, єдиним інструментом культурного освоєння світу є символ. Названі символічні форми існують автономно й самодостатньо. Тоді культура постає як символічно значуще конструювання світу, де поруч з наукою так само реально функціює мова, міф, мистецтво, релігія.

Різновидом аксіологічної інтерпретації культури є *феноменологічне* її розуміння, яке започаткував *Е. Гусерль* (1859–1938 рр.). Подальшого розвитку цей підхід набуває в герменевтичній філософії *М. Гайдеґера* (1889–1976 рр.) та *Г. Ґадамера* (1900–2002 рр.). Названі прибічники цього підходу, так само як і Е. Касірер, не зводять культуру до предметно створеного світу. Феноменологічна редукція виносить за рамки культури як природну, так і соціальну реальність, що дозволяє розглядати її як первісні конструкти свідомості (трансцендентальні сутності), завдяки яким людина здатна до смислоконструюючої інтенційної діяльності. Е. Гусерль зазначає, що наше існування здійснюється у безлічі традицій, тобто *культурний світ у всіх своїх формах існує через традицію.* Тому специфіка феноменологічного розгляду культури виявляється у дослідженні *буття-в-традиції*. Власне традиція є передумовою розуміння, задає горизонт, у межах якого здійснюється розуміння буття. Вивчення первісної прасвідомої структури, елементів та функцій традиції дозволяє виявити специфічний вид буття, яким є культура.

**III.** *Цивілізація: глобально-технократичний та локально-культурологічний підходи.*

Відомими сучасними підходами у трактуванні цивілізації є *глобальний та локально-культурологічний.*

*Глобальний підхід до цивілізації* розуміє її як етап лінійно-прогресивного розвитку людства, що становить єдине ціле. Це такий етап історичного поступу людства, на якому основою життєдіяльності людини стають штучно створені засоби та умови життя, а саме матеріально-технічні, виробничо-технологічні та соціально-організаційні способи життєдіяльності суспільства. Цей підхід бере лише техногенний аспект розвитку суспільства. Тому тут цивілізація постає як постійна зміна техніки й технології, завдяки систематичному використанню наукових знань у виробництві. *Е. Тоффлер* (нар. 1928 р.), аналізуючи

цивілізаційний розвиток, виділяє в ньому три етапи, що послідовно змінюють один одного, – ***аграрний, індустріальний*** **та** ***інформаційний***.

*Локально-культурологічний підхід* репрезентують праці *П. Сорокіна* (1889–1960 рр.) та *А. Тойнбі* (1889–1975 рр.), які визначають цивілізацію як якісно відмінне етнічне чи історичне соціальне утворення. Тому цивілізації розвиваються не за єдиним зразком, а, навпаки, кожна йде своїм шляхом. На думку А. Тойнбі, поступ окремих цивілізацій пов'язаний не з їх відбруньковуванням від попередніх спільнот того самого виду, а швидше з мутаціями спільнот-посестер суспільств. Як поступ, так і розпад суспільств здійснюється своєрідно й з різною швидкістю. В основі їхнього життя лежить життєва енергія, що є переплетінням енергій окремих людей. На основі такого підходу А. Тойнбі нараховує 13 локальних цивілізацій. На його думку, *п'ять головних цивілізацій визначають долю XX ст. – це китайська, індійська, ісламська, російська та західна.*

Щодо перспектив цивілізаційного розвитку, то в західноєвропейському та американському світогляді домінує думка про універсальність західної цивілізації, що саме вона демонструє недалеке майбутнє людства. Прибічники цього підходу стверджують, що західна цивілізація (до якої, окрім країн Західної Європи, належить і США) заполонила світ своїми товарами, послугами, інформацією, комп'ютерами, фільмами, поп-музикою тощо, які з дедалі більшим ентузіазмом сприймають на всіх континентах. Нав'язування пріоритетів західної цивілізації зумовлено тим, що в часі вона модернізувалася першою. В її основі лежить розвиток наукових та інженерних знань. Модернізація означає індустріалізацію, урбанізацію, піднесення рівня писемності, освіти, добробуту та соціальної мобільності, а також складнішу й різноманітнішу структуру зайнятості. А тому, як зазначає С. Гантінгтон, нав'язується хибна думка, що в міру того, «як інші суспільства наслідуватимуть схожі моделі освіти, праці, добробуту та класової структури західна культура стане універсальною культурою світу» (Хантінгтон С. Захід: унікальність versus універсалізм // Філософська думка. – 1999. – №1–2. – С. 83).

