

В. Г. ТАБАЧКОВСЬКИЙ

КРИЗА  
БУРЖУАЗНОГО  
РАЦІОНАЛІЗМУ  
ТА ПРОБЛЕМА  
ЛЮДСЬКОЇ  
ОСОБИСТОСТІ

АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНСЬКОЇ РСР  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

В. Г. ТАБАЧКОВСЬКИЙ

КРИЗА  
БУРЖУАЗНОГО  
РАЦІОНАЛІЗМУ  
ТА ПРОБЛЕМА  
ЛЮДСЬКОЇ  
ОСОБИСТОСТІ

«НАУКОВА ДУМКА» КИЇВ — 1974

Книга присвячена критичному аналізу буржуазної інтерпретації специфіки соціальних регуляторів діяльності особи. Автор досліджує, як французький персоналізм та екзистенціалізм намагаються подолати обмеженість класичного раціоналізму засобами ідеалістичної «екзистенціалізації» розуму, котрий уявлявся головним таким регулятором. У книзі показано, що тлумачення історії як знеособлюючого процесу приводить до релігійної інтерпретації життєдіяльності особи. З'ясовуючи соціальну обумовленість й методологічні вади буржуазних філософських концепцій, автор розкриває значення марксистського принципу суспільно-історичної практики для розв'язання проблеми соціальних регуляторів людської діяльності. Праця розрахована на наукових працівників, викладачів вузів, аспірантів, студентів, пропагандистів.

Відповідальний редактор:  
член-кореспондент АН УРСР *В. І. Шинкарук*

Рецензенти:  
доктор філософських наук *М. Л. Злотіна*,  
кандидат філософських наук *Н. П. Поліщук*

Редакція філософської та правової літератури

Т  $\frac{0155-012}{M221(04)-74}$

© Видавництво «Наукова думка», 1974 р.

## ВСТУП

Грунтовна критика сучасної буржуазної філософії, яка значається в Постанові ЦК КПРС «Про заходи по дальшому розвитку суспільних наук та підвищенню їх ролі в комуністичному будівництві», є одним із найважливіших завдань марксистсько-ленінського суспільствознавства. Здійснення цього завдання передбачає докладне в'яснення соціальних та методологічних засад різноманітних буржуазних філософських течій, протиставлення їм діалектико-матеріалістичного аналізу специфіки тих реальних проблем, що їх висуває чи актуалізує сучасна суспільна практика й наукове пізнання. Саме в такій проблемній площині можлива конструктивна критика усіх різновидів філософського ідеалізму, значення якої особливо зростає на сучасному етапі ідеологічної боротьби.

Однією з актуальних проблем, що привертає нині увагу філософів, соціологів і психологів, є специфіка «регуляторів» людської діяльності. Ця проблема знає чисельних ідеалістичних інтерпретацій з боку сучасних буржуазних філософів. Методологічна обмеженість класичного ідеалізму, що відтворюється новітніми буржуазними філософськими течіями, незважаючи на відчайдушні спроби подолати цю обмеженість, «доповнюється» при розгляді названої проблеми суперечностями сучасної буржуазної свідомості, які є своєрідним відбиттям нерозривних у межах суспільства приватної власності суперечностей буржуазної дійсності.

Така доля спіткала, зокрема, «традиційне» ідеалістичне тлумачення регулятивної функції розуму, науки.

Ця філософія і мистецтво Стародавньої Греції зафіксували у своєрідних формах той факт, що людська діяльність здійснюється завдяки деяким принципам, які не водяться до сукупності життєвих виявів окремого індивіда, що «результуюча» людської історії залежить

не тільки від особистих прагнень кожного індивіда, а й від особливостей вплетення цих прагнень у якийсь складний механізм, що відзначається певною самостійністю. Першоосновою подібного механізму уявлявся розум, але не окремий, обмежений і конечний, а «універсальний», «космічний» Розум з великої літери, що збігається з «благом».

Більшість же сучасних буржуазних філософських течій відзначає зневір'я у здатності людського розуму бути належним регулятором людської діяльності, яке виливається в уявлення про невідповідність розуму й моральності, розуму й багатства людських почуттів, а в своєму крайньому виразі ці уявлення тяжіють до протиставлення розуму і людської особи, до спроб недооцінки або перекреслення значення пізнавального відношення людини до дійсності тощо. Класичний раціоналізм, який засновувався на переконанні про необмежену силу пізнання, оголошував розум найвищою інстанцією, а розумність — критерієм усього створеного людиною, цей раціоналізм або заперечується сучасними буржуазними філософами, або модернізується у суб'єктивістському дусі. Показово, що своєрідна «суб'єктивізація» позначається нині й на відверто релігійних філософських доктринах.

Вказані тенденції мають цілком певні соціально-історичні, а також методологічні корені.

Зародження сумнівів щодо всемогутності розуму мало місце й за добуржуазних епох. Приватно-власницькі відносини з часом все більше опосередковували взаємозв'язок індивіда із соціальним цілим, внаслідок чого зазнавала переосмислення та проста й зручна схема, що за її допомогою пояснювали рушійні сили людської діяльності, схема, згідно якої і окрема людина, і природа, й історія зводились до «спільного знаменника» — розуму. З'являлися незвичні парадокси й питання. Справді, розум окремого індивіда спрямований на досягнення блага для свого носія, але він в такій же мірі обмежений і не всесильний. Якщо ж існує ще й надособовий «космічний» розум, що є всесильним арбітром, то як може він сприяти благу усіх окремих індивідів разом, коли має справу із незбігаючими, нерідко протилежними, інтересами? Очевидно, тільки шляхом формування якоїсь абстракції «загального інтересу», що підпорядковує собі безліч окремих прагнень.

«Космічний» розум для стародавнього грека тотожний фатуму. До розкладу «первісної цілісності» індивіда, його безпосередньої єдності із суспільним середовищем, напрям «діяльності» цього фатуму не підлягає критичному аналізу, однак процес розкладу цілісності спричиняє специфічне уявлення про фатум як «лиху» силу, що зводить нанівець особисті прагнення кожного окремого індивіда. «Лихим» уявляється у зв'язку з цим будь-який продукт, наслідок людської діяльності, будь-яке її опредметнення, бо, набуваючи завершеної форми, (або ще й до того), цей продукт починає жити «самотійним» (суспільним) життям, перевертенська логіка якого за умов приватної власності може перетворити його на продукт не тільки сторонній, а й ворожий суб'єкту.

Природно, виникає занепокоєння щодо того, де причина цих дивних метаморфоз людської діяльності: чи не в тому самому «знаменнику», у розумі, що до нього зводить класичний раціоналізм будь-які її рівні? Справа ускладнювалася ще й тим, що сам ідеалістичний раціоналізм, з одного боку, не відзначався «самокритичністю», з іншого — не міг з'ясувати дійсні соціальні джерела обернення наслідків діяльності індивіда проти його намірів. Раціоналізм в особі Гегеля був переконаний в тому, що причина цього явища полягає тільки в недосконалості... самої діяльності, яка долається завдяки специфічній здатності «абсолютного» суб'єкта — «хитрості» розуму. «Хитрість» розуму як розуму «абсолютного», «надособового» зумовлює, за Гегелем, досягнення ним своєї «мети» через діяльність людей, але безвідносно до їхніх намірів, навіть наперекір їм<sup>1</sup>.

Подібні уявлення, якщо співвідносити їх з тими метаморфозами, що їх зазнають від епохи до епохи суспільні відносини, можуть бути охарактеризовані як «колискова пісня» буржуазній цивілізації. Про це красномовно свідчить Марксовий аналіз специфіки становлення капіталізму. Добуржуазні антагоністичні формації, як видно з цього аналізу, будувались на відносинах особистої залежності. За цих умов влада є уособленою і сприймається як щось уособлене. Над індивідом панує

---

<sup>1</sup> Див.: Гегель. *Філософія історії*.— Соч., т. VIII. М.— Л., Соцэкгиз, 1935, с. 27, 32.

інший індивід, закріплення взаємин між ними відбувається навіть у формі певних взаємних зобов'язань (зобов'язань, звичайно, не відповідних за обсягом у кожній із сторін цього своєрідного «особистого» визиску). Буржуазне суспільство виголосило формальну рівність і особисту незалежність. Проте на зміну особистій приходять залежність *речова*, яка стає тепер умовою людської самореалізації. Особисте обмеження одного індивіда іншим трансформується у *речове обмеження* індивіда незалежними від нього й самодовліючими відносинами<sup>2</sup>. Те, що мовою Гегеля звалось «хитрістю» розуму, Маркс називає фетишизацією суспільних відносин: вони постають у оберненому вигляді як речові відносини, а отже, як щось безособове одвічне й нездоланне, що «править» світом і людьми.

У такій перевернутій формі й сприймає суспільні відносини буржуазна свідомість, нерідко представляючи наслідки за причину.

Один із попередників філософії екзистенціалізму та персоналізму<sup>3</sup> філософ-ідеаліст Л. Шестов ще на початку століття виголосив первинною причиною усіх колізій людської особистості в експлуаторському суспільстві не відносини приватної власності, а «знеособлення» соціальних відносин, започаткувавши цим самим формування цілого ряду концепцій, що набули поширення в сучасній буржуазній філософії. Добре було Прометею, розмірковує Шестов, що він ніколи не залишався самотнім: його завжди чув Зевс, в нього був супротивник, було кого дратувати й лютити своїм незламним виглядом та гордовитими промовами. Однак тут же виникає питання: чи набагато кращим уявлялось стародавнім грекам становище Прометея, якщо і над

---

<sup>2</sup> Див.: К. Маркс. *Экономические рукописи 1857—1859 годов.* — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 46, ч. I, с. 107.

<sup>3</sup> Термін «personnalisme» (від лат. «persona» — особистість) вводить до філософського вжитку майже водночас: у листі американського філософа-ідеаліста У. Хоккінга до Джемса у 1903 р. і того ж таки року у роботі французького «неокритициста» Ш. Рунув'є «Le personnalisme». Перше вживання терміна, однак, сягає 1867 р. і належить письменнику Уолту Уйтмену. У всі часи й у всіх своїх різновидах персоналізм залишається ідеалістичною філософією, що базується на визнанні людської особистості за сутність буття і робить особистість прямою для аналізу онтологічних, гносеологічних і соціальних проблем.

ним і над його супротивниками-богами — уособленій безособовості — згідно античного світорозуміння панує вища безособовість — доля (що її навіть Зевсу уникнути несила)? Згодом Шестов вбачатиме джерело знеособлення в самому розумі. Той-таки розум, що його поклали в основу людини, природи та історії старогрецькі оптимісти часів розквіту античного полісу, є, згідно Шестову, «убивцею» людської свободи.

А ще раніше інший попередник екзистенціалізму, С. Кіркегор, побачив «перешкоду» свободі людської особи у «безособовості» наукового знання, яке абстрагується від особливостей конкретного існування, передусім, моральності.

«Теоретичною фіксацією» процесу знеособлення суспільних відносин у сучасному буржуазному суспільстві, заснованою на критиці розуму, наукового знання, навіть самого історичного процесу за їх невідповідність «адекватній» самореалізації людської особистості, стала філософія «атеїстичного» екзистенціалізму. Ілюзорною спробою подолати відчужений характер, що його набувають продукти людської діяльності в буржуазному суспільстві, спробою, яка не виводить за межі цього суспільства, є релігійний екзистенціалізм та французький персоналізм<sup>4</sup>. Названі філософські течії, особливо остання, і становлять об'єкт критичного аналізу в даній роботі.

Екзистенціалізм і французький персоналізм формувалися в ті часи, коли буржуазне суспільство переживало чергову економічну кризу, спалах якої випадає на 1929 рік; виникнення цих течій було «підготовлене» тими процесами у буржуазній та дрібнобуржуазній свідомості, які спричинила світова імперіалістична війна, що назавжди поховала деякі просвітницькі ілюзії,

<sup>4</sup> Існує більш ранній різновид персоналізму — американський, що, на відміну від французького (останній формується в 30-х роках нашого століття), виникає наприкінці XIX століття в час відносного піднесення капіталістичного виробництва у США і відзначається цілком апологетичним ставленням до буржуазного суспільства. Французький персоналізм, як і екзистенціалізм, став сучасником ряду криз у різних сферах суспільного життя. Інтенсивний розвиток цих течій випадає на час розгортання сучасної науково-технічної революції, що поглибила ряд традиційних суперечностей буржуазного суспільства та зумовила виникнення низки нових проблем. Ставлення французького персоналізму до буржуазного суспільства спочатку різко негативне, але у 50-х роках, після смерті фундатора французького персоналізму Е. Мунье, ця течія еволюціонує до реформізму.



властиві традиційному буржуазному світосприйняттю. Тим більш безсилим виявлялися залишки цих ілюзій перед лицем зростаючої загрози фашизму.

Важливим фактором, який необхідно враховувати, розглядаючи вищезгадані течії буржуазної філософії, було їх прагнення «самовизначитись» стосовно філософії марксизму, що її через свою соціально-класову обмеженість дрібнобуржуазна свідомість не приймає, але без врахування якої вона не може реагувати на події сучасного суспільного життя. (Недарма засновник французького персоналізму Е. Мунье називав праці К. Маркса першим із тих ударів, що поховали ілюзії молодого буржуазії щодо буржуазного суспільства як такого, де вищим законодавцем є Розум).

Усі ці чинники зумовлюють своєрідність і суперечливість аналізованих буржуазних філософських течій. Ім, зокрема, притаманне негативне ставлення до капіталізму (особливо це стосується персоналізму, який прямо переходить від міркувань про кризу цивілізації «взагалі», таких типових для буржуазних філософських течій нашого часу, до спроб аналізу кризи буржуазної цивілізації). Однак цей протест проти капіталізму відбиває лише настрої дрібнобуржуазних прошарків та частини інтелігенції. Відсутність чіткої класової визначеності надає подібним протестам половинчатого й непослідовного характеру, не дозволяючи його суб'єктам звільнитися від того ідеологічного фетишизму, який об'єктивно слугує інтересам буржуазії.

Настільки ж суперечливим є й відношення згаданих прошарків до філософського раціоналізму взагалі та до класичного його варіанту зокрема. Історично склалося так, що у висхідний період свого розвитку буржуазне суспільство та його ідеологи досить прихильно ставились саме до раціоналістичних тенденцій, у період же кризи буржуазного суспільства більш вагомими стають тенденції ірраціоналістичні. Тому навіть на суто філософському рівні полеміки з класичним раціоналізмом, що її ведуть сучасні буржуазні філософи, позначається передусім розчарування у розумності буржуазних суспільних відносин, у їх відповідності розвиткові людської особистості. Однак це розчарування постає в буржуазних філософських системах нерідко у «перевернутому» вигляді — як зневір'я до самого розуму, до можливостей не-

конфліктного поєднання загальнозначимих принципів його діяльності із самобутністю й неповторністю конкретного людського існування тощо. Названі особливості буржуазної свідомості необхідно постійно тримати в полі зору, відмежовуючи «бажане» та «дійсне» у концепціях екзистенціалістів і персоналістів.

Розгляд саме цих течій дає змогу, на нашу думку, прослідкувати еволюцію сучасних буржуазних інтерпретацій «надособових» регуляторів людської діяльності (насамперед, розуму і способів осягнення дійсності засобами розуму) від суб'єктивно-ідеалістичних до об'єктивно-ідеалістичних тенденцій. З'ясування зазначеної еволюції дозволяє дійти висновку, що названі тенденції й безліч тих філософських систем, які до них можуть бути віднесені, доповнюють одна одну, що «протилежність», яку нерідко декларують вони одна щодо одної, є нестійкою. В кінцевому підсумку кожна з цих тенденцій і течій є абсолютизацією якогось дійсного моменту людського відношення до світу.

Автор не має на меті детальний розгляд усіх аспектів кожної із названих філософських систем, підпорядковуючи їх аналіз проблемі співвідношення розуму з іншими «надособовими» регуляторами людської діяльності. Це обмеження уявляється можливим і необхідним з огляду на факт наявності в радянській філософській літературі змістовних робіт, де здійснено загальний критичний розгляд екзистенціалізму й персоналізму як в аспекті філософської, так і в аспекті соціально-політичної проблематики<sup>5</sup>. На наш погляд, варто дослідити механізм фетишизації й ідеалістичного перевертання, якого зазнають у цих течіях ряд цілком реальних філософських і соціальних проблем. Класово-зумовлена, ідеалістична за своєю методологією інтерпретація нерідко призводить тут до втрати реального змісту проблеми, що й трапилось у ході розгляду питання про суспільні регулятори діяльності особи.

Справа в тому, що «надособовість» є однією з форм суспільного характеру людської діяльності. Кожний акт самореалізації людської особистості несе в собі суспіль-

---

<sup>5</sup> Основний інтерес для автора серед численних досліджень з екзистенціалізму та французького персоналізму становили праці В. Кузнецова, О. Богомолова, Н. Мотрошилової, П. Гайденко, З. Какабадзе, І. Бичка, Т. Плужанського, Т. Ярошевського.

но значимі риси: діяльність особи здійснюється в руслі ціннісних орієнтацій, суспільних «мірок», які засвоюються в процесі соціалізації, перетворюючись у передумови діяльності. «Надособові» феномени (передусім знаряддя праці, закріплені в знанні способи діяльності, етичні й естетичні норми, словом, увесь світ культури) існують як «згорнутий» історичний досвід людства. На їх основі виробляються здібності людської особистості, здатність діяти суспільним чином (остання особливість зумовлює те, що навіть розглядаючи свою діяльність очима індивідуаліста, ставлячи егоїстичну мету, людина здійснює її у певних формах, вироблених історією; до речі, саме в цьому полягає раціональний зміст гегелівської «хитрості» розуму).

На способі засвоєння згорнутих форм історичного досвіду людства не можуть не позначитися ті конкретні соціальні умови, за яких відбувається соціалізація індивіда в сучасному буржуазному суспільстві. Однак це зовсім не означає якогось фатального знеособлення у процесі соціалізації, а вимагає передусім діалектико-матеріалістичного з'ясування дійсної природи як цього процесу, так і тих метаморфоз, що їх він зазнає в суспільних відносинах буржуазного світу та в буржуазній свідомості. Особливе значення має при цьому дослідження зумовленості названих процесів відповідними історичними формами суспільної практики, яке неможливе засобами ідеалістичної методології.

Аналіз суспільних «мірок» діяльності, що базується на марксистському принципі суспільно-історичної практики, дає можливість зрозуміти співвідношення окремого індивіда, який протягом свого життя перебуває в певному колі суспільних зв'язків, із сутністю людини як сукупністю усіх суспільних відносин.

## ІДЕАЛІСТИЧНА «ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗАЦІЯ» РОЗУМУ

Питання про місце розуму в людській діяльності розглядається сучасними буржуазними філософами у декількох площинах. Однією з них є залежність між загальнозначимим характером розуму та неповторністю існування окремого індивіда. Іншою площиною є співвідношення «чистого розуму», уявлення про яке виробив класичний ідеалізм, й інших виявів особи, зокрема моральності. Оскільки остання не продукується самим «чистим розумом», то шукаються якісь інші її джерела. Сучасні буржуазні філософи змушені все більшою мірою звертатися до специфічних соціальних чинників, що формують світ особи, але подолати методологічні вади, успадковані від класичного ідеалізму, їм заважає ідеологічна залежність від класово визначеної соціальної структури буржуазного суспільства.

### НАДОСОБОВІСТЬ РОЗУМУ В КЛАСИЧНОМУ РАЦІОНАЛІЗМІ ТА ЇЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЯ В БУРЖУАЗНИХ «ГУМАНІСТИЧНИХ» ТЕЧІЯХ

Визначаючи істотні недоліки класичної ідеалістичної філософії, К. Маркс вбачав один з них у тому, що ідеалізм, прагнучи з'ясувати людську сутність, здійснює це шляхом *абстрагування від природи та від «дійсної людини»*<sup>1</sup>. Ця абстрактна сутність вишукується поза предметною діяльністю й поза історією. Для того ж, щоб її отримати, слід «взяти в дужки» все плинне, минуше в світі, що оточує людину, та в самій людині, визначивши певні «інваріантні» властивості, слід перейти від одиничного й особливого — до всезагального. Охопити всезагальне в світі можна, з точки зору ідеалізму, лише

<sup>1</sup> К. Маркс. Економічно-філософські рукописи 1844 року.— К. Маркс і Ф. Енгельс. З ранніх творів. К., 1973, с. 586.

«піднявшись» над світом, оглядаючи його ніби «збоку». А для такого огляду необхідний абсолютний суб'єкт.

З'ясування «діяльної сторони» людського відношення до світу, тільки абстрактне<sup>2</sup>, здійснюване в межах ідеалістичної методології, спричинилось до формування специфічних рис домарксівського ідеалістичного раціоналізму. Його власна споглядабельність знайшла вияв передусім у тому, що єдиною формою «практичного» відношення людини (істоти суто «теоретичної») до світу вважаються *імперативи моральної свідомості*. Етичний же раціоналізм засновує функціонування цих імперативів знову-таки на діяльності розуму. Коло замикається, і людська сутність вишукується тільки в межах розумових здібностей. Ця особливість ідеалістичного раціоналізму нерідко тлумачиться сучасними буржуазними філософами як якась одвічна антигуманна спрямованість, властива ніби-то раціоналізму взагалі, котрий, відповідно подібним уявленням, неодмінно «еволюціонує» від розчинення моральності в розумі до їх розмежування, відособлення і мало не протиставлення.

Взагалі, розглядаючи трактування того чи іншого історико-філософського явища з боку сучасних буржуазних філософів, слід усвідомлювати передусім процес «накладання» на суперечності, властиві домарксівським філософським системам, суперечностей сучасних буржуазних концепцій<sup>3</sup>. Внаслідок цього деякі вади, скажімо, домарксівського раціоналізму, як їх уявляють буржуазні філософи, насправді нерідко виявляються якраз його перевагою, а «позитивні моменти» — методологічно хибними. Подібна метаморфоза відбувається, зокрема, в ході екзистенціалістсько-персоналістської інтерпретації протагорової тези «людина — це міра усіх речей».

<sup>2</sup> Див.: К. Маркс. *Тези про Фейєрбаха*.— К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3, с. 1.

<sup>3</sup> Засновник французького персоналізму Е. Мунье в останні роки свого життя працював над підбіркою «персоналістських» текстів, де мали бути використані концепції найрізноманітніших авторів різних часів від Стародавньої Греції до наших часів. У «Вступі до екзистенціалізмів» він дає «схему екзистенціалістського древа»: його «коріння» — це Сократ, стоїки, Августин, Бернар та Паскаль; «стовбур» — Кіркегор, Мен де Біран та феноменологія; «гілля» — поряд із самим персоналізмом — Г. Марсель, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, А. Бергсон, М. Шелер, Ш. Пегі та російські ідеалісти — М. Бердяєв, Л. Шестов, В. Соловйов (див.: *E. Mounier. Introduction aux existentialismes*.— Oeuvres, v. 3, Paris, Ed. du Seuil, 1962, p. 75).

Протагөр та софісти виходили з тих міркувань, що осягнення світу думкою передбачає його «розперсоніфікацію» (порівняно з міфологічним світосприйняттям), але повністю позбавитися «персоніфікованого» світосприйняття дуже важко, бо для цього слід абстрагуватися від власної присутності в світі, від власного існування. Осягнення «розперсоніфікованого» світу відбувається паралельно із становленням «особистісного» світосприйняття, яке є виявом певної неповторності індивідуального досвіду.

Через відсутність наукового розуміння тієї основи, що на ній може бути з'ясована справжня суть «мірочної» функції, яку виконує людина в світі, міркування софістів зазнали однобічного спрямування. Виділення чогось сталого у багатоманітності й мінливості індивідуальних особливостей світосприймання унеможлиблювалось. Індивідуальні відмінності зводились до фізіологічних відмінностей, думка про світ ототожнювалась із його відчуттям; істина, що уявлялася похідною від цього відчуття й зводилася до нього, поступово втрачала свої найхарактерніші ознаки — необхідність та загальнозначимість.

Не випадково навіть один з попередників екзистенціалізму Едмунд Гуссерль у ранній період своєї творчості несхвально писав про протагорову формулу «людина — це міра усіх речей»: «Ми тлумачимо її таким чином: мірою будь-якої істини є окремих індивід. Істинним для кожного є те, що йому здається істинним, для когось — одне, для іншого — протилежне, якщо він уявляє його саме таким. Ми, отже, можемо обрати й таку формулу: будь-яка істина (як і пізнання) відносна залежно від того суб'єкта, що висловлює судження»<sup>4</sup>.

Щоб позбавитись абсолютизації цієї відносності, подальший розвиток уявлень про людину відбувається із значним уточненням розуміння її «мірочних» здатностей.

Наче передчуваючи сумну долю протагорової концепції, Сократ згодом доповнив її центральне визначення лише одним уточненням, але таким, що спрямувало софістські міркування в зовсім інше русло. Доповненням цим стало тлумачення людини передусім як *мислячої*

---

<sup>4</sup> *Е. Гуссерль. Логические исследования, т. 1, СПб, «Образование», 1909, с. 99.*

істоти: відтоді саме мислення розглядається як передумова виконання людиною «мірочної» функції в світі.

«Сократ,— пише О. Ф. Лосєв,— зажадав перевести життя в царину самосвідомості», «в логіку». Всі людські якості уявляються похідними від рівня її знання. «Хоробрий той, хто знає, що таке хоробрість..., благочестивий той, хто знає, як слід ставитись до богів, справедливий той, хто знає, що він повинен робити людям»<sup>5</sup>. Мабуть, саме після Сократа з'являється можливість формування філософського уявлення про людину як теоретико-пізнавального суб'єкта, що може відрізнити й зіставляти предмети та свої думки про них, суб'єкта, діяльність якого визначається принципами розуму. Розум же у системі сократівських уявлень стає самою моральністю й добродієністю, бо тільки він один володіє рисою надособовості й загальнозначимості.

Твердження це у контексті тогочасних уявлень про людину як відособленого індивіда містило в собі суперечність. Адже розум окремого індивіда «сам по собі» не може формулювати загальнозначимі етичні принципи, він, швидше, обґрунтовуватиме егоїзм. Отже, щоб не впасти у «моральний плюралізм», Сократ мав шукати джерело моральних імперативів поза розумом. Але він прагне знайти їх у межах розуму, постулюючи наявність поряд із існуванням «окремого» розуму — розуму «універсального» («розуму взагалі»). Християнське світорозуміння згодом таки виходить за межі розуму, відтоді моральні імперативи пов'язувалися з ірраціональними чинниками, зокрема вірою, а розум починає тяжіти до «чистого розуму», безвідносного до будь-яких позагносеологічних вимірів індивіда. Тому започаткована Сократом тенденція виливається зрештою в уявлення про людину як *гносеологічний суб'єкт*, діяльність якого визначається принципами розуму. Формуються цілі філософські системи, що прагнуть здійснювати аналіз людини, встановлювати специфіку її відношення до світу саме в розрізі цих загальнозначимих і надособових принципів розуму, *вважаючи їх за достатній доказ самого людського існування*. Неповторність існування кожного індивіда «урівноважується» її зведенням до над-

---

<sup>5</sup> А. Ф. Лосєв. *История античной эстетики (Софисты, Сократ, Платон)*. М., «Искусство», 1969, с. 52.

особого «спільного знаменника». Мислення починає вважатися необхідною і достатньою умовою людського існування. Згодом розвиток філософії доходить до декартівського «*cogito, ergo sum*», коли від вивчення зовнішнього світу суб'єкт переходить до власних суттєвих ознак, вбаючи їх у здатності мислити.

### *cogito в суб'єктивно-ідеалістичних течіях*

Буржуазні «гуманістичні» філософські течії від кінця XIX століття до наших часів нерідко починають саме з критики ідеалістичного раціоналізму як «раціоналізму взагалі». У таких концепціях, як шопенгауєрівська, нішівська, дільтейвська, бергсонівська, що через їх власну односторонність «доповнюють» одна одну, первинність розуму поступається місцем перед первинністю «волі», «життя» чи «життєвого пориву» в різних його варіаціях. Важна із цих течій пропонувала свої варіанти подолання обмеженості класичного ідеалістичного раціоналізму. Дільтей писав, що в жилах пізнаючого суб'єкта, «конструйованого Локком, Юмом та Кантом, тече не єврейська кров, а розріджений флюїд розуму як наслідок простої розумової діяльності»<sup>6</sup>. Таке ставлення до раціоналізму поділяється й попередниками та фундаторами сучасного екзистенціалізму.

Вже Кіркегор задається питанням: якщо для досягнення істинного пізнання ми повинні звернутися лише до пізнавальних здатностей індивіда, завдяки яким виникає всезагальне, ігноруючи при цьому або «беручи в дужки» всі інші виміри людського існування, то чи не буде орієнтація на таку «безособову» істину усувати з людського світосприйняття ті самі особистісні аспекти, без яких людське існування немислиме? Саме з цього, на думку Кіркегора, розпочинається розмежування двох нероздільних моментів існування — прагнення до істини та прагнення до добра. Перше, відриваючись від другого, відособлюється разом з цим від усієї загальносвітоточної орієнтації індивіда. Початок цього «звуження» людської сутності до одного з її вимірів датський попередник сучасного екзистенціалізму знаходить вже в

<sup>6</sup> Див.: *И. С. Кон. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М., Соцэкгиз, 1959, с. 106.*



того самого філософа, від якого веде своє літочислення екзистенціалізм,— у Сократа. Висунутий античністю «інтелектуальний категоричний імператив», що базувався на ототожненні розуму з моральністю, залишає, на думку Кіркегора, поза увагою те, що хтось може із свідомістю добра чинити зло або з свідомістю справедливості чинити несправедливість.

Мабуть, через подібні обставини екзистенціалістське ставлення до Сократа двоїсте: з одного боку, саме з його філософією пов'язується зміщення акценту з природи на людину, з іншого — піддається критиці «надмірна раціоналістичність» цього тлумачення людини. Німецький екзистенціаліст М. Хайдеггер висуває думку про те, що після Сократа в європейському мисленні настає «метафізична епоха». Її найхарактернішою ознакою є розрив між сферами суб'єктивного й об'єктивного, які в «дометафізичну епоху» мисляться нероз'єднано. Наголошуючи не на тих площинах людської взаємодії зі світом, де вони зливаються (бо саме таким, на думку екзистенціалістів, є реальне становище), а на тій, де світ постає тільки як об'єкт, що має бути досягнутий, а людина — лише як пізнаючий суб'єкт. «Метафізичне» світосприйняття зміщує центр ваги в філософії до сфери гносеології, а людину розглядає лише в площині *cogito* — я мислю, я мисляче, я — тільки мисляча істота. Буття ставиться в залежність від мислення, *sum* — від *cogito*.

П. Гайденко вбачає раціональний зміст, який у містифікованому вигляді наявний у подібних екзистенціалістських докорах на адресу ідеалістичного раціоналізму, в тому, що останній, «логізуючи» світосприймання, відривав його від існування, розчиняв усе особливе, неповторне — у загальному. «Суб'єкт стає «я», а «я» — *ego cogito*, лише там, де... логіка сягає найвищого пункту (в істині як вірогідності «я мислю»)»<sup>7</sup>. Існування людини стає похідним від її мислення. Не випадково ранній Хайдеггер оголошує одним з перших метафізиків Декарта, потім початок «метафізики» пересувається в глибину століть — до Сократа, а по тому — й до досократиків.

Слід, однак, пам'ятати про те, що, крім критики дійсних вад ідеалістичного раціоналізму, подібні уявлення

---

<sup>7</sup> Див.: П. П. Гайденко. *Екзистенціалізм и проблема культуры*. М., «Высшая школа», 1963, с. 32.

тяжко до недооцінки наукового пізнання, до неприйняття суб'єктно-об'єктного відношення, завдяки якому стає можливим це пізнання. Саме тому їхня критика ідеалістичного раціоналізму, здійснювана в межах буржуазної свідомості, грішить не меншою односторонністю.

Об'єктивне розмежування й протиставлення суб'єктивного та об'єктивного справді притаманне не тільки марксистському матеріалізму, а й класичному ідеалізму. Воно збігається зі становленням «гносеологізованої» концепції людського існування і є невід'ємним від своєрідного відособлення як в оточуючій дійсності, так і в самій людині «первинних» та «вторинних» якостей. Уявлення про «первинні якості» буття виливається згодом в отождолення їх з фізичними властивостями, а первинними людськими якостями в контексті раціоналізму є розумові здатності, людське мислення<sup>8</sup>. Серед усієї багатоманітності людських виявів виділяється за головне те, що є найбільш спільним для всіх людей, що функціонує, незважаючи на будь-які відмінності між ними, будь-які суб'єктивну неповторність, — абстрагується сама здатність до абстрагування. Вишукується надособовий загальнозначимий феномен (чи то у вигляді наукових істин, чи то — моральних аксіом), а саме — *надособовий розум*, який ніби-то зумовлює як способи людського відношення до світу, так і міжлюдську комунікацію, взаєморозуміння, завдяки чому й можливе конкретне людське існування. Орієнтуючись на істину, він замикає те гносеологістське зачароване коло», в якому обертається домарксистський ідеалістичний раціоналізм.

Тими реальними труднощами, з якими не впорався цей варіант раціоналізму і на яких нерідко засновують свої міркування критики раціоналізму в сучасній буржуазній філософії, були: по-перше, неможливість у межах ідеалістичної методології поєднати надособовий

---

<sup>8</sup> У «Філософському словнику» А. Лаланда відособлення «вторинних» якостей від «первинних» тлумачиться як передумова суб'єктивності: «Вторинні якості називають суб'єктивними не тільки тому, що вони можуть мати відмінності залежно від індивідів, а й через те, що вони не можуть увійти в конструкцію системи логічних... уявлень; у світі, як його уявляє фізик, ці якості заміщено певними формами руху» (А. Lalande. «Vocabulaire de la philosophie». Paris, P. U. F. 1960, p. 1037).

характер розуму та його продуктів із сукупністю вимірів існування конкретної особистості; по-друге, неможливість встановити у площині гносеологізму дійсне джерело істинності й моральності, а отже — відшукати спільну основу для наукових та моральних імперативів. Справді, розум окремого індивіда, що «самоорієнтований» на досягнення істини як найвищої мети, неодмінно прагне до отримання із своєї взаємодії зі світом позитивного результату як *самоцілі*. Все те, з чим він взаємодіє, неминуче постає в ролі засобу. Але тоді моральні імперативи або взагалі неможливі, або існують всупереч розуму. Більше того, розгляд дійсності тільки як засобу для досягнення істини у розрізі гносеологічної схеми «суб'єкт — об'єкт» створює труднощі і тоді, коли йдеться про моральні імперативи, і при спробах узгодити із гносеологічним відношенням до дійсності її естетичне освоєння (останнє в кращому випадку може бути трактоване як недосконалий прообраз наукового пізнання, який надалі «знімається» або просто заперечується).

Одним із варіантів «подолання» обмеженості ідеалістичного раціоналізму в сучасній буржуазній філософії стала екзистенціалістська тенденція, яка увібрала в себе багато моментів критики розуму Шопенгауером, Ніцше, Дільтеєм, Бергсоном, Фрейдом. Вона протиставила світу, що тлумачиться лише крізь призму пізнання, так звану «*reality vécue*» — «реальність, що переживається».

Спроби подолання «гносеологістського» обмеження людської сутності розпочалися серед самих представників «гносеологізму». Загальновідомо, що попередник сучасного екзистенціалізму Едмунд Гуссерль зазнав еволюції від сциєнтистського обмеження предмету філософії до її орієнтації на світ, який не тільки пізнається, а й переживається, оцінюється. Після завершення цієї еволюції Гуссерль вважає «забуття світу, що переживається», однією з фундаментальних вад класичного раціоналізму. У «Кризі європейських наук» він вказує на те, що картина світу, створювана на таких засадах, відзначається *pejus* «безособовістю». Безособовим є і той розум, який з погляду ідеалістичного раціоналізму формує уявлення про світ<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Див.: E. Husserl. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. — «Les études philosophiques», 1949; N IV, p. 245.