Негативним боком модернізації є як нівелювання культур, так і стирання її унікальних особливостей, що стали об`єктом експансії західної цивілізації.

Отже, культура як система надбіологічних програм людської діяльності, поведінки та спілкування, що взята в її історичному розвитку, постає в іпостасі, з одного боку, як власне *культура,* і з іншого – *цивілізація*. Філософські підходи за основу її аналізу беруть: конструюючу здатність людини, предметно-практичну діяльність людини, технологічні, соціальні, ідеологічні взаємозв'язки між людьми, символічно-ціннісний аспект діяльності. Щодо лінійно-історичного поступу людства, етапів розвитку технологій виробництва, а також унікальності локальної історичної спільності культура постає цивілізацією.

**Питання для самостійного опрацювання теми**

1. Етична проблематика в класичній філософії як передумова формування аксіології:
   а) етична філософія Сократа, філософія як «мистецтво жити» в стоїцизмі;
   б) цінності християнського світогляду.
2. Філософія як аксіологія:
   а) трансцендентальна теорія цінностей;
   б) інструменталістське та марксистське розуміння цінностей.
3. Визначення цінностей, їх функції, класифікація.
4. Сучасні тлумачення сутності культури. Натуралізм. Соціологізм. Аксіологізм.
5. Глобально-технократичний та локально-культурологічний підходи до інтерпретації цивілізації.
6. Перспективи культуро-цивілізаційного поступу. Українська культура: перспектива розвитку чи асиміляція?
7 Специфіка філософського підходу до людини.
8. Субстанційно-соціальна концепція людини.
9. Підхід психоаналізу до проблеми людини.
10. Сутність людини у філософській антропології.

**I.** ***Специфіка філософського підходу до людини***.

Як відомо з попередніх лекцій, вперше в класичній філософії проблема людини постає в Сократа, далі в елліністичній філософії і, традиційно, у центрі вчень неоплатонічної філософії. Найбільш випукло вона виражена в А. Августина, Б. Паскаля, Г. Сковороди. В некласичній філософії проблема людини стає основним предметом дослідження в екзистенціалізмі, персоналізмі, психоаналізі, структурній антропології, «філософській антропології», багатьох представників філософії постмодернізму. До неї звертались і звертаються й інші філософські течії, які з'ясовують природу, сутність людини, її життєве призначення.

Під *природою людини* у філософії розуміють стійкі, незмінні риси, загальні задатки та здатності, притаманні Homo sapiens. Еволюція філософського розуміння природи людини йде в напрямі визнання її як істоти зі сталими біологічними, психічними та соціальними рисами. *Сутність людини* (істотність) і є таким якісним поєднанням цих рис, які докорінно відрізняють її від решти живих істот. У розумінні єства людини в

сучасній філософії наявна поліфонія поглядів. Проте в цій багатоманітності чітко простежуються такі два підходи: *субстанційний* і *функціональний***.**

За субстанційним підходом, істотність людини доконечно зумовлена біологічними, психічними або соціальними чинниками. Згідно з функціональним підходом, істотність людини є рольовою і формується в процесі її життєдіяльності. Плюралізм філософських концепцій людини зумовлений розмаїттям світоглядних принципів та філософських методів, які покладені в основу філософування, а тому субстанційне розуміння людини конкретизується у *соціально-субстанційному*, *натуралістично-субстанційному* та *духовно-релігійному* підходах.