Разом з цим важливою рисою всієї екзистенціалістської тенденції є постійне повернення в лоно розуму, в лоно *cogito*. Характеризуючи генезис феноменологічних уявлень, пов'язаних з цією тенденцією, Е. Гуссерль вказує на їх зародження у філософії Декарта. Він називає цей період другим етапом (після Сократового повороту від натурфілософії до людини) «критики розуму» і подає феноменологію як логічний наслідок, що завершує «критику». Декартівське «*cogito, ergo sum*» є, на думку Гуссерля, найбільш важливим філософським принципом, вихідним пунктом будь-яких філософських роздумів. Цей принцип фіксує визначальну особливість світосприйняття — те, що світ дається нам «лише через свідомість».

Від Декарта бере свій початок тенденція (Гуссерль до неї ставиться прихильно) трактування свідомості як такої, що вже містить у собі всі можливі форми предметних відношень. «Первісною інтуїцією», з якої дедукуються усі ці відношення, є самоочевидність «*ego cogito*» — «я мислю». Таким чином, «первісна інтуїція», так би мовити, «замикає» свідомість на самій собі. Гуссерль, однак, тлумачить цю очевидність дещо інакше, ніж Декарт. Згідно Гуссерлю, первинною очевидністю може поставати лише *інтенціональність* свідомості, тобто сам факт її виходу за власні межі, «націленість на...».

Інтенціональність — це «факт наявності в свідомості деякої постійної, відчуваної, бажаної речі»<sup>10</sup>. У подібному способі «націленості» свідомості наявна не тільки пізнавальна орієнтація щодо навколишнього світу. Пов'язуючи інтенціональність з декартівськими уявленнями, Гуссерль пише, що мовою Декарта інтенціональність можна визначити як «*cogitatio*» (мислимість). Але й тут він змушений визнавати розбіжність з Декартом: якщо останній шукав у «*cogitatio*» основу *ймовірності буття*, то Гуссерль прагне через цей феномен з'ясувати *сенси буття*.

Інтенціональність відтворює деяку безпосередню «очевидність», що передує «рефлексивному досвіду», більше того, тільки вона і робить цей досвід можливим. Феноменологія є методом, що розглядає буття як коррелят свідомості. Але між буттям та свідомістю тут «уклинюється» *сенси буття*, котрий не визначається тільки гносеологічним

<sup>10</sup> E. Husserl. *La crise des sciences européens...* — Op. cit., p. 245.

відношенням людини до світу, бо навіть перед свідомістю буття постає як «сприйняте, згадане, уявлюване, оцінене, очікуване, взяте на віру...»<sup>11</sup>. Відповідно ми маємо перед собою не суто «гносеологічну» реакцію «чистої свідомості» на буття, а «типи психологічно-емоційних реакцій свідомості, що по-різному «переживає» різні предмети». У подібних реакціях наявні не тільки пізнавальний, а й етично-оціночний моменти світосприймання.

Прагнучи «екзистенціалізувати» теоретико-пізнавальну проблематику (пов'язати її із особливостями неповторного індивідуального існування), Гуссерль фактично опиняється між «гносеологізмом» та «психологізмом». Гносеологічні завдання зводяться до прагнення, притаманного класичному раціоналізму, — з'ясувати «чисту логіку», однак логіку не просто пізнання, а «логіку переживання» істини, усіх загальнозначимих принципів пізнання, що надає гуссерлівському тлумаченню теорії пізнання специфічного забарвлення. Відповідною специфікою відзначається й звернення до свідомості як продуцента того смислу, що його надає людина навколишнім предметам. Прагнучи розглядати дійсний смисловий фундамент світу, Гуссерль веде мову не просто про свідомість, а про «суб'єктивність». Будь-який понятійний зміст передбачає досвідне буття, що базується на індивідуальному бутті. Основою ж останнього є суб'єктивність. З'ясування «пізнавальної суб'єктивності» не зупиняється на свідомості, cogito, а сягає, таким чином, до sum — існування. «Всьому мислимому передуює «я еси». Це «я еси» є для мене, — писав Гуссерль, — інтенціональною першоосновою мого світу; причому не можна випускати з уваги те, що й «об'єктивний світ», «світ для всіх нас» в цьому розумінні є значимим для мене, моїм світом»<sup>12</sup>.

В останніх роботах, зокрема «Кризі європейських наук», Гуссерль розвине ці погляди в тому напрямку, що філософія покликана розкривати сенс «життєвого світу» — основи будь-якого пізнання й самого пізнавального відношення. Цей «життєвий світ» тлумачиться як сфера нерелективного «вірування». Як вважає Є. Причепій, «Гуссерль визначає «життєвий світ» як до- і позанауко-

<sup>11</sup> Э. Гуссерль. *Философия как строгая наука*, кн. 1, М., «Логос», 1911, с. 13.

<sup>12</sup> Цит. за: *Современная буржуазная философия*. М., изд. МГУ, 1972, с. 496—497.

вий світ речей, цінностей людини. Наукове і філософське мислення припускає існування цього світу як щось самоочевидне. Усяке коректування думок ґрунтується на визнанні цього світу. Але до цього часу в науці «життєвий світ» існував анонімно, перозкрито...»<sup>13</sup>. Дослідники вбачають фундаментальну обмеженість гуссерлівського «світу, що переживається» передусім в тому, що основним принципом феноменології продовжує залишатись его cogito. Навіть здатність до інтенціональності не виводить за межі буденного досвіду окремого індивіда. А сенс світу, з яким взаємодіє цей індивід, визначається не тільки його індивідуальними cogito, переживанням, досвідом тощо, а деякими загальнозначимими феноменами, передусім, загальнозначимим досвідом. Але, якщо виходити з его cogito, то сфера досвіду обмежується тим самим «безособовим світом знання», що його не прийняв пізній Гуссерль.

В особі засновника феноменології, який пройшов еволюцію від боротьби з «психологізмом» на боці логіцизму до утвердження зв'язку зі світом, що навіть у пізнанні переживається, буржуазна філософія зробила одну з шайбільш виснажливих для ідеалізму спроб подолати зведення людини до «гносеологічного суб'єкта», не виходячи за межі картезіанського cogito.

У художньо-філософському творі раннього Сартра «Нудота» ми можемо спостерігати, як ідеалістична методологія породжує антиномію «гносеологізму» й «антигносеологізму». Головний персонаж твору Рокантен, задаючись питанням про сутність мислення, змушений констатувати, що, з одного боку, процес мислення постає начебто як незалежний від людської волі, з іншого—що тільки в мисленні людина набуває власне людяності, людських рис. «Моя думка — це я... Я існую, тому що мислю... І я не можу перешкодити собі мислити... Думки народжуються поза мною як запаморочення, я відчуваю їх народження позаду моєї голови; якщо я поступаюся, вони просуваються наперед межі очі, а я поступаюся завше, і думка росте, росте і ось, безмежна, вона заповнює мене цілком і відновлює мое існування»<sup>14</sup>. Саме ця «незалежність» думки від якостей конкретної особистості є фактором, який, на думку Сартра, не дає можливості людині

<sup>13</sup> Е. М. Причепій. Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля. К., «Наукова думка», 1971, с. 36—37.

<sup>14</sup> J.-P. Sartre. *La Nausée*. Paris, «Gallimard», 1936, p. 199.

розчинитися в речовому світі навіть тоді, коли вона сама цього побажає. Однак вона, ця «незалежність», водночас є й свідченням того, що людина «самовідчужується» навіть у своєму специфічно людському стані — мисленні. Моя думка функціонує як «нічия».

В програмній роботі Сартра «Екзистенціалізм — це гуманізм» також підкреслюється неможливість зовсім вийти за межі *cogito*. «...Я мислю — отже, я існую, саме тут абсолютна істина свідомості, що збігається з собою. Будь-яка теорія, що прагне розглядати людину поза цим моментом, де людина сягає самої себе, є з самого початку теорією, що усувається від істини, бо поза картезіанським *cogito* всі об'єкти є тільки лиш можливими»<sup>15</sup>.

Для того щоб через визнання первинності *cogito* не потрапити в лоно гносеологізму, в сартрівському варіанті екзистенціалізму розмежовуються декілька рівнів самого *cogito*. На тому рівні, де світ та свідомість про світ ще не роз'єднані, суб'єкт та об'єкт злиті воедино, і ми маємо будь-яке безпосереднє знання про світ без усвідомлення процесу пізнання,— на цьому рівні функціонує «*дорефлексивне cogito*». Воно «не досягає суб'єкта, особистості як свого об'єкта: особистість дана цій свідомості... в тому вигляді, як вона є об'єктом для іншого»<sup>16</sup>. Така свідомість схоплює будь-який об'єкт, крім себе самої, поняття «Я», особистісної свідомості в ній відсутнє, вона — безособова й несубстанціональна. «Свідомість уявляється як творча, але без покладення цієї творчості як об'єкта»<sup>17</sup>.

Як тільки-но свідомість стає об'єктом — вона деградує, перетворюючись на річ<sup>18</sup>. Саме в такому відчуженому вигляді постає *cogito* на другому своєму рівні — рівні «*рефлексивної свідомості*». Тут *cogito* не спрямовується «назовні», у світ, а обмежується самим собою, зводячи суб'єкт до рівня об'єкта, самого ж себе *cogito* перетворює лише на інструмент логічного аналізу. Якщо стати на точку зору «рефлексивного *cogito*» (а саме вона притаманна усім гносеологістським тенденціям в ідеалістичній фі-

<sup>15</sup> J.-P. Sartre. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris, Ed. Nagel, 1946, p. 64.

<sup>16</sup> J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*. Paris, «Gallimard», 1957, p. 318.

<sup>17</sup> J.-P. Sartre. *L'Imaginaire*. Paris. «Gallimard», 1948, p. 26.

<sup>18</sup> Див. докладніше про це: В. Н. Кузнецов. *Жан-Поль Сартр и экзистенциализм*. М., 1969, с. 76—81.

лософії), то людина для адекватного самопізнання повинна «відмежуватися» від себе, щоб застати себе мислячою.

Саме в ототожненні способу буття свідомості з «рефлексивним *cogito*» полягає, на думку Сартра, фундаментальна обмеженість філософії Декарта. Рефлексивне *cogito* функціонує згідно імперативів «інструментального детермінізму», воно «технізується», зводяться до «доцільності, що усвідомлює себе»<sup>19</sup>.

«Безособова» свідомість (дорефлексивне *cogito*), яка ще не зазнала об'єктивації, — це суб'єктивність, що є безпосередньо суцєю, це *я*, що не усвідомлює себе, але саме тому воно не ототожнює себе із свідомістю. *Я* з'являється лише внаслідок функціонування рефлексивного *cogito*, але ототожнення цього *я* із свідомістю й перетворення свідомості в об'єкт спричиняється до того, що *я*, одразу ж після виникнення, зазнає самовідчуження й знеособлюється. Будь-яка рефлексія є, на погляд Сартра, загрозовою для багатства особистісних виявів, знеособлюючою.

Слід зазначити, що таке зображення еволюції раціоналістичного тлумачення світу (як лише об'єктивного) й людини (що також береться по суті в об'єктивних вимірах «рефлексивної свідомості») міститься й в релігійному екзистенціалізмі Г. Марселя.

На його думку, існує «радикальна суперечність» «між моїм знанням, що є за своєю природою таким, яке можливо передати іншому, бо воно відірване від «приватного» контексту», та «чуттєвою перевагою, що по суті не може бути передана». Не усвідомлюючи цього невідчужувано-особистісного моменту, продовжує Марсель, неможливо вести будь-які розмови про людську сутність. «Будинок, в якому я любив, ніби увесь пройнятий ніжністю. Вона стала вже його властивістю, але не може бути відокремлена від мене. Вона взагалі... може бути порівняна з поезією чи музикою... і ніколи не стає виразним змістом думки»<sup>20</sup>. Інакше ця ніжність все ж би стала відчуженою. Це і є зразком «екзистенціального», «конкретного експерименту», дуже віддаленого від «раціональної сфери». Названа властивість знаходиться в

<sup>19</sup> J.-P. Sartre. *L'Imaginaire*, p. 233.

<sup>20</sup> G. Marcel. *Journal métaphysique*. Paris, N. R. F., 1949, p. 289—290.



самій «екзистенції». Марсель наполягає на тому, що її ні в якому разі не можна розглядати як предикат.

Отже, на противагу класичному раціоналізмові картезіанського зразка, екзистенціалізм формує уявлення про *cogito* не як про те, що *пізнається* (cognitive), а як про те, що *переживається* (verue). «Дорефлексивне *cogito*» Сартра пройняте тими ознаками, які визначають не пізнання світу, а *існування «буття-в-світі»*. На думку М. А. Кісселя, принцип дорефлексивного *cogito* в певному смислі можна розглядати як синтез раціоналізму й ірраціоналізму, Декарта і Фрейда, бо «розширене» *cogito* включає в себе й ті процеси, які, за Фрейдом, залишаються за порогом свідомості і цілком заслуговують визначення безсвідомих процесів<sup>21</sup>. «Дорефлексивне *cogito*» повинне було увібрати в себе всі ті вияви особистісного життя, які залишалися поза увагою в ідеалістичному раціоналізмі, або «знімалися» розумом.

Розглянуті сучасні «гуманістичні» суб'єктивно-ідеалістичні течії, протиставляючи *приматові cogito*, що ним відзначався домарксівський раціоналізм, неповторність та самотність *існування*, не долають при цьому основної обмеженості будь-якого різновиду ідеалізму: вони не доходять до «дійсної», «предметної», «чуттєвої» діяльності людини (Маркс), обмежуючись, зрештою, сферою того-таки *cogito*, що вбирає й інші суто духовні здатності. Ця обмеженість корениться у неможливості для цих течій подолати межі світосприйняття окремого індивіда й увійти до сфери суспільно-історичної практики, що й характеризує таке світосприйняття як буржуазне.

### *Cogito в об'єктивно-ідеалістичних течіях*

Як відомо, декартівський раціоналізм засновувався на принципі «гносеологічної робінзонади» (покладаючи окремого індивіда в основу філософствування). Людська сутність тут могла бути визначена лише як «абстракт», властивий цьому ізольованому індивіду. У ролі подібного «абстракту» поставав розум, що був єдиною «площиною спільності» для калейдоскопу окремих людських екзистенцій. Розуму притаманна загальнозначи-

<sup>21</sup> Див.: М. А. Киссель. *Философская эволюция взглядов Сартра*. — В кн.: *Философия марксизма и экзистенциализм*. М., Изд. МГУ, 1971, с. 142.

мість й необхідність, що веде до його «надіндивідуальності», більше того — «надлюдяності» взагалі, адже він значно ширший від простої арифметичної суми індивідуальних досвідів. Форми, в яких відбувається людське мислення, також надіндивідуальні.

Розум, згідно таких уявлень, є і джерелом людської свободи, і причиною обмеженості свободи конкретного індивіда. Він — і в індивіді як його сутність, і «над» індивідом як світ знання та пізнавальних засобів. Світ людського знання постає перед окремим індивідом як щось об'єктивне, загальнозначиме, отже — надіндивідуальне. Але окремий індивід — конечний, а розум, що продукує світ знання, — безконечний.

Саме через те, що розум окремої, ізолюваної істоти конечний, він є обмеженим. Він не здатний утримати людину у світі, навіть якщо проголосити всевладдя *cogito. Sum*, існування, потребує більш вагомих гарантій, які, до речі, були б і гарантіями самого «*ego cogito*». «Немає в нас, — констатує Декарт, — ніякої сили, завдяки якій ми самі могли б існувати або зберегти себе хоч на мить»<sup>22</sup>. Вивести за межі замкнутої сфери «*ego cogito*» й гарантувати його існування може лише постулювання ідеї бога. Зіткнення конечності окремої екзистенції з надіндивідуальним і безконечним світом знання та розумом стає «гносеологічною причиною» постулювання бога в картезіанстві<sup>23</sup>. Воно давало ілюзію узгодження окремої людини та феноменів, не співвідносних з обмеженим досвідом, але необхідних у житті (наукові істини, правила методу, аксіоми тощо).

Названа методологічна обмеженість ідеалістичного раціоналізму позначалась і на подальшій долі буржуазної філософії. Ряд сучасних об'єктивно-ідеалістичних «гуманістичних» течій саме недоліки класичного раціоналізму прагнуть видати за передумову його «життєвості», зображаючи себе спадкоємцями цього раціоналізму. До речі, така тенденція «об'єднує» і «спадкоємців» і «критиків» ідеалістичного раціоналізму із середовища сучасної буржуазної філософії. Не випадково представник французького персоналізму Жан Лакруа пише про

<sup>22</sup> Р. Декарт. *Начала філософії*. — Избр. произв. М., Госполитиздат, 1950, с. 435.

<sup>23</sup> Див.: Н. В. Мотрошилова. *Познание и общество*. М., «Мысль», 1969.

те, що персоналізм (течія об'єктивно-ідеалістична) й екзистенціалізм (суб'єктивно-ідеалістична течія) «борються не стільки проти ідеалізму, скільки за те, аби забезпечити збереження його найбільш цінного надбаня»<sup>24</sup>.

Таким «найбільш цінним надбанням» французький персоналізм вважає «примат суб'єкта», що «конкретизується» як примат *людської особистості й «особистісних структур»* над усіма рівнями буття, над тим середовищем, що в ньому людина перебуває та з яким вона взаємодіє. Однак це зміщення акценту з «суб'єкта» на «особистість», що може здатися суто лінгвістичною модифікацією, яка не змінює змісту зазначених понять, насправді відповідає прагненню здійснити «екзистенціалізацію» картезіанського *cogito* (тобто наповнити його рисами існування конкретної людської особистості, узгодивши «гносеологічні» та «позагносеологічні» її прояви).

Принцип *cogito*, на думку представників цього напрямку, є вихідним не тільки для персоналізму як течії, а й для всієї «персоналістської тенденції», що її вони висувають у світовій філософії. «Загалом персоналізм у згоді з екзистенціалізмом,— пише Ж. Лакруа,— стверджує примат суб'єкта або, швидше, суб'єктів: він рятує його та надає йому притулку»<sup>25</sup>. Спочатку цей суб'єкт ніби зводиться до «чистого *cogito*»: «картезіанське *cogito* є відправним пунктом персоналістської філософії»<sup>26</sup>. Саме в такий спосіб прагне Лакруа «вмонтувати» персоналізм у «класичну рефлексивну традицію», зобразити його нащадком раціоналізму.

«Починаючи з Декарта,— пише він,— уже сформовано персоналізм: це філософія, яка знає невідчужувану суб'єктивність, що виявляється неодмінно разом із свободою і знаходить вираз спочатку через ту можливість відступати на певну дистанцію та відмовлятися, яку називають сумнівом і яка є умовою будь-якого пізнання та будь-якої власне людської активності». Як бачимо,

---

<sup>24</sup> J. Lacroix. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*. Paris, P. U. F., 1955, p. 76.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid., p. 3. (Зауважимо, що у 1932 р. фундатор персоналізму Е. Муньє захищає дисертацію «Конфлікт між антропоцентризмом та егеоцентризмом у філософії Декарта»).

джерела феномена свободи вишуковуються персоналізмом у межах розумових здатностей індивіда: це, передусім, «духовна свобода»<sup>27</sup>.

На відміну від екзистенціалістського трактування картезіанського *cogito*, яке виростає з прагнення подолати притаманне раціоналізму протиставлення суб'єкта й об'єкта, представники французького персоналізму виходять якраз із цього протиставлення (як початку розгляду проблеми). Якщо скористатися термінологією Сартра, вони розпочинають саме з рівня «рефлексивної свідомості», прагнучи здійснити «екзистенціалізацію» *cogito* дещо іншими засобами, порівняно з тими, що до них вдається екзистенціалізм.

Екзистенціалісти, щоб знайти площину нероз'єднаності суб'єкта й об'єкта, розмежовують «дорефлексивну» й «рефлексивну» свідомість і приходять зрештою до їх протиставлення. Натомість персоналізм не обмежується цим протиставленням, а прагне дати уявлення про таке *cogito*, яке б завершувалось не знеособленням на певному рефлексивному рівні, а, навпаки, зберігало все багатство особистісних виявів і в суто рефлексивних вимірах.

Відповідним чином уявляють персоналісти специфіку будь яких моментів пізнавальної діяльності. Зокрема, цьому підпорядковане персоналістське розуміння ролі сумніву у пізнанні. «Сумніватися — це, загалом, відділяти судження від його змісту, суб'єкт від об'єкта. Саме завдяки сумніву суб'єкт постулово відрізняє себе від об'єкта, замість того, щоб бути прив'язаним до останнього і діяти тільки з ним, він визначає себе, відкриваючи свою духовну особистість»<sup>28</sup>.

Перші характеристики, якими наділяється декартівський суб'єкт, представлено категоріями «сумніву», «хвилювання» тощо, які мають визначати джерело духовної свободи суб'єкта. До XIX століття, пише Лакруа, світ визнавав єдиний «загальний постулат» — цінність мислення. На його основі формувалося вчення про людину. Картезіанство утвердило нерозривність таких понять, як людина, розум, сумнів та свобода. Свобода міститься в розумі, завдяки його основній здатності — сумніву ми досягаємо істинного знання. Але якщо

<sup>27</sup> J. Lacroux. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 82, 76.

<sup>28</sup> Ibid., p. 86.

залишатися в межах того змісту cogito, який вкладався в нього класичним ідеалістичним раціоналізмом, тобто розглядати людину тільки в її теоретико-пізнавальних вимірах, перед нами неодмінно постає загроза «інтелектуалізму» (точніше було б замість цього запропонованого персоналістами терміну вжити поняття «гносеологізму»). Персоналізм же, на відміну від картезіанства, прагне подолати зведення людських виявів «до гносеологічного суб'єкта», намагаючись розповсюдити універсальність особистісної структури й на теорію пізнання.

Філософія Декарта піддається критиці представниками французького персоналізму передусім за те, що в ній пізнаючий суб'єкт тлумачиться як «пасивний сторонній спостерігач», що, «вийшовши за межі» тієї дійсності, яка стала об'єктом його уваги, споглядає цю дійсність. Такий підхід, наголошують персоналісти, є неодмінним породженням специфічного філософського «звуження» людської сутності, виявом «інтелектуалізму». «Інтелектуалістська теорія,— пише П.-Л. Ландсберг,— загалом має за вихідний пункт реальність наукового пізнання і прагне або до знецінення інших способів досягнення людиною світу й самої себе, або до витлумачення їх як вторинних ускладнень, загалом як нечистої суміші розуму й почуття»<sup>29</sup>.

Обмежуючи свої функції роллю стороннього спостерігача «зовнішнього світу», ми втрачаємо можливість глибоко проникнути в суть речей. Інтелектуалістську теорію пізнання, пропонує в зв'язку з цим Ландсберг, слід замінити персоналістською, яка має виходити з факту «втягнення» суб'єкта в реальність, що його оточує. Такий спосіб пізнання дійсності уявляється єдиним засобом досягнення не тільки більш глибокого, проте абстрактно-логічного знання про світ, а й «інтимного» досягнення цього світу. Цим шляхом персоналісти пропонують, вважаючи за можливе зняти із знання абстрактно-безособову форму, досягти його невідчужувано-особистісного характеру. Таким чином було б реалізоване завдання, висунуте ще попередником екзистенціалізму Кіркегором: «знання істини» замінити «буттям в істині», подолавши

---

<sup>29</sup> P.-L. Landsberg. *Réflexion sur l'engagement personnel*. — P.-L. Landsberg. *Problemes du personnalisme*. Paris, P. U. F., 1952, p. 37 (перша публікація цієї статті: «Esprit», nov. 1937).

розмежування між науковими істинами та способом існування індивіда, тобто, об'єднати знання й моральність. Ж. Лакруа в зв'язку з цим пропонує звернути увагу не на «пізнання», а на «розуміння» світу, передусім його значення для особистості.

Слід зазначити, однак, що «інтелектуалізм», чи «гносеологізм», відштовхується у своїх міркуваннях від дійсного факту специфічної «первинності» наукового знання для конкретного індивіда, від того, що ефективною взаємодією зі світом людина досягає лише тоді, коли дивиться на нього очима сучасної їй науки, коли за нею стоїть знання і досвід, вироблений людством і «знятий» в наявному рівні знання. Ідеалістичне викривлення цього реального факту починається в тому випадку, коли ми не даємо наукового діалектико-матеріалістичного тлумачення зв'язку між знанням і практичною діяльністю людства.

Проте філософія персоналізму, як і екзистенціалізму, обходить цю фундаментальну обмеженість ідеалістичного раціоналізму і здійснює «екзистенціалізацію» *cogito* лише в напрямку насичення його моментами «переживання» світу. «Відправним пунктом персоналістської теорії пізнання,— пише П.-Л. Ландсберг,— є цілісне усвідомлення пережитої особистістю реальності»<sup>30</sup>. Лакруа у вже згадуваній роботі «Марксизм, екзистенціалізм, персоналізм» також прагне уникнути безособового характеру пізнавальної діяльності, утвердженням якого завершується ідеалістичний раціоналізм.

Загальнозначимість, що нею відзначається сфера знання, пов'язана з виникненням в процесі людської взаємодії зі світом сукупності надособових утворень, з якими узгоджується діяльність кожної особистості. Будучи винесеними за межі конкретного людського існування, «відриваючись» від дійсного джерела свого виникнення — діяльності людських індивідуальностей, ці надособові утворення набувають *безособового* характеру. Тоді й виникає проблема: як можуть бути співвіднесені безособові форми й наслідки пізнання з характером тієї пізнавальної діяльності, що здійснюється конкретним індивідом у конкретній ситуації?

---

<sup>30</sup> P.-L. Landsberg. *Réflexion sur l'engagement personnel.* — Op. cit., p. 37.

В екзистенціалізмі наукове пізнання виявляється зрештою «несправжнім способом» осягнення сутності світу й людини. Персоналісти, які ставляться до наукового пізнання менш нігілістично, прагнуть все ж «екзистенціалізувати» пізнавальну безособовість.

«Безособовість науки, яка виявляє свою об'єктивність, іншими словами, свою всезагальність, означає те, що єдино цінними знаннями є об'єктивні знання, саме в них існує, принаймні має існувати, здатність до безмежної універсалізації»<sup>31</sup>. Але, на думку персоналістів, ці властивості науки утверджуються не обов'язково за рахунок знецінення неповторних здатностей людської індивідуальності. Як твердить Лакруа, «персоналізм, навпаки, переконаний: те, що даремно звуть безособовістю істинного знання, є не чим іншим, як найвищим досягненням, вершиною особистості; будь-яке пізнання, навіть найбільш наукове, є в дійсності *витвір усієї особистості* — і воно повинно бути таким» (підкреслення наше.— В. Т.)<sup>32</sup>. Погіршість класичного раціоналізму, на думку Лакруа, полягає в аналізі розуму окремо, наче він є стороннім свідком якогось безособового духу, не пов'язаного з людиною та людством.

Персоналісти, таким чином, прагнуть знайти свій шлях в руслі тих філософських течій, які заперечують гносеологістське «звуження» людського відношення до дійсності.

Цілком доречно, на думку засновника персоналізму Е. Мунье, з'ясувати питання, чи є, як це уявлялося класичному раціоналізму, пізнавальний акт первинним способом відношення людини до світу. Адже для того, аби пізнати себе та пізнавати світ, людина повинна існувати в усій повноті, усіх «пристрастях» цього існування. «Справді, здається ніби філософи... у згоді із вченими спустошили світ існування людини. Здійснювалося це методом фундаментальної «відставки», якої зазнало оціночне відношення: вони конструювали фікцію світу, який не є світом для особистості, чисту об'єктивність без суб'єкту, який би з нею спілкувався»<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> J. Lacroix. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 96—97.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>33</sup> E. Mounier. *Introduction aux existentialismes*. — Op. cit., p. 75, 76.

Подібний раціоналізм забув, що пізнаючий дух є передусім духом існуючим і що ця його властивість зумовлена не якоюсь імманентною логікою, а особистісною, творчою активністю. Це суб'єкт, що існує реально, він шукає істину, але не «безперсональну та байдужу до всього», а, перш за все, «свою істину, істину, яка відповідала б його прагненням, перевищувала б його сподівання, розв'язувала його проблеми»<sup>34</sup>.

Кінцевою метою цих роздумів Муньє було вироблення «персоналістського» відношення до наукового пізнання. Прагнувши подолати знеособлення пізнавального процесу, властиве раціоналістичній тенденції, як її уявляє, персоналізм, Муньє здійснив «екзистенціалізацію» пізнавального суб'єкта, підкреслюючи нерозривність пізнавального й емоціонально-оціночного елемента у відношенні людини до світу. Адже для людини, крім з'ясування обставин існування природного світу поза нею, має важливе значення її власне існування. Кожне явище, що його вона вивчає в світі, володіє цим «подвійним» значенням. Так, людину бентежить смерть зовсім не як питання філософське, а передусім те, що я вмираю. Не слід забувати, на думку Муньє, того, що це я пізнаю світ, який розташовано навколо мене.

Подібні міркування, як ми вже зазначали, характерні й для суб'єктивно-ідеалістичних течій. Зокрема, саме з цих засад здійснив у своїх останніх роботах критику картезіанства Едмунд Гуссерль. Забуття того, що наукова істина отримується не внаслідок взаємодії думки з реччю, а внаслідок спілкування людини із світом, вважає Гуссерль, спричинилось спочатку до забуття «переднаукового смислу» наукових понять у філософських уявленнях Галілея, а потім до «натуралізації духу» в картезіанстві, яке згодом роздвоїлось на «абстрактний раціоналізм» та «пасивний емпіризм», де суб'єкт (людина) непомітно перетворюється або в місце безособового походження абсолютного духу та його законів, або в дзеркало чи м'який віск, на поверхні якого лише відбиваються впливи фізичного світу. Але ж, наполягає Гуссерль, не речі, не байдужі до людини об'єкти, є першоосновою виникнення людського знання, «Світ, що пережи-

---

<sup>34</sup> E. Mounier. *Introduction aux existentialismes*. — Op. cit., p. 76—77.



вається — ось де забутий ундамент наук про природу»<sup>35</sup>.

Проте в цьому пункті представники феноменології та екзистенціалізму, як і предсвіники персоналізму, стають перед специфічними труднощами. Адже сам по собі принцип «переживання реальності» окремим індивідом ще не гарантує досягнення діючого зв'язку надособового характеру знання та людськї особистості. Перехід від пізнання до переживання сгу не розв'язує суперечностей «робінзонади».

Як відомо, Декарт, зіткнувшись з подібною труднощию, для узгодження надособовості знання з особистісними виявами змушений був постулювати існування універсального нескінченного істму, який втілюється в особі бога. Картезіанство, жким чином, здійснює своєрідну «гносеологізацію» навь самого бога.

В персоналізмі, який принув «доповнити» гносеологічні виміри особистості «пнагносеологічними», бог натомість постає як «всебічн» універсальна особистість. «Екзистенціалізація» cogito філософії персоналізму супроводжується доповненням категорії сумніву категорією віри, яка й повинна втворити момент «неповторного переживання» найвищих, але уособлених принципів людського світосприйня.. «...Необхідно,— говорить Лакруа,— відшукати різновд власне людського пізнання, яке не було б ні чисто суб'єктивністю, ні чистою об'єктивністю, але взаємоприжикненням суб'єкта й об'єкта, де суб'єкт зберігає неушкодженою свідомість своєї зверхності. Це і є...те, що називають вірою»<sup>36</sup>. «Сумніватися,— продовжує Лакруа,— це шукати серед безлічі наших вірувань ті, які є найбільш:тійкими, твердо встановленими і заслуговують на швердження, та... руйнувати інші. Такий сумнів є стверженням у вірі зверхності та свободи суб'єкта»<sup>37</sup>.

Пізнавальна діяльність наполягають персоналісти, так само починається і з сумніву, і з віри. Крім того, віра

<sup>35</sup> E. Husserl. *La crise des sciences europeèns...* — Op. cit., p. 245.

<sup>36</sup> J. Lacroix. *Marxisme, xistenzialisme, personnalisme*, p. 94. (Персоналізм при цьому вважає себе послідовником картезіанства, але насправді це лише наслідування того Декарта, якого знає буржуазна філософія. З її погляду, декартівський «сумнів» зупиняється перед релігією та мораллю. — Дл. зокрема: R. Verneaux. *Histoire de la philosophie moderne*. Par., 1958, p. 20).

<sup>37</sup> Ibid., p. 97.

е основою не просто пізнання, а розуміння світу. Персоналізм при цьому не робить розрізнення між вірою як гносеологічною категорією, як довір'ям до того досвіду, що його виробило людство у процесі багатовікової взаємодії з природою, та вірою в її суто релігійній інтерпретації. Спочатку здається, ніби він «гносеологізує» віру взагалі, але згодом виявляється, що персоналізм якраз відриває віру як гносеологічну категорію від її джерела — людської практичної діяльності.

«Будь-яка наукова система,— твердить Лакруа,— залежить від сукупності тих постулатів, які обмежують поле її пошуків та досліджень. Її відкриття значимі лише стосовно постулатів, які довільно покладені в основу. Отже, на виборі, точніше — «на закладі», засновано сам раціоналізм... Будь-яке пізнання є суміш науки та вірування, віри; вірити — це власне людське»<sup>38</sup>.

Апологія віри в персоналізмі завершується проголошенням її єдиним засобом до рятування людської особистості у «знеособленому» світі знання. Віра — «то є інтимний зв'язок, взаємопроникнення суб'єкта та об'єкта, вона є неперервний прогрес суб'єкта, який все більше відкривається світу, іншим та Богу». На відміну від безособового знання, «будь-яка віра — персональна», — пише Лакруа<sup>39</sup>.

Здійснюючи обіцяне «поєднання пізнання й діяльності» суб'єкта, персоналізм, однак, обмежує цю діяльність виключно сферою духовного життя індивіда: подібна «універсалізація» людини й «екзистенціалізація» пізнавального суб'єкта не виходить за межі класичної ідеалістичної філософії, яка неспроможна була знайти дійсні джерела людських пізнавальних здатностей, людської життєдіяльності. Ідеалізм змушений зупинитися лише на констатації ряду наслідків («сумнів», «віра» тощо), замикаючи коло «духовного суб'єкта». Персоналістська «екзистенціалізація» суб'єкта полягає, отже, в його ірраціонально-теїстичній містифікації.

Таким чином, можна зробити висновок, що і суб'єктивно- й об'єктивно-ідеалістичні течії в сучасній буржуазній філософії, які прагнуть переосмислити вихідні

---

<sup>38</sup> J. Lacroix. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p.101—102.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 106.

поняття класичного ідеалізму, зокрема специфіку *cogito*, не досягають наміченої мети — *поведнати пізнання із людською діяльністю*. Для суб'єктивно-ідеалістичних течій характерне тлумачення пізнання як процесу, що в ньому знеособлюються неповторні особливості світосприймання окремого індивіда. Представники об'єктивно-ідеалістичних течій звертаються до тієї сфери, де, на їх думку, загальнозначимість не знеособлюється, — до релігійної віри. Зрештою, остання тенденція не суперечить першій, а «логічно» доповнює її. Кожна з цих тенденцій гіпертрофує деякі реальні моменти світосприймання. Жодна з них не долає фундаментальної обмеженості ідеалізму, яка, згідно ленінського визначення, полягає в односторонньому, перебільшеному розвитку однієї із сторін пізнання в абсолют<sup>40</sup>.

### БЕЗОСОБОВІСТЬ «ЧИСТОГО РОЗУМУ»

#### ТА МОРАЛЬНІ ІМПЕРАТИВИ

«Розум» у системі поглядів Сократа, як ми вже зазначали, слугує обґрунтуванню нових етичних норм, на відміну від тих, що засновувались загалом на традиціях й забобонах.

Досократівські уявлення про людину пов'язані з ідеєю «відприродного» походження усіх надособових феноменів: чи то людських знань, чи етичних та естетичних норм і критеріїв. Космос уявляється тут як найвища система навіть правових норм, втілення закономірності й необхідності, космічна гармонія обумовлює закономірності міжлюдських відносин. Джерело людської індивідуальності — також у природному «законі міри».

Десь у такому руслі рухався при з'ясуванні суті надособових феноменів метафізичний матеріалізм. Якщо йшлося про розум, то для такого світорозуміння залишалася можливість звести його до відтворення природної доцільності. Але вивести з природної доцільності етичні норми неможливо, принаймні такі норми, які виходили б за межі «розумного егоїзму», базисом якого є ремінісценція біологічного закону самозбереження. Якщо ж ці норми мають бути іншими, то шукати їх слід не в приро-

<sup>40</sup> Див.: В. І. Ленін. *Філософські воштити*. — Повне зібрання творів, т. 29, с. 304.