**II.** *Субстанційно-соціальна концепція людини.*

Прикладом ***соціально-субстанційного*** підходу до людини є марксистська філософія, основні ідеї якої виклав К. Маркс (1818–1883 рр.) у ранніх роботах – «Економічно-філософські рукописи 1844 року» та «Тези про Фоєрбаха» (1845 р.). Згідно з К. Марксом, у дослідженні людини слід виходити з *реальних індивідів, їх діяльності та матеріальних умов життя.* Людина, за К. Марксом, – це природна істота, наділена природними життєвими силами у вигляді задатків та потягів. Природа є лише потенційною можливістю задоволення потреб, а тому специфічним способом існування людини є *діяльність.* Відповідно до поставленої мети марксизм структурує діяльність на *предметно-практичну, духовно-практичну та теоретичну. Істотність людини*, на думку К. Маркса, – це *сукупність усіх суспільних взаємин*, які детермінуються способом виробництва матеріальних благ.

Згідно з марксизмом, становлення людини (антропогенеза) і суспільства (соціогенеза) постає як цілісний інтегративний процес антропосоціогенези. Завдяки зростаючій інтеграції людини й суспільства, вона стає більш залежною від зв'язків з іншими людьми, від суспільства в цілому, у життєдіяльність якого все повніше втягується. Особа, будучи «елементом» суспільства, починає відчувати на собі все потужніший вплив з його боку. Така підпорядкованість особи колективу на ділі не розвиває її сутнісні сили, а усереднює. Ця позірна колективність є виявом *відчуження* людини в суспільстві. Саме через цю категорію марксизм і намагається розглянути реалізацію сутності людини через умови її існування.

Насамперед К. Маркс аналізує *відчуження фізичної праці* в сучасному йому капіталістичному суспільстві, яке виявне:

а) у відвласненні результатів праці;
б) у відвласненні самого процесу праці;
в) у відвласненні сутнісних сил людини;
г) у відчуженні людини від людини.

Ця тотальність відвласнення фізичної праці виражає взаємозв'язки між власником і виробником матеріальних благ, які К. Маркс вважає антигуманними за своїм характером.

Екстраполюючи феномен відчуження фізичної праці на всі види діяльності, К. Маркс приходить до ідеї тотального відчуження людини. Констатуючи антигуманність капіталістичного суспільства як рису, яка характеризує всі сфери соціального життя, він ставить за мету віднайти межові умови гуманізації суспільства та шляхи її досягнення й, зрештою, приходить до ідеї комунізму (утопічна ідея, яка існувала на теренах Західної Європи з XV ст.).

Позаяк, згідно з Марксом, сутність людини наперед визначена панівним способом виробництва матеріальних благ та соціально-політичними й духовними зв'язками, які ним зумовлені, то сенс існування людини полягає в служінні комуністичному ідеалу, а його життєве втілення має знайти вираз у самовідданій праці в ім'я комуністичній ідеї.

Серед багатьох напрямів філософської думки XX ст. ідея соціально-субстанційного розуміння сутності людини яскраво виражена в ***екзистенціалізмі***. Наскрізною темою цієї філософії є *«особа в ситуації»,* причому в ситуації кризовій, безвихідній, межовій між життям і смертю. Екзистенціалізм як філософське вчення сформувався в 20-х роках XX ст. У розумінні людини екзистенціалізм виходить з *реальних індивідів, спільних умов людського існування* (бути у світі, бути за роботою, бути серед інших, бути смертним тощо) та *суб'єктивності індивіда.* Ідеї екзистенціалізму викладено в роботах філософів атеїстичного напряму: німецького *М. Гайдеґера* (1889–1976 рр.) і французького *Ж.-П. Сартра* (1905–1980 рр.), а також у працях релігійного екзистенціалізму французького філософа *Ґ. Марселя* (1889–1973 рр.) та німецького філософа *К. Ясперса* (1883–1969 рр.). Екзистенціалізм у підході до проблеми людини переносить центр ваги із зовнішніх факторів її оточення на внутрішній світ особи, на суверенітет, самодіяльність і силу її духу. У зв'язку з цим відповіді на питання, яким бути, як жити, до чого прагнути тощо потрібно шукати не в соціальному оточенні, а у внутрішньому світі людини, адже лише вона господар свого неповторного «я» і своєї долі. Якщо історія для особи – це «доля-ситуація», яку вона «виносить за дужки» свого існування, то *екзистенція* – це *«доля-покликання»*, якій людина стоїчно підпорядковується й за якою йде. Філософія екзистенціалізму інтерпретує людину як істоту, яка приносить себе в жертву своєму призначенню. Це означає, що людина спочатку існує, з'являється у світі і тільки потім формується сутнісно. Саме тому в екзистенціалізмі її не можна визначити, бо спочатку вона є ніким. *Особистістю* вона стає потім і стає такою, якою себе сконструює через власний вибір. Вона є істотою, зорієнтованою в майбутнє, що усвідомлює власний проект. Тому, згідно з екзистенціалізмом, *людина – це проект, що переживається суб'єктивно. Сутність людини – це свобода і відповідальність, вибір і тривога.*