ді «самій по собі» і не в окремому індивіді. Будь-які загальнозначимі принципи й норми формуються не у «соліптичній», а в суспільній свідомості, оскільки вона виходить за межі свідомості окремого індивіда. Всі загальнолюдські цінності існують як щось незведиме до «приватного інтересу» окремої людини. Вони стають надбанням цієї окремої людини, нерідко, та й чи не як правило, всупереч її «відприродним» пориванням (саме в цьому «вигнісненні» відприродного «я хочу» соціальним «я повинен» вбачав особливість соціалізації індивіда Гегель). До речі, подібною особливістю відзначається не тільки засвоєння моральних принципів, а й формування «суто розумових» здібностей.

Ті з домарксівських уявлень про людину, заснованих на ідеї «робінзонади», що заперечували «відприродницьке» трактування людських здатностей, розвивалися у двох взаємно-однобічних «компенсуючих» напрямках: як концепція людини — «гносеологічного суб'єкта», з надіндивідуальними пізнавальними здатностями, притаманними цьому суб'єкту а ргіогі (Р. Декарт, І. Кант), та як своєрідна спроба компенсації її однобічності — концепція «психологічного суб'єкта», згідно якій процес пізнання повністю залежить від індивідуальних психологічних якостей особи, внаслідок чого загальнозначимість знання стає проблематичною (Д. Локк, Д. Юм).

Ми вже зазначали, що в межах концепції «гносеологічного суб'єкта» всі «позагносеологічні» якості людини вважаються або підпорядкованими, або несуттєвими. Вони лише «викривляють» пізнавальну діяльність, будучи пов'язані з неповторно самотутніми рисами індивідуального досвіду, їх значно важче звести до «спільного знаменника»: знання про світ неминуче загальнозначимі, тоді як *переживання* світу — унікальні. Розум же й пізнавальні здатності віддавна мисляться як вираз всезагального в індивідуальному. Якщо при цьому обмежуються концепцією «гносеологічного суб'єкта», то емоційно-вольове, естетичне, моральне відношення людини до дійсності, без яких немислима особистісна структура, не знаходять свого дійсного місця в людській діяльності. Таким чином, у ході формування концепції «гносеологічного суб'єкта» відбувається абсолютизація «надособового» характеру пізнавальних якостей, які виходять за межі індивідуального світосприймання.

Концепція «психологічного суб'єкта» натомість абсолютизує значення досвіду й спостереження кожного окремого індивіда, доходючи у своїх крайніх виразах до заперечення загальнозначимості, надособовості знання. «Немає принципів, які визнавались би усім людством», — твердив з цього приводу Д. Локк<sup>1</sup>. Якщо ж послідовно зводити усі пізнавальні явища до індивідуального досвіду, то стає незрозумілим те, яким чином можна розповсюдити минулий досвід на майбутнє. «Психологістські» принципи цього розповсюдження, окреслені Д. Юмом («звичка», «принцип асоціації» тощо), є недостатніми.

*Кантівське поняття «чистого розуму»  
як самозаперечення картезіанського cogito*

Надіндивідуальний та безособовий розум у філософії І. Канта представлено поняттям «чистого розуму». Компенсацією ж його надмірної «очищеності» стали поняття «практичного розуму» й «здатності судження», які мали надолужувати усунуті з «чистого розуму» аспекти відношення людини до світу.

Але прилучення до світу на основі лише «чистого розуму» є якимось «надлюдським», бо з «чистого розуму» можна отримати лише уявлення про ті чи інші закони буття та найоптимальніші способи його досягнення, зате неможливо почерпнути уявлення про мету й сенс самого пізнавального процесу, ширше ж — про мету й сенс людського існування. «Чистий розум» створює в самосвідомості своєрідний «світоглядний вакуум», зрештою, як визнає це Кант, він неспроможний дати обґрунтування самому собі поза світоглядними принципами. Таке обґрунтування «чистий розум» знаходить лише в «практичному розумі», зокрема, у розв'язанні ним проблеми людської свободи.

Так у філософії Канта своєрідно переплітаються суто теоретико-пізнавальні «гносеологістські» та «екзистенціальні» мотиви.

Нам здається, що та інтерпретація, яку знайшло кантіанство в деяких сучасних буржуазних філософських течіях, є однобічною в подвійному розумінні. З одного

<sup>1</sup> Локк. *Опыт о человеческом разуме*. — Избр. филос. произв. в 2-х т., т. 1. М., Соцэґиз, 1960, с. 76.

боку, маємо спроби перебільшення «гносеологістських» рис філософії Канта. Так, Е. Гуссерль, що прихильно оцінив притаманну Канту тенденцію трактувати «безособові» «об'єктивістські» знання та науку як результат діяльності «трансцендентальної суб'єктивності» і розглядати філософію як вчення про цю суб'єктивність, докоряє Канту звуженням основної функції суб'єктивності до продукування об'єктивностей науки. Через це, вважає Гуссерль, кантівська філософія була орієнтована передусім не на життя, а на науку<sup>2</sup>.

З іншого боку, існують намагання використати здійснене Кантом розмежування трьох площин людського світосприйняття («чистого» й «практичного» розуму та «здатності судження») для обґрунтування ірраціоналістично-суб'єктивістських та релігійно-ідеалістичних концепцій людської особистості. Позначилось це передусім на «розвитку» кантівської концепції «чистого розуму»: адже якщо «чистий розум» не є самодостатнім, то це означає передусім неможливість досягнути його засобами специфіку суб'єкта, оскільки об'єктивація означає *звуження* якостей останнього. «У будь-який момент, коли я роблю себе об'єктом,— обстоює подібні міркування К. Ясперс,— я сам водночас є щось більше, ніж цей об'єкт, а саме істота, яка себе таким (звуженим і спрощеним.— В. Т.) чином може об'єктувати... ..Я втрачаю себе, змішую те, чим я виступаю для себе (внаслідок «зведення» моїх виявів до «чистого розуму».— В. Т.), з тим, чим я сам можу бути»<sup>3</sup>.

Розмежування «чистого» й «практичного» розуму та «здатності судження» не могло не спричинитись до специфічного звучання, що містить у собі як «інтелектуалістські» чи «гносеологістські», так і «екзистенціальні» ноти таких наріжних проблем гуманізму, як співвідношення свободи й необхідності, істини та добра і краси тощо. Саме з цих причин надзвичайної ваги кантівській філософській спадщині падає французький персоналізм. Е. Муньє назвав її «раціоналістичним», а М. Недонсель — «моральним персоналізмом». Попередник французького персоналізму Ш. Ренув'є звернувся до Канта-

<sup>2</sup> Див.: *Є. М. Причепій. Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля*, с. 36.

<sup>3</sup> Див.: *П. П. Гайденко. Ясперс і Кант.* — «Філософська думка», 1971, № 5, с. 130.

вих ідей за 10 років до того, як німецьке неокантіанство кинуло гасло «назад до Канта!»

Прихильне ставлення персоналізму до кантіанства зумовлене й тим, що в цій філософській системі він вбачає першопостановку проблеми, яка актуалізована сучасною епохою та є однією з центральних в екзистенціалістсько-персоналістських концепціях: проблеми утвердження відповідальності суб'єкта. Адже дійсна свобода відношення людини до світу можлива лише поряд із відповідальністю за наслідки своєї самореалізації. Тільки свободну істоту можна вважати осудною, отже, проблема свободи, на думку Канта, є однією з найважливіших для філософських уявлень про людину. Розв'язання цієї проблеми «чистим розумом» неможливе, але, здійснене засобами «практичного розуму», воно стає основою для успішного функціонування самого «чистого розуму».

Основою ж «практичного розуму», який зводиться до морального визначення волі, є в Канта недовідні засобами «чистого розуму» положення про свободу, бога та безсмертя душі.

Саме ця установка Канта на недовідність і «невивідність» свободи була використана представниками ідеалістичних «гуманістичних» течій у сучасній буржуазній філософії. Абстрагуванням від людської свободи вважає спроби розглядати людину як об'єкт пізнання екзистенціаліст К. Ясперс. В екзистенціалізмі Ж.-П. Сартра «невивідність» свободи є власне центральним методологічним принципом: оскільки людина творить свою сутність, «переростаючи» своє минуле та сучасне, «виходячи» за свої межі у майбутнє, то свобода «розриває» причинно-наслідковий ланцюг і постає як «людське існування, що ставить своє минуле поза грою»<sup>4</sup>. Свобода, як і людська особистість, наполягає Е. Мунье, це не річ, і вона не може бути розкрита на рівні речової взаємодії та визначена на зразок речі, бо в цьому випадку ми б отримали свободу байдужості, іншими словами — відсутності людської особистості<sup>5</sup>. «Свободу не пояснюють», — проголосив у свій час Ш. Ренув'є<sup>6</sup>.

<sup>4</sup>J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*, p. 65.

<sup>5</sup> Див: E. Mounier. *Le personnalisme*. Paris, P. U. F., 1965, p. 75—77.

<sup>6</sup> Ch. Renouvier. *Derniers entretiens*. — «Revue de métaphysique et du morale», 1903, Août, p. 179.

Свобода у філософії Канта дійсно є принципом людського буття, однак, на відміну від сучасних буржуазних філософів, Кант не протиставляє її розуму.

Якраз згідно цього принципу відбувається діяльність розуму. Свобода не «виводиться» з розуму, як у Декарта, а обґрунтовує його власну специфіку. «Цю... свободу,— пише Кант,— можна розглядати не тільки як незалежність від емпіричних умов (адже в такому разі здатність розуму перестала б бути причиною явищ), а й визначати позитивно як здатність самодовільно починати ряд подій»<sup>7</sup>. Якщо ми будемо визначати принцип діяльності розуму, а також і принцип моральності, виходячи з «природи», то свободу заступить «цілковитий зв'язок усіх явищ», що «в контексті природи є непорушним»<sup>8</sup>. Сам процес людської діяльності, як і функціонування розуму, відбувається за жорсткими законами причинно-наслідкового ряду. Але *принципом* цієї діяльності, її першоначалом є здатність до самодовільного початку ряду подій (свобода). Тому сферу людської діяльності Кант нарікає не просто терміном «свободна», а «свободна причинність».

В такий спосіб прагне філософ довести, що людина не є тільки маріонеткою всевладного «середовища». «Скільки б не було природних мотивів, що спонукають мене до хотіння, скільки б не було чуттєвих спонукань, вони не можуть породити «належність», вони можуть призвести зовсім не до необхідного, а завжди до обумовленого хотіння, якому *належність, проголошена розумом* (підкреслення наше.— В. Т.), протиставляє міру та ціль. Чи то має розум справу із предметами однієї лише чуттєвості (приємне), чи то з предметом чистого розуму (добро), він... створює... власний порядок, виходячи з ідей, пристосовуючи до них емпіричні умови і згідно їх оголошуючи необхідними навіть такі вчинки, які все ж не відбувались і, можливо, не будуть здійснені, але стосовно усіх цих вчинків розум передбачає, що він може містити їх причину, в іншому випадку він не чекав би від своїх ідей дій у досвіді»<sup>9</sup>. Свобода як принцип діяльності розуму, однак, уже не тільки не ототожнюється,

<sup>7</sup> *И. Кант. Критика чистого разума.* — Соч., т. 3. М., «Мысль», 1964, с. 492.

<sup>8</sup> Там же, с. 481.

<sup>9</sup> Там же, с. 488.



як це було в Декарта, з самим розумом, вона вищується за межами розуму, який усвідомлює свою обмеженість. Розум окремого індивіда не має можливостей для її обгрунтування. А такою свободою є не просто свобода в аспекті «чистого розуму», «як здатність самодовільно починати ряд подій». Ця свобода була б на рівні самосвідомості окремого індивіда сваволею, що виключає відповідальність. Свобода як принцип людського буття невід'ємна від *відповідальності*, існування якої гарантується наявністю моральних імперативів.

Проблема співвідношення «чистого» і «практичного» розуму розглядається у філософії Канта як проблема взаємодії двох різновидів надособових феноменів — наукових та моральних імперативів.

Основу моральності він вбачає не в «природі» людини (в розумінні природного в людині; моральність передбачає приборкання сваволі цього «відприродного»), не в тих обставинах, серед яких перебуває в світі конкретна особистість (адже обставинами можна виправдати будь-що, «теоретично» обгрутовуючи відсутність відповідальності<sup>10</sup>), і навіть не в надособовому розумі. Її джерелом є орієнтація на зовсім інше надособове в особистості — на категоричний імператив, безвідносний щодо мети, яку переслідує індивід, керуючись у своїй діяльності «приватним інтересом». Людина в своїй діяльності має коритися тільки *власному*, а проте *всезагальному* законодавству. Таким чином, Кант не схильний вишукувати «справжнє надособове» ні в орієнтації на щось «зовнішнє», потойбічне людській особистості, особливо в його відчужених формах (так орієнтацію на зовнішній «закон» філософ розглядає як обмеження свободи індивіда примусом або принадою), ні у звертанні лише до феноменів, невід'ємних від конкретної екзистенції (він застерігає від того, щоб не перебільшувати ролі такого феномену, як «щастя», — уявлення про останнє надто суб'єктивні, надособового ідеалу щастя немає й бути не може, саме тому прагнення до щастя не вберігає нас від морального релятивізму).

Надособові феномени — чи то принципи діяльності розуму, чи то аксіоми моральності — існують водночас і

---

<sup>10</sup> *И. Кант. Основы метафизики нравственности.* — Соч., т. 4, ч. 1. М., «Мысль», 1965, с. 223.

«поза» окремим індивідом, і «всередині» особистісної структури, вони, за Кантом, апріорні, дані до індивідуального досвіду і є його організовуючими умовами. Такі надособові чинники становлять серцевину особистісної структури, якщо ж порівнювати їх різновиди, то первинну й визначальну функцію відіграють моральні імперативи.

Моральні імперативи, згідно Канту, лежать і за межами розуму, і за межами природи. Адже природа, осягнута «чистим розумом», дає «імперативи» доцільності. До цього слід додати те, що індивід, якого моделює й ідеалізує Кант при виведенні морального закону, — це істота, яка є породженням принципу приватної власності, у всіх «регулятивних ідеях» шукає насамперед доцільності та «користі» для себе. Подібне світосприйняття дещо пізніше дуже вдало викриє Ф. М. Достоевський. У «Братах Карамазових» він наводить каяття однієї героїні в тому, що її «діяльна» любов до людства надто абстрактна й нетривка. «Якщо існує що-небудь, що могло б розхолодити мою «діяльну» любов до людства зразу ж, то це тільки невдячність. Словом, я працюю тільки за готівку, я вимагаю відплати тут же, тобто вимагаю подяки собі та плати за любов любов'ю. *Інакше я нездатна любити нікого*»<sup>11</sup>.

Кант, отже, прагнув розв'язати проблему, яким чином викликати в індивіда почуття *відповідальності*, коли він сприймає світ крізь призму «корисності»! Безкорислива орієнтація на моральність, якщо вона існує в цьому світі, кажучи мовою фізіологів, «без підкріплення», спричиняється лише до клопотів. «Підкріпити» її може лише «корислива безкорисливість» — орієнтація на добро заради відплати.

Засобом виховання відповідальності й моральності індивіда, самосвідомість якого відособлена від інших межами «приватного інтересу», тією «регулятивною ідеєю», яка в змозі утворити із строкатої маси подібних індивідів людську спільність, є у Канта ідеї безсмертя — як принади, а бога — як гармонії відплати за добро.

Для «чистого розуму», вищим, самодостатнім принципом є *свобода*. Але у «самому по собі» світі науки

---

<sup>11</sup> Ф. М. Достоевский. *Братья Карамазовы*. — Собр. соч. в 10-ти т., т. 9. М., Гослитиздат, 1958, с. 385.

цей принцип не може набути свого справжнього змісту: імперативи, які продукує наука, безвідносні до добра, вони зводяться власне до уміння<sup>12</sup>. «Чистий розум», відокремлений від етичних критеріїв, діє лише за критерієм доцільності. Кант, виходячи з «гносеологічного суб'єкта», надто абсолютизував момент «чистої доцільності» в його діяльності. Це знайшло вияв зокрема в аналізі проблеми добра та зла в історії. Від того, що ми обгрунтуємо перевагу добра над злом, вдіяне не зміниться, розмірковує Кант. Тому у межах теоретичного аналізу, ми «як безпристрасні судді... повинні зовсім усунути питання, борються суперники за добру чи злу справу, й надати їм можливості спочатку вирішити їх суперечку між собою...»<sup>13</sup>.

Отже, з науки самої по собі людина не може черпати уявлення про мету та моральне завдання людства. Єдине, що може, на думку Канта, надати сенсу й значення історичній діяльності конкретної індивідуальності,— це орієнтація на *надособовий* світ моральних цінностей та ідеалів. Для свободної діяльності в межах «чистого» теоретичного розуму бог як гарантія відплати не потрібен, але це лише тому, що в цих межах свобода позбавлена відповідальності. Щоб утвердити відповідальність, слід увійти до площини «практичного розуму». Його першооснова — моральні імперативи — існують у світі приватного інтересу тільки внаслідок доповнення свободи вірою у відплату.

Так утвердження первинності морального закону, що покликане уможливити відповідальність людини — свободної істоти, яка є не просто «часткою» природи, спричиняється в Канта до постулювання «регулятивної ідеї» бога. Людина стає відповідальною за те, що чинить вона сама, а бог несе відповідальність за розвиток у природі.

---

<sup>12</sup> *И. Кант. Основы метафизики нравственности.*— Цит. изд., с. 253.— Складність полягає в тому, зазначає Кант, що наукові імперативи виникають на основі взаємодії *причини та наслідку*; моральні ж — із взаємодії *мети та засобів*. Ця ідея, розвинута філософією неокантіанства, вилилась у протиставлення «наук про природу» — «наук про культуру».

<sup>13</sup> *И. Кант. Критика чистого разума.*— Цит. изд., с. 403. До речі, саме таке відмежування розуму від моральності було використане згодом екзистенціалістами та деякими персоналістами при обгрунтуванні тези про «аморальність» науки.

Кант, вдаючись до цього засобу, був одним із перших філософів, які відчули моральну й взагалі світоглядну слабкість чистого розуму, і віра в її релігійному варіанті стає йому необхідною для того, аби приборкати зарозумілість не розуму взагалі, а саме чистого розуму.

Проблема співвідношення особистісного та надособового в людській діяльності, як і проблема свободи й відповідальності, виноситься за межі теоретичного аналізу методами «чистого розуму». Основою ж розуму «практичного», а отже, й основою своєрідної інтерпретації «практики» як релігійно-морального відношення до світу, де поєднуються загальнозначимі моральні імперативи конкретним людським існуванням, в філософії Канта має віра.

У кантівській системі постулювання віри було квазі-компенсацією за неможливість виходу з «чистого розуму», з *cogito* — до сфери суспільно-історичної практики. Через більше як 200 років подібну ідеалістичну квазікомпенсацію, як ми вже переконалися, запозичили у Канта сучасні персоналісти, надавши їй завершеного теїстичного вигляду.

### *Релігійна «екзистенціалізація» кантівської гносеології*

Суперечливе тлумачення кантівської філософської традиції з боку буржуазних філософів бере свій початок від неокантіанства, де «гносеологічні» та «позагносеологічні» моменти кантіанства представлено у вигляді ідентичних цілісних концепцій. Обидва напрямки — і марксистський, і баденський підкреслюють здійснене Кантом розрізнення природознавства й «моральної філософії».

На різноплановості кантівських ідей наполягає в своїй роботі «Кант та кантіанство» провідний представник французького персоналізму Ж. Лакруа. «До недавнього часу, — пише він, — вважалося, що кантіанство зводиться до теорії пізнання»<sup>14</sup>. Дійсно, будь-яка філософія, згідно Канту, має на меті дати відповідь на питання, що є визначальним: «якими є можливості нашого розуму?» Це питання, однак, розгалужується на три однаково важливих, що становлять предмет уваги розуму (спеку-

<sup>14</sup> J. Lacroix. *Kant et le kantisme*. Paris, P. U. F., 1966, p. 6.

лятивного, наполягає Лакруа, не меншою мірою, ніж буденно-практичного): 1) Що я можу знати? 2) Що я повинен робити? 3) На що я можу сподіватися? Навіть у своїй логіці Кант ніби прагне показати, що аналіз названих питань передбачає розв'язання фундаментальної проблеми: що є людина. Оцінюючи кантівський варіант раціоналізму загалом, Лакруа доходить висновку про те, що «на зміну поняттю розум у Канта приходиться поняття *людина*»<sup>15</sup>.

Саме зазначені три питання, а не тільки перше, констатують, на думку Лакруа, дійсну «проблему розуму». Через це перша кантівська «Критика» розглядає розум в аспекті *розсудкової здатності*, друга («Критика практичного розуму») — в аспекті *волі*, третя («Критика здатності судження») — в аспекті *почуття*, яке об'єднує і розсудок і волю. Традиційний раціоналізм вихолощував цю єдність, зводячи її до теоретичного або спекулятивного розуму. Навпаки, згідно Кантовим уявленням, вважає Лакруа, справжня філософія завжди «ангажована», «залучена до екзистенції».

Як бачимо, персоналізм фіксує деякі досить цікаві моменти кантівської філософії, що варті уваги й розробки. Однак здійснити вихід до сфери реального буття людини — суспільної практики — персоналізму, як і Канта, не вдається.

Лакруа, намагаючись розкрити механізм «залучення» філософії до «екзистенції», продовжує релігійну «екзистенціалізацію» *cogito*.

Здійснюється вона у площині поєднання «чистого розуму» й моральності. Тлумачити філософію не просто як науку, а як найзначніше досягнення розуму, як «підсумок» розуму, можна лише в тому разі, твердить Лакруа, коли ми «здійснюємо перехід від «науки», що перебуває в межах суто розумових здатностей, до «моралі», що є найвищим вираженням людського розуму, ставимо проблему тотальної долі людини, її визначального проєкту»<sup>16</sup>.

Наука пізнає «світ речей», об'єктів. Специфіка кантівського тлумачення цього різновиду пізнавальної ді-

---

<sup>15</sup> J. Lacroix. *Kant et le kantisme*. Paris, P. U. F., 1966, p. 47.

<sup>16</sup> Див.: *Ibid.*, p. 9—11.

яльності полягає в тому, що «пізнання речей стає дійсною умовою самопізнання». Звідси випливає, як здається Лакруа, радикальна відмінність між кантівським та картезіанським варіантами *cogito*. Згідно Декарту, якщо я можу усувати із судження усі предикати, себто можу піддати сумніву будь-який об'єкт моєї думки, то зрештою залишається суб'єкт, що стає своїм власним предикатом, своїм власним об'єктом: піддавати сумніву світ — це вірити в себе, це субстанціонально самозатверджуватись. Кант, навпаки, вважає, що «інтуїція *cogito* неможлива без змісту думки: я не пізнаю мою власну екзистенцію інакше, ніж як за допомогою її відтворення в об'єкті»<sup>17</sup>.

Проте справа полягає в тому, продовжує Лакруа, що, згідно Канту, ця об'єктна визначеність моєї екзистенції є лише *однією* із можливих визначеностей, а саме тією, яка підвладна науковому пізнанню, що осягає екзистенцію лише в тому об'ємі, де остання постає у вигляді *явища*. Однак іншою стороною екзистенції є її незводність до явища, належність до сфери «*речей у собі*». Саме цей аспект повинна, на думку Лакруа, вивчати філософія. «Метафізика як наука» є тип сприйняття реальності, що докорінно відрізняється від наукового «об'єктивного» пізнання. Найбільшим досягненням Канта в уявленні Лакруа є обмеження спекулятивного «чистого» розуму практичним розумом, «який знаходить у надчуттєвому світі вільне місце, щоб ствердити існування бога, людської свободи та безсмертя душі. Саме в цьому полягає сенс відомого положення: «я обмежив знання, щоб дати місце вірі»<sup>18</sup>. Так завершується «екзистенціалізація» кантівської гносеології в персоналізмі.

Слід, однак, зазначити, що у Канта існування бога, свободи й безсмертя душі виконують роль «регулятивних» надособових ідей. Особливо це стосується надособовості моральних імперативів як безвідносності до кожної окремої неповторної екзистенції. Персоналізм і деякі представники філософії екзистенціалізму виявляють тенденцію до зняття з надособових феноменів саме їх надособової функції, до перетворення їх на невідчужувано-особистісні. Розбіжність кантівського та екзистенціаліст-

---

<sup>17</sup> J. Lacroix. *Kant et le kantisme*, p. 47.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 11.

ського тлумачення надособового полягає в тому, що Кант пов'язує свободу з виконанням вимоги практичного розуму, яка зветься категоричним імперативом і стосується всіх вільних істот, тобто має загальний характер. В екзистенціалізмі, зокрема його ясперівському варіанті, сам спосіб постановки проблеми виключає розгляд свободи під кутом зору загальності її принципу. Принцип загальності, однак, може виходити лише із «свідомості взагалі», як чогось надособового й абстрагованого від окремих екзистенцій. Для французького персоналізму такий підхід неприйнятний. Представники французького персоналізму, як і Ясперс, вважають, що існує особлива — не природна й не розумна, а *надрозумна* необхідність, яка не є загальною, а виступає для кожного індивіда як його *особиста, екзистенціальна необхідність*, але яка водночас жорсткіша, ніж та необхідність повинності, що подана Кантом як категоричний імператив. Повинність постає лише як абстрактно-всезагальна *форма*, у яку відливається ця «екзистенціальна необхідність», коли людина стає об'єктом «рефлексивної свідомості». Людина ж, пише Ясперс, є «завжди дещо більше, ніж те, що вона знає та може знати про себе»<sup>19</sup>.

У філософії персоналізму розглядається декілька етапів такого «рефлексивного» самоаналізу. Перший, «несправжній» спосіб пізнання себе — це розгляд себе як «речі поміж речей»<sup>20</sup>. В цьому речовому бутті «божественна воля... знаходить вираз у формі необхідності», але абстрактної<sup>21</sup>. Проте, коли я прагну пізнати себе, я маю збагнути зовсім інше, «не розглядати себе зовні, як річ, а зрозуміти свою дійсну природу як суб'єкта, я, що заявляє про себе, що повинне діяти». Саме тому в моєму розумному й вільному бутті «необхідність стає повишністю». Персоналісти підкреслюють при цьому, що пізнання себе природно завершується в пізнанні обов'язку<sup>22</sup>. Але, як ми вже говорили раніше, крім пізнання світу й самопізнання, в персоналістській філософії пропонується

---

<sup>19</sup> Цит. за: T. M. Jaroszewski. *Osobowość i wspólnota*. Warszawa, «Ksiazka i wiedza», 1970, s. 99.

<sup>20</sup> G. Maudinier. *La conscience morale*. Paris, P. U. F., 1961, p. 40.

<sup>21</sup> Ibid., p. 76.

<sup>22</sup> Ibidem.

«вищий» рівень — їх «інтимне осягнення», яке можливе лише через акт віри.

На відміну від філософії Канта, де звертання до віри було обумовлене відсутністю принципу суспільно-історичної практики, в персоналізмі й релігійному екзистенціалізмі це звертання має характер *заперечення* принципу практики. Тому змістом «екзистенціалізації», яку здійснює Лакруа, стала навіть не зміна орієнтації з розуму на людину, що її Лакруа вбачає в філософії Канта, а релігійне переосмислення теоретико-пізнавального відношення до дійсності: «Те, що після Канта звать «теорією пізнання», повинне якраз стати теорією віри»<sup>23</sup>, — підсумовує Лакруа здійснену ним «екзистенціалізацію» філософії Канта.

Подібна особливість характеризує більшість спроб переосмислення класичної ідеалістичної проблематики сучасними буржуазними філософами, зокрема більшість варіантів подолання «гносеологізму».

### *Від «екзистенціалізованої» до «діалогічної» свідомості*

Вже саме звертання до аналізу співвідношення «чистого розуму» й моральності штовхало класичний раціоналізм до подолання «гносеологічної робінзонади», до визнання суспільної природи розуму. Однак ідеалізм тяжів до винесення цієї суспільної природи не тільки за межі окремого індивіда, а й за межі людського суспільства, зображаючи суб'єкт цієї свідомості як абсолютний, трансцендентальний, безконечний, вічний розум, який поглинає й розчиняє в собі безліч індивідуальних свідомостей, «знеособлює» їх. Названа обмеженість притаманна, зокрема, тому підходу до з'ясування суспільного характеру свідомості, який представлено у філософській системі Гегеля.

Сучасні буржуазні філософи, починаючи від попередника екзистенціалізму Кіркегора, звинувачують цю тенденцію у надмірному панлогізмі. Вони намагаються знайти такий рівень суспільного характеру свідомості, де б не знеособлювались ті її сторони, які пов'язані із неповторністю світосприймання конкретного індивіда.

<sup>23</sup> J. Lacroix. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 95.



Рухаючись у напрямку «екзистенціалізації» cogito через доповнення пізнавального ставлення до світу його переживанням, наукового знання про дійсність (сукупності «безособових» істин) — інтимно-особистісним «розумінням», буржуазні філософські течії нерідко доходять висновку, що уникнути знеособлення індивідуальної свідомості трансцендентальною «свідомістю взагалі» можна тільки в разі «екзистенціалізації» самої методології аналізу цієї свідомості. Засобом подібної «екзистенціалізації» уявляється насичення філософського аналізу деякими елементами бачення світу, властивими, зокрема, мистецтву.

Екзистенціалісти (зокрема М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр та ін.) неодноразово підкреслюють, що справжній сенс буття чи сенс людського існування під силу досягнути тільки мистецтву. Персоналісти, посиляючись на надзвичайну складність особистісної структури, також роблять висновок, що на її досягнення здатна швидше інтуїція митця, а ніж розсудково-логічні засоби, якими користується наука.

У зв'язку з цим спостерігається посилення інтересу сучасних буржуазних філософів до деяких світоглядних моментів творчості російського письменника Ф. М. Достоевського. Його нерідко оголошують навіть прямим попередником сучасного екзистенціалізму й персоналізму<sup>24</sup>.

Екзистенціалісти Ж.-П. Сартр («Екзистенціалізм — це гуманізм»), А. Камю («Міф про Сизіфа»), персоналіст Е. Мунье («Персоналізм», «Трактат про характер») у різних площинах розглядають найбільш філософські насичені місця з творів Достоевського. З суб'єктивно-ідеалістичного «переосмислення» проблем, що їх ставить письменник, виросла екзистенціалістсько-персоналістська

---

<sup>24</sup> Як свідчать висловлювання самих буржуазних філософів на той «перегук ідей», що його ми спостерігаємо, зіставляючи деякі положення цих філософів із світоглядним змістом творчості Достоевського, останній дійсно справив певний вплив на формування принаймні французького варіанту екзистенціалізму й персоналізму. Цей вплив спочатку був опосередкований через російських емігрантів М. Бердяєва та Л. Шестова, які вже здійснили суб'єктивно-ідеалістичну інтерпретацію філософського змісту творчості письменника (див. більш докладно про це в роботі автора: Ф. М. Достоевський у зображенні сучасної буржуазної філософії. — «Філософська думка», 1971, № 5).

спрямованість творів російських філософів-ідеалістів М. Бердяєва та Л. Шестова. З цими проблемами перегукуються деякі персоналістські тези В. Соловйова.

В роботі В. В. Зеньковського «Історія російської філософії», як і в творах Бердяєва, світоглядні мотиви творчості Достоевського «модернізовано» й силоміць втиснуто у ті суто філософські тенденції, що в них тією чи іншою мірою наявна аналогічна проблематика. В. В. Зеньковський вважає Достоевського «антропоцентричним», а його філософські уявлення — «передусім персоналістськими».

Своєрідність «персоналістського гуманізму» та «етицизму думки» Достоевського, про які так багато пишуть нині буржуазні філософи, полягає в тому, що кожна «ідея», кожна світоглядна установка в його творчості постає як рівний суперник настільки ж правомірних інших, навіть протилежних установок. Жодна з цих установок не «оконечнюється» штучно й не поглинається іншою, кожна доводиться до максимального рівня розвитку, до найвіддаленіших наслідків. «Діалог», у якому перебувають ці установки, залишається «відкритим», незважаючи навіть на суб'єктивні наміри письменника. Це зумовлює водночас і силу і недоліки Достоевського. Із зазначеною особливістю не можна не рахуватись при аналізі його творів. Але в такому випадку світоглядний зміст його творчості слід розкривати із застосуванням «своєрідного «принципу доповняльності», не зводячи цей зміст до односторонніх трактувань. Саме односторонністю хвилюють більшість буржуазних інтерпретацій.

Безпосереднім об'єктом наукового аналізу може стати своєрідність постановки в творчості Достоевського питання про особистісні, надособові й безособові феномени, зокрема — про співвідношення надособовості істини й екзистенції, істини та добра.

Ці проблеми бентежили яву письменника в ті часи, коли в філософії завершувався розклад гегелівської філософської школи. Заперечення «інтелектуалізму», зокрема, його гегелівського варіанту — «панлогізму» — в буржуазній філософії йшло кількома шляхами. Один з них згодом вилився в екзистенціалістсько-персоналістську тенденцію.

Слід зазначити, що світоглядні установки героїв Достоевського при всій їх плюралістичності формуються в

руслі буржуазної реакції на ідеалістичний раціоналізм, що накладає специфічний відбиток на інтерпретацію в творчості письменника багатьох гуманістичних проблем.

І чисельні висловлювання автора та його героїв, і сам творчий метод письменника націлено на переборення будь-якого, особливо «гносеологістського», спрощення людської сутності. Не випадково саме в уста раціоналіста Івана Карамазова вкладає Достоевський твердження, що могло б бути епіграфом чи не до всіх буржуазних філософських уявлень про людину (як «гносеологістських», так і «антигносеологістських», що впадають у протилежні крайнощі): *«Широка людина, надто широка. Я б звужив!»*.

У своєрідній формі в творчості Достоевського поставлено проблему, як подолати зведення людської сутності до одного з її виявів. У зв'язку з цим він заперечує надмірне захоплення пізнавальними здатностями та «нічийми» науковими істинами, абстрагованими від інших вимірів людського існування.

Світоглядні установки Достоевського можна визначити, отже, загалом як антипанлогістські. Розсудок, пише він, це лиш «одна двадцята частина» моєї здатності до життя. Полонившись цією часткою, на певному рівні самопізнання «людина до того захопилася системою й абстрактними висновками, що готова зумисне спотворити правду, готова видом не видіти й слухом не чути, аби виправдати свою логіку»<sup>25</sup>. (Пізніше Шестов дасть відверто релігійну інтерпретацію цієї тези, стверджуючи, що «автономія розуму» породжує неодмінно «тиранію розуму»): У пошуках тієї площини, де б на зміну розсудково-абстрагуючому способу освоєння дійсності прийшло її цілісне, людське освоєння, Достоевський приходиться до ідеї необхідності поєднання «надособової» істини з особистісною структурою. «Ну й що до того, що я підлий та гидкий, істина і без мене істина... Ні, не може бути без тебе... Саме без тебе не може»<sup>26</sup>. Можна стверджувати, що письменник «відчував» провідну проблему буржуазних філософських шукань своєї епохи: проблему узгодження наукових та моральних імперативів, з одного боку, імперативів та діяльності — з іншого,

<sup>25</sup> Ф. М. Достоевский. Записки из подполья.— Собр. соч. в 10-ти томах, т. 4. М., Гослитиздат, 1956, с. 151.

<sup>26</sup> Литературное наследство, т. 77. М., «Наука», 1965, с. 90.

якщо перевести ці роздуми на кантівську мову. Епоха Достоевського принесла чимало прикладів того, як абстрактні заповіді залишалися «істинами для всіх» і не ставали «істинами для кожного зокрема», не ставали принципами поведінки. Письменник був схильний вбачати вихід із тих «кризових ситуацій», у яких знаходилась людська особистість, що стала об'єктом його авторської уваги, саме в синтезі розуму й моральності, вищим виявом якого є, на його думку, краса. Засобом же утвердження краси для Достоевського постає мистецтво, взагалі художнє освоєння світу. Бо саме таке освоєння здатне, на його думку, дати синтез пізнавального й емоційного, «переживального» відношення до дійсності. Мистецтво дає зображення світу як *особистісної реакції на нього*.