XX ст. характерне зневірою у всесилля людського розуму, у суспільний прогрес, у результаті чого життєвий світ людини став позбавленим абсолютного, людина внутрішньо втратила опору, яка давала надію на стабільне, осмислене змістовне буття. Ця втрата викликає прагнення до абсолютного, до абсолютних цінностей, які становлять стрижень усього її життя та діяльності. Перед нею знову постає вічне питання: де шукати опору та сенс власного життя. Згідно з екзистенціалізмом, відповідь на це питання є одна: знайти абсолютне можна лише в самій людині, в її переживаннях, моральних установленнях і настроях, в її ціннісних орієнтаціях. Наголошуючи на внутрішніх духовних установленнях особи, екзистенціалізм орієнтує її на активні дії, на боротьбу, навіть без надії на успіх, виключно задля високої надмети: зберегти вірність власним ідеалам, не зрадити саму себе і залишатись (бути) людиною. Така філософія надає буттю людини смислу в трагічній, безвихідній ситуації, коли вона стоїть перед проблемою вибору: життя чи смерть.

Таким чином, в екзистенціалізмі єство людини соціально-субстанційне. Але соціальність детермінує істотність людини не зовні, як у марксизмі, а є в самій людині як інтеріоризована соціальність. Істотність людини, за екзистенціалізмом, не завжди адекватно виражена в її існуванні, а тому воно, бувши передовсім перебуванням у світі, у межових ситуаціях постає як екзистенція.

***Субстанційно-натуралістичну*** *концепцію* людини в 30-х роках XX ст. репрезентує *бігевіоризм* (від англ. *behaviour* – поведінка). Цей напрям започатковує американський зоопсихолог *Дж. Вотсон* (1878–1958 рр.), який досліджував поведінку тварин і переніс методику дослідження на людину. Згідно з Дж. Вотсоном, поведінка людини**,** як і тварини, є *інстинктивною,* формується в процесі реакції-відповіді на стимул-подразник. На думку Дж. Вотсона, маніпулюючи зовнішніми стимулами, можна сформувати людину з будь-якими соціальними константами поведінки. Ідеї Дж. Вотсона знайшли подальший розвиток у *необігевіоризмі* (*Ф. Скінер***)**. На підхід Скінера, між стимулом і реакцією є проміжна ланка – вітальні потреби, задоволення яких закріплює моделі поведінки, що мотивуються не первинними, а похідними спонуками. На його думку, середовище програмує поведінку, що дозволяє маніпулювати людиною за допомогою «бігевіористської інженерії», тобто дібраної системи стимулів та спонук, а отже, формувати абсолютно керовану людину. Як наслідок виробляються способи пристосування індивіда до середовища, тобто формуються певні *репертуари поведінки.*

Ф. Скінер розглядає людину як природно-інстинктивну істоту і вважає, що наука про людину повинна бути продовженням науки про природу. Орієнтуючись на емпіризм у науці про людину, він визнає реальним те, що спостережуване, тобто функціональні зв'язки між стимулами та реакціями. Ментальні ж поняття, які описують внутрішній світ людини, – вибір, наміри, мету тощо, він вважає фікціями.