Відчуваючи моральне безсилля штучно відірваних від існування конкретної особистості істини та ідей, письменник, зокрема у «Підлітку», формулює завдання: створити образ, у якому «логічна ідея перетворюється в жадання, в почуття», визначаючи життєву позицію героя, визначаючи не просто міру його знання, а й спосіб його існування. Адже «нічия», «надособова» ідея нерідко виявляється «безособовою», а як така вона мертва, не може стати стрижнем життєвої позиції конкретної людини.

Надособова ідея є не просто «організуючим центром» наукового знання чи кодексу моральних цінностей, вона влітається в «екзистенцію», буття особистості. Тільки за цих умов вона є «ідея — сила». В зв'язку з цим заслуговує на увагу особливість тлумачення Достоевським самого феномену ідеї та неможливості для ідеї замкненого в собі існування.

Письменник, отже, підходить до усвідомлення «екзистенціального», і не «екзистенціально-індивідуального», а «екзистенціально-суспільного» характеру надособових феноменів. Його персонажі відтворюють «космічний» характер людського буття й світосприйняття; у тих «кризових експериментах», до яких вкидає автор своїх героїв, виростають загальнолюдські проблеми, які неможливо розв'язати із засад індивідуалістичної свідомості, відособленого *ego*.

«Кожна «я-концепція» героя Достоевського доводиться ним до «космічних» (надіндивідуальних) масштабів, проходить своєрідну перевірку на «надособовість». Ця

перевірка дає можливість прозріти принципову недо-  
статність та односторонність уявної «моєї ідеї» (саме так,  
зокрема, доходить до усвідомлення невірності своєї «я-  
кощості» Раскольніков).

Разом з цим, Достоевський усвідомлював обмеже-  
ність спроб пошого досягнення особистісної структури  
«казовітською» шляхом, очима стороннього спогляда-  
ча. А вже «самоцілість», доки жива, є незавершеною си-  
стемою, яка щомиті «виходить» за свої наявні межі.  
І якби нова можливість пона не реалізувала своїм існу-  
ванням, об'єкт залише націлене в майбуття. Саме тому  
«останнього слова» про той чи інший персонаж не може  
сказати «хтось третій», ніякий анонімний «він»; не може  
жодне останнього слова сказати про себе й сам персонаж.  
Як було пізніше констатовано феноменологією, коли ми  
дужемо зробити предметом своєї уваги саму інтен-  
ційність (націленість свідомості індивіда на світ),  
то стаємо перед фактом неможливості досягнення самого  
її ядра: тільки-но ми зафіксуємо один її шар, як вона  
зв'язується вже новою націленістю на новий предмет,  
«переступає» свою попередню «межу», тому «остан-  
ній смисл» залишається невиявленим,— він у майбут-  
ньому.

Дослідники феноменології не без підстав вбачають  
зародки подібного розуміння «необ'єктивованості» інтен-  
ційності у Достоевського. Останній усвідомлював,  
що при найвиснажливіших спробах об'єктивувати най-  
глибші рівні особистісної структури «завжди залишаєть-  
ся дещо таке, що ні за що не захоче вийти з-під вашого  
черепа і залишиться при вас навіки...»<sup>27</sup>.

Ця установка знайшла односторонній розвиток в процесі  
формування екзистенціалістсько-персоналістських прин-  
ципів філософії М. Бердяєва, який розглядає два мож-  
ливих «виходи» людини «за межі самої себе» — «об'єк-  
тивізацію» та «трансцендентування» і тлумачить перший  
варіант виходу як «несправжній». Об'єктивізація в уяві  
Бердяєва — це вихід у суспільство, у царину «буденно-  
сті», «загальнозначимих» принципів та «загальнообов'яз-  
кових» форм життя. Об'єктивізація «антиперсоналістична»,  
якщо «внесооблює людину». На принциповій неможли-

<sup>27</sup> Ф. М. Достоевский. Идиот.— Собр. соч. в 10-ти т., т. 6.  
М., Госиздат, 1957, с. 447—448.

вості осягнення людської сутності засобами наукового пізнання, об'єктивного підходу чи навіть логіко-дискурсивним шляхом наполягають нині і представники екзистенціалізму.

Більш ґрунтовним є той підхід до проблеми інтенціональності людського буття в Достоєвського, який запропоновано М. Бахтіним. Бахтін пише, що в уяві Достоєвського справжнє життя героя починається якраз у *«точках незбігання» з самим собою*, в точках виходу за межі всього того, що можна передбачити *«заочно»*<sup>28</sup>. Така інтерпретація відповідає сучасним науково-філософським уявленням про людську особистість як постійну націленість на майбутнє, як те, що повсякчас долає свою обмеженість наявними обставинами, виходить за них і творить нові умови життя. Зазначений підхід фіксує дійсну проблему: при виробленні уявлення про ту чи іншу особистість співвідносяться рівні зовнішньої оцінки, самооцінки, передбачуваної оцінки тощо. З'ясування названого співвідношення стає предметом уваги сучасної психології. У своєму суто філософському вираженні воно постає як діалектика суб'єктивності та її об'єктивованих виявів, її *«опредметнення»*. Ідеалістичне викривлення цієї діалектики властиве як класичній, так і сучасній буржуазній філософії.

Метою зображення світу в Достоєвського було ствердити інше *я* не як *об'єкт*, а як *інший суб'єкт*, надавши йому повної свободи самовираження<sup>29</sup>. Це самовираження Достоєвський вбачає не в тій чи іншій думці, нехай навіть і правильній, що її висловлює персонаж, а передусім у *цілісній життєвій позиції* героя, тобто у поєднанні *«безособово-наукового»* й *«особистісно-морального»* компонентів свідомості.

Дослідники Достоєвського звертають увагу на три особливості тлумачення індивідуальної свідомості в його творчості. Це, по-перше, зазначений *«екзистенціальний»* її характер, по-друге — *«відкритість»* щодо іншої

<sup>28</sup> Див.: М. Бахтін. *Проблеми поетики Достоєвського*. М., «Художественная литература», 1963. (Перше видання роботи: М. Бахтін. *Проблеми творчества Достоєвського*. Л., «Прибой», 1929).

<sup>29</sup> В. Я. Іванов. *Достоєвский и роман-трагедия*. — Борозды и межн. М., «Мусагет», 1916, с. 33. Слід зазначити, однак, що В. Я. Іванов не уникнув спроби однобічного тлумачення цієї особливості методу Достоєвського; він вважає, ніби письменник прагнув взагалі заперечити *«об'єктне пізнання»*, замінивши його *«проникненням»*.

свідомості, без якої й поза якою вона просто немислима, і, нарешті, неможливість повної її об'єктивації. М. Бахтін встановлює, що кожен роман письменника «будується не як ціле однієї свідомості, що об'єктно увібрала в себе інші, а як ціле декількох свідомостей, з яких жодна не стала до кінця об'єктом іншої»<sup>30</sup>. Безособова точка зору стороннього «третього» спостерігача — відсутня. Сама ж свідомість, що є об'єктом зображення, розглядається «діалогічно», у контакті з іншими. Нерідко цей діалогізм, залишаючись увесь час «відкритим», набуває форми антиномій, тези й антитези яких отримують максимальну свободу саморозвитку. Тільки на такому «екзистенціальному» ґрунті, за Достоевським, можлива перевірка тієї чи іншої ідеї — установки на життєву загальнозначимість.

Як бачимо, Достоевський свідомо обмежує свій аналіз надособових феноменів розглядом їх виключно в площині значення для людини, тобто прагне з'ясувати своєрідний світоглядний смисл кожного надособового утворення і моральних, й навіть наукових імперативів. «Розчиняючи» «теоретичний» розум в «практичному», він абстрагується від того, що безпосереднє «екзистенціально-моральне» тлумачення більшості наукових істин просто неможливе.

Саме в цьому пункті виявляється те позитивне, що було внесене у розгляд проблеми співвідношення особистісного й надособового класичним раціоналізмом в особі Канта, а потім й Гегеля. Розмежувавши «чистий» і «практичний» розум, Кант зафіксував той дійсний факт, що «наукові імперативи», на відміну від моральних, «безвідносні» до добра (тобто нейтральні, а не ворожі добру, як це зображається екзистенціалістами) і що моральність не є мірою науковості. Один різновид надособових феноменів не поглинається іншим.

Достоевський, турбуючись про методологію не наукового, а художнього світосприйняття, не мав на меті та й не повинен був розмежовувати ці «сфери» функціонування «чистого» й «практичного» розуму. В його творах протистоять не «твердження»<sup>31</sup>, не відособлені «ідеї», а життєві позиції. Цим, зокрема, зумовлюється й та обста-

<sup>30</sup> М. Бахтін. *Проблеми поэтики Достоевского*, с. 22—23.

<sup>31</sup> Кант, характеризуючи антиномії, говорить про них як про «суперечку між твердженнями». — Див.: *И. Кант. Критика чистого разума*. — Цит. изд., с. 401.

вина, що у Достоевського не могло виникнути, як у Канта, питання про те, «чи не пустою примарою є сам предмет суперечки, міражем, якого даремно домагається кожний...»<sup>32</sup>. Адже ідеї, що суперечать одна одній, постають для Достоевського у всьому їх «екзистенціальному» оточенні, на емоційно-вольових, оціночних та інших рівнях.

Зазначена особливість дозволила письменнику художніми засобами подолати загрозу «монологізму» художнього зображення дійсності, яка зумовлювалась деякими особливостями *ідеалістичного монізму*. «Монологічний художній світ,— говорить про це М. Бахтін,— не знає чужої думки, чужої ідеї як предмету зображення... Одні думки — правильні, значущі думки — тяжіють над авторською свідомістю... такі думки не зображуються, вони стверджуються... інші заперечуються»<sup>33</sup>. Бахтін вказує на те, що найбільш яскравого й теоретично виразного втілення принцип «монологізму» набуває в ідеалістичній філософії, де моністичний принцип єдності буття перетворюється в принцип єдності свідомості. «Єдність свідомості, що заступає єдність буття, неминуче перетворюється в єдність *однієї* свідомості; при цьому зовсім байдуже, якої метафізичної форми вона набуває: «свідомості взагалі»..., «абсолютного я», «абсолютного духу», «нормативної свідомості» та ін. Поряд з цією єдиною й неминуче однією свідомістю виявляється багато емпіричних людських свідомостей. Ця множинність свідомостей з точки зору «свідомості взагалі» випадкова й, так би мовити, зайва. Все суттєве, що в них істинне, входить до єдиного контексту «свідомості взагалі» й позбавлене індивідуальності»<sup>34</sup>. Для кожного варіанту такої «абсолютної» свідомості (що, безумовно, заперечує і цю варіативність) уявляється можливим досягти усієї повноти знання.

Подібний самообмежуючий монізм притаманний, на наш погляд, не тільки об'єктивному, а й суб'єктивному ідеалізму. Ми вже не раз мали нагоду переконатися у тому, що, заперечуючи гносеологістське «звуження» людської сутності в ідеалістичному раціоналізмі, сучасні буржуазні філософи «компенсують» це «звуження»

<sup>32</sup> *И. Кант. Критика чистого разума.*— Цит. изд., с. 401.

<sup>33</sup> *М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского,* с. 105.

<sup>34</sup> Там же, с. 106—107.



абсолютизацією якогось іншого дійсного, але обмеженого моменту людської діяльності. Ця особливість виявляється у багатьох сучасних буржуазних течіях, вона впадає в очі і тоді, коли останні «екзистенціалізують» пізнаючий суб'єкт чи просто заміняють його «вольовим», «переживаючим», «таким, що вживається в об'єкт», тощо.

Достоевський, розвиваючи лінію «незакритості» та «незавершеності» героя, характерну для романтизму, розглядає ідею як не суто індивідуальний, а передусім «інтеріндивідуальний» феномен, наслідок діалогічної взаємодії між свідомостями, до того ж не «чистими», а «екзистенціальними» свідомостями, де ідея набуває плоти й крові. Співвідношення ідей — це передусім співвідношення особистісних структур. Дослідники звертають увагу на те, що в творах Достоевського немає явних «безособових істин». (Справа тут, звичайно, не в формі самої істини, а у світоглядному ставленні до неї).

Достоевський поза філософією дійшов тих самих висновків про суспільний, а не відприродний характер надособових моральних імперативів, що й Кант («Такого закону природи, щоб людина любила людство, зовсім не існує», — твердить Іван Карамазов). Отже, для виникнення моральності необхідна соціальна комунікація, орієнтація окремої свідомості на соціальність.

Однак на всіх цих особливостях творчого методу письменника, як і на уявленнях про надособові феномени сучасних буржуазних філософів, не міг не позначитись той реальний «соціальний фон», на якому розв'язуються ситуації, зображені Достоевським. Суспільство, засноване на принципі «приватного інтересу» («колисковою піснею» цьому суспільству — капіталізму називає творчість Достоевського західнонімецький дослідник О. Каус), не може запропонувати тій «множинності свідомостей», що володіють в уявному світі творів Достоевського абсолютною свободою самовираження, ні дійсно людських способів самореалізації, ні дійсно людського способу зв'язку між особистостями.

Ті суспільні відносини буржуазного світу, сучасником яких став Достоевський, зазнавали «уречевленості» і знеособлювались. За цих умов ідеалістичне світорозуміння неодмінно впадає в ілюзію, що для зняття з наслідків людської самореалізації їхнього безособового вбрання найбільш ефективним шляхом є звернення до

бога — як до уособленої єдності істини, добра, краси, розуму й моральності.

Не з'ясовуючи науковим чином особливості існуючого «соціального фону», але будучи реалістом, Достоевський, за висловом М. Добролюбова, дав надзвичайно наочне зображення того, як герої в цьому світі «знеособлюються», як «людина поглинається й знищується загальним враженням того велетенського механізму, що його вона не в змозі охопити своїм розумом»<sup>35</sup>. Отже, йдеться про той «соціальний фон», де людині непідвладні й непідконтрольні її власні соціальні зв'язки. Це світ, де панує «перевертенська логіка», де історію роблять «перші люди», а користуються з цього і стають при владі — «другі». «Була революція... Прийшов Наполеон і все забрав. Революція — перша людина, а Наполеон — друга. Але Наполеон став першою людиною, а революція другою, так чи не так?»<sup>36</sup>

Але Достоевський відчував, що трагічних антиномій, в яких «розп'ята» особистість у цьому світі, не в змозі розв'язати навіть звернення до бога. Адже бог є не тільки умовою вільного відношення до продуктів своєї самореалізації, а й обмеженням людської свободи. Достоевський впевнюється у цьому спочатку лише стосовно католицької релігії (згадаймо горезвісний монолог Великого Інквізитора про людство, яке отримало в обмін на хліб «звільнення» від свободи й відповідальності).

Ідеалізуючи «старецтво», письменник вбачає одну з його особливостей у тому, що молода й недосвідчена душа має повністю звірятися старцеві, віддати себе у його руки, як поводитиреві у світі. Але ж при цьому вона позбавляється власної індивідуальності. Таким чином для Достоевського стало очевидним, що і православний варіант релігійних уявлень, які він намагався протиставити інквізиторському сгедо, також хибує обмеженням свободи.

Іншою площиною цих теїстично-філософських міркувань є співвідношення свободи та безсмертя. З одного боку, безсмертя має доводити існування бога, з іншого, воно не тільки не є принадою, а викликає жах у особи,

<sup>35</sup> Н. А. Добролюбов. *Забитые люди*. — Ф. М. Достоевский в русской критике М., «Художественная литература», 1956, с. 309.

<sup>36</sup> Литературное наследство, т. 83. М., «Наука», 1965, с. 319.

бо розчиняє її конкретну визначеність у чомусь безіменному та безособовому<sup>37</sup>.

Отже, на відміну від Канта, в якого твердження про бога, свободу й безсмертя невіддільні на боці тез його антиномій, Достоевський робить їх тезою та антитезою, вбачаючи тут важливу для долі людини *антиномію бога та свободи особистості*.

## ПРОБЛЕМА «ІНШОГО» В СОGITO

«Чистий розум», cogito, якщо він орієнтується лише на вивчення природи, не осягає ще своєї суспільної, «інтеріндивідуальної» якості. А коли він стає «рефлексивним» і робить об'єктом самого себе, то цей об'єкт постає як окремий індивід. (Щоправда, залишається нез'ясованою сутність надособовості розуму та розумових здатностей, якщо не зважати на апріористичне її тлумачення Кантом).

Вихід за межі індивідуального cogito неминучий, коли ми звертаємося до соціальної специфіки чи навіть просто до змісту моральних імперативів.

Між «причиною» та «наслідком» як категоріальним способом осягнення природних процесів та їх логічним виразом на рівні людської діяльності «вклинюється» відношення «мета — засіб». У межах схеми «причина — наслідок», якщо вона безвідносна до людини, слід схвалити *будь-який засіб*, який спричиняється до бажаного наслідку. Людське життя не вкладається у цю схему. Для людини не байдуже, що використовується як засіб, і, перш за все, засобом не повинна бути вона сама. Людина усвідомила, що вона є «ціль сама по собі». Це було, безумовно, прогресом моральної свідомості і самовизначенням людини.

Категоричні імперативи Канта («поводься так, щоб ти завжди ставився до людства і в твоїй особі, і в особі будь-кого іншого як до мети, і ніколи... тільки як до засобу» і «дій так, щоб максима твоєї волі сама могла стати всезагальним законом»<sup>1</sup>) стали виразом «установ-

<sup>37</sup> Див. докладніше про це: В. Бурсов. *Личность Достоевского*. — «Звезда», 1970, № 12.

<sup>1</sup> И. Кант. *Основы метафизики нравственности*. — Цит. изд., с. 270, 279.

ки нашого» як специфічного соціального зв'язку, соціальної форми всезагальності cogito.

Ал за умов буржуазного суспільства це всезагальне протистоїть індивідуальному як чужа йому й ілюзорна форм спільності (Маркс). Формування дійсного уявлення про соціальність заступає в межах ідеалістичної методології відтворення її збочених форм. Саме по собі звернення до моральності не долає це «гносеологічне відчуження», бо вона не є першопричиною соціальної конфронтації. «Колізії» моральності можуть бути лише негливним виразом суперечностей соціальної дійсності, як і їхньою *неусвідомленою передумовою*.

Характерна в цьому відношенні концепція соціально-гнозів'язку, яку в свій час висунув засновник феноменології Е. Гуссерль. У період написання «Кризи європейських наук», де піддано критиці сциентистську орієнтацію, що повністю відмежовує наукове знання й пізнання від людського існування, Гуссерль усвідомлює необхідність визнання «інтеріндивідуального», «інтерсуб'єктивного» характеру надособових феноменів. Більше того, він прагне ввести суспільність не через мораль, а через саму теорію пізнання, яка б своїм вихідним моментом мала людську діяльність. Незважаючи на те, що «джерело усіх продуктів свідомості — я сам»<sup>2</sup>, ця свідомість, як визнає Гуссерль, функціонує у деяких всезагальних формах. Їх можливість Гуссерль вбачає у своєрідному синтезі духовного життя «монади», якій дано життя іншої «монади», синтезі, що утворює інтерсуб'єктивність. Інтерсуб'єктивності, на відміну від окремого суб'єкта, світ дається не односторонньо. Предмети одержують значення не тільки з власного досвіду суб'єкта, а й з досвіду інших суб'єктів. Вони набувають загальнозначимого характеру.

Однак подальший розгляд механізму перетворення суб'єктивності окремого я в «інтерсуб'єктивність» здійснюється Гуссерлем надзвичайно своєрідно, при цьому моделюється та дійсна суперечність, що в ній перебуває людська особистість за умов приватної власності й відчуження. Це стосується передусім тлумачення способів виявлення «найпершої людської здатності» — інтенціональності («націленості на ...»). Феномен інтенціональ-

<sup>2</sup> E. Husserl. *La crise des sciences européennes ...* — Op. cit., p. 2981.

ності не може бути об'єктивований, бо це — не етап, що його можна зафіксувати, а сам процес неперервного функціонування, умова будь-якої об'єктивації. Цю умову Гуссерль називає «анонімною» (через неможливість її остаточного виявлення). З'ясування специфіки свідомості приводить Гуссерля до виявлення в найнедоступніших глибинах кожної конкретної особистості деякого «анонімного», «безособового» *першоджерела особистісної структури*. Це начало є тим в окремих особистостях, що робить їх *тотожними* одна одній.

«Входження іншого» в я, чи вихід за межі я, дає лише «кількісний» ефект. «Інтерсуб'єктивність», — характеризує цю особливість гуссерлівської феноменології Є. Причепій, — це *ego*, монада, багато разів повторена. Вона не є новою якістю, з принципово новими характеристиками порівняно до окремої монади»<sup>3</sup>. Цей недолік методології Е. Гуссерля притаманний більшості буржуазних суб'єктивно-ідеалістичних концепцій людини. Найбільш явного виразу подібний «арифметичний» підхід до етичної проблематики набув в екзистенціалістсько-персоналістській концепції М. Бердяєва. Об'єктивація я в суспільстві тлумачиться ним як «несправжній» спосіб самореалізації, як самовтрата, «ти» — як етична фікція.

Слід зазначити, що після Гуссерля буржуазна філософія знайшла інший різновид анонімності: вона вбачається вже не в глибинних пластах особистісної структури, а в тому, що перед Гуссерлем поставало у вигляді «інтерсуб'єктивності», тобто в суспільстві. До речі, можливість для цього «відкриття» давала та сама феноменологія: згідно Гуссерлю, «інтенції», об'єктивуючись та «застигаючи», набувають вигляду *безособових речей*. Екзистенціалісти, розвиваючи питання про «іншого» в cogito, доповнили безособовість речового світу, яку змалював Гуссерль, *безособовістю суспільних відносин*.

Покажемо щодо цього розгортання концепції «іншого» в Сартра.

Дати визначення людині — це передусім зрозуміти її відмінність від «об'єктів», пише Сартр в роботі «Екзистенціалізм — це гуманізм». «Царина (regue) людського» спирається на цінності, що зовсім відмінні від мате-

---

<sup>3</sup> Є. М. Причепій. *Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля*, с. 91.

ріального царства. Але та суб'єктивність, з якою ми тут стикаємось,— «не є суб'єктивність тільки індивідуальна, бо... в *cogito* міститься не тільки я сам, а також і інші. Через «я мислю» ми, на противагу філософії Декарта чи Канта, досягаємо нас самих, перед лицем іншого ми з'ясовуємо власну сутність»<sup>4</sup>.

Для себе, в своїй уяві я завжди існую як особистість, що їй властива свобода, незавершеність, що перед нею — нескінченність можливостей та перетворень. Та раптом, застерігає Сартр, у мій світ вторгається «інший». Погляд «іншого» руйнує єдність мого внутрішнього світу, моєї суб'єктивності. Серед об'єктів «мого» Всесвіту з'являється «елемент», дещо таке, що «відібрало» в мене Всесвіт і весь оточуючий світ. «Все ніби-то на місці, та однак, все, що існувало досі тільки для мене, спрямоване тепер до іншого»<sup>5</sup>. Для «іншого» я (і він для мене) — персонаж цілком зумовлений, з певними властивостями, доброчесністю й пороками, словом — завершений, з обмеженими та застиглими можливостями *об'єкт*. Подібно до того, як інший сприймає й пізнає мене, руйнуючи мою суб'єктивність, як об'єкт, я сам також не можу досягнути його як суб'єкт, а «схоплюю» тільки в об'єктивному вигляді. Обое ми існуємо один для одного в безособовій (чи знеособленій) формі.

З іншого боку, і екзистенціалізм змушений рахуватися з цією обставиною, «інший», його «погляд» — це те дзеркало, у яке може вдивлятися я, щоб збагнути свою власну суть. Я не можу уникнути «іншого», бо він — це єдино можлива форма будь-якої визначеності для мене, «умова» мого існування. Разом з руйнуванням моєї суб'єктивності «інший» руйнує й ту соліптичну стіну, що відділяє моє я від світу, прокладаючи «місток» у світ людей та світ речей. Хоча місток цей веде в екзистенціалізмі тільки від особистісного до безособового, від «буття-для-себе» — живого, пульсуючого, спрямованого в майбутнє, до «буття-в-собі» — застиглому наслідку процесу розвитку, який повністю визначається своїм минулим і є ворожим власне розвитку.

«Погляд іншого», згідно уявлень Сартра, «знеособлює» й перетворює мене в об'єкт тому, що він, цей

<sup>4</sup> Див.: J.-P. Sartre. *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 65—66.

<sup>5</sup> J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*, p. 313.

«погляд», формується з орієнтацією на деякі загальноісторичні принципи світосприйняття. Ця загальнозначимість постає як «істинність для всіх» і «ні для кого зокрема», тобто, орієнтується на безособового споживача, отже й сама вона є безособовою. (Хайдеггер, як відомо, розвинув цілу систему з критики цієї безособовості — «Map»; основним механізмом, який виробляє «Map» є, на його думку, потяг «робити все так, як роблять всі»). Будь-яка «тоталізація» індивідуального досвіду постає у відчуженому вигляді.

Ще попередник екзистенціалізму С. Кіркегор заперечував проти розчинення особистісних виявів, унікальних та неповторних, у будь-яких «абстракціях», проти підведення їх під будь-які надособові феномени чи «мірки» людського світосприйняття. Прагнучи звести увесь людський світ до особистісної суб'єктивності, Кіркегор при цьому впевнений в неможливості віднайдення в ній рис всезагальності, які б вийшли за межі самотності індивідуального *cogito*. Саме в аспекті «конкретності» індивідуального існування слід, на його думку, тлумачити декартівське *cogito*: не тільки в тому розумінні, що я існую лише оскільки мислю, а дещо інакше — існую, бо є *мислячим буттям*, не «чистим я», а «я — неповторним». «Існує лише окреме, — робить висновок Кіркегор, — абстракцій не існує»<sup>6</sup>. Такі ж поняття, як «людство», «людський рід», «історія», «суспільство», «природа», означають заперечення існування окремого індивіда, бо вони виникають як наслідок абстрагування від неповторного особистісного буття і зрештою призводять до підведення всіх «екзистенціальних цінностей» «під один знаменник».

Кожна людина має бути *винятком*. «Людина — проти історії», заперечуючи «дух абстракцій», проголошує Г. Марсель. Критикуючи класичний раціоналізм із його концепцією «гносеологічного суб'єкта» за роз'єднаність істини й моральності, індивідуалістично орієнтований екзистенціалізм також не спромігся відшукати дійсної основи моральних та наукових імперативів — *людської історії*. Заперечення ж історії як «несправжнього способу існування» привело його до штучних антиномій типу: «Більш за все людина дбає про моральність, менш

---

<sup>6</sup> S. Kierkegaard. *Post-scriptum aux Mieltes philosophique*. Paris, N. R. F., 1949, p. 50.

за все — про історію...»<sup>7</sup>. Надособовий феномен постає, таким чином, у новій подвійності.

Зразком такої «моральності», яку дуже важко «вмонтувати» в історію, стала «ситуаційна етика» Ж.-П. Сартра. Найбільшою помилкою при з'ясуванні специфіки неповторного особистісного існування була, на думку Сартра, в усі часи спроба «оконечити» людську незавершеність, «заганяючи» її в рамки абстракції, названої «людською сутністю».

«В атеїзмі філософів XVIII ст., — пише Сартр, — усунуто поняття бога, проте не усунуто уявлення, що *есенція передує екзистенції*. Це засвідчують і Дідро, і Вольтер, і навіть Кант. Людина проголошується носієм людської природи, що означає: кожна людина є частковим випадком універсального поняття «Людина»<sup>8</sup>. «Есенційне» (сутнісне) й «технічне» бачення світу, якщо й відкидає бога-творця, проте натомість наділяє природу, суспільство чи історію тією самою «творчою силою», якою християнство наділяло бога.

Справжній атеїзм, за Сартром, повинен вважати людську особистість єдиним винуватцем своїх вчинків і морального вибору, єдиним законодавцем<sup>9</sup>. В п'єсі «Диявол та господь бог» він змальовує атеїстичну мораль, для якої існує лише я, воно само вирішує, що добре, а що зле, само себе ошукує та суд вершить, само себе оскаржує і само собі може дати відпущення. «Якщо бога немає, то все дозволено» — це credo Івана Карамазова французький філософ вважає «відправним пунктом екзистенціалізму»<sup>10</sup>.

«Людина спочатку існує, а потім самовизначається», — проголошує Сартр. В цьому існуванні вона вільна й відповідальна, бо кожен індивід сам виробляє власний кодекс цінностей. «Атеїстичний екзистенціалізм», вважає Сартр, є найбільш гуманістичним, бо він заперечує регулятивну функцію щодо конкретної особистості будь-яких надособових чи безособових чинників. «...Якщо бог не існує, то існує принаймні дещо інше, в чому екзистенція передує есенції, буття, яке існує раніш ніж бути

<sup>7</sup> S. Kierkegaard. *Post-scriptum aux Miettes philosophique*, p. 213.

<sup>8</sup> J.-P. Sartre. *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 20.

<sup>9</sup> Ibid., p. 92—94.

<sup>10</sup> Ibid., p. 36.



визначеним будь-яким поняттям, і цим буттям є людина, або, як каже Хайдеггер, людська реальність»<sup>11</sup>.

Заперечуючи регулятивну функцію надособового, Сартр, однак, змушений тут-таки визнавати, що останнє є неодмінним продуктом людської самореалізації. Без нього неможлива та сама «проекція себе в майбутнє», яка становить, за Сартром, основу людського способу буття. Адже майбутнє — це не тільки «мое майбутнє». Якщо цього не враховувати, то «моя» свобода неодмінно наштовхнеться на свободу «іншого», і обидві ці свободи будуть тільки взаємно обмежуватись. «Обираючи» себе, ми «змушені» обирати людство. Серед наших вчинків «немає жодного такого, який би, відтворюючи людину за бажаним нею образом, не творив водночас образу такої людини, якою вона повинна бути. Творячи через нашу екзистенцію зразок людини... ми виробляємо взірць, обов'язковий для всіх людей і для цілої епохи (підкреслення наше. — В. Т.)»<sup>12</sup>.

Отже, Сартр визнає, що якийсь надособовий регулятор діяльності існує і, мабуть, він не зводиться лише до обмеження цієї діяльності. Пошуки подібного регулятора спричиняють переростання в самому екзистенціалізмі суб'єктивно-ідеалістичної спрямованості — у об'єктивно-ідеалістичну. Чимось на зразок «опосередковуючої ланки» цього переходу виступає «християнський» екзистенціалізм, або, як назвав його Г. Марсель, «неосократизм».

Початок цих «неосократичних» міркувань становить Сартрове прагнення уникнути перетворення особистості у об'єкт «безособового погляду збоку», коли людина уречевлюється й ототожнюється з її функцією. На противагу Сартру, який розташовує «рівні cogito» по низхідній, вбачаючи «регрес» у переході від відсутності уявлень про особистість до її «об'єктивного» досягнення, християнський екзистенціаліст Марсель виділяє «два рівні рефлексії», рухаючись «по висхідній». Там, де «рефлексивна свідомість» у Сартра фінішує, цей рух, за Марселем, лише починається. «Первинна рефлексія» руйнуючи примітивну, дитячу безпосередність світосприйняття, безпосередність «передрефлексивного» експерименту, виростає із спроб «технічного» оволодіння світом

<sup>11</sup> J.-P. Sartre. *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 21.

<sup>12</sup> Ibid., p. 25—26.

На цьому рівні рефлексія абстрагується від «екзистенціального» ставлення до світу, не припускаючи існування будь-чого, крім безособових і чужих екзистенції зв'язків між речми. Буття речей являє для людини інтерес в цьому гпадку лише в площині «володіння»<sup>13</sup>.

У відповідності з безособовим способом сприйняття об'єкті на рівні «первинної рефлексії» виробляється безособовий спосіб сприйняття «іншого», якого я «об'єктивую» в «третю особу», ставлячись до нього також, як до об'єкта поміж об'єктами.

«Підальша рефлексія» долає збіднення світу, здійснюване первинною рефлексією». Вона відновлює те, що міститься в «конкретності» безпосереднього досвіду, у «протій екзистенції». Цей вищий різновид рефлексії дозволяє людині досягти свого справжнього я, що розкривається не в безособовому «хтось», а в інтимному «ти». Утворюється своєрідний зв'язок між двома свободами, який названо Марселем «ти-відношенням». Жоден з цих елементів цього відношення не може бути підданий об'єктивації<sup>14</sup>.

Отже, пізнання, своє уявлення про яке Марсель називає «персоналістською епістемологією», є рефлексією, що розгортається між двома різновидами «безпосередності» — примітивною безпосередністю дитини, що входить у життя, та безпосередністю, яка перебуває поза дослідженням, і тим самим долає рефлексію. Останній варіант безпосередності Марсель відшукує у *вірі*.

«Первинна» рефлексія перебуває в світі безособових звукових проблем, «подальша» ж потрапляє в царину *тайнства*, що не може бути об'єктом наукового аналізу. Проблема, — як її уявляє Марсель, — це деяка річ, котру я знаходжу перед собою, але сам можу її обмежити, в мій час як *тайнство* — це те, до чого я сам залучений, чого не можна помислити інакше, як сферу, де відмінність того, що в мені, та того, що переді мною, втрачає своє значення»<sup>15</sup>. «Таємничим» в цьому розумінні є передусім

<sup>13</sup> Див.: G. Marcel. *Être et Avoir*. Paris, «Gallimard», 1935, p. 211.

<sup>14</sup> Див.: Г. А. Сахарова. *Проблема человека в концепциях французских экзистенциалистов*. — В кн.: *Современный экзистенциализм*, М., «Мысль», 1966, с. 301.

<sup>15</sup> G. Marcel. *Être et Avoir*, p. 169.

мій «екзистенціальний зв'язок» з «іншим ти», «екзистенціальна комунікація».

В атеїстичному екзистенціалізмі Сартра, що засновується на постулюванні свободи як визначального принципу спілкування з буттям, з'ясування зв'язків з «іншим» утруднене: «екзистенціального», тобто справжнього зв'язку, який би не знеособлювався, власне не знайдено.

На відміну від екзистенціалізму Сартра, основною темою марселівського варіанту екзистенціалізму є не свобода, а «причетність» (сартрівський варіант свободи він назвав «богохульством свободи»). Моя «причетність» до буття засновується передусім на тій єдності, «котра спілкує мене з іншими буттями». Марсель називає її «онтологічною спільністю». «Суб'єктивне в його справжній структурі,— пише Марсель,— являє собою вже функціонування інтерсуб'єктивного»<sup>16</sup>. Персоналіст Поль Рікер вказує в зв'язку з цим на те, що «інтимним виміром буття-в-ситуації та вільного буття... є комунікація»<sup>17</sup>.

Гарантією «онтологічної спільності», «причетності», «комунікації», словом, соціального зв'язку, який би не знеособлювався, виступає наявність у світосприйнятті кожного суб'єкта у кожній екзистенції інваріантного, але суто «персонального», «особистісного» посередника відношення я до світу, тобто бога.

Марсель наголошує на «цілком антикартезіанському» характері своєї «персоналістської епістемології»: «Це метафізика ми маємо, що протиставлена метафізиці я мислю»<sup>18</sup>. Мое справжнє життя відбувається «по той бік» моєї свідомості. Воно не має сенсу, відірваного від сенсу оточуючого світу. Сенс же світу не може мати іншої основи, окрім бога. Тільки таким шляхом досягається «причетність» до світу, до історії у філософії Марселя.

Тут ми маємо справу із початком своєрідного «подолання» однобічності суб'єктивно-ідеалістичних буржуазних філософських «теорій людини» — однобічністю об'єктивно-ідеалістичних концепцій. «Екзистенціалізація» cogito та введення в нього «іншого», здійснене, зокрема,

---

<sup>16</sup> G. Marcel. *La mystère de l'être*, v. I. Paris, «Gallimard», 1951, p. 198.

<sup>17</sup> P. Ricoeur. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. Paris, Ed. du Temps present, 1947, p. 159.

<sup>18</sup> G. Marcel. *La mystère ..*, v. II. Paris, «Gallimard», 1951, p. 12.

представниками «атеїстичного» екзистенціалізму, виявились настільки суперечливими, що прямо спонукали до введення релігійних постулатів (релігійний екзистенціалізм).

Суперечності екзистенціально-особистісної інтерпретації розуму були сприйняті досить критично представниками французького персоналізму.

Персоналізм особливо наголошує на тому, що одразу ж після виконання основного завдання — утвердження автономії духу — слід обґрунтувати можливість уникнення його самоізоляції, яка призводить до соліпсизму в філософії та індивідуалізму на практиці. «Тема самотності,— зауважує Лакруа, характеризуючи своє відношення до предтечі екзистенціалізму С. Кіркегора,— є найбільш небезпечною»<sup>19</sup>. Щоправда, аналізуючи цю полеміку, слід враховувати вплив на неї того фактору, що екзистенціалізм у його «атеїстичному» варіанті певною мірою «розмиває» ті філософські «обґрунтування», якими філософія персоналізму прагне утвердити існування бога. Разом з тим, нам здається небезпідставною критика екзистенціалістської неузгодженості одиничного й всезагального, що її здійснюють деякі персоналісти (зокрема Муньє, Лакруа).

Так, Муньє має рацію, коли твердить, що «у філософії, яка повністю відкидає поняття людської природи», зображення формування «надособових взірців для всіх людей і для цілої епохи» не підкріплюється нічим і виглядає як «надто довільне»<sup>20</sup>. Адже коли твердження «екзистенція передує есенції» розуміти як стан, за якого кожен індивід творить свій власний кодекс цінностей попри свою суспільну сутність у самотності й пустці, то де гарантія «узгодженості» безлічі індивідуальних кодексів? А якщо вони формуються не всупереч, а завдяки суспільній природі індивіда, то орієнтація на неї наявна вже, мабуть, у найелементарнішому акті людської самореалізації. Характеризуючи екзистенціалістські принципи, Муньє зазначає, що самотність та спустошеність можуть бути лише аспектами, моментами людського буття. Переживаючи себе зсередини, людська особистість переживає свою присутність водночас із переживанням присутності «інших». Самотність та «закинутість» у світ не

<sup>19</sup> J. Lacroix. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 77.

<sup>20</sup> Цит. за: T. M. Jaroszewski. *Osobowość i wspólnota*, s. 258.

Мають то́го «онтологічного» характеру, про який писа́в Кіркго́р. Це — не першооснова людського світопереживання, а лише одна з його можливостей. Співіснування людей не тільки не є «конфліктним», як у Сартра, або лише таким, що виникло внаслідок взаємної згоди й екsepтації окремих одиниць, як у Хайдеггера. Навпаки, співіснування, пише Лакруа, «е для них чимсь близьким, е наявним в екзистенції істотним аспектом їх cogito»<sup>21</sup>.

Мунье підкреслює, що французьке слово «exister» («існувати») вже самим своїм префіксом вказує на те, що «існувати» для людини означає: розгортатися, самовиражатися, втручатися у справи світу, у всі людські справи. Доведенню цього слугують деякі конкретні ознаки особистості, виділені Мунье.

Особистість характеризується здатністю вийти за межі самого себе, щоб стати доступним іншому. Вона здатна «розуміти» іншого, в разі потреби стати на його точку зору й довести її до логічного завершення, «не шукати себе в іншому, який був би схожим на мене, не досягати його «взагалі»..., а охопити його своєрідність моєю власною своєрідністю»<sup>22</sup>. Виділення цих рис впливає із частки усвідомленого персоналізмом діалогічного характеру, суспільної націленості будь-якого акту людської самореалізації, а отже — й відповідного характеру продуктів цієї самореалізації.

Персоналізм також, поряд із «екзистенціалізацією» cogito, здійснює «введення» в нього «іншого». «Природу особи часто визначали як усвідомлення самої себе, що дозволяло покладати виключення із цього усвідомлення себе в іншій. Будь-який персоналізм досі був монадологією. Звичайно, свідомість і, зокрема, усвідомлення самого себе нерозривно пов'язані з персоною. Але все це веде до того, що можна вважати, ніби сприйняття іншого однакове із сприйняттям себе»<sup>23</sup>. В дійсності ж сприйняття «іншого» є, на думку персоналістів, не біднішим, а багатшим від самосприйняття, завдяки першому останнє стає глибшим.

Справді «первинним фактом», згідно персоналізму, є не просто cogito, а спільність cogito. «Cogito з самого

<sup>21</sup> J. Lacroix. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 75.

<sup>22</sup> E. Mounier. *Le personnalisme*, p. 39—40.

<sup>23</sup> M. Nédoncelle. *La réciprocité des consciences*. Paris, Ed. Montaigne, 1942, p. 8.

початку має взаємний характер»,— пише Недонсель<sup>24</sup>. Неможливість комунікації та замкненість у собі не тільки не є визначальними для людської особистості, полемізує з екзистенціалізмом Мунье, а якраз навпаки, «особистість є єдиною дійсністю, що здатна до безпосередньої комунікації, вона спрямована до іншої особистості, навіть в ній існує, вона спрямована до світу і в нім існує... у будь-якому віці вона самовизначається через свої стосунки з іншими людьми та з речами...»<sup>25</sup>. Особистість може бути «мірою усіх речей» саме тому, що вона не ізольована, а суспільна істота. Так у межах ідеалістичної філософії суперечливим чином прокладає собі дорогу тенденція до розуміння суспільної природи людини.

Необхідною умовою усвідомлення суспільної визначеності особистості, як вважають персоналісти, була кантівська «революція» у поглядах на людину. Відтоді не людина знаходиться «в світі» як його простий елемент, а світ — в ній. Кожен конструє свій власний світ, але єдність особистісних світів не приведе до соліпсизму. Кожен розробляє цей світ у відповідності з раціональною, отже, універсальною нормою, що дозволяє здійснювати «очну ставку» та комунікацію цих світів.

Однак ця універсальна норма, що зумовлює певні, загальнозначимі особливості світосприйняття, як і всі інші площини орієнтації на «іншого», може, як уявляється, не набувати безособової форми лише тоді, коли вищою формою «іншого» визнається божественна істота. «Взаємність свідомостей» можлива лише як наслідок «людино-божого» «взаємності».

Не випадково Мунье висловився про екзистенціалізм як про філософію існування, яка закінчується там, де вона стає атеїстичною. Виводити соціальний зв'язок із зв'язку *я* та *інший* — це засновувати його на відношенні лише істоти до істоти як конкретності до конкретності, для введення ж всезагальності стає необхідним звернення до бога. До речі, сам персоналізм, як ми могли переконатися, наочно продемонстрував це. Лакруа дорікає Сартру саме невизнанням подвійного відношення людини — «до людства» та «до трансценденції»<sup>26</sup>. Як

<sup>24</sup> M. Nédoncelle. *La réciprocité des consciences*, p. 319.

<sup>25</sup> Цит. за: T. M. Jaroszewski. *Osobowość wspólnota*, s. 94—95.

<sup>26</sup> J. Lacroix. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 118.

у випадку з робінзонадою гносеологічною, в соціальній робінзонаді єдиним «колективізуючим началом», з точки зору персоналізму, є існування бога як того посередника, що об'єднує масу відособлених індивідів.

Таким чином, через введення бога як вищої реальності релігійний екзистенціалізм й персоналізм намагаються позбутися подвійної небезпеки: соліпсизму та знеособлення міжлюдських зв'язків і наслідків людської самореалізації.

Персоналісти неодноразово застерігали, що саме по собі введення «іншого» в «*cogito*» ще не рятує від соліпсизму філософію екзистенціалізму. Присутність інших в *cogito*, визначена Лакруа як принцип самого персоналізму, виявляється, ще не є самодостатньою. Екзистенціалізм звинувачується в ігноруванні «зануреності» людини у фізичний та соціальний світ. В останньому ж, крім тих моментів відношення я та «інший», що визначаються й «покриваються» особистісним, міститься ще й дещо надособове, об'єктивне для індивідуального існування. Справа тепер полягає в оптимальному поєднанні об'єктивного та суб'єктивного, особистісного та надособового в самому історичному процесі, у з'ясуванні дійсної природи надособовості.

Гегелівська концепція історії та екзистенціалістський «бунт» проти неї виглядають у зображенні персоналістів як дві крайності, які необхідно примирити. «Історія ...у Гегеля,— пише Е. Мунье,— слугувала освяченню набутого державою стану, нейтралізації всякої думки, яка б цей стан заперечувала. Тому Кіркегор і протиставив цій історії екзистенцію. Але згодом виявляється, що такої ворожнечі між ними не існує. Історія містить в собі як інертність, так і творення. Наступна генерація екзистенціалістів займає вже менш негативну позицію щодо Гегеля, Ясперс навіть захищає ініціативну мужність включення до колективних органів, до їх турбот. Хайдеггер та Сартр підкреслюють, що обмеження свободи є опорою тієї ж таки свободи, бо я не можу здійснити своє покликання інакше, як протистоячи обмеженням»<sup>27</sup>. Розглядаючи поняття «проекту» та «передбачення» у філософії Сартра, Ж. Лакруа зауважує, що не слід жертвувати ні

---

<sup>27</sup> E. Mounier. *Introduction aux existentialismes*. — Op. cit., p. 76.

«проектом» заради «передбачення», іншими словами, не слід вважати майбутнє історії вже відомим у минулому (тоді його розгортання відбувалося б без будь-якої участі та відповідальності людини), ні «передбаченням» на догоду «проекту». «Ми несемо в собі історію»,— але не в кіркегорівському розумінні — як нашу власну історію, окрім якої нічого не існує, а історію як «історію людства, інакше ми були б лише божевільним компасом миттєвості»<sup>28</sup>.

Однак персоналістське ставлення до екзистенціалістських принципів не тільки критичне. Персоналізм запозичує в екзистенціалізмі його антисцієнтистську вабярвленість, тлумачення соціального знеособлення в сучасному буржуазному суспільстві та шляхів його подолання. Персоналісти прагнуть відвести екзистенціалізму «належну» позитивну роль у генезисі персоналістської тенденції. Е. Муньє писав, що персоналізм увібрав у себе *суть* екзистенціалізму. «Найпершу турботу» філософії,— вважає він,— можна висловити закликом: «Людино, пробудись!»<sup>29</sup>. Екзистенціалізм же «дав сигнал до персоналістського відродження» в буржуазній філософії, він став першою «реакцією філософії людини проти надлишку філософії ідей та філософії речей»<sup>30</sup>.

Екзистенція як вияв індивідуально-особистісного та історія як сфера безособового, їх протистояння набуває в екзистенціалізмі характеру одвічної умови реалізації особистості. Зрештою «історія» зводиться, скажімо, Сартром, до взаємодії *я* та «іншого». Класична буржуазна філософія, висуваючи на перший план аналіз пізнання зовнішнього світу, *я*, душі та тіла, матерії, духу (свідомості), бога, майбутнього життя, не підіймала до рівня значимості цих понять таке, як «зв'язок з «іншим». Соціологічні теорії ХІХ століття зосереджували свій інтерес переважно на соціальній організації, а «не на природі зв'язку однієї екзистенції з іншою». «Екзистенціалізм вперше надав їй такого важливого значення»<sup>31</sup>. Серед буржуазних філософських течій екзистенціалізм

<sup>28</sup> Див.: *J. Lacroix. Marxisme, existentialisme, personnalisme*, р. 117.

<sup>29</sup> *E. Mounier. Introduction aux existentialismes.* — *Op. cit.*, р. 111.

<sup>30</sup> *Ibid.*, р. 76.

<sup>31</sup> *Ibid.*, р. 219.



чи не вперше поставив питання про співвідношення двох «рівнів» дуалізму особистісного та надособового, яке стало безособовим: людського пізнання та людської історії, людського буття.

Проте й персоналісти помічають, що в «активі» екзистенціалізму — лише постановка проблеми взаємодії я та «іншого», особистісного й безособового. Відштовхуючись від індивіда у його, хай тепер уже не гносеологічній, а екзистенціальній, відособленості від інших, філософія екзистенціалізму стала на єдино можливий для індивідуалістичного напрямку шлях: першооснову соціального зв'язку вона почала конструювати як комунікацію двох відособлених екзистенцій. «Вивести» з цієї схеми соціальність, не постулюючи чогось, що б лежало за межами міжіндивідуального зв'язку двох індивідів, неможливо. Класичний раціоналізм, хай в ідеалістичному варіанті, знає це «третє», що зумовлювало зв'язок та взаєморозуміння між людьми, — це людський розум із його універсальністю та загальнозначимістю. Саме тому логічним завершенням класичного раціоналізму стало звернення до соціальності як *передумови існування розуму*.

Екзистенціалізм же розглядає соціальність як «несправжній» спосіб буття, як «передумовну перешкоду» «екзистенції», залишаючись, зрештою, в межах індивідуальної свідомості та «індивідуальної екзистенції». У «Критиці діалектичного розуму» Ж.-П. Сартр розглядає історію лише як «серійний» спосіб діяльності, як сферу існування «інертних класових мас»<sup>32</sup>. Його індивід сформований поза історією і в кращому випадку, як і в Ясперса, «мужньо входить» в історію, не будучи її невід'ємною частиною ще й досі. Екзистенціалізм протиставив не тільки соціальність — індивідуальності, як всезагальне — одиничному, а й у межах одиничного змушений був протиставити універсальність й загальнозначимість розуму (*cogito*) та неповторності існування (*sum*). Тому в нього, зрештою, *cogito* не виводиться із *sum*, а протистоїть йому. Оскільки ж саме індивід та його відношення до «іншого» є в екзистенціалізмі «конструктами» соціальності, то аналіз цієї проблеми, яку «відчув» екзистенціалізм: відношення двох рівнів знеособ-

<sup>32</sup> Див.: J.-P. Sartre. *Critique de la raison dialectique*. Paris, «Gallimard», 1960, p. 381. 428.

лення — соціального та гносеологічного, — ведеться з ідеалістичних позицій. Наслідок цього аналізу відповідний: відмежовуючись на словах від «звуження» людини до гносеологічного суб'єкта, екзистенціалізм оголошує гносеологічне знеособлення світу знання причиною соціального знеособлення в буржуазному суспільстві.

Як ми зможемо переконатися з дальшого аналізу, філософія персоналізму прагне уникнути нігілістичного ставлення до мислення, до його суспільного характеру, суспільного характеру людського існування взагалі. Та багато в чому персоналісти повертаються до тих однобічних принципів, що критикувалися ними в екзистенціалізмі.

У переважній більшості розглянутих нами випадків: чи то суб'єктивно-ідеалістичних, чи то об'єктивно-ідеалістичних спроб подолання обмеженості класичного раціоналізму шляхом «екзистенціалізації» гносеологічного суб'єкта — *cogito*, знаходить вияв одна загальна особливість. Прагнучи з'ясувати співвідношення розуму та «екзистенції», наукових та моральних імперативів, пізнання й переживання світу, співвідношення всезагального досвіду людства, зафіксованого передусім в знанні й способах діяльності, з «екзистенціальним» особистим досвідом конкретної індивідуальності, нарешті, прагнучи уникнути загрози соліпсизму індивідуального *cogito*, представники аналізованих течій виробляють своєрідне уявлення про різні можливі площини «звуження» людської сутності. Їх зусилля спрямовані на те, щоб уникнути цього «звуження», утвердити натомість всеохоплююче універсальне відношення людини до світу, у процесі якого одні людські здатності не ігнорувались би й не «знімалися» іншими.

Однак при цьому нехтують тим фактом, що принцип «звуження» сам по собі не є взагалі тільки лиш вадою класичного домарксівського раціоналізму. В певних площинах, відмінність яких не враховується розглядуваними течіями, він може розглядатися як історично неминуча риса людського відношення до світу. Для з'ясування ж природи цього «звуження» необхідно розглянути його можливі площини, встановлюючи при цьому їх історичну ієрархію. Тільки таким шляхом можна здійснити науковий аналіз і подолання ідеалістичного «гносеологізму».

## ВІД «ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗАЦІЇ» РОЗУМУ ДО «ПЕРСОНАЛІЗАЦІЇ» СВІТУ

В попередньому розділі ми розглянули різні варіанти ідеалістичної «екзистенціалізації» картезіанського *cogito* сучасними буржуазними філософами. Наповнення *cogito* змістом, який не зводиться до суто пізнавального, повинне, на думку цих філософів, «наблизити» філософську проблематику й методологію до в'ясування специфіки конкретної людської особистості. Не обмежуватися при цьому тими чи тими відособленими людськими здатностями, виходити із цілісності особистісної структури, з'ясовуючи кризь її призму специфіку будь-якого іншого рівня буття,— такі прагнення властиві найбільшою мірою філософії французького персоналізму. Відповідним чином намагаються персоналісти переосмислити механізм людського світосприймання, розповсюджуючи його принципи на структуру всесвіту.

Одним із завдань, що його мав виконати персоналізм, було подолання абстрактних уявлень про людину, або, як сказав про це Ж. Лакруа, «занурення (декартівського) суб'єкта у фізичний та соціальний світ»<sup>1</sup>. Власне, таке «входження» у природу та в історію передбачається самою «екзистенціалізацією» *cogito* й зумовлює її. Процес і наслідки реалізації цього завдання у межах властивої персоналізму ідеалістичної методології становлять предмет нашої уваги в даному розділі.

### ЗВЕДЕННЯ ПРИРОДИ ДО «СЕРЕДОВИЩА, ЩО ПЕРЕЖИВАЄТЬСЯ»

Французькі персоналісти, висуваючи тезу про необхідність повернення «філософії суб'єкта» до природи та історії, прямим чи непрямым чином протиставляють себе тим течіям сучасної буржуазної філософії, які недооцінюють або заперечують значення природного й соці-

<sup>1</sup> J. Lacroix. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 3.

ального буття, зокрема, філософії екзистенціалізму. Однак наслідки персоналістського звернення до природи й історії, як ми зможемо переконатися, майже тотожні.

Така тотожність не є випадковою. Вона зумовлюється ідеалістичними принципами аналізу взаємовідношень «людина — природа» та «людина — історія».

Характерною як для екзистенціалізму, так і для персоналізму є тенденція «вводити» в буття вже сформовану свідомість, залишаючи осторонь питання про її історичний генезис. Саме таку інтерпретацію дає французький екзистенціаліст Сартр хайдеггерівському поняттю «буття-в-світі». «Особистісний суб'єкт», який у такому разі зводиться до «екзистенціалізованого» *cogito*, постає в цій площині як позбавленість будь-якого змісту, як «ніщо». Свідомість може існувати тільки «внесеною в буття, що не є вона сама»<sup>2</sup>, вона неможлива без буття, однак існує в ньому на зразок «щилини». Природне буття (з ним надалі ототожнюється й соціальність) вороже свідомості. Тому першою реакцією людини на світ є заперечення, що становить найхарактернішу рису свідомості. Свідомість (*pour-soi*) розтискує буття (*en-soi*), «вклинюється» в буття як в абсолютну речову щільність.

«Людина — це буття, через яке ніщо (свідомість.— В. Т.) приходять у світ... Людській здатності виділятися як ніщо, самоізолюватися Декарт, після стоїків, дав ім'я: свобода»<sup>3</sup>. «Буття» та «ніщо» — обое вони для Сартра випадкові. Людина, її свобода, її свідомість не мають «підстав» у світі. Світ підвладний їм тільки у межах його заперечення, але як тільки діяльність набуває предметного виразу (а інакше вона неможлива), вона трансформується в *en-soi*, зливаючись із природною щільністю, із безособовістю речового світу, опредметнена діяльність стає фактично ворожою свободному творчому пориву.

Безособове *en-soi*, яке заперечує творчість, розвиток, представлено Сартром у трьох різновидах. По-перше, це природа, яка байдужа до свідомості й чужа їй. По-друге, — опредметнені наслідки людської діяльності, що протистоять свободі і заперечують її. Нарешті, це — сама людська історія. До всіх цих «безособових» феноменів екзистенціалісти ставляться негативно, протиставляючи

---

<sup>2</sup> J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*, p. 28.

<sup>3</sup> Ibid., p. 60—61.

їм перевагу «індивідуальної практики», на якій, здається Сартру, заснована діалектика.

Чи долають окреслену ідеалістичну обмеженість екзистенціалістської концепції природи та історії представники французького персоналізму? Як і у випадку з «екзистенціалізацією» *cogito*, для такого подолання використовуються передусім релігійні засоби, зокрема, релігійна «персоніфікація» природи.

Аналізуючи етапи формування уявлень про природу, персоналісти наполягають на тому, що саме релігійне світосприймання дозволяє вперше досягнути природу «людським» поглядом. Найбільш повною мірою реалізовано ці можливості в християнстві. Дохристиянські уявлення про світ розглядають останній без його зв'язку з генезисом людської особистості. «Людина античності,— пише Е. Муньє,— ніколи не встановлювала довірливої дружби з природою. Природа бавилася поряд з нею своєю грою атомів та елементів під нелюдською й випадковою завісою необхідності»<sup>4</sup>. Християнська релігія ніби вперше зв'язала уявлення про природну необхідність із людською свободою.

Про обмеженість релігійного тлумачення свободи ми мали нагоду говорити в попередньому розділі, характеризуючи погляди Канта й Достоевського. Зараз же значимо одну суто історичну неточність, якої припускається Муньє, зіставляючи християнські уявлення про природу з уявленнями античності. Річ у тім, що саме філософія античності в особі Епікура зробила досить ефективну спробу відшукування взаємозв'язку між природною необхідністю та свободою. Введене Епікуром поняття *сіпапеп* (самодовільного відхилення атомів від прямолінійного руху) відкрило можливість для подолання жорстко-детерміністських уявлень як про природу, так і про людину. Поняття *сіпапеп*, як відомо, виникло внаслідок зміни орієнтації античної філософії з природи на людину, з перших спроб аналізу якісної специфіки людського буття. Однак відбувалося це поза релігійною «персоніфікацією» природи, до якої відсилає Муньє.

Користуючись, як і екзистенціалізм, методом «занурення» в природу вже сформованої особистості і нехтую-

---

<sup>4</sup> E. Mounier. *Révolution personaliste et communautaire*. Paris, «Aubier», 1935, p. 36.

чи дослідженням історичного генезису людських вдатностей та формування уявлень про світ, персоналізм схильний виділяти як історично прогресивні тільки ті періоди, коли спостерігається персоніфікація оточуючого середовища. Представники французького та й американського персоналізму використовують, зокрема, той історичний факт, що первісна людина наділяла навколишні предмети свідомістю й волею, для доказу не просто хронологічної «первинності» персоніфікованого світу в історичному розвитку людства, а передусім його логічної первинності у формуванні світогляду.

Згодом же виявляється, що ця логічна первинність в уяві персоналістів є *завершальною*, проголошується, нібито персоніфікований світ і становить собою ту реальність, на вивчення якої віками було спрямоване наукове знання, що не існує будь-яких інших рівнів реальності, крім персоніфікованої.

«Природа,— твердить Муньє на противагу екзистенціалістам,— не є злом для людини, об'єктивація не є падінням»<sup>5</sup>. Слід, однак, зазначити, що в цих міркуваннях природа інтерпретується тільки як те середовище, що в ньому розгортається людська життєдіяльність, середовище, що являє собою персоніфіковану реальність.

Саме під таким кутом зору піддається критиці позитивістська інтерпретація середовища. «Що таке середовище в позитивістському розумінні? — запитує Е. Муньє.— Поняття, яким користуються при цьому, змішане. Немає середовища, окрім як середовища *чогось*, так само як не існує прагнення, котре не було б прагненням *до чогось*. Поняття середовища передбачає буття, яке є його центром, як одне, так і інше розглядаються в їх взаємозв'язку. Однак позитивна наука картезіанського зразку не визнає подібних якісних екзистенцій. Вона прагне звести їх до зв'язків простору та безособових сил. Вона уявляє середовище якомога більш геометризованим. Середовище з її точки зору — це локальне оточення, «вмістилище», що протистоїть «вмістимому», «зовнішнє», яке протистоїть «внутрішньому»<sup>6</sup>.

Далі Муньє відзначає одну дійсну обмеженість, що властива подібним уявленням про світ. «Будучи засобом

<sup>5</sup> E. Mounier. *Le personnalisme*, p. 21.

<sup>6</sup> E. Mounier. *Traité du caractère*. — Œuvres, v. 2. Paris, Ed. du Seuil, 1961, p. 73.

переміщення незмінних природних сил, це середовище є завжди формуючим і ніколи таким, що формується: позитивізм увесь час уникає розгляду проблеми, яка стала для нього фатальною: *проблеми формування цих сил*<sup>7</sup>. Випадає, отже, з'ясування найважливішого — питання про *джерело становлення самого середовища*. Цей недолік позитивістського світорозуміння Муньє пов'язує з визначальною його тенденцією — розглядати середовище як видиме, однак ніколи «як таке, що переживається».

Натомість Муньє пропонує погляд на середовище як на сукупність об'єктів людського переживання. «Все, що не переживається людиною, — наголошує він, — не є для неї середовищем»<sup>8</sup>.

Відношення людської особистості до середовища — таким є, на думку персоналістів, основне філософське відношення. Персоналізм «зміщує» акцент основного питання філософії: адже і «особистість», і «середовище, що переживається», є суперечливим переплетінням ідеального та матеріального. Традиційне розрізнення суб'єктивного й об'єктивного, як здається Муньє, — «не зовсім точне». Краще вдатися до звороту «середовище, яке переживається», бо це дозволить уникнути ототожнення його «протичлена» — суб'єктивного із «чистим розумом», «чистою свідомістю». Однак справа тут, на нашу думку, не тільки в прагненні подолати раціоналістичну обмеженість, яка збіднює суб'єктивне, а й у прагненні зняти проблему об'єктивності матеріального, що з ним суб'єктивне взаємодіє як ідеальне. Замість ідеального розглядається «особистість», замість матеріального — «середовище».

Персоналізм фактично обмежує своє завдання розглядом взаємозв'язку особистості із «персоніфікованою», або, як її називав Маркс, «олюдненою» природою. Аналізуючи середовище, Муньє розрізняє в ньому два різновиди: неолюднене середовище (*milieu*) та олюднене (*ambiance*). «Середовище — це фрагмент всесвіту, який, на відміну від таємничості універсуму, являє собою визначеність і який отримує нове покликання. Середовище піддається дії оціночного бажання та зустрічному визначенню. Воно вже є таким, що переживається. Від-

<sup>7</sup> E. Mounier. *Traité du caractère*. — Op. cit., p. 73.

<sup>8</sup> Ibid., p. 77.

нині існують актор та драма, середовище ж — то мізансцена»<sup>9</sup>. Тут персоналізм і здійснює зіткнення «матеріалізму» (який ототожнено з метафізичним матеріалізмом) і лише одного різновиду ідеалізму — суб'єктивного, з метою доведення однобічності обох цих напрямів: «Матеріалізм не бачить нічого, крім сцени, та й бачить він її... там, де вона є лише підмостками. Індивідуалізм бачить лише персонажів, але його персонажі — то тіні, які ніде не існують і ні з ким не розмовляють»<sup>10</sup>. Насправді ж, як вважає персоналізм, людська особистість є суперечливим поєднанням належності до середовища та його подолання. «Середовище — це не тільки те, що формує, а й таке, що формується саме людиною; це структура, зобов'язана людині фактом свого існування; вона штучна тим, що є наслідком людських зусиль, вона й глибоко природна в тому розумінні, що здійснюється в природі»<sup>11</sup>.

На щойно наведених міркуваннях помітний (і сам Муньє не раз погоджувався з цим) значний вплив цілого ряду відомих положень К. Маркса. Філософія марксизму принаймні півстоліттям раніше за персоналізм здійснила науковий аналіз людського способу взаємодії з середовищем, відзначивши, однак, *матеріальну першооснову цього зв'язку*. Персоналісти, запозичуючи деякі твердження у Маркса, еkleктично включають їх у русло ідеалістичної концепції.

Уникаючи розгляду питання про матеріальні рушійні сили тих акцій «олюднення», що їх повсякчас здійснює людина в світі, персоналізм прагне з'ясувати їхню суть тільки в рамках можливостей «екзистенціалізованого» cogito, вдаючись для цього до міркувань щодо запропонованого екзистенціалізмом «досвіду, який переживається людиною». У ході цього досвіду, на думку Муньє, відбувається «радикальний поворот», завдяки якому належність до середовища перетворюється у «втілення», через яке й конститується саме середовище. Найважливіша складова цього процесу — розміщення всього того, що ззовні людини, навколо неї, в послідовності, характер якої залежить не від властивостей цього зовнішнього, а від прагнень самої людини. «Для особистості,—

<sup>9</sup> E. Mounier. *Traité du caractère*.—Op. cit., p. 76.

<sup>10</sup> Ibid., p. 76—77.

<sup>11</sup> Ibid., p. 78.



йише Мунье,— немає речей, які були б тільки речами, плоті, що була б тільки тілом, іншої людини, котра була б тільки чужою. Будь-яка річ, будь-яке тіло, будь-який ближній перебувають в очікуванні того відбитку персонального буття, яке розміщує речі та плоть у грандіозному русі оцінки...»<sup>12</sup>.

Середовище є не лише «чистою зовнішністю», а й «внутрішнім» «соціальним відношенням». Соціальність, хоча б на рівні взаємодії я та ти, вважається персоналізмом однією з визначальних рис особистості. Але тут дається взнаки ідеалістичне тлумачення самої соціальності: персоналізм не знаходить матеріальної основи тим оціночним акціям, які здійснює людина у середовищі, і спосіб трансформації неолюдненої природи в олюднену, об'єктивного — в суб'єктивне, безособового — в особистісне, таке, що переживається, залишається для нього настільки ж таємничим, як і джерело розвитку для позитивізму.

Аналізуючи спосіб людського відношення до природи у межах «екзистенціалізованого» *cogito*, персоналісти розповсюджують цю «екзистенціалізацію» й на просторово-часову визначеність буття людини в середовищі. Людина, погоджується Мунье з німецькими екзистенціалістами, завжди існує конкретно як «я-тут-тепер»<sup>13</sup>.

Просторово-часовій визначеності людської особистості персоналісти надають виняткового значення. Однак вони уникають при цьому розгляду співвідношення цієї визначеності із простором і часом як об'єктивними формами існування матерії.

Адже вказана визначеність людського буття існує поряд із просторово-часовою визначеністю існування того середовища, з яким людина взаємодіє, насамперед, світу предметів, створених людиною, та світу природи. В якому співвідношенні знаходяться конечність існування природних предметів та конечність людського буття? Якщо вони подібні, то людина перебуває під невблаганною дією тих самих законів, що й будь-яка річ, і ніякої мови про її свободу не може бути.

В такому вигляді проблему було усвідомлено ще в філософії Канта. Як відомо, Кант мислив можливість

---

<sup>12</sup> E. Mounier. *Traité du caractère*. — Op. cit., p. 78.

<sup>13</sup> Ibidem.

утвердження людської свободи лише шляхом віднесено-сті її водночас до двох сфер: «явищ», де людина під-владна тій самій часово-просторовій зумовленості, що й оточуючий її світ, та сфери «речей у собі», де людина існує як «позачасове»<sup>14</sup>. Людський розум, згідно Канта, творить своєрідні феномени, непідвладні часу. Часовість спричиняється в природі до того, що «цілковитий зв'язок усіх явищ» в її «контексті» стає «непорушним зако-ном», подолати який можливо лише «надчасовістю» розуму.

Таким чином, вже в Канта вимальовується щодо цієї проблеми поряд з негативними тенденціями, пов'язаними з ідеалістичними принципами, принаймні два позитивних моменти:

— спроба поєднати в конкретній особистості надосо-бове з особистісним шляхом поєднання безконечного із-конечним;

— спроба встановити відмінність двох різновидів просторово-часової зумовленості: природної та людської.

Остання власне залишилася в Канта лише наміченою, можливість для її реалізації була обмежена ідеалістич-ним відкиданням часової визначеності людського розуму як «речі-в-собі». Через це залишилась нереалізованою третя позитивна можливість: розпочатий Кантом аналіз співвідношення «природної» та «свободної» (людської) причинності. Розмежування природної та людської про-сторово-часової зумовленості утруднювалося й кантів-ським визначенням простору та часу як *апріорних форм* чуттєвості. Цим фактично знімалося питання про їх пізнання та генезис уявлень про них.

Персоналізм виходить із твердження про відносність просторово-часових уявлень, прагнучи визначити їх на-самперед як людський простір (*moi-ici*) та людський час (*moi-maintenant*). Складний та нероз'єднаний комп-лекс «я-тут-тепер» є виразом, з одного боку, неможли-вості винести я за межі просторово-часової зумовле-ності, в іншого — тенденції звести останню лише до тієї визначеності, якої вона набуває в процесі людського *переживання* світу.

«Тут в цьому життєвому комплексі є актом, в якому я сприймаю все багатство того простору, що мною

<sup>14</sup> *И. Кант. Критика чистого разума.* — Цит. изд., с. 487.

переживається»<sup>15</sup>. «Простір, що переживається», як його уявляє Мунье, є продовженням того руху від «геометричного поняття простору», що «вкорінилося у загально-прийнятні уявлення» — до «якісно нового погляду, започаткованого ще Бергсоном, який відкидав простір поза життям»<sup>16</sup>. Мунье апелює при цьому навіть до деяких клінічних даних: загальний паралітик «дезорієнтований» в тому геометричному просторі, який його оточує, але однак він зберігає відчуття «я-тут-тепер». На думку Мунье, це можна пояснити тим, що простір, в якому ми живемо, не є величиною кількісною, і тим, що є зовнішнім для нас. Він є «способом інтимного буття нашої діяльності, її виходом, що переживається, назовні»<sup>17</sup>. Зображення простору як «чистої зовнішності» залишає нас як річ поміж іншими речами. Іншими словами, спробам рухатись від зовнішнього простору до людської суб'єктивності ми повинні протиставити зворотній шлях. Тільки тоді, вважає Мунье, відкидання «матерії» від імені «духа» означатиме й відмову від життя, тільки тоді матерія постане як єдино можлива площина для розміщення себе. Мунье посилається як на приклад на опис героїв у творах Бальзака: вони не існують як «чисті свідомості», «поглинуті внутрішніми роздумами», а «складають один світ та мають одну долю з тими об'єктами, що їх оточують»<sup>18</sup>. Формування просторових уявлень, на думку персоналістів, полягає, зокрема, у посиленні турботи про розвиток самого себе як центру свого світу, у прагненні до самопізнання.

Персоналістська концепція простору як «простору, що переживається», хибує, на наш погляд, глибокою методологічною помилкою. Персоналісти ведуть мову не про існування світу, а про спосіб нашого сприйняття його, про особливість нашої персональної реакції на світ. Проте для створення загальнозначимих уявлень про світ, для його наукового пізнання тільки персональної реакції замало. Відбувається корекція «суми персональних реакцій» між собою та перевірка їх на відповідність якщо не світу «самому по собі», проти чого так заперечують персоналізм та екзистенціалізм, то принаймні тим зна-

<sup>15</sup> E. Mounier. *Traité du caractère*. — Op. cit., p. 299.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Ibid., p. 300.

ченням, яких може набути світ «для всіх». Але, як свідчить практика наукового пізнання, такі загальнозначимі «моделі світу» історично змінюються в процесі людського оволодіння світом; отже, навіть загальнозначима у певний історичний період «реакція» на світ ще не є абсолютним відповідником об'єктивному світу.

Методологічною помилкою є спроба персоналізму розповсюдити на світ як об'єктивність ті якості, що характеризують персональну реакцію на світ. Можна погодитись із тим, що безпосереднє відношення людини до світу неминуче пов'язане з відчуттям «простору, який переживається», проте з цього аж ніяк не випливає зворотне — що вся структура всесвіту невіддільна від «простору, який переживається».

Для того ж, аби «довести», що єдиною формою існування всесвіту є структура тієї його частини, яка являє собою простір діяльності особистості й складає з нею певну *єдність*, персоналізм згодом вдається до звичного для ідеалістичного світогляду шляху: він постулює існування *універсальної особистості*, яка є онтологічним центром всесвіту, всемогутньої істоти, що є умовою його розвитку, тобто *бога*. Однак вказана єдність особистості й простору її діяльності опосередкована сутнісним «входженням» особистості в історично визначені суспільні відносини, що утворюють «світ людини» (Маркс). В цьому розумінні первинним щодо просторової визначеності окремої особи є: «простір суспільства».