**III.** *Підхід психоаналізу до проблеми людини.*

*Психоаналітичну концепцію людини* (натуралістично-субстанційну) викладено в роботах *З. Фройда* (1856–1939 рр.). За З. Фройдом, людину можна розглядати як поле протидії двох первнів – Ероса і Танатоса – поривів до життя і смерті. Ерос виявний водночас як дія сексуального та агресивного інстинкту, Танатос – як деструкція, що супроводжується агресивністю. Тому агресія, за З. Фройдом, є природно вкоріненою рисою людини. Виходячи з цього, він відкидає твердження про те, що люди добрі від природи і зіпсуті лише інститутом приватної власності. Знищення приватної власності не розв'яже проблеми вродженої агресивності людини. Так само сексуальність є природним інстинктом, що притаманний людині від народження до смерті. За підтвердженням своєї гіпотези З. Фройд звертається до міфів, художньої та історичної літератури. У давньогрецькому міфі про Едіпа, на думку З. Фройда, є не тільки докази того, що сексуальні потяги є основою діяльності індивіда, а що вони закладені в ньому з дитинства. Отже, природу людини становлять гонові потяги, такі, наприклад, як комплекс Едіпа, комплекс Електри, сексуальні потяги, інстинкт самозбереження та насолоди.

Тому агресія, за З. Фройдом, є природно вкоріненою рисою людини. Природну істотність людини З. Фройд обґрунтовує шляхом аналізу психіки індивіда. Він вважає, що душевне життя людини не може бути зведене до свідомості. Свідомість є лише частиною специфічної багаторівневої реальності, де мають місце і «несвідомі потяги», і «несвідомі бажання». Визначальною у поведінці, вчинках, спрямованості думок вважає сферу несвідомого. На цій основі пропонує таку структуру людської особи: *«Воно» (Id), «Я»(Ego), «Над-Я» (Super-ego).* Згідно з Фройдом, існування людини – це не що інше, як психічна гармонія індивіда, яка досягається розв`язанням конфлікту між «Воно» та «Я». Вводить такі механізми врівноваження психіки як *витіснення, раціоналізація* («виправдання») та *сублімація.*

*Витіснення* – це механізм психічного захисту у формі мимовільного забування конфліктних ситуацій, стресових випадків, яких людина воліла б не знати. Витіснений образ зберігає свою енергію і прагне зовнішньої реалізації. «Над-Я» чинить опір, унаслідок чого можуть виникати страх, почуття провини, муки сумління. Окрім того, «Я» може здійснювати сублімацію несвідомих потягів. *Сублімація* – це переключення енергії людських пристрастей і потягів на соціально доцільну діяльність та культурну творчість. За З. Фройдом, завдяки сублімації могутня сила «Воно» виявляє себе в бурхливій діяльності у сфері мистецтва, науки, політики тощо. Антагонізм природного («Воно») і культурного («Я») в індивіді переростає в антагонізм індивідуальних прагнень та цілей розвитку культури.

Культура стосовно індивіда є гамівною сорочкою, на думку З. Фройда, що функціює в інтересах соціуму для забезпечення спільної діяльності і має на меті обмежувати антисоціальні потяги та агресивність індивідів. Позаяк культура є репресивною, то цілком зрозуміло, що людина не почувається щасливою. Проте культурна людина обміняла частку можливості досягти щастя на частку захищеності.

*Е. Берн* – представник психоаналітичної традиції у підході до людини, як *біопсихосоціальної* істоти – ставить акценти на соціально-виховних чинниках у її формуванні. У 40-х роках XX ст. він пропонує свою концепцію *трансакційного аналізу,* у якій стверджує, що істотні риси людини виявляються у формі її поведінкових схем, які формуються у віці від одного до семи років. У такий спосіб виробляється життєвий сценарій людини, який конструюється у формі взятих від батьків стандартів, ідеалів, норм, звичаїв, традицій. Він включає перейняті в процесі соціалізації від близького оточення ставлення до життя, репертуари поведінки персонажів казок, міфів тощо. Створений сценарій життя надалі вдосконалюється у власному життєвому досвіді.

Концепцію здійснення людиною свого сценарію життя Е. Берн виклав у книзі «Ігри, в які грають люди. Люди, які грають в ігри». Згідно з Берном, людина у своїй поведінці та вчинках виходить із системи засвоєних у процесі виховання схем, стандартів, способів поведінки та ставлення до світу. Окрім того, кожна людина носить у собі спонтанні вчинки та дії, що зумовлені дитячим «хочу» або «не хочу». Вони стають основою творчого емоційного насиченого незаангажованого ставлення до світу. Сукупність таких схем ставлення до світу, що носить у собі особа, він називає «*дитина*». Стан «дитини» виявляє себе в спонтанній поведінці, наприклад, як непослух, бунт, творчий порив.

Цінності, традиції, норми поведінки, перейняті від батьків і локалізовані в суб'єктивному світі як сукупність відповідних схем, стандартів поведінки та сприйняття світу, Берн назвав внутрішнім станом особи «*батьки*». «Батьки» виявляють себе в ситуаціях як наслідування поведінки одного з батьків, або ж як пристосування до їхніх вимог і вказівок. Завдяки цьому стану людина здатна брати на себе соціальну роль батьків і може успішно виховувати своїх дітей.

Норми, цінності, що виражають власне самостійне сприйняття світу, Берн називає станом «*дорослий*». Це стан, необхідний для нормальної життєздатності людини і базується на незалежному погляді на речі. На його основі індивід переробляє інформацію, вираховує ймовірність найбільш ефективної взаємодії з оточенням. «Дорослий» контролює дії «батьків» і «дитини» і є між ними посередником. Здатність особи до такого контролю називають її зрілістю. Тобто в «зрілих людей» контроль за вчинками, поведінкою здійснює «дорослий». Отже, всі три аспекти особи: «дитина», «батьки», «дорослий» доконче важливі для нормального функціонування та виживання особи. Свою адаптивну функцію вони виконують не водночас, а залежно від зміни життєвих ситуацій. Ці структурні елементи особи Берн назвав її внутрішніми станами. Так, стан «батьки» важливий як контрольний механізм поведінки у нових ситуаціях для переборення невпевненості, страхів тощо. Стан «дорослий» включається для здійснення прогнозування, планування тощо. Стан «дитина» є джерелом нестандартного підходу у розв'язанні проблем, творчого пошуку особи у розробці нових ідей, реалізації оригінальних проектів.

Сформований сценарій постає для людини, згідно з Берном, її життєвою долею, адже виражає її цілісне ставлення до життя. Воно може бути виражене або позицією: світ поганий, люди злі, а тому я нікому не можу вірити і не робитиму комусь добро, або ж – світ прекрасний, люди добрі і я зроблю його ще кращим. Згідно з Берном, кожний сценарій акумулює в собі особливості сприймання дійсності людиною, цінності, ідеали, які наповнюють її життя смислом, уявлення про її призначення в світі, мету особистого життя.

**IV.** *Сутність людини у філософській антропології.*

Питання єдності людини та оточення стало в центрі аналізу філософського напряму XX ст. – ***філософської антропології***. На відміну від субстанційного підходу до буття людини, що пояснює його через незмінну основу людини, *філософська антропологія* (виникла наприкінці 20-х років XX ст.) розглядає буття як постійне функціонування, позбавлене сталої незмінної основи. Сутність людини вичерпується колом її дій: духовних, душевних, предметно-практичних.