Згаданий меті слугує й запозичена в Бергсона та розвінута Мунье концепція часу («я-тепер»). Згідно Бергсону, людина як «історична система» володіє своєрідним відчуттям часовості, кожна індивідуальність прямує в майбутнє неповторним шляхом, а не відтворює кимось визначений і невідомий для неї. Неповторність цього шляху фіксується у людській пам'яті, яка є найпершою умовою історизму. Тільки про таку систему, як людина, «можна сказати, що *вона має історію*. Вона подібна сніговій лавині, яка котиться, наростає, зберігаючи в собі все набуте на шляху»<sup>19</sup>. Пам'ять задає напрям її руху в майбутнє. Завдяки цьому людське існування стає *переживанням своєї історії*.

---

<sup>19</sup> Н. О. Лосский. *Интуитивная философия Бергсона*. Пг., «Сеятель», 1922, с. 12.

«Я-тепер» у Муньє — це і є час, що переживається. Бергсонівське заміщення «часу взагалі» — «конкретним часом» використовується персоналізмом у зв'язку з психологічними особливостями кожної людини. Тільки таке розуміння, вважає Муньє, «не вкидатиме життя й нас самих до непередбачуваного майбутнього»<sup>20</sup>. Настає кінець «романтизму чистої тривалості», який, на думку Муньє, пропонує неможливу втечу до царства «четвертого виміру», де людина втрачає свій сенс і свою визначеність.

«Тривалість і простір зустрічаються в пориві, пориві в майбутнє. Англійці й німці не випадково кажуть «котра година», посилаючись на ту цифру, яка попереду, а не на ту, що позаду...»<sup>21</sup>. Однак час — це не просто кількісний вимірник *абстрактного майбуття*. Час, що переживається, це мій час, вимір мого власного життя, за моїми проектами. «... Майбутнє, — то не будь-чие майбутнє, то моє майбутнє»<sup>22</sup>. «Тривалість взагалі» сприймається, згідно Муньє, як щось байдуже, вона не є стимулом для нашої персональної життєдіяльності. «Моя ж власна тривалість — це не спектакль, який я спостерігаю, вона може стати такою лише тоді, коли я послаблю мою присутність в самому собі та у світі»<sup>23</sup>. Майбутнє підкоряється мені й набирає для мене рис реальності тільки в тому випадку, коли я «виявляю йому довір'я», коли я його приймаю. Майбутнє не чуже й «моєму» простору, воно відкриває для мене більш обширні «обрії».

Із сукупності визначень людського часу Муньє виділяє категорії «чекання», яке «вириває нас із автоматизму інстинктів, щоб кинути до нового світу, де викупом за обіцянку є небезпека, та «надії», що зумовлює метафізичну віру у значення часу. «Надія — це завжди надія на добре майбутнє».

Отже, людський час — це перш за все орієнтація на майбутнє, очікування майбутнього як позитивного. «Часовість» людського існування повертається тепер іншим боком: стаючи усвідомленою, вона конститує життєдіяльність людської особистості, її орієнтацію на *благо*. Відповідна трансформація відбувається і з усвідомлен-

<sup>20</sup> E. Mounier. *Traité du caractère*. — Op. cit., p. 310.

<sup>21</sup> Ibid., p. 311.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.

ням минулого. Адже людське минуле — це не просто відрізок часу, це певний спосіб життя в минулому. Минуле, таким чином, стає творчим минулим, так воно й переживається в процесі руху до майбутнього. Воно відновлюється в цім русі, воно постійно «присутнє» в сучасному, його неможливо уникнути.

В такий спосіб прагне персоналізм «олюднити» людські уявлення про світ, зафіксовані в безвідносних до моральності наукових імперативах, прагне відтворити «особистісний» характер цих уявлень.

Як і аналіз простору, тлумачення часу в філософії персоналізму веде, зрештою, до утвердження його суб'єктивності й заперечення об'єктивності. Відриваючи час від часових речей і переносячи всередину людини, персоналізм втрачає об'єктивну основу й самої людської діяльності. Недаремно В. І. Ленін у «Філософських зошитах»; аналізуючи ідеалістичну концепцію часу, підкреслює, що «час поза часовими речами = бог»<sup>24</sup>.

Слід зазначити, що ідеалістичні тенденції знаходяться тут у складному переплетінні з позитивними моментами. Йдеться про своєрідну спробу усвідомлення того, що генезис людської особистості відбувається не через спілкування її з природою засобами «чистого пізнання», а в процесі соціалізації, що «первинним середовищем» для людини є середовище соціальне; буття, час, простір та інші визначення набувають у цьому процесі також соціального значення (зокрема, через виробниче та художнє освоєння світу). Тому персоналістська концепція часу містить суперечливі тенденції: з одного боку, вона фіксує той факт, що людина — «це буття, для якого еволюція стає історією»<sup>25</sup>, з іншого ж — екстраполює визначення людської діяльності на природу, щоб дійти висновку про її «обмеженість». Так, природа сама оголошується «недієвою», «нетворчою», тому що «діюча причина» повинна мати, згідно персоналізму, *особистісний характер*, волю, свідомість, а природа, зрозуміла річ, є *безособовою*.

Розглядаючи відношення «людина — природа» як відношення «людина — людське середовище» та зводячи останнє лише до того середовища, що переживається

<sup>24</sup> В. І. Ленін. *Філософські зошити*. — Повне зібрання творів, т. 29, с. 47.

<sup>25</sup> J. Lacroix. *La crise du progrès*. — «Cahiers de l'Institut de Science Economique appliquées 1961, N 110, fév., p. 7.

людиною, персоналізм неминуче прийде до заперечення субстанціональності природи, її об'єктивного значення для людської історії. Але це призводить до того, що філогенез людської особистості у процесі «переробки природи» (Енгельс), в тому числі й генезис надособових соціальних «мірок» людського відношення до світу — все це залишається за межами персоналістського аналізу. Ці мірки персоналізм лише фіксує як уже наявні і застигли в олюдненій природі, а тому джерела їх шукає поза природою та поза людською діяльністю. Через це з поля уваги персоналістів випадає ряд реальних проблем.

Очевидно, якщо розрізняти олюднену і неолюднену природу, й безособовість цих сфер природи має бути відмінною. Але персоналісти такого другого розрізнення не здійснюють. Причиною цього є, на наш погляд, насамперед те, що персоналізм не розглядає сам процес виникнення олюдненої природи, його першооснову — матеріальну виробничу діяльність.

Тим інтервалом, в якому взаємодіють природа й особистість, за персоналізмом є відношення «природа — бог» (безособове — особистісне — трансцендентне як надособове). «Людська особистість, — пише М. Недонсель у передмові до своєї роботи «Особистість та природа», — це рух до бога, виходячи з природи»<sup>26</sup>. У такій ідеалістично-спотвореній формі окреслюється для персоналізму статус природи у процесі її історичного освоєння людством. Тому можна вважати, що персоналістська концепція загалом ґрунтується на недооцінці природи<sup>27</sup>.

Поряд з щойно визначеним «інтервалом» природної безособовості персоналісти, відповідно до проголошеного ними принципу — «занурення» екзистенціалізованого cogito в реальність, вводять і інший «інтервал» — міжособистісні стосунки, в якому існує історична безособовість.

---

<sup>26</sup> M. N é d o n c e l l e. *La personne humain et la nature*. Paris, P. U. F., 1943, préface.

<sup>27</sup> Про це пересвідчуємося, читаючи одну з перших робіт Г. Муньє «Персоналізм»: «Скрізь, куди особистість вносить своє сяйво, природа, тіло чи матерія поступово вносять свою каламуть: у формули вченого, у ясність розуму, у прозорість любові. Скрізь, де свобода втрачає свій злет, природа обтяжує безліччю пуг» (E. M o u n i e r. *Le personnalisme*, p. 33).

## ФЕТИШИЗАЦІЯ БЕЗОСОБОВОСТІ СУСПІЛЬНИХ ВІДНОСИН

Звернення персоналізму до історії зумовлене, зокрема, прагненням протиставити багатьом сучасним буржуазним «теоріям людини», що виражають ідеалістичну тенденцію буржуазної філософії, контрпрограму, в якій знайшли б своє *позитивне* розв'язання соціальні проблеми, котрі виходять за межі індивідуальної свідомості і актуальність яких в наш час значно посилилась.

### *Обмеженість персоналістського «антиіндивідуалізму»*

Персоналізм усвідомив, що «самого кіркегорівського чи то марселівського «відкидання історії» недосить, рух історії не припиняється від того, що ми його заперечуємо, цим рухом слід управляти, а для цього необхідно «аналізувати історичний процес у досвіді, що переживається та розвивається»<sup>1</sup>. Первинною ж передумовою «включення» до історії є визнання того, що вона має сенс.

Подібно до того, як у свій час персоналістами було «звужено» світ до поняття «середовища», історія як частина цього світу і середовища «конкретизується» ними, зокрема Мунье, у понятті «обставини».

У своїй життєдіяльності людина підвладна обставинам, біологічній та соціальній зумовленості. Але ця підвладність не абсолютна. Людина є подвійним буттям: в одному вимірі вона постає як *індивід*, тобто як елемент всезагального зв'язку явищ<sup>2</sup>, якого «несе історія», в іншому ж вона є *особистістю*, не просто представником, елементом, одиницею виду, а істотою, яка «несе в собі історію». Особистість, відштовхуючись від обставин, долає їх «застиглість» та «інертність».

Розмежовуючи «індивіда» та «особистість», філософія персоналізму здійснила спробу розрізнення двох типів феноменів: *надіндивідуальних* та *надособових*, які

<sup>1</sup> E. Mounier. *Qu'est-ce que le personnalisme?* Paris, P. U. F., 1948, p. 28.

<sup>2</sup> «Індивід, — пише Дені де Ружмон, — визначається через його ставлення до сукупності, до роду. Він є частиною цілого: але тоді виявляється, що ціле є наперед заданим, воно тільки і є тим, що варто утримати. Логіка перекоонує нас, що частина не може бути вагомішою за ціле...» (D. Rougemont. *Politique de la personne*. Paris, P. U. F., 1946, p. 54).



досі нерідко змішувались. Надіндивідуальним стала сама особистість.

Персоналісти дають різні визначення особистості. З одного боку, Муньє вважав, що особистість визначити неможливо. «Вона — не існування, дане за явищем, за овітом, а існування, яке саме творить існування»<sup>3</sup>. З іншого, сам же Муньє робить спроби її визначення: він пише, що особистість — це «духовна істота, утворена як така в своїм бутті субстанціональним та незалежним чином; вона містить в собі цю субстанцію через приєднання до ієрархії цінностей, вільно прийнятих, асимільованих та пережитих»<sup>4</sup>.

Як названому, так і всім іншим визначенням особистості, що їх давали наступники Муньє, притаманна одна й та сама ідеалістична обмеженість — виходячи із принципу *cogito*, вони підкреслюють і роблять визначальною духовність особистості. Єдиним «внеском» у «екзистенціалізацію» цього *cogito*, крім його суто релігійної інтерпретації, є охарактеризована нами в попередньому розділі «присутність інших в *cogito*». Прагнучи конкретизувати цей принцип, Муньє змушений пов'язувати суперечності тієї пізнавальної ситуації, коли я водночас постає і як суб'єкт, і як об'єкт дослідження, з деякими реальними суперечностями соціального буття індивідів у буржуазному суспільстві. Проблемі «я серед інших» Муньє присвячує великий розділ своєї останньої роботи «Трактат про характери».

Складність з'ясування при аналізі людської особистості взаємовпливу суперечностей суто «гносеологічних» із суперечностями соціальними полягає, зокрема, в тому, щоб не підмінювати одні з них іншими (соціальні — гносеологічними і навпаки), щоб розплутати їх взаємосплетіння, зберігши реальні детермінації. Ідеалістична методологія й класова зумовленість буржуазних концепцій не дозволяють персоналістам впоратись із цим завданням.

Муньє підкреслює, що я фіксує реальність «іншого» раніше, ніж самого себе. Таким чином я утверджу себе. Реалізація ж духовної свободи шляхом сумніву неодмінно опричиняється до «відмови від іншого». «На перших порах відмова від іншого відбивається в поведінці не-

<sup>3</sup> E. Mounier. *Qu'est-ce que le personnalisme?* p. 55.

<sup>4</sup> E. Mounier. *Manifeste aux service du personnalisme*. Paris, Aubier, 1936, p. 63.

довір'я... Для недовірливого інший аргіогі е синонімом недовір'я, а не надії»<sup>5</sup>. У попередньому параграфі ми відзначали, що «надія» у персоналізмі Мунье е визначальною рисою орієнтації людської особистості на майбутнє. Зараз же ми бачимо, що «інший» не входить до цієї орієнтації, бо він аргіогі підлягає сумніву. Інший для недовірливого; продовжує Мунье, зовсім не персоналізований, він губиться в масі інших, які лиш бентежать; до нього ставляться з підозрою, як до зовнішньої небезпеки. Для того, аби зберегти хоча б у спрощеній формі соціальний зв'язок, необхідно «утилізувати» «іншого». Прийняття екзистенції «іншого» здійснюється через її звуження або через «звуження» екзистенції самого я. Це означає. «заперечення переваг персонального існування»<sup>6</sup>.

Слід зазначити ту обставину, що персоналісти зовсім не оригінальні у своєму критичному аналізі деяких реальних суперечностей буржуазної «колективності» та їх відтворення в буржуазній свідомості. Науковий аналіз набагато раніше здійснено К. Марксом; який у «Німецькій ідеології» розкрив механізм «мнимої колективності», у яку об'єднуються індивіди в буржуазному суспільстві, «колективності», що протиставляє себе індивідам як щось самостійне. Ця соціальна сила, пише К. Маркс, «через те, що сама спільна діяльність виникає не добровільне, а стихійно, уявляється даним індивідам не як їх власна об'єднана сила, а як якась чужа, поза ними існуюча влада, про походження і тенденції розвитку якої вони нічого не знають...»<sup>7</sup>. Таким чином, Маркс з'ясував не тільки особливості цієї специфічної форми «колективності», але й окреслив ті типові реакції на неї, які нині стали переважаними в буржуазній свідомості. Перевага Марксового аналізу полягає передусім у з'ясуванні класової природи «мнимої колективності». Представники персоналізму, як і сучасна буржуазна філософія загалом, підмінюють з'ясування класової основи досліджуваних явищ розглядом суми їх наслідків.

У цьому напрямку здійснюється персоналістами й аналіз деструкції соціальних стосунків за умов сучасного

<sup>5</sup> E. Mounier. *Traité du caractère*.— Op. cit., p. 475.

<sup>6</sup> Ibid., p. 483.

<sup>7</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс. *Німецька ідеологія*.— Твори, т. 3, с. 31.

буржуазного суопільства. Ще Муньє відзначив, що ця деструкція сягає найінтимніших сфер людського існування й міжлюдської комунікації. «Для... молоді матері-кокетки її дитина є однією з дрібничок поміж іншими; для чоловіка, що одружується з вигоди, його дружина — це принадна оздоба, елемент його соціального престижу...»<sup>8</sup>. Створюється псевдоколективність «повсякденного базікання». Поступово ми, як пише Муньє, втрачаємо і смак, і здатність розуміти інших, зрештою — кожен втрачає глибинний зв'язок з самим собою. В суспільстві створюється постійна нестача людяності у взаємовідносинах, нестача відвертості, ніжності, потреби «бути зрозумілим» й «отримати схвалення». Формується нестримний потяг до «самозакоханості» і «компліменту», які ілюзійно компенсують цей брак людяності. «В усіх розглянутих нами випадках, — вказує Муньє, — інший існує лише в суто інструментальній якості»<sup>9</sup>.

Персоналісти не можуть не бачити того, що суперечлива єдність самоствердження та самовтрати — це не просто «гносеологічна антиномія», а, насамперед, соціальна суперечність. Вказуючи на те, що «злом нашого століття» є відсутність особистості, й аналізуючи хворобу індивідуалізму, притаманну буржуазному суспільству, Муньє в багатьох своїх творах виявляє розуміння найнайбільш наслідків деструктивної щодо особистості дії відносин приватної власності. Тією силою, яка позбавляє людину людяності, утверджуючи в ній егоїзм, він, слідом за Марксом, називає гроші. Саме вони створюють «на свій розсуд нові людські типи»<sup>10</sup>. Тут також помітний певний вплив на персоналізм філософії марксизму.

В цілому аналіз індивідуалізму, даний представниками персоналістської філософії, значно більш соціально спрямований, ніж в інших буржуазних філософських системах, зокрема в екзистенціалізмі. У Муньє він нерідко переростає в критику буржуазних суспільних відносин; однак лише в тому їх вигляді, як вони виражаються на особистісному рівні. «Індивідуалізм, — як його уявляє Муньє, — є системою звичаїв, почуттів, ідей та інститутів, які націлюють індивіда на становище ізоляції й самозахисту. Він створив ідеологію та домінуючу структуру

<sup>8</sup> E. Mounier. *Tratté du caractère*. — Op. cit., p. 483.

<sup>9</sup> E. Mounier. *Révolution personaliste et communautaire*, p. 71.

<sup>10</sup> E. Mounier. *Le-personnalisme*, p. 37.

західного буржуазного суспільства між XVIII та XIX ст. Абстрактна людина не зв'язана ні природною спільністю (суверенний бог в серці свободи без її спрямування), ні міркою, людина, що обертається серед інших з самого початку без довір'я, з розрахунком та вимогливістю. Інститути доводять цей егоїзм до недоторканості прав, де продуктивність покращується через асоціацію, що призводить до корисливості. Таким є стан цивілізації, яка агонізує на наших очах, однієї з найбільш збіднених, які будь-коли знала історія»<sup>11</sup>. Така цивілізація формує «тип спустошеної людини», позбавленої складності й багатоманітності особистісних виявів, позбавленої індивідуальності. Не випадково сучасну йому буржуазну дійсність Мунье називав «міщанською цивілізацією».

Аналізуючи «спустошення» особистості на рівні її самосвідомості, її відношення до світу, Мунье, однак, відходить від конкретного аналізу соціальної дійсності, пропонуючи натомість абстрактні міркування про «архетипи» чи форми відчуження. Абстрактність цього підходу не дає йому можливості розкрити ту складну низку опосередкувань різноманітних рівнів знеособлення, яка має місце в буржуазному суспільстві і була виділена вже в «Економічно-філософських рукописах 1844 р.» К. Маркса та в «Німецькій ідеології».

Перший із цих абстрактних «архетипів» відчуження, так званий «архетип Нарциса» є прямим наслідком індивідуалізму як домінуючого принципу міжлюдських відносин у буржуазному суспільстві. Мунье встановлює зв'язок між цим архетипом та певними формами ідеалістичного світосприйняття, зокрема, гносеологістським тяжінням до «чистого розуму», відособленого від багатоманітності людського існування, до споглядальності. «Алієнація Нарциса» «в площині мислення знаходить вияв у свого роду декадентському приматі чистих ідей над заангажованою думкою та досвідом, вона відбивається також у паразитичному розвитку «інтелектуального переживання», ... в мисленні без конкретної мети та в ідеалах, позбавлених дії»<sup>12</sup>.

Логічним доповненням цього «нарцисового романтизму» в самосвідомості індивіда є, на думку Мунье, другий

<sup>11</sup> E. Mounier. *Le personnalisme*, p. 37.

<sup>12</sup> Див.: T. M. Jaroszewski. *Osobowość i wspólnota*, s. 496

тип відчуження — «алієнація Геркулеса»: втрата себе не тільки у «власнім я», в усуненні від діяльності, а в самій цій діяльності, зведеної до суто речового змісту. Тільки марксизм, підкреслює Муньє, дав аргументовану критику типу суб'єктивістської деформації особистості, що становить «алієнацію Нарциса». Муньє, однак, залишає поза увагою визначальну особливість марксового аналізу — його конкретність, діалектико-матеріалістичний характер. Більше того, виходячи із своїх абстрактних схем, він звинувачує філософію марксизму у «недооцінці» небезпеки другого типу відчуження («алієнації Геркулеса»), внаслідок якої людина «губить себе... у безособовості речей»<sup>13</sup>.

Аналізуючи персоналістське розуміння «архетипів» відчуження, можна переконатися в тому, що як усвідомлення деяких реальних суперечностей сучасного буржуазного суспільства; так і використання певних Марксових ідей здійснюється персоналістами на рівні безпосередньої психологічної реакції на наявний стан речей і не приводять цю філософську течію ні до класового самовизначення, ні до революційності. Саме подібна невизначеність характерна соціально-політичним доктринам французьких персоналістів. В нашій філософській літературі докладно викрито класову обмеженість цих доктрин<sup>14</sup>. Зазначимо лише те, що всім їм властивий утопічний характер, який переплітається із тяжінням до реформізму та антикомунізму.

Особливістю персоналістської методології, як ми могли це бачити і в попередньому розділі, і в аналізі утопічних спроб розкриття природи реальних соціальних колізій буржуазного суспільства, є яскраво виражений *психологізм*, який не дає можливості з'ясувати реальні інституційні механізми аналізованих процесів, а, отже, усувається навіть від самої спроби оволодіння цими механізмами. Через це й не посувається персоналізм далі фіксації деяких *наслідків* знеособлення суспільних взаємин у сучасному буржуазному суспільстві, та й то

<sup>13</sup> Див.: Т. М. Jaroszewski. *Osobowość i wspólnota*, s. 498.

<sup>14</sup> Див. наприклад: В. Н. Кузнецов. *Французский персонализм*. — Современный объективный идеализм. М., Соцэкгиз, 1963; його ж. *Французская буржуазная философия XX века*: М., «Мысль», 1970; В. Н. Володин. *Мистификация личности в философии французского персонализма*. — «Вопросы философии», 1964, № 10, та ін.

обмежуючи «адресата» цих наслідків певними прошарками буржуазної інтелігенції.

Зазначений психологізм методологічних установок призводить до того, що персоналізм ніби зупиняється «на півдорозі» аналізу реальних проблем нашого часу, на півдорозі до їх саме філософського осмислення. В такому разі якщо в поле зору дослідника і потрапляють реальні речі, то унеможлиблюється категоріальна форма їх відтворення. «Надолуження» ж цієї форми метафоричними засобами тільки заплутує дослідника: адже метафора («Нарцис», «Геркулес») як уявне визначення реальних відносин *неоднозначна*.

Тут, при зіткненні із реальними соціальними й науковими проблемами, найбільшою мірою виявляється ідеалістична обмеженість персоналістської методології, обмеженість тієї «екзистенціалізації», якої зазнають в цій і деяких інших буржуазних філософських системах розум і раціональне осмислення дійсності.

### *Спроби ідеалістичного осмислення сучасної науково-технічної революції*

На час зародження й розвитку персоналізму в буржуазній свідомості вимальовувалися дві тенденції розуміння історичного процесу, особливості яких певною мірою були пов'язані з виникненням нового явища в галузі суспільного виробництва — науково-технічної революції, власне, її початкової стадії.

Перша концепція, яка базувалася на позитивістській методології, визнавала, що історичний прогрес існує, але він зводився до науково-технічного прогресу. Спосіб задоволення елементарних потреб є ніби-то універсальним щодо усього комплексу людських потреб і проблем. Сукупність елементарних потреб одержує відповідний «еквівалент» у сукупності продуктів масового виробництва. Вважалося, що це виробництво забезпечує своїми продуктами всю людську універсальність. Ні про яку відповідальність людини за напрям руху цього прогресу не могло бути й мови, бо очікувались лише позитивні наслідки. Це той рівень самосвідомості, виразом якого у класифікації Мунье є «алієнація Геркулеса».

Як відомо, у свій час домарксівський раціоналізм при з'ясуванні напрямку історичного процесу посилався чи то

на Бога, чи на Закон Природи, чи на надісторичний «Розум», «Логос» тощо. Сучасна буржуазна свідомість вклоняється іншому, «модерному» ідолу — так званому «Універсальному Технічному Логосу», який визначає всі особливості людського існування. Внаслідок своєрідного «уточнення» ідеалістично-просвітницької «моделі» історичного прогресу виникли уявлення про своєрідну «технізацію» розуму в сучасну епоху, про те, що на зміну «добі раціоналізму» прийшла «доба техніцизму»<sup>15</sup>. Відповідно людину, сутність якої зводилась ідеалістичним раціоналізмом до розумових здатностей, заміщує «*homo faber*» — «технічна» чи, швидше, «технізована» істота, існування якої обмежується сукупністю виконуваних функцій у наявній системі відносин.

З точки зору подібних уявлень про людину досягти її узгодженості із тією чи іншою соціальною системою не важко, досить лише відшукати «алгоритм» її особистої поведінки. В найпростішому вигляді такий алгоритм зводиться до взаємодії двох компонентів: зовнішній світ, обставини, сукупність об'єктивних умов існування; світ внутрішній, людська суб'єктивність. Друге визначається першим. Осягнути людину, позбавлену складності особистісної структури, засобами природничих наук, відкривати «закони» її існування за допомогою цих засобів — означає розглядати її як об'єкт, що зберігає незмінний статус щодо однакових умов. У цьому випадку вивчення людини зводиться до вивчення умов її існування та тих людських потреб, які піддаються об'єктивному спостереженню. Найбільш же легко фіксованими є потреби фізіологічні.

Проблема взаємодії людини та історії в цьому світо-розумінні зводиться до проблеми взаємодії людини як *споживача* та історії як *«годівниці»*. Априорно покладається, що історія існує десь за межами індивідуального життя людини.

Така тенденція з необхідністю породжує іншу крайність — екзистенціалістсько-персоналістську реакцію, яка акцентує увагу передусім на негативних явищах розвитку сучасної науково-технічної революції за умов капіталізму (неправомірно, однак, «розширюючи» ці явища на науко-

---

<sup>15</sup> Див.: *C. Sousy. Technique et philosophie.* — La technique et l'homme. Paris, P. U. F., 1960, p. 110.

во-технічну революцію «взагалі»). У цьому напрямі розвивають свої думки про «дегуманізуючу» роль техніки та сциєнтистськи орієнтовану науку, взятих безвідносно до їхніх соціальних координат, попередники сучасного екзистенціалізму й персоналізму М. Бердяєв та Л. Шестов, екзистенціалісти М. Хайдеггер та Г. Марсель, неофрейдист Е. Фромм, Г. Маркузе, Ж. Еллюль та багато інших.

В кожному конкретнім варіанті такого «антитехніцизму» ми зустрічаємось із спробами подати технічний розвиток як такий, що відбувається за притаманними йому «самому по собі» внутрішніми законами, які є чужими й ворожими людській життєдіяльності. Щоправда, незважаючи на односторонність та на прагнення покласти вину за деструкцію особистості в буржуазному суспільстві на сам знеособлюючий характер техніки та наукового пізнання (особливо це відчутно в екзистенціалізмі), «антитехніцисти» виявили деякі реальні виразки історичного прогресу в буржуазну епоху та обмеженість його позитивістського осмислення. Це стосується насамперед проблеми усвідомлення історії, ролі цього усвідомлення для формування особистісної структури та небезпеки «технократизації» світосприйняття масового індивіда в сучасному буржуазному суспільстві.

Що ж таке орієнтація на техніку «саму по собі», яку обстоює технократично-позитивістське світорозуміння і з якою пов'язані «антитехніцистські» крайнощі в сучасній буржуазній філософії? — Це орієнтація на світ предметних *наслідків* пізнавальної та практичної діяльності людства, «споживацька» орієнтація на історію. Те, яким шляхом отримано наслідок, тобто сам процес *творення*, не є істотним для споживача. Це стосується ставлення до продуктів як виробничого, так і невиробничого споживання. Ефективне застосування у виробничій діяльності того чи іншого знаряддя чи використання предмета праці (наслідку творчої діяльності попередників) перебуває в прямій залежності не з обізнаністю щодо «історії» його виникнення, а з досягненням принципу його функціонування (для знаряддя) чи принципу його трансформації (для предмета). Зрештою, важливою для споживача є саме ця площина, не відомості про минуле використовуваного знаряддя чи виготовлюваного предмета, а його майбутнє, те, як довго та як ефективно воно



виконуватиме свою функцію. Отже, техніка «сама по собі» — це *безособовий* феномен.

Що таке наука «сама по собі», взята поза її значенням для формування суспільного індивіда, або навіть у прагматичному значенні для нього? — Це, перш за все, світ вже добутого знання, тобто *результатів* пізнавальної діяльності людей. Для використання цих знань відповідно до тих можливостей, які вони розкривають перед людством, зовсім необов'язкове досконале знання історії виникнення тих чи інших уявлень про світ, історія пізнання та найбільш загальні його закономірності непридатні для безпосередньо прагматичного функціонування. Зрештою, для споживача тієї чи іншої наукової ідеї важливе також лише її майбутнє у двох аспектах: як ефективно вона задовольнятиме потреби та коли вона може почати стримувати подальший прогрес наукового пошуку. Процес отримання знання та його опрідметнення в техніці вважається чимось другорядним. Про це свідчить, зокрема, сам стиль наукових публікацій. Вони сповіщають не про процес здобування нового знання, а містять сукупність готових результатів у вигляді графіків, формул і т. п. Усе суб'єктивне, особистісне, те, що стосується власного я дослідника, опускається.

Ці особливості науки й техніки «самі по собі» не є негативними, в них нерідко полягає якраз перевага наукового знання та його технічного втілення перед плинністю «екзистенціально-психологічних» моментів у освоєнні світу. Небезпека починається там, де ці моменти абсолютизуються, перетворюються на основні риси світосприйняття, де науково-технічний прогрес мислиться відособлено від універсальності людського освоєння дійсності, де він зводиться до позитивістськи орієнтованої науки й прагматично трактованої техніки, небезпечна орієнтація на науку й техніку як самодостатні засоби для формування людської особистості, в тому числі формування людських якостей інженера чи вченого.

Деякі наслідки названої орієнтації фіксують представники французького персоналізму.

Розглядаючи «споживацьке» ставлення до науки й техніки, властиве буржуазії, персоналіст Поль Рікер пише, що знання тут «осідають на дно», як і знаряддя й усе вироблене за допомогою знарядь, знання, «збері-

гаються на зразок речей в бібліотеках, вони оприймають-ся як частка інструментального світу»<sup>16</sup>.

Дійсно, внаслідок своєрідної суопільної орієнтації на науку формуються специфічні цінності орієнтації вченого: перевага готового наслідку пояснюється тим, що тільки він, наслідок, може бути підданий технічному втіленню, виробничому споживанню, а отже тільки він є «корисним» для «приватного інтересу» як виробництва, так і індивіда. «Особистісну» ж сторону (суб'єктивність, індивідуальність, неповторність) змонтувати практично неможливо, вона завжди буде «по той бік» технічного втілення. В подібних уявленнях наука *технізується* та, як і техніка, стає безособовим феноменом, що, зрештою, позначається на самих наукових дослідженнях.

Але ж справжньою суттю і техніки, і науки є не те, що вже досягнуто, а сам спосіб, механізм творення нового. Засвоєння цього механізму сприяє *формуванню творчих здібностей людини* та їх розкриттю. А процес формування творчо мислячої особистості здійснюється не просто через засвоєння результатів пізнання, а й як «розпредметнення» шляху виникнення того чи іншого феномену знання до його «джерела», тобто досягнення своєрідної «історії» цього феномену, відтворення його становлення. Особливо це стосується гуманітарного знання.

Проте сучасне буржуазне суспільство, де панує технократично-сциєнтистська орієнтація, формує зовсім інший тип особистості. Філософія екзистенціалізму й персоналізму зробила спробу розкрити певні моменти цього формування. Екзистенціаліст М. Хайдеггер відзначає, що метою освіти в сучасному йому суспільстві є саме засвоєння суми результатів минулого пізнання. Зрештою суопільство «виробляє» людину, в якій вбито здатності до самостійного мислення, людину-функціонера, голова якої переповнена до краю сумою теорій, концепцій, серед яких відсутнє найважливіше — власний погляд на речі. Це й називають і М. Хайдеггер, і Е. Муньє перебуванням в анонімному світі «*Map*», чи «*Op*» (французький еквівалент «*Map*»).

«Споживацька» орієнтація особливо згубно позначається на ставленні до культурних цінностей. Австра-

<sup>16</sup> P. Ricoeur. *L'Histoire et vérité*. Paris, P. U. F., 1955, p. 83.

лійський публіцист А. Е. Мендер називає той тип культури, що виробляється внаслідок подібної орієнтації («масова культура») «духовними наркотиками». Той, хто не втратив свіжості розуму в дитячі та юнацькі роки, пише він, стає об'єктом цього типу «культури», яка «привчає... до пасивного продовження часу, до сприйняття готових ідей», яка «може перетворити на пасивного споживача навіть людину з діяльним розумом...», якщо вона не застережеться своєчасно»<sup>17</sup>.

Коли врахувати той факт, що вплив перерахованих нами вище факторів на масову свідомість у буржуазному суспільстві носить «комплексний» характер, то не дивно, що, як пише А. Мендер, у людини дуже швидко гіпертрофуються всі різновиди «так званої освіти». «Велика кількість чоловіків та жінок, які формально отримали «освіту», по закінченні початкової або середньої школи чи університету швидко повертаються до стану неграмотності. Вже через декілька років вони перестають цікавитись усім, що вимагає розумового напруження. Вони привчаються як папуги повторювати ті думки, яких вони нахапалися з газет чи з випадкових розмов»<sup>18</sup>.

«Розпредметнення» засвоєваних феноменів культури може бути ефективним засобом формування творчих здатностей тоді, коли воно пов'язується із з'ясуванням історії того чи іншого феномену. Представники французького персоналізму, критикуючи «техніцизм», спочатку вважають звертання до історії саме по собі достатньою умовою подолання цілого ряду суперечностей буржуазного світосприйняття. Однак згодом вони стають перед лицем своєрідної «технізації» самої історії, яка відбувається не тільки в дійсності, а й у тій самій буржуазній свідомості. Одним із проявів цієї «технізації» є фетишизм історичного факту, позитивістська методологія дослідження історичних процесів.

Персоналісти, однак, вбачають обмеженість цих проявів лише у тенденції «звести» історію цивілізації до «історії техніки».

«...Існує більш глибинний план, ніж історія техніки,— пише П. Рікер,— яка є лише історією засобів; конкретна історія буде історією цілей та засобів, історією усіх люд-

<sup>17</sup> Цит. за: А. В. Кукаркин. *Буржуазное общество и культура*. М., Политиздат, 1970, с. 332—333.

<sup>18</sup> Там же, с. 338.

ських прагнень»<sup>19</sup>. Однак П. Рікер не враховує, що при розв'язанні цієї проблеми неперехідне значення має не те, історію чого ми осягаємо, а передусім як, якими засобами, на яких методологічних засадах здійснюється історичний аналіз. Наукова історія техніки не обмежується тільки осягненням наслідків людської діяльності, осягненням засобів. Вона досліджує, насамперед, проблемну ситуацію способом розв'язання якої і є створення певних засобів. Внаслідок цього історія техніки постає не відособленою від всезагальної історії людства, а як історія технічних проблем, що виникають у процесі суспільного розвитку.

Рікер фактично піддає осуду той рівень історичного аналізу, який засновується на позитивістській методології. Історію, звужену до історії засобів, він називає «абстрактною», ця історія має справу із сукупністю людських витворів, не розпредметнюючи їх до першоджерел — цілей. Тоді створюється хибне уявлення про тождність засобів та цілей, засіб приймається за мету. «Якби людині можна було діяти в реєстрі суто технічних засобів, то засіб тут був би настільки невід'ємний від мети, що поміж ними не існувало б ніякої різниці. В цьому відношенні панує принцип ефективності: будь-який засіб, що веде до успіху, добрий, і добрий він саме тому, що веде до успіху. Але відносини людей ніколи не встановлювалися в суто технічному плані»<sup>20</sup>. Саме це і повинна, на думку Рікера, фіксувати й з'ясовувати «конкретна» історія, історія взаємодії цілей і засобів. А усвідомлення цієї історії сприяє формуванню почуття відповідальності. «Людина культури, — пише Рікер, — повинна бути без кінця арбітром у конфлікті поміж пам'яттю своїх джерел та проектом свого панування»<sup>21</sup>. Ми стаємо оправданими творцями, продовжує він, не тільки орієнтуючись на майбутнє, а й виходячи із переінтерпретації минулого. Технологічний же світ є, з точки зору П. Рікера, «світом без минулого, світом, який намагається замести свої сліди»<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> P. Ricoeur. *L'Histoire et vérité*, p. 88.