Фундатором філософської антропології є *М. Шелер,* який у роботі «Місце людини в Космосі» (1928 р.) стверджує, що складність у розумінні сутності людини зумовлена особливим місцем людини в Космосі. Чільними представниками цієї течії, окрім М. Шелера, є *Г. Плеснер, А. Гелен, Е. Ротгакер*. У підході до людини М. Шелер виходить з тези про *біопсихічну сутність* усього живого. В основі *психічного буття* органічного світу лежить несвідомий, позбавлений відчуттів і уявлень *«чуттєвий порив»* (*Gefuhlsdrang*). Чуттєвий порив відповідно притаманний і людині. Це – поєднання в людині її диференційованих потягів та афектів, окрім яких, за М. Шелером, другу сутнісну психічну форму людського буття становлять *інстинкти*. Інстинкт він інтерпретує як спеціалізацію чуттєвого пориву та його якостей, яка забезпечує людині доцільність дій. Спираючись на досліди В. Келера з людиноподібними мавпами, М. Шелер запевняє, що у *вищих тварин* є не лише *пам'ять* та *інстинкти*, але й *найпростіші форми інтелектуальної діяльності – розсудкове практично-технічне мислення*. У зв'язку з цим, міркує М. Шелер, постає надзвичайно важливе для з'ясування сутності людини питання: якщо тварині притаманний «інтелект», то чи є ще щось у людині суттєво інше, що не вичерпується інтелектом і вибором дій чи благ? На думку М. Шелера, не інтелектуальна діяльність визначає сутність людини, а те *щось,* яке підноситься над інтелектом і є здатністю робити вибір. Воно не є новим щаблем психічного життя. Те, що робить людину людиною, є принципом, *протилежним життю взагалі,* а тому не може бути виведене з природної еволюції життя. Цей принцип він називає словом – «*дух»*. Це поняття означає не лише мислення, а й уміння споглядати абсолютні і вічні сутності, цінності. *«Дух»* включає в себе також вищі емоційні прояви – доброту, любов, покуту, благоговіння, блаженство, відчай, свобідний вибір тощо. Дух – це *особистісний центр* людини. Таким чином, людина за своєю природою розірвана на дві сутності, виражені, з одного боку, ірраціональним життєвим поривом, а з іншого – духом. Завдяки *предметності духу* людина здатна

дистанціюватися від навколишнього світу, перетворюючи його у свій світ. Така форма ставлення людини до оточення на основі предметності духу становить її *відкритість світові.*

Ключовою ідеєю представника філософської антропології *Г. Плеснера* є твердження про виняткове, особливе становище людини у світі саме завдяки її *ексцентричній* сутності (Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 98).

Людина, за Плеснером, на відміну від тварини, робить себе об'єктом свого існування, усвідомлює це, а отже, переживає себе як окрему самість, а тому здатна виходити за свої межі, тобто дистанціюється сама від себе. Така особливість людського життя робить його *ексцентричним,* на відміну від *центричного* життя тварини. У зв`язку з цим людина більше перебуває не в «тут-і-тепер», а «поза» ним, поза самим собою, навіть поза просторово-часовими рамками власного існування.

Таким чином, субстанційний підхід у розумінні людини відштовхується від її незмінної основи, проте у витлумаченні *субстанційної основи* у цьому підході нема одностайності. Це ми спостерігали на інтерпретаціях проблеми марксизмом, екзистенціалізмом, бігевіоризмом, психоаналізом З. Фройда. У функціональному підході розглянуті варіанти філософської антропології близькі тим, що сутність людини тут прагнуть розкрити на рівні буття особи, яка постає як біполярна діяльна істота, яка є цілістю, самістю і водночас здатна виходити поза межі своєї самості, власного Я. Цю біполярну *функціональність* особи філософська антропологія розуміє *як сутність людини.*

**Питання до самостійного опрацювання теми та семінарського заняття**

1. Філософія про буття людини в світі: раціоналістична та ірраціоналістична традиція.
2. Субстанційне розуміння людини:
   а) субстанційно-соціальна концепція (марксизм, екзистенціалізм);
   б) натуралістична інтерпретація людини (бігевіоризм, соціобіологія);
   в) підхід класичного та некласичного психоаналізу до проблеми людини.
3. Функціональне розуміння людини філософською антропологією (М. Шелер, А. Ґелен).