<sup>20</sup> E. Mounier. *Le personnalisme*, p. 107.

<sup>21</sup> P. Ricoeur. *Prévision économique et choix éthique*. — «Esprit», 1966, N 2, p. 192.

<sup>22</sup> Ibidem.

Такі міркування є типовим прикладом відтворення у буржуазній свідомості тих реальних суперечностей, з якими пов'язаний науково-технічний прогрес в антагоністичному суспільстві. Якщо «технізація» відбувається на фоні сурогатних форм колективності та сурогатних форм культури, вона відкриває цілком реальну можливість деструкції історичної самосвідомості «середнього» індивіда. «Звужуючи» людський овіт до тієї площини, де *засіб* стає *метою* існування (і відтворюючи цим реальне становище людини в сучасному буржуазному світі), буденна свідомість компенсує це звуження зняттям тягара відповідальності за наслідки взаємодії людини зі світом, девальвацією етичних та естетичних критеріїв у світосприйнятті. «Всесвіт для капіталізму — це те, що можна експлуатувати, іншого сенсу він не має»<sup>23</sup>.

Інтенсивне втручання в хід природних процесів, яке дедалі посилюється в наш час, в межах буржуазного світорозуміння дійсно викреслює з відношення людини до світу всі чинники, які ширші за прокрустове ложе безпосередньої доцільності, насамперед — емоційне, етичне та естетичне ставлення до дійсності. Неемоційно-арифметичний підхід до дійсності, що культивується «технічним фетишизмом», спричиняється до посилення безвідповідальності, яка поступово поширюється не тільки серед «функціонерів від техніки», а й серед учених — натуралістів. Знецінення світу культури доповнює й поглиблює знецінення самої людини. «Технократична свідомість» орієнтується лише на ті цінності, які можуть бути «відтворені» навіть після їх знищення, на людину як *засіб* для оживлення технізованого середовища та на техніку й науку, що розглядаються як самоціль і відносно яких існує ілюзія можливості й самодостатності їх прогресу поза загальним культурно-історичним прогресом.

Технократичне ігнорування історії веде до деструкції творчих задатків індивіда, його моральних рис, його «людяності». Негативістсько-спрочене бачення минулого породжує потворні уявлення про майбутнє. Коли «творчі можливості людини... усунуто,— пише Муньє,— я бачу майбутнє як просте повторення минулого»<sup>24</sup>. Історичний

<sup>23</sup> *C. M o i x. La p é n é e d'Emmanuel Mounier. Paris, P. U. F., 1960, p. 68.*

<sup>24</sup> *E. Mounier. Traité du caractère.— Op. cit., p. 315—316.*

розвиток уявляється при цьому як перехід від наслідку до наслідку, джерело цих наслідків, хоче того дослідник чи ні, виноситься за межі самої історії.

Критикуючи деякі моменти подібного ставлення до світу, представники сучасної буржуазної філософії (особливо — раннього персоналізму) нерідко дають досить точну «соціальну адресу» технократичної орієнтації, пов'язуючи її з кризою буржуазного суспільства. В цьому ми могли пересвідчитися з неодноразово цитованих уривків робіт персоналістів: як самого Мунье, так і інших, зокрема П. Рікера. Однак, з'ясовуючи цю адресу, слід надалі проаналізувати причини критикованих явищ. Персоналісти ж залишають осторонь передусім основні з цих причин.

Внаслідок цього філософії персоналізму не вдалося розкрити дійсну природу того соціального відношення, де на одному боці знаходиться масовий виробник, що зв'язаний в безпосереднім процесом виробництва тільки через механізм приватної власності, на іншому ж — паразитичний клас, який за своєю природою є споживачем, що не продукує суспільного багатства. З поля зору персоналізму випадає й той факт, що «споживацьке» світоприймання не носить того абстрактно-універсального характеру, який вбачають за ним буржуазні філософи. Це сприймання дійсності є невід'ємним супутником буржуазного способу життя, особливо в сучасних умовах. Найбільшою мірою йому підвладні дрібнобуржуазні верстви населення, ідеологію яких і відтворює «теоретично» філософія французького персоналізму.

### *Від апології до недооцінки історії*

«Повернення» до історії, необхідність якого проголошена представниками французького персоналізму, здійснюється, як ми бачили, через заперечення «абстрактної» історії. Не погоджуються персоналісти і з індивідуалістичними інтерпретаціями історичного процесу. «Людська історія, або, конкретніше, загальна доля людства, — чи може мати вона цінність для «віту особистостей?» — запитує Мунье. «Якщо ці особистості є лише свободи, що випромінюються і зовсім однакові, то навіть серед них не існує єдиної історії, а є безліч несумісних

історій»<sup>25</sup>, — продовжує він, критикуючи екзистенціалізм, який теж заперечив «абстрактну» історію, але суто індивідуалістичними засобами.

Історія існує водночас і як витвір конкретних особистостей, і як дія чогось «надособового». Як відзначав Маркс, в процесі виробничого опілкування ми маємо перед собою дещо значно більше, ніж арифметичну суму витворів окремих людських індивідів. Історична дійсність існує як діяльність сучасників, в ній поновлюється діяльність попередніх поколінь; її здійснення неодмінно передбачає орієнтацію на майбутнє: не тільки тому, що історична діяльність за своєю структурою орієнтована на досягнення певної мети, а й через те, що люди завжди ставлять перед собою завдання, які не дублюють попередній історичний досвід, а «розширюють» його, включаючи до сфери суспільно-історичної практики принципово нові форми й способи діяльності. В контексті суспільно-історичної практики індивідуальний досвід з необхідністю переростає у деякі всезагальні форми, останні, в свою чергу, визначають можливості індивідуального досвіду.

Ж.-П. Сартр у «Критиці діалектичного розуму» в зв'язку з цим розглядає переростання індивідуального досвіду у всезагальний (так звану «тоталізацію» індивідуального досвіду), головним чином, у плані відчуження суб'єктивності. «Діалектичний досвід відчуження» є, згідно Сартру, «*априорною* можливістю людської практики»<sup>26</sup>.

Справа полягає в тому, що процес «тоталізації» відбувається за законами — об'єктивними як щодо окремого індивіда, так і в певному розумінні щодо діяльності людства. Зрештою, навіть сама «тоталізація» формує деякі загальнозначимі способи діяльності, з якими повинен рахуватися і окремий індивід, і наступні покоління.

Отже постає питання про співвідношення свободної свідомої діяльності з формами всезагального досвіду людства та з історичними законами.

В уяві персоналістів визнання того, що історія у всього людства одна і що вона має сенс, який можна досягнути, призводить до «фіналізму». Бо тоді «логічно припус-

<sup>25</sup> E. Mounier. *Le personnalisme*, p. 97—98.

<sup>26</sup> J.-P. Sartre. *Critique de la raison dialectique*, p. 154.

тити», що сенс цей «відомий задалегідь» і «свобода зникає»,— пише Мунье<sup>27</sup>. Будь-який витвір має свого автора з його особистісною структурою. Коли ж цей витвір впливається в загальну історію, то «персональність» творця стирається, додає до цього Рікер. Зразу, як тільки-но продукт персональної діяльності отримує своє існування, він стає часткою такого феномену, як прогрес, що за овоїм характером «анонімний». Яким же шляхом в такому разі узгоджувати індивідуальність кожного окремого історичного діяння в «безособовість» історичного процесу в цілому? Як перейти «з рівня анонімного прогресу на рівень історичного руху конкретної людини?»<sup>28</sup> — такими питаннями задаються названі філософи. Найбільш поширеним у наш час, зауважують вони, є метод, завдяки якому «залишають увесь історичний розгляд та націлюються на самотність особистості»<sup>29</sup>, що яскраво видно на прикладі екзистенціалізму. Тоді, як пише Лакруа, «світ не має іншого сенсу, ніж той, що надається йому кожним окремим індивідом для себе самого кожної миті через його минулий задум»<sup>30</sup>.

Більш об'єктивний у розв'язанні цього питання, на думку Лакруа, марксизм, який звертається в самій своїй основі не до руху ізолюваного індивіда, а до руху людства. Екзистенціалізм же, за що його й критикують персоналісти, хибує тим, що цілком усуває питання про можливість подолати часову, минушу зумовленість людського буття. Щоб взаємодіяти зі світом ефективно, продовжує він цю думку, людина повинна використовувати не тільки засоби минушого впливу на нього, а й орієнтуватися на зв'язок цих засобів із «надчасовою істиною». Лакруа не випадково звертається до сукупності наукових аксіом та вихідних положень, які «репрезентують» це «надчасове»: він видає їх за продукти віри безвідносні до реальності, хоча в дійсності вони набуті довгим і важким шляхом людського оволодіння світом<sup>31</sup>. У зв'язку з цим визначається й особливість філософського

---

<sup>27</sup> E. Mounier. *Le personnalisme*, p. 98.

<sup>28</sup> P. Ricoeur. *L'Histoire et vérité*, p. 87—88.

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 88.

<sup>30</sup> J. Lacroix. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 49—50.

<sup>31</sup> Див.: В. І. Ленін. *Філософські зошити*. — Повне зібрання творів, т. 29, с. 304.



мислення: «філософствувати,— пише Лакруа,— це здійснювати діалог між часом та вічністю»<sup>32</sup>.

Персоналістська інтерпретація зв'язку історії та особи заходить у глухий кут антиномії: без часовості, пов'язаної з існуванням окремого індивіда, історії просто не існує, але «без вічності історія втрачає сенс»<sup>33</sup>. Залишається оголосити єдність людини та історії *неістотною*, бо, на їх думку, під нездоланим «тяжінням часовості» перебувають й екзистенція конкретної особистості, й «анонімність» історичного процесу.

Поступово вимальовується псевдопроблема, яка в очах персоналізму є чи не визначальною: а чи «досить» щойно звеличеної історії самої по собі для адекватної реалізації людської сутності? Адже, згідно персоналістських уявлень, «людина — це подвійне й суперечливе буття, що може бути віднесено водночас до часовості і до вічності»<sup>34</sup>. Прагнучи ж теоретично охопити людську екзистенцію засобами філософської системи, яка б відтворювала деякі «позачасові» принципи людського буття, орієнтуючись при цьому на *часовість* історичного процесу, ми, на думку персоналістів, неминуче отримуємо спрощену модель людського існування, не осягаючи нею людської сутності. Саме тому, мовляв, ранній екзистенціалізм і заперечував ефективність створення будь-яких філософських систем. До речі, подібна тенденція притаманна й ранньому персоналізму.

Формуючи свої уявлення про взаємозв'язок людини з природою та історією, персоналісти жоден із цих компонентів не беруть в їх дійсному вигляді. Людина в кожній з цих двох пар відношень уявляється як уже сформована, йдеться лише про вияв впливу середовища на неї або ж навпаки. Природа взята в тому «ворожому» для людини стані, якою її зробило утилізаторське використання в буржуазному суспільстві. Природа олюднена (опредметнені наслідки людської самореалізації) розглядається в тій відчуженій формі, у якій вона постає для виробника в капіталістичному виробництві. Наслідки людської діяльності, зокрема наука, техніка та й сама історія, також не виводяться за межі того відчуженого

---

<sup>32</sup> J. Lacroix. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 51.

<sup>33</sup> Ibid., p. 69.

<sup>34</sup> Ibid., p. 49.

стану, що його утворюють соціальні відносини в сучасному буржуазному суспільстві. Не випадково й індивідуалістський екзистенціалізм, і «антиіндивідуалістський» персоналізм десь в основному сходяться у трактуванні історії. В. Биховський у зв'язку з цим називає персоналізм «плюралістичним індивідуалізмом»<sup>35</sup>.

Наполягаючи на «приматі духовного», персоналізм цим самим зразу ж позбавив себе можливості з'ясувати реальні причини відчуження особистісного й надособового — в безособове, а також розкрити справжню природу тих феноменів, які існують в буржуазній цивілізації в безособовій формі, та визначити умови встановлення дійсного їх зв'язку з вимірами особистісної структури. Будь-яке з'ясування людської сутності у площинах природи та історії, знецінюваних персоналістами, означає, на їх думку, неодмінно «спрощення» цієї сутності.

«Спрощення» людської універсальності шляхом «зведення» її до історії персоналізм приписує зокрема філософії марксизму. Це «зведення» стосується насамперед, як твердять персоналісти, вихідних принципів марксистської філософії, особливо «примату економічного». Марксизм, як здається сучасному французькому персоналісту Д. де Ружмону, «шляхом дивного обернення цінностей заонував увесь овій антропологізм на людині, яку зведено до матеріального мінімуму...»<sup>36</sup>. Підкреслення примату матеріального, гадає Мунье, викликає і може бути виправдане лише своєрідністю нашої епохи. «Під тиском індустріального капіталістичного режиму, який призвів до оскудіння сучасної думки, частка матеріальної причинності в історичному розвитку дійсно стала значною,— пише він у «Персоналістській та общинній революції»,— проте нещаслива, навіть ненормальна випадковість... ще не є законом»<sup>37</sup>. Як уже зазначалося раніше, Мунье дорікає марксистам і «недооцінкою» проблеми «алієнації Геркулеса», тобто того, що людина може втратити себе в речовій діяльності, суспільних відносинах, політичній організації тощо, оскільки усе це має «безособовий» характер.

---

<sup>35</sup> Див.: В. Быховский. *Идеализм*.—Философская энциклопедия, т. 2. М., 1962, с. 209.

<sup>36</sup> D. Rougemont. *Politique de la personne*, p. 64.

<sup>37</sup> E. Mounier. *Revolution personaliste et communautaire*, p. 25.

Насправді (на це, зокрема, звертає увагу Т. Ярошевський) критика утилізаторських тенденцій зведення людської особистості до *homo faber* (технізована людина) чи *homo aeconomicus*, як і проблема «економічного фетишизму», належить до основ марксистської теорії. Критикуючи «міщанську цивілізацію» (як її називає Муньє), марксизм здійснює цю критику, не обмежуючись діапазоном лише економічної теорії, а розкриваючи основу усіх, в тому числі й моральних рис цієї цивілізації<sup>38</sup>.

Персоналістська критика марксизму перегукується з екзистенціалістською, здійснюваною, наприклад, з боку М. Хайдеггера, який теж визнає, що марксизм — це філософія нашої епохи, але саме тому він (марксизм) ніби-то несе у собі й досі вади цієї перехідної епохи. Для буржуазних філософів, які прагнуть уникнути матеріалістичного аналізу сучасних суспільних явищ, історична конкретність теорії, її прагнення дати пояснення певної історичної дійсності уявляється апологією цієї дійсності, а не шляхом розкриття її суперечностей, напряму розвитку рушійних сил. Не випадково філософія персоналізму, якій були спочатку властиві несміливі спроби закликати до певних змін у суспільному житті, згодом приходять до уявлень про те, що сучасна людина потребує не стільки виходу із становища, яке склалося у буржуазному суспільстві, скільки того, аби її «втішили».

Прагнення ж вказати вихід із кризи завжди, на думку персоналістів, хибує тим, що воно орієнтується на *вже зроблене*, його першоосною є «історичний закон». «Чим може обґрунтовуватись історичний закон?» — запитує Д. Ружмон і відповідає: «Тим, що було зроблено в минулому»<sup>39</sup>. Тому всі загальні закони, економічні чи соціальні, є, на його думку, вірними завжди, але лише тією мірою, в якій ми відмовляємось від ролі відповідальної людини, що творить свою власну історію. Саме через це марксистська концепція людини зводиться персоналістами до «спрямованості людської діяльності

<sup>38</sup> Т. М. Jaroszewski. *Osobowość i wspólnota*, s. 499—500.

<sup>39</sup> D. Rougemont. *Politique de la personne*, p. 43. До речі, Ружмон залишає поза увагою те, що, власне, будь-який закон, сформульований у будь-якій галузі наукового знання (а не тільки в історичній науці), засновується на узагальненні певного минулого стану, однак в силу своєї специфіки він обов'язково націлений на передбачення певних ситуацій у майбутньому. Інша справа, що він не дозволяє передбачити всіх конкретних ситуацій.

назовні»<sup>40</sup>. Читач, звичайно, помітив, що хід цих міркувань дуже нагадує екзистенціалістські закиди на адресу марксизму, де останній ототожнюється або з метафізичним матеріалізмом, або з гегелівським панлогізмом, який нерідко призводив до «насильства» над дійсною історією. Персоналісти здійснюють свідоме спрощення марксизму.

Буржуазні філософи (до подібної «критики» марксизму вдаються не тільки персоналісти) не зважають при цьому принаймні на три обставини.

Перша з них стосується самого принципу, що на ньому засновує філософія марксизму розгляд специфіки людського способу буття. Даючи матеріалістичне пояснення тим умовам, що в них перебуває людина в ту чи іншу епоху, зокрема — за капіталізму, марксизм зовсім не стає доведенням неминучості й нездоланності цих умов, навпаки, він обґрунтовує реальні шляхи (які аж ніяк не зводяться до якогось «автоматизму» безособового економічного детермінізму) конструктивного подолання наявних умов.

Марксизм ніколи не перетворював історію тільки на об'єктивні умови, які зводяться до умов матеріальних, не використовував принцип практики лише в його прагматичному значенні, як це здається Жану Лакруа, коли він твердить, що людина в системі марксистського гуманізму наявна «лише як робітник». Марксистська філософія і в соціально-історичному, і в гносеологічному аспекті стверджує творчо-діяльну сутність людської особистості, знаходячи разом з цим «земне коріння» усіх творчих здатностей.

Друга обставина полягає в тому, що марксистська філософія, виходячи з первинності матеріальної діяльності, розглядає останню не як єдину мету, а як передумову створення духовних цінностей, як ту основу, без якої неможливе залучення широких мас до творчої діяльності. Матеріальне виробництво—це не просто «полемічний аргумент», необхідний тільки для дискусій з ідеалізмом, як вважає персоналізм, а передусім *дійсна основа людської історії*, що слугує виділенню людини з природи та її активному ставленню до середовища, розвитку

---

<sup>40</sup> J. Lacroix. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 28, 116.

суспільних відносин, у межах яких створюються необхідні інституційні умови для формування внутрішнього багатства особистості й розквіту духовної культури.

Третьою обставиною є неможливість дати конструктивне пояснення тим процесам, що відбуваються в сучасному духовному виробництві, без урахування первинності матеріальної діяльності неможливо з'ясувати науковим чином шляхи подолання відособлення й протиставлення матеріального і духовного виробництва. «Щоб дослідити зв'язок між духовним і матеріальним виробництвом, перш за все необхідно розглядати саме це матеріальне виробництво... у певній історичній формі»<sup>41</sup>. Без цього неможливо з'ясувати й суть тих тенденцій у духовному житті сучасного буржуазного суспільства, про які з тривогою пишуть самі буржуазні філософи, включаючи і персоналістів, зокрема вже розглянутих нами феноменів «технізації» світосприймання, «масової культури», «сцієнтистських ілюзій» тощо.

І, нарешті, без з'ясування дійсної основи людської життєдіяльності унеможлиблюється подолання цілого ряду гносеологічних труднощів, що з ними стикається наука історія, і які, поряд із соціальними суперечностями, спонукали персоналізм до поступового визнання «недостатності» історії для реалізації людської сутності.

Одним з таких гносеологічних труднощів є з'ясування співвідношення надособовості історичного процесу з неповторністю існування окремої особистості, а на боці останньої — співвідношення моментів «тотожності» її іншим та відмінності від них. З огляду на це, самого по собі постулювання здатності до праці як визначального сутнісного моменту людської життєдіяльності не досить, оскільки така здатність є абстрактною причиною, якій відповідають абстрактні наслідки історичного прогресу.

Історичне узагальнення, без якого немислима історія як наука, неминуче «знімає» багатоманітність конкретного людського існування, дає його через сукупність певних соціальних відносин. Однак явище багатше від сутності. Саме тому для науки історії, де йдеться про умови людського існування, «якраз це багатство... особистого неповторного життя набуває часом вирішального значен-

<sup>41</sup> К. Маркс. *Теорії додаткової вартості*. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 26, ч. 1, с. 279.

ня, і не тільки для неї <людини> самої, а й для інших, для суспільства»<sup>42</sup>.

Не випадково, з'ясовуючи питання про засоби історичного дослідження, філософи-марксистки обґрунтовують ідею необхідності поєднання в ході дослідження як логічних, так і образних засобів, як абстрактного, так і чуттєво-конкретного підходу, оскільки «не тільки те, що має відношення (позитивне чи негативне) до закономірності, а й те, що стосується людини як особистості, входить як факт до історії, складає зміст досвіду, що являє цінність для людства»<sup>43</sup>.

Філософія французького персоналізму зафіксувала окремі моменти цієї наукової проблеми, але відмовилась від узгодження абстрактного і конкретного в історичному дослідженні, що зумовило недооцінку персоналістами значення людської історії й спонукало цю ідеалістичну філософську систему до пошуків «надісторичних» регуляторів самого історичного процесу.

### *Релігійна інтерпретація надособового характеру історії*

Персоналістське прагнення «занурити» особистість у природне та соціальне середовище виявилось нездійсненим. Як і у випадку з «екзистенціалізацією» *cogito*, персоналізм приходить до єдино «ефективного» у площині ідеалістичної методології засобу — до постулювання трансцендентного рівня буття, який і виконує надособову регулятивну функцію щодо людської діяльності.

Будь-яка філософська система, на думку Лакруа, навіть найбільш суб'єктивістська, завжди орієнтується на якусь трансценденцію<sup>44</sup>. Проте в деяких течіях трансценденція постає у «викривленому вигляді». Це стосується насамперед екзистенціалізму. Єдина трансценденція, яку знає атеїстичний екзистенціалізм, зокрема А. Камю, продовжує Лакруа, це — майбутнє. Але ж майбутнє існує не як безособова абстракція, майбутнє, в його персоналістському розумінні, як уже зазначалося, це насамперед — *моє* майбутнє. Для того, аби орієнтація на суто

<sup>42</sup> А. В. Г у л ь г а. *История как наука.* — Философские проблемы исторической науки. М., «Наука», 1969, с. 34.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Див.: *J L a c r o i x. Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 118.

індивідуальну трансценденцію не призвела до егоцентризму, персоналізм вважає за необхідне збереження суто релігійного тлумачення трансценденції. Якщо «персональні всесвіти» неузгоджуються між собою і складають абсолютний плюралізм, то між людьми дійсно немає нічого спільного, а загальнолюдська історія є лише логічною конструкцією, подібно до того, як «пустою» абстракцією від дійсного багатства індивідів є в позитивістській інтерпретації такий феномен, як «людство».

Щоб уникнути егоцентризму, деякі представники «культурно-історичних» напрямів буржуазної філософії (зокрема, неокантіанство та аксіологія) пропонують орієнтацію на певні трансцендентні цінності, які мають загальнозначимий характер і виконують регулятивну функцію щодо людської діяльності. Цінності ці позбавлені «авторів», вони «від природи» носять *безособовий* характер, не пов'язані за принципами свого виникнення з особливостями конкретної «екзистенції».

Персоналісти прагнуть стати на «середній» шлях, відшуковуючи джерела цінностей *загальнозначимих*, однак *не знеособлених*.

«Деякі сучасні мислителі говорять про «цінності» як про абсолютні реальності, що не залежать від способів людського відношення до світу, як про поняття а рїогї... Але персоналісти не можуть без вагань відсилати особистість до подібних безособовостей... Християнський персоналізм найбільш послідовний: всі цінності для нього групуються під своєрідним організуючим впливом вищої істоти»<sup>45</sup>.

Відношення *я та ти*, зрештою, відчуття спільності *ми*, що визнається персоналізмом за первинне, стає, на їх думку, можливим лише тоді, коли в самосвідомості окремого *я* існує відчуття зв'язку з певним абсолютним — однак уособленим — ідеалом іншої істоти, що має загальнозначимий характер. Цим загальнозначимим первісним відношенням, що зумовлює ставлення людини до світу та до іншої людини, є відношення «*я — бог*», яке тлумачиться персоналістами у протестантистському дусі. Бог наділяється абсолютними надособовими рисами. Поступово він також втрачає особистісні якості; вони, канонізуючись, «очищаються» від «земного», «екзистенціального» і

---

<sup>45</sup> E. Mounier. *Le personnalisme*, p. 86.

стають стандартним еталоном, придатним і обов'язковим для всіх людей на всі часи, тобто набувають тих самих рис, що й «безособові» наукові абстракції та наукове знання, як їх зображає Марсель. Наближення до цього ідеалу через ілюзію безсмертя та й саме безсмертя означає для окремої особистості тепер поступову втрату її особистісних якостей, розчинення всього того, що має ім'я та власне обличчя, в чомусь безособовім та безіменнім, у «вчності». Не випадково Ф. Енгельс назвав релігійний «гуманізм» абстрактним гуманізмом<sup>46</sup>.

Саме релігійне світосприймання, на думку персоналістів, історично передувало усім людським способам досягнення дійсності, зокрема — усвідомленню історії. Християнська релігія «кинула новий погляд» на природу та на людину, трактуючи їх не як кругообіг, а як прогресивний розвиток в часі. «Християнство, — пише Рікер, — увійшло в еллінський світ, воно принесло туди час рухів, криз та рішень»<sup>47</sup>. Християнство дало людству «модель» очікування майбутнього (приходу «месії»). Воно, твердять персоналісти, прагнуло трактувати людину не з того, що нижче від неї (природа), а з того, що вище (трансценденція).

Персоналізм рухається у тому характерному для послідовного релігійного тлумачення світу напрямі, який було започатковано ще М. Бердяєвим. «Філософія, — писав Бердяєв, — стає все менш екзистенціальною в тому випадку, коли вона прагне перейти від суб'єктивності до об'єктивності. Вона залишається екзистенціальною, здійснюючи перехід від суб'єктивності до трансценденції»<sup>48</sup>. Наведені міркування Бердяєва свідчать не тільки про його особисту еволюцію від екзистенціалістських захоплень до відверто релігійного світобачення, яке збігається з сучасними персоналістськими уявленнями. У цитованому висловлюванні дуже влучно окреслена неминучість впадання буржуазної свідомості з однієї ідеалістичної крайності в іншу.

Відкидаючи екзистенціалістський варіант заперечення історії, французький персоналізм тяжіє до тих релігійних уявлень, які акцентують необхідність людської активності

<sup>46</sup> Див.: Ф. Енгельс. *Анти-Дюрінг*. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20.

<sup>47</sup> Р. Рікоєур. *L'Histoire et vérité*, p. 85.

<sup>48</sup> Цит. за: *Bulletin de la Société française de philosophie*. Paris, 1937.



в світі. З іншого боку, ряд сучасних релігійних філософів запозичують багато які з «теоретичних» обґрунтувань у філософії релігійного екзистенціалізму й персоналізму. Католицький філософ Дюмері, який прихильно ставиться до персоналізму, застосовуючи до історії християнства феноменологічний метод, виходить з того, що дійсний творець історії — людина, і наміри бога в світі не можуть ні виявитись, ані реалізуватись інакше, як через людську діяльність. Трансцендентне доступне нам тільки через іманентне <sup>49</sup>.

Завершальним «акордом» персоналістського «занурення» особистості у природний та соціальний світ стає *виглядування* людини із тих реальних умов, у яких вона перебуває. Пошуки надособових мірок людського світосприймання, надособових регуляторів людської діяльності переростають у постулювання мірок і регуляторів *надісторичних*.

Характеризуючи ідеалістичне розуміння історії, К. Маркс відзначав як його основну рису прагнення «писати історію», керуючись для цього якимось масштабом, «що лежить поза нею». Історичне, вказує Маркс, уявляється при цьому «чимсь відірваним від звичайного життя, чимсь, що стоїть поза світом і над світом» <sup>50</sup>. Філософія французького персоналізму за нових історичних умов, при розгляді нових філософських і соціальних проблем, виявилась обмеженою цією прадавньою хибою ідеалістичного світогляду. Прагнучи стати «над світом», вона тільки поділяє «ілюзії своєї епохи». Всі продукти людської самореалізації: чи то наукове знання, чи то «світ» сучасної техніки, чи, нарешті, сама людська історія, що мають надособовий характер, — розглядаються персоналістами в тому вигляді, як вони «лежать на поверхні» буржуазної дійсності, де речові відносини заступають відносини людські, тобто, у вигляді *безособових феноменів*. Прагнучи з'ясувати механізм їх знеособлення, персоналізм із самого початку прирікає себе на невдачу, бо абстрагується від дійсних людських відносин, від суспільно-історичної практики.

---

<sup>49</sup> Див.: *H. Duméry. Phénoménologie et religion. Paris, P. U. F., 1968, p. 12, 15.*

<sup>50</sup> *К. Маркс і Ф. Енгельс. Німецька ідеологія* — Твори, т. 3, с. 86.

## ВИХІДНІ ПРИНЦИПИ ДІАЛЕКТИКО-МАТЕРІАЛІСТИЧНОГО АНАЛІЗУ ПРОБЛЕМИ НАДОСОВОВИХ «РЕГУЛЯТОРІВ» ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Спроби розв'язання реальних філософських і соціальних проблем, що стосуються «регуляторів» історичної діяльності особи, у межах концептуальних схем як суб'єктивно-ідеалістичного (екзистенціалізм), так і об'єктивно-ідеалістичного (персоналізм) напрямів сучасної буржуазної філософії — виявились марними. Детальний позитивний розгляд цих проблем має становити предмет окремої серії досліджень. В даному розділі роботи ми обмежуємо своє завдання розглядом лише того ракурсу, який надає проблемі співвідношення в людській діяльності особистісного, надособового й безособового марксистська філософія. Діалектико-матеріалістична методологія зумовлює своєрідний спосіб не тільки розв'язання, а й самої постановки проблем, коло яких у зв'язку з цим не може бути таким самим, як і в буржуазних інтерпретаціях.

Однією з найбільш важливих є проблема того, наскільки відповідає універсальності людського способу буття специфіка тих засобів перетворення дійсності, що сформувалися в ході історичного розвитку. Жодна з буржуазних філософських систем, заперечуючи якийсь із різновидів «звуження» людської універсальності, не здійснює його наукового аналізу.

Доцільно, на наш погляд, встановити перш за все субординацію конкретних рівнів такого «звуження». Вимальовується принаймні три нерівнозначні рівні:

1. «Звуження» соціальне, коли «приватний інтерес» відособлює індивіда від суспільства, а зв'язки між окремими індивідами формуються кризь призму ставлення до іншої людини тільки як до *засобу*. За своєю природою таке «звуження» є *класовим*, воно визначається певними історичними формами розподілу праці, а зовсім не якимось одвічним «прокляттям», що тяжіє над людськими відносинами.

2. «Звуження» універсальності відношення «людина — світ» до одного з реальних моментів цього відношення (природа, «природне» в людині, суб'єктивні моменти олюднення природи, зокрема пізнання). Класичними зразками цього звуження є ідеалістичний раціоналізм та метафізичний матеріалізм, сучасними виявами — більшість течій буржуазної філософії.

3. Використання певних фрагментів природи (олюдненої й неолюдненої) у функції засобів людської діяльності, наслідком чого є своєрідне «звуження» світу до засобів його освоєння. Цей рівень «звуження» відтворюється у «технізації» самого способу мислення, у тих його особливостях, які мав на увазі Ленін, відзначаючи «спрощення», «огрублення» реальності в поняттях, оскільки кожне поняття і навіть кожна наука відтворює «вузький» аспект реальності. Подібне «звуження» є невід'ємною рисою людського способу буття, воно остаточно долається лише в тенденції, в ідеалі.

Якщо перші два рівні історично минуші, то останній, при більш детальному розгляді, виявляється умовою людської універсальності. Поза виробленими історією (і тому неминуче історично обмеженими) способами людської діяльності, заснованими на відособленні певних фрагментів реальності і зумовленому цим відособленням включенні їх як об'єктів у структуру діяльності суб'єкта, — поза цим механізмом взаємодії зі світом людська універсальність є фікцією. Але засоби діяльності історично виступали не лише як засоби. Саме ця обставина не враховується в позитивістських та технократичних концепціях людської діяльності.

Коли сучасні буржуазні філософи, не розрізняючи рівнів «звуження» людської універсальності, прагнуть з'ясувати роль цього звуження у процесі знеособлення людських відносин, що спостерігається в буржуазну епоху, вони нерідко підмінюють реальні соціальні причини знеособлення суто гносеологічними чинниками. Тоді здається, що причиною «знеособлення» є чи то сучасна техніка й «технізація» світу (М. Бердяєв, П. Рікер та ін.), чи то розум і раціональні засоби осягнення світу (С. Кіркегор, Л. Шестов і більшість сучасних екзистенціалістів), чи, нарешті, наукове знання, яке носить «безособовий» характер (воно «для всіх» і «ні для кого зокрема») і тлумачиться як джерело розповсюдження у сучасному

суспільстві «духу абстракції» (подібні міркування висловлює Г. Марсель). Відсутність наукової методології не дає можливості буржуазним філософам з'ясувати дійсний вплив кожного із рівнів «звуження» людської універсальності на людську діяльність.

Вихідні принципи діалектико-матеріалістичного аналізу проблеми надособових «регуляторів» людської діяльності ми знаходимо в роботах основоположників марксисту-ленінізму.

#### МЕТОДОЛОГІЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ПРИНЦИПУ СУСПІЛЬНО-ІСТОРИЧНОЇ ПРАКТИКИ ДЛЯ ПОДОЛАННЯ «ГНОСЕОЛОГІЗМУ»

Домарксівські філософські школи та безліч напрямів сучасної буржуазної філософії не дають наукового розв'язання проблеми співвідношення в людській діяльності особистих, надособових і безособових моментів. Ці течії відзначаються тим, що, навіть виділяючи деякі реальні аспекти процесу людського освоєння світу, вони, поперше, розглядають ці аспекти як відособлені, по-друге, встановлюють таку їх субординацію, яка не відповідає дійсному взаємовідношенню між ними, і, нарешті, не сягають дійсної основи досліджуваних феноменів.

Метафізичний матеріалізм, зводячи людську сутність до «абстракту, властивого окремому індивідові», взагалі переносив проблему надособових феноменів у площину природно даного. Адже він розглядає людську сутність як «внутрішню німу спільність», що «зв'язує безліч індивідів тільки *природними* узами»<sup>1</sup>, вивести з яких «мірки» діяльності людської особистості неможливо. Відшукуючи ці «мірки» як загальнозначимі й надособові феномени, метафізичний матеріалізм, як і ідеалістичні течії, зрештою тяжів до гносеологізму, мав його за своє логічне доповнення, «він,— за словами К. Маркса,— розглядає, як істинно людську, тільки теоретичну діяльність...»<sup>2</sup>.

З'ясування суспільної сутності людини в об'єктивному ідеалізмі відбувалося також в площині гносеологізму. Людська сутність визначається тут шляхом виділення

<sup>1</sup> К. Маркс. *Тези про Фейєрбаха*.— К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3, с. 3.

<sup>2</sup> Там же, с. 1.

абстрактної здатності до мислення (подібно до того, як в соціальному плані цінність людини зумовлюється її абстрактною здатністю до праці як джерела мінової вартості). Абсолютний дух у філософії Гегеля має справу з конкретними індивідами лише як з моментами цього духу, виділяючи в цих індивідах за «спільний знаменник» площину логічного мислення. «Логіка,— писав з цього приводу К. Маркс,— *гроші* духу, спекулятивна, *мислена вартість* людини і природи — їх сутність, яка стала зовсім байдужою до всякої дійсної визначеності і тому недійсна,— *відчужене*, а тому абстрагує від природи і від дійсної людини *мислення: абстрактне мислення*»<sup>3</sup>. Таке мислення не відображує собою ні сутності людини, бо не воно виростає як наслідок взаємодії суспільних індивідів, а самі ці індивіди стають його моментами, ні сутності природи, бо природа постає для нього як «зовнішність», як «самовтрата». Дійсний зв'язок людини та природи містифікується, і це згубно впливає на з'ясування як сутності людини, так і сутності природи. Тепер суб'єктом робиться «не *дійсна* людина як така і, значить, не *природа*..., а тільки абстракція людини...»<sup>4</sup>, подібно до того, як абстракцією людини підмінює дійсну людину буржуазне суспільство. «...Суб'єкт виникає лише як результат; тому цей результат — суб'єкт, який знає себе як абсолютну самосвідомість — є *бог, абсолютний дух, ідея, яка знає себе і здійснює себе*. Дійсна людина та дійсна природа стають просто предикатами, символами цієї прихованої недійсної людини та цієї недійсної природи»<sup>5</sup>.

Саме за намагання виправдати обмежені умови існування людини в експлуататорському суспільстві К. Маркс називав цю концепцію «зародком некритичного позитивізму».

Сферою, де виявляється міць абсолютного духу, є знання. І недолік цих гегелівських уявлень полягає не в тому, що світу знання надається таке велике значення, а в тому, що до теоретико-пізнавального аспекту відношення людини до дійсності було зведено всю людську

---

<sup>3</sup> К. Маркс. Економічно-філософські рукописи 1844 року. — К. Маркс і Ф. Енгельс. З ранніх творів, К., 1973, с. 581.

<sup>4</sup> Там же, с. 586.

<sup>5</sup> Там же, с. 593.

життєдіяльність і він був виголошений первинним і визначальним.

Сучасні буржуазні «теорії людини» переважно саме таке звужене розуміння людської сутності розглядають як фундаментальну особливість наукового пізнання. Тоді й з'являються твердження, що саме наукове пізнання нібито зумовлює процес знеособлення в буржуазному суспільстві. Дійсно, уявна «самодостатність» світу знання в абсолютному ідеалізмі спричиняється до ілюзії, що думки ніби породжує «чистий, вічний, безособовий розум»<sup>6</sup>. Суспільний характер надособовості продуктів людської діяльності тут представлено у вигляді надлюдського та надісторичного утворень. Принцип виникнення надіндивідуальних феноменів із діяльності конкретних індивідуальностей, як бачимо, не вдалося розкрити і засобами об'єктивного ідеалізму.

Методологічною передумовою для послідовно наукового подолання зведення людського відношення до світу — до відношення пізнавального, самої людини у всьому багатстві її проявів — до «гносеологічного суб'єкта», фундаментальним засобом розкриття дійсної суті людини й усіх форм її самореалізації, в тому числі недособових «мірок» людського світосприйняття, став сформульований філософією марксизму принцип *суспільно-історичної практики* як «суспільного процесу зміни, перетворення матеріального світу у світ соціальної предметності, у світ культури, олюднений світ»<sup>7</sup>. Цей принцип дозволив раціонально зрозуміти збіг зміни обставин і людської діяльності<sup>8</sup>, визначивши, що основою людського способу буття в світі є не природа як така, а зміна природи людиною<sup>9</sup>. Сама людина за цим принципом визначається як істота, що в процесі діяльності відтворює суттєві властивості оточуючого середовища, завдячуючи активно-перетворювальному впливу на останнє. Ця активність, безумовно, виходить далеко за

---

<sup>6</sup> К. Маркс. *Злиденність філософії*.— К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 4, с. 126.

<sup>7</sup> А. Огурцов. *Практика*.— Философская энциклопедия, т. IV. М., 1967, с. 347.

<sup>8</sup> Див.: К. Маркс. *Тези про Фейербаха*.— К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3, с. 2.

<sup>9</sup> Див.: Ф. Енгельс. *Діалектика природи*.— К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20, с. 507.

межі суто «пізнавальної», вона містить у собі й вольові, етичні, естетичні («формування матерії за законами краси», Маркс), раціональні й інтуїтивні, утилітарні й моральні аспекти. Марксистська філософія визначає самі пізнавальне відношення як похідне від предметно-практичного, а пізнавальну схему «суб'єкт — об'єкт» — як похідну від взаємовідношення «людина — світ». Суб'єктно-об'єктна схема містить у собі це відношення «в знятому вигляді», де моменти емоційно-вольового, етичного, естетичного опущено. В цьому полягає не недолік, а специфічна властивість наукового пізнання, спрямованого на розкриття закономірностей, на виділення сталих моментів у плінності й багатоманітності світу. Але властивість «зняття» гносеологічним позагносеологічного слід завжди мати на увазі.

Застосовуючи принцип суспільно-історичної практики до аналізу «гносеологістських» тенденцій в ідеалістичній філософії, В. І. Ленін у «Філософських зошитах» продовжив почату основоположниками марксизму критику гегелівського панлогізму. Ленінські зауваження на ряді гегелівських робіт дають наочний доказ того, як, послідовно розгортаючи принцип практики, філософія може з'ясувати й конкретизувати механізм вишикнення пізнавальних здатностей, наповнити новим змістом головні теоретико-пізнавальні категорії, встановити їх співвідношення з «позагносеологічними» проявами людської особистості, а також визначити позитивну функцію цих «позагносеологічних» проявів у структурі універсального освоєння дійсності людиною та для становлення власне людської особистісної структури. Тільки у цьому плані виявляється можливим ставити питання про «переднауковий сенс наукових понять» (проблеми, до якої пізніше дійшов у своїй феноменології Е. Гуссерль) та про взаємозв'язок особистісної структури із надособовими «мірками» людської діяльності (що так і не знайшов наукового тлумачення в екзистенціалізмі й персоналізмі, незважаючи на особливу увагу до цього питання).

Застосування діалектико-матеріалістичної методології дало можливість В. І. Леніну окреслити шляхи подолання панлогістського звуження відношення «людина — світ» до відношення «свідомість — предмет», з'ясувати «земне коріння» усіх логічних абстракцій у людській діяльності.

«Коли Гегель старається... підвести доцільну діяльність людини під категорії логіки, говорячи, що ця діяльність є «висновок» (Schluß), що суб'єкт (людина) відіграє роль такого-то «члена» в логічній «фігурі» «висновку» і т. ін.,— аналізує В. І. Ленін природу наукової всезагальності,— ...треба перевернути: практична діяльність людини мільярди разів повинна була приводити свідомість людини до повторення різних логічних фігур, щоб ці фігури могли набути значення аксіом»<sup>10</sup>. Йдеться про те, що всі логічні фігури мають від початку «подієвий» характер: вони виростають як багатопланове відображення не просто буття світу, а взаємозв'язку людини зі світом та з іншими людьми (бо поза соціальною взаємодією неможливе формування навіть тих знакових систем, у яких відкладаються ці логічні фігури). Е. В. Ільєнков, характеризуючи феномен ідеального, не випадково вказує на те, що формування ідеального відбувається не в мозку окремої людини і не безвідносно до неї, а саме в соціальному полі людської історії, у міжлюдських суспільних відносинах<sup>11</sup>. Вони, ці відносини, і є тим «інтервалом» для виникнення надособового й безособового, про який говорять персоналісти. Отже, логічні фігури виростають не на основі взаємодії «робінзона» з предметами (для «мільярдного повторення» логічних фігур в цій взаємодії не вистачить життя «робінзона»), а на основі міжлюдської суспільної взаємодії в процесі перетворення світу, на основі передавання набутого досвіду в соціально-культурній «естафеті» людських поколінь, кожен представник яких був неповторною індивідуальністю. Тут, в соціальному полі історії, мають важливе значення всі, в тому числі й «позагносеологічні» якості людини (воля, емоційна установка, усвідомлення мети діяльності, її мотиви, стимули, співвідношення мети й засобів її реалізації тощо).

Не випадково, характеризуючи людську думку, Ленін говорить не тільки про її абстрактність, а й про «конкретність», про її нерозривний зв'язок із людською діяльністю. «Неабстрактність» думки полягає передусім у

<sup>10</sup> В. І. Ленін. *Філософські зошити*.— Повне зібрання творів, т. 29, с. 160.

<sup>11</sup> Див.: Э. Ильєнков. *Идеальное*.— Философская энциклопедия, т. 2, М., 1962, с. 220.



її невіддільності від «прагнення» та «руху» людського існування. «Збіг мислі з об'єктом є процес: мисль (=людина) не повинна уявляти собі істину як мертвий спокій, як просту картину (образ), блідий (тьмянний), без прагнення, без руху... наче абстрактну думку»<sup>12</sup>. Привертає увагу те, що в наведеному висловлюванні «мисль» взято на фоні конкретної людини та її діяльності. Таким чином, принцип практики вимагає навіть на рівні гносеології виходити за межі теоретико-пізнавальної схеми «суб'єкт — об'єкт», точніше, «повертатися» раз-у-раз до реальної основи думок та логічних фігур — людини, людської діяльності, нарешті — до всієї природної й соціальної дійсності. «„За звичайним уявленням про логіку“, — цитує Ленін Гегеля, — ...не місце в ній питання про *життя*. Але коли предмет логіки *істина*, а „*істина, як така*“ по суті міститься в пізнанні, «то про пізнання доводиться трактувати — у зв'язку з пізнанням уже... треба говорити про *життя*». На ці слова Ленін зауважує, що гегелівська «думка включити *життя* в логіку... геніальна»<sup>13</sup>.

Далі це розуміння конкретизується: «Коли розглядати відношення суб'єкта до об'єкта в логіці, то треба взяти до уваги і загальні посилки буття *конкретного* суб'єкта (= *життя людини*) в об'єктивній обстановці»<sup>14</sup>. Адже логіка в ленінському розумінні — *це підсумок, сума, висновок історії пізнання й освоєння світу людиною*. З'ясування її дійсного місця у структурі людської діяльності і людського світосприймання можливе лише шляхом введення й неухильного дотримання принципу суспільно-історичної практики.

Завдяки цьому наповнюються новим змістом традиційні гносеологічні форми. Наукова ідея — безособовий продукт безособового розуму у всіх різновидах концепції «гносеологічного суб'єкта» — визначається В. І. Леніним як «*в і д н о ш е н н я для себе сущої... суб'єктивності (=людини) до відмінної (від цієї ідеї) об'єктивності...*»<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> В. І. Ленін. *Філософські зошити*. — Повне зібрання творів, т. 29, с. 163.

<sup>13</sup> Там же, с. 169—170.

<sup>14</sup> Там же, с. 170.

<sup>15</sup> Там же, с. 163.

Долаючи гегелівське ототожнення виявів людської суб'єктивності із випадковим та несуттєвим для розуму, В. І. Ленін ставить розум та суб'єктивність поряд, беручи за їх об'єднуючу основу конкретну людину. Він визначає суб'єктивність як *прагнення* знищити відособленість ідеї від об'єкта. Далі ідея розглядається як «пізнання і прагнення (хотіння) [людини]»<sup>16</sup>. Як бачимо, увесь реєстр гносеологічних категорій тут розміщено між двома вузловими членами відношення людина—об'єктивний світ. Категорії ідеї та істини—вищі вияви надособовості наслідків пізнавального процесу—визначаються як відношення, прагнення, бажання, діяльність людини,—тобто як щось невід'ємне від розгортання людської особистості. Із безособового утворення, безвідносного до моральності й взагалі до світоглядних установок, ідея та істина перетворюються у конституючі елементи життєвих прагнень індивіда, вони вплітаються в загальну структуру його світогляду, будучи його продуктом і водночас зумовлюючи його. Ця «включеність» гносеологічного відношення до дійсності в особистісну структуру є необхідною як з огляду на спосіб їх виникнення, так і з огляду на особливості їх функціонування (раніш ми говорили про те, що «оживлення» ідеї відбувається через відновлення її «подієвої» природи, саме в людській діяльності ідея та істина проходять «перевірку на загальнозначимість», на відповідність людським прагненням, саме тут виявляються також «просторові» й «часові» межі їх застосування та істинності). Таким чином, гносеологічні форми постають не тільки як наслідки пізнавального процесу, а й як передумови нового знання, разом з цим вони є необхідними конституюючими елементами особистісної структури.

Людська діяльність, як вказував Маркс, здатна «формувати матерію» «за мірками всякого виду»<sup>17</sup>. Це, з одного боку, означає її орієнтацію на певні форми соціального досвіду, які не є лише відбиттям природного змісту,—найпростіше знаряддя праці демонструє нам відбиття природного детермінізму сушого у форми належного. Спосіб оперування знаряддям виводиться не

<sup>16</sup> В. І. Ленін. *Філософські зошити*.— Повне зібрання творів, т. 29, с. 164.

<sup>17</sup> К. Маркс. *Економічно-філософські рукописи 1844 року*.— К. Маркс і Ф. Енгельс. З ранніх творів, с. 527.

тільки з природного буття речі, а з виконуваної цією річчю суспільної функції. З іншого боку, здатність діяти універсально свідчить про те, що ті «мірки», які виробляє людська історія, не є виключно пізнавальними, вони існують поряд із ціннісними, естетичними: тощо, і в процесі діяльності як на рівні індивіда, так і на рівні суспільства названі «мірки» переплітаються й зумовлюють одна одну. Це переплетіння необхідно враховувати в першу чергу при з'ясуванні специфіки і структури людської особистості.

Навіть «звужуючи» її до суто гносеологічних виявів необхідно принаймні з'ясувати базис формування категоріального ладу людського мислення. Таким базисом є предметна діяльність, форми якої виробляються й вдосконалюються протягом усієї людської історії. В процесі цієї предметної діяльності становлення категоріального ладу мислення відбувається не під якимось стерильним «гносеологічним ковпаком», а шляхом взаємодії й взаємовпливу всієї багатоманітності людських здатностей. Відповідними особливостями відзначається й засвоєння категоріальних форм. Зрештою, гносеологічні категорії відтворюють не суто гносеологічні виміри, а певну універсальну форму людської діяльності, вони є специфічно-гносеологічною модифікацією форм культури.

Кожна історична епоха виробляє певні форми матеріальної і духовної культури, які визначають своєрідне сприйняття світу людиною цієї епохи. В певному розумінні духовна культура епохи постає як «всеохоплююча знакова система»<sup>18</sup>, основні концептуальні поняття якої формуються в процесі практичної діяльності людей, через взаємодію їх власного соціального досвіду із знаннями, навичками, традиціями, успадкованими від попередніх епох. Категорії духовної культури не є ще суто гносеологічними, в них діалектично поєднуються пізнання й переживання світу. Практична діяльність кожного індивіда даної епохи, з одного боку, зумовлює «систему» цих категорій, з іншого — виливається у форми, які відповідають способу світосприйняття відповідної епохи. Саме цей спосіб світосприйняття опосередковує формування

---

<sup>18</sup> А. Я. Гуревич. *Категории средневековой культуры*. М., «Искусство», 1972, с. 13.

й зміст наукових понять, зрештою, гносеологічних категорій, він пронизує «мовний каркас» будь-якого окремого різновиду духовної культури.

Структура людської особистості зумовлюється передусім певними формами соціального буття, які визначають форми людського світосприйняття, зокрема — форми мислення. З'ясування ж специфіки особистості навіть як «гносеологічного суб'єкта» вимагає виходу за межі пізнавального відношення «суб'єкт — об'єкт» до відношення «людина — світ». Розглядаючи практику як спосіб зв'язку людини зі світом, ми повинні мати на увазі не тільки пізнавальні здатності людини, а всю сукупність особистісних проявів, що невід'ємні від процесу діяльності. Вони, ці прояви (розумові, емоційні, вольові, моральні, естетичні), набувають специфічного значення, залежно від площини, в якій розглядаються: чи то на рівні діяльності конкретної особистості, чи на рівні функціонування суспільного організму. Спільним в обох випадках є неможливість з'ясувати специфіку людської діяльності, абстрагуючись хоча б від одного із зазначених проявів.

Значення принципу практики в самій теорії пізнання не зводиться тільки до підтвердження або до заперечення істинності отриманих наслідків. Орієнтація на практику долає однобічність ілюзій про можливість повного «освоєння» дійсності за допомогою історично обмежених наукових абстракцій, кожна з яких, будучи певним «спрощенням» різноманітності «живого життя», відтворює якийсь певний план реальності. «Окреме буття», — яке вивчається кожною з цих абстракцій, — пише В. І. Ленін, — «(предмет явище, etc.) є (лише) одна сторона ідеї (істини). Для істини потрібні ще інші сторони дійсності, які теж лише здаються самостійними та окремими... Лише в їх сукупності... і в їх відношенні... реалізується істина»<sup>19</sup>.

Покладаючи практичну діяльність за визначальну рису сутності людського способу буття, різноманітні форми цього відношення (гносеологічне, ціннісне, вольове тощо) слід вважати моментами універсальної практичної взаємодії зі світом. Практика не «покривається»

---

<sup>19</sup> В. І. Ленін. *Філософські зошити*. — Повне зібрання творів, т. 29, с. 164—165.

жодним із цих моментів, саме внаслідок цього «всезагальність» практики відтворюється не тільки всезагальною пізнавальних «мірок», а й переплетенням їх з іншими «мірками» людського ставлення до світу.

Слід, однак, пам'ятати, що тенденція «звуження» людської багатоманітності до суто гносеологічних виявів пов'язана з однією реальною фундаментальною суперечністю. Суб'єктом пізнання в найширшому розумінні є людство, людське суспільство. Людство не «входить» у кимсь до нього створені пізнавальні й практичні ситуації, не «входить» у обставини, а «постає» разом з ними. Але людство існує тільки в діяльності окремих людей. Індивідуальний же суб'єкт «входить» у пізнавальні й практичні ситуації, у обставини, що задані відповідною історичною епохою. Його становлення і його діяльність неможливі поза засвоєнням форм всезагального досвіду людства, зокрема через їх «розпредметнення» шляхом освіти, оволодіння знаннями. Знання ж є специфічним феноменом, в якому прояви суб'єктивності, навіть в її гносеологічній інтерпретації, настільки «зняті», що стають непомітними (адже ми шукаємо за тими істинами, що їх містить знання, об'єктивний зміст). «Гносеологічний суб'єкт» в найширшому розумінні цього слова це — абстракція людства, він неминуче «береться в безособовій формі»<sup>20</sup>.

Сучасні буржуазні філософи схильні вбачати у безособовості знання та гносеологічного суб'єкта первинну причину процесу знеособлення суспільних взаємин у буржуазному суспільстві. Подібні погляди, хоч висловлюються вони противниками «гносеологізму», є наслідком прямого ототожнення безособовості знання та безособовості історичного процесу, як він уявляється буржуазній свідомості. Насправді ж безособовий характер наукового знання є своєрідним показником його науковості — свідченням наявності в ньому об'єктивного змісту. «Безособовість» же гносеологічного суб'єкта, якщо розглядати її крізь призму суспільно-історичної практики, є надзвичайно специфічною. Вона усвідомлюється у плані заперечення «психологізму» в теорії пізнання, як подолання неповноти існування окремого індиві-

---

<sup>20</sup> Див.: П. В. Копнин. Введение в марксистскую гносеологию. К., «Наукова думка», 1966, с. 61.

да. Але вона і не перетворює суспільство як суб'єкт на щось всезагально-трансцендентне. Саме критерій практики вимагає розглядати гносеологічний суб'єкт не «взагалі», а як суспільство певного ступіню розвитку та як людину, здатності якої історично сформовані. Не випадково сучасна наука значно конкретизує розуміння гносеологічного суб'єкта, вона бере його у структурі розподілу праці.

Конкретизація уявлень про гносеологічний суб'єкт вимагає заперечення ілюзій про якусь «відприродну» безособовість історичного процесу. Практика як єдність всезагальності й безпосередності дійсності є єдиним засобом подолання цієї безособовості, бо формування всезагальності історичної дійсності означає разом з тим «уособлення» цієї всезагальності в діяльності індивіда — представника суспільства «певного ступіню розвитку». Саме в процесі практики, що єднає об'єктивованість та уособленість, відбувається «оживлення» будь-якої форми всезагальності й вироблення нових її форм.

Для конкретної особистості практика постає як зіставлення її самобутно-неповторного особистісного досвіду з досвідом сучасного й минулих поколінь, із орієнтацією на світ належного, на ідеал, який є за своєю природою суспільним. Таким чином, навіть на рівні пізнавальної взаємодії зі світом, а тим більше, тієї універсальної взаємодії, яка фіксується поняттям суспільної практики, відбувається «входження» людської особистості в історію шляхом створення загальнозначимих цінностей та «входження» історії в особистість, завдяки пізнанню історії та переживанню її в ході вироблення особистого соціального досвіду. І в процесі «тоталізації», й при умові «детоталізації» пізнавальна, моральна, естетична активність людської особистості переплітаються й впливають одна на іншу та на наслідки всього процесу.

Практика — це передусім суспільна, колективна діяльність, в процесі якої конститується як всезагальність, так і індивідуальність, це функціонування індивідуального досвіду як форми соціального досвіду людства й аккумуляція досвіду минулих поколінь в індивідуальній діяльності. Структура практики, виходячи з сучасних філософських уявлень, відтворена категоріями опредметнення (перетворення діючої здатності у форму

предмета) та розпредметнення (зворотний перехід предметності в діючу здатність суб'єкта). Подальші дослідження мають дати більш конкретне уявлення про співвідношення не тільки визначених, а й інших структурних рівнів практики, зокрема таких, як гносеологічне й ціннісне ставлення людини до дійсності, співвідношення загальнозначимості й індивідуальності, безособових і особистісних моментів тощо.

Без цього звернення до практики та до людської історії не може нині обійтися навіть логіка й теорія пізнання. Як пише В. І. Шинкарук, «закономірності процесу пізнання можна розкрити тільки на базі розкриття закономірностей історичного розвитку суб'єкта пізнання. Теорія пізнання повинна виходити з історії пізнання»<sup>21</sup>. Таким чином, щоб реалізувати ленінську настанову про необхідність включення «життя» в логіку, слід дослідити з точки зору становлення логічних структур всю історію людства, опредметнену в науці, техніці, мистецтві та інших формах людської самореалізації.

#### ВІДМІННІСТЬ РІЗНИХ ПЛОЩИН ВЗАЄМОДІЇ «ОСОБИСТІСНОГО», «НАДОСОБОВОГО» Й «БЕЗОСОБОВОГО»

Марксистська філософія розглядає людину як суспільну істоту, як «світ людини», людську сутність як «сукупність усіх суспільних відносин»<sup>1</sup>. Людська особистість стає «фокусом» цих відносин, її марксизм бере як цілісну особистість у єдності її індивідуальних здатностей та виконуваних нею соціальних функцій. У роботі «Марксизм і теорія особистості» Л. Сев пише, що суспільні відносини визначають соціальні «рамки», в межах яких формується конкретний індивід, визначають загальні форми індивідуальності. У зв'язку з цим Сев вважає за необхідне ввести для аналізу особистості поняття «базис особистості» та «надбудова особистості»<sup>2</sup>. Базисом особистості, такої, якою вона постає на кінець дитинства,

<sup>21</sup> В. І. Шинкарук. *Марксистсько-ленінська філософія і світогляд*. — «Філософська думка» 1969, № 1.

<sup>1</sup> К. Маркс. *Тези про Фейербаха*. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3, с. 3.

<sup>2</sup> Див.: Л. Сев. *Марксизм и теория личности*. М., «Прогресс», 1972, с. 114.

під час переходу в зрілість та в самому зрілому віці, е структура діяльності, що її субстанцією е час.

Всі надособові феномени, які створюються у процесі взаємодії людини зі світом, мають суспільний характер. Надособовість їх формується завдяки певній повторюваності, яка існує у кожному індивідуально-неповторному «досвіді», що дозволяє твердити також про існування певних закономірностей людської діяльності, яка, складаючи фрагмент всезагального закономірного зв'язку явищ, разом з тим робить ці всезагальні закономірності своїми власними моментами. Розвиток надособових феноменів відзначається «усвідомленою спадковістю», суб'єктом якої е ціле покоління людей, або певна історична епоха. Створення надособових феноменів е необхідною сутнісною формою суспільної життєдіяльності особистості. «...Предмет, який е безпосереднім продуктом діяльності її індивідуальності, разом з тим виявляється її власним буттям для іншої людини, буттям цієї другої людини і буттям останньої для першої»<sup>3</sup>. Суспільний характер людини, отже, знаходить вияв у тому, що в процесі людської діяльності («опредметненні індивідуальності») створюються цінності (матеріальні чи духовні), суспільна значимість яких зумовлюється самим характером людського відношення до світу. Наслідок діяльності усупільненої маси індивідів не зводиться до арифметичної суми наслідків діяльності кожного зокрема як кількісно, так і якісно: продукти людської самореалізації з самого початку існують у формі *суспільних* продуктів, тобто вони переростають межі конкретної індивідуальності, стають надбанням усіх. «...Навіть і тоді, коли я займаюсь *науковою* і т. п. діяльністю,— діяльністю, яку я тільки в окремих випадках можу здійснювати в безпосередньому спілкуванні з іншими,— навіть і тоді,— пише Маркс,— я зайнятий *суспільною* діяльністю, тому що я дію як *людина*. Мені не тільки дано, як суспільний продукт, матеріал для моєї діяльності— навіть і сама мова, якою працює мислитель,— але й *моя власне* буття е суспільна діяльність; а тому й те, що я роблю з моєї особи, я роблю з себе для суспільства, усвідомлюючи себе як суспільну істоту»<sup>4</sup>. Опредметнені людські здатності набувають

<sup>3</sup> К. Маркс. Економічно-філософські рукописи 1844 року.— К. Маркс і Ф. Енгельс. З ранніх творів, с. 548.

<sup>4</sup> Там же, с. 548—549.



значимості як для сучасників, так і для пащадків, вони стають надбанням людської історії, продукти індивідуальної самореалізації кожної особистості стають над-особовими.

### *Надособовість пізнання та особистісна структура*

Для кожного покоління і для кожної людської особистості в межах покоління безпосередню цінність мають, головним чином, наслідки діяльності попередніх поколінь, які мають надособовий характер; прийдешнє покоління застає певний рівень продуктивних сил, наукового пізнання, культури, загалом, певне опредметнене історичне минуле. Крім «опредметнення» діяльності в її наслідках, людство здійснює й засвоєння, привласнення вироблених попередниками наслідків та способів діяльності. Кожне покоління залишає після себе якісно більше поле наслідків, ніж застає.

Процес засвоєння надособових феноменів відзначається деякими загальними закономірностями, які зумовлені особливостями їхнього формування та тими цілями, що переслідувались у той чи інший історичний період.

Однією з площин, у якій можна з'ясувати специфіку регуляторів діяльності, є знання. За своєю природою воно має загальнозначимий характер, який виходить за межі можливостей окремої особистості, в цьому розумінні знання — явище суто «міжперсональне», «надособове». Знання, що вже наявне, може використовуватися, навіть до деякої міри розвиватися («вшир»), будь-ким. Однак його розвиток неможливий без того, щоб воно не стало елементом особистісної структури. Коли звернутися до знання як *процесу пізнання*, як руху проблем, до «феноменології» знання, то визначальним виявиться не надособовість, а «входження» знання в особистісну структуру, «уособлення» в життєдіяльності конкретної індивідуальності, завдяки чому уможлиблюється прогрес пізнання. Реальний особистий внесок у цей прогрес є найважливішим фактором у відношенні особи і знання.

З огляду на це неабиякого значення набуває та пізнавальна установка, яка виробляється в індивіда у процесі соціалізації. Адже кінцевою метою соціалізації є не засвоєння сукупності знань і навичок, а передусім формування здатності до вироблення нового знання й способів діяльності.

Таким чином, слід розмежовувати (чого не роблять екзистенціалісти й персоналісти), так би мовити, «функціональний» і «проблемний» рівні знання, структуру знання і пізнавальних здатностей та процес їх формування, слід враховувати неможливість обмежити це формування лише оволодінням даною структурою.

Важливе значення має те, що пізнавальний процес розгалужується в двох напрямках: «продуктивному» та «репродуктивному». Певна сума вироблених навичок є сукупністю стандартів, наслідків пізнавальної діяльності, «попередників» у вигляді формул, графіків, таблиць, креслень тощо. Для того, щоб перейти від «репродуктивного» розвитку цього знання до продукування нового, необхідно «оживити», актуалізувати увесь причинний ланцюг виникнення того чи іншого пізнавального явища, а не лише одну його ланку, в якій пізнавальна діяльність уявляється як рух від однієї можливості через одну причину до одного, а саме — даного наслідку.

Зрозуміло, що в такому випадку спрощено сам процес розвитку дійсності, де певна кількість можливостей через певну кількість причин викликає певну суму наслідків. Шлях від одного із цих наслідків на рівні засвоєння знання йде через певну кількість причин не до однієї можливості, а до певної *суми можливостей* (адже можливість, якщо вона одна, не є можливістю, а стає дійсністю; як можливість, вона існує тільки серед інших можливостей). З'ясовуючи шлях виникнення тих чи інших наслідків пізнавальної діяльності, ми опинимось перед його основою — сумою можливостей, *одна з яких* реалізована в даному наслідку.

Ми маємо перед собою першооснову всього світу знання, можемо заново переглянути та переосмислити її. Наука, як відомо, раз-у-раз повертається до такого переосмислення. Тоді виявляється, що з'ясована нині сукупність можливостей була на час виникнення того чи іншого конкретного наслідку пізнання «звуженою», причина цього — у тому чи іншому рівні суспільно-історичної практики. Робити новий крок на шляху пізнання — це означає розширювати сукупність можливостей, які поставали перед попередніми дослідниками, й реалізовувати ті з них, які активізуються новим рівнем суспільної практики. Цим самим рівнем визначається й безпосередня необхідність такої реалізації. Наукове

відкриття з цієї точки зору є розширенням самої основи пізнавального відношення людини до світу.

Однак знання не існує інакше, як «знання чогось». Перш за все воно є знанням про сутність оточуючого світу та про способи діяльності людини в цьому світі. Отже, всякий подальший крок у пізнанні невід'ємний від вироблення нових способів діяльності. Розпредметнюючи знання до джерела, індивід у зворотному шляху досягає певні принципи творення нових способів діяльності<sup>6</sup>.

Знання є колективним надбанням людства, а функціонує, лише стаючи індивідуальним надбанням кожного конкретного індивіда. Воно може бути засвоєне як догматично, без «розпредметнення», так і творчо. Проте та чи інша особливість цього засвоєння залежить не від самого характеру знання, а передусім від тієї пізнавальної установки, яку виробляє в індивіді суспільне середовище, від самого способу соціалізації індивіда. Колективному, надособовому характеру знання адекватний лише «колективний» спосіб його привласнення, усвідомлення його як колективного здобутку. «Власність» на знання за своєю природою може бути тільки колективною власністю, де знання, якими «володіє» окремих індивід, не відособлені від інших знань, що перебувають у «володінні» іншого, де інший є продовженням мене самого, а не межею для мене. Знання за своєю природою діалогічне, воно вимагає принаймні певної сукупності індивідів, які були б здатні висувати ті чи інші концепції й розуміти їх. Істина як процес розгортається завдяки «відкритості» пізнавальних здатностей кожного індивіда щодо пізнавальних здатностей «іншого», зрештою — всього людського суспільства.

Зазначені особливості пізнавального процесу тісно переплітаються із тим або іншим рівнем суспільно-історичної практики, властивим певній епосі, рівнем, який породжує специфічні суспільні запити, що їх має задовольняти пізнання. Це помітно, зокрема, на прикладі особливостей засвоєння культурної спадщини минулого. Для того, аби певний фрагмент культури минулого

<sup>6</sup> Збільшення потоку інформації й кількості знань, які повинні бути засвоєні в епоху науково-технічної революції, ускладнює проблему оптимального, творчого засвоєння усіх знань: «розпредметнення» його до джерела робиться практично неможливим, бо для розпредметнення навіть незначної частини цього знання може виявитися недостатнім увесь термін діяльного життя людини.

«заговорив», слід, «щоб він був не тільки відомим і зрозумілим, але щоб існувала також суспільна потреба в нім; без цієї потреби матеріал не знаходить відгуку в людських душах, нічого не промовляє людям, не має для них значення, не запозичується й не сприймається їх свідомістю. Така доля спіткала, наприклад, певні сторони античної культури, які майже тисячоліття не сприймалися у феодально-християнському світі»<sup>6</sup>.

Оскільки спосіб «привласнення» знання залежить від суспільної установки, то наслідком цього для окремого індивіда буде також існування, хай навіть дуже опосередкованої залежності способу привласнення знання від способів привласнення усіх інших продуктів людської самореалізації, з одного боку, та залежність індивідуальної пізнавальної орієнтації від тієї суспільної орієнтації, що вироблена віками наукової практики і що зумовлює певну світоглядну націленість навіть самої науки, з іншого.

Особливості такої орієнтації позначились на певних світоглядних особливостях класичної науки. Вони посилюються в сучасній буржуазній свідомості в період науково-технічної революції. Зародження їх перебувало у зв'язку із становленням машинної промисловості.

Середньовічне натуральне господарство продукувало такі речі, на яких ще лежав відбиток індивідуальності виробника й споживача. Технологія виготовлення продукту ще не була пов'язана з логічними системами, які б відтворювали закономірності матеріальних процесів. Із становленням капіталістичного виробництва з'являється спеціалізація діяльності, що дедалі більше звужується й призводить до її стандартизації. Стандартизація ж із нескінченністю повторень набуває характеру алгоритму, що полегшує технізацію праці. Людська праця перетворюється в абстрактну діяльність, байдужу до конкретної форми її втілення.

Виробляючи продукт як споживчу вартість, господарство середньовіччя ще не знало самостійних речових відносин. Це відбивалося у своєрідній світоглядній моделі, яку знало середньовічне мислення: «людина — річ» або «людина — людина».

---

<sup>6</sup> Л. Живкович. *Теорія соціального отраження*, М., «Прогрес», 1969, с. 216—217.

Товарне виробництво принесло на зміну «особистій залежності», за висловом Маркса, «особисту незалежність, що заснована на речовій залежності»<sup>7</sup>, всевладдя риночної стихії знає відношення продуктів як відособлене від специфічних форм діяльності по їх виготовленню, як самостійні речові відношення, що ними опосередковано відношення продуктів до людей та людей до людей. Видимість самостійності речових відношень відтворюється первинністю щодо всіх інших світоглядних моделей моделі «річ — річ». Вона й визначає пізнавальну установку, що нині стала об'єктом критики представників «гуманістичної» тенденції у буржуазній філософії.

Ця установка орієнтує на ту форму знання, яка може стати об'єктом використання, на його уречевлену форму. Знання для виробництва важливе не як процес, а як результат. В такому вигляді воно «включається» у систему всезагальних речових відносин, як і продукти власне матеріального виробництва.

Таким чином, «споживацьке» ставлення до науки, як і до всіх інших духовних цінностей, зумовлюється: 1) рівнем розвитку виробництва, на якому готове знання постає як засіб для виробничої діяльності; 2) суспільними відносинами, що складаються на цій основі, за яких людське ставлення до знання й культури взагалі опосередковано «корисністю» й «приватним інтересом».

Показовим є те, що саме в період становлення товарно-грошового виробництва, коли суспільну цінність має абстрактна здатність індивіда до праці як джерела не споживної, а передусім мінової вартості, відбувається остаточне «оформлення» ідеалістичного раціоналізму. Останній, як відомо, визначає першоосновою людської діяльності, тотожною із людською сутністю, абстрактну здатність індивіда до мислення, через яку «множинність» та різноманітність свідомостей знімається «абсолютною свідомістю», «абсолютним духом», «абсолютною ідеєю», що являють собою знеособлену форму суспільного характеру пізнавальних здатностей. Але раціоналізм у тій формі, як його було представлено об'єктивним ідеалізмом, згодом перестає задовольняти буржуазну свідомість, бо він відтворював лише одну площину знеособлення, пов'язану з товарно-грошовими

<sup>7</sup> К. Маркс. *Экономические рукописи 1857—1859 годов.* — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, с. 101.

відносинами,— перетворення людської індивідуальності в абстракцію «гносеологічного суб'єкта», стосовно якого індивідуальність постає як об'єкт; однак подальший розвиток капіталістичних відносин відбивався в свідомості вимогою визнати повну «самостійність» речових відношень.

З'ясування опосередкованості знання сукупністю суспільно зумовлених установок (як при розгляді «гносеологічного суб'єкта») обумовлює необхідність переходу від аналізу взаємодії надособових та особистісних феноменів у сфері знання до реальної основи цього відношення — взаємодії надособових та особистісних моментів у сфері суспільно-історичної практики.

Виходячи з лєнінського визначення практики<sup>8</sup> можна стверджувати, що для окремого індивіда практика постає як єдність двох моментів: всезагальності і об'єктивності наслідків людської діяльності, де «знято» будь-які вияви суб'єктивності, та «безпосередньої дійсності» суспільної діяльності самого індивіда.

Відмінною рисою практики як способу людської взаємодії зі світом є те, що ця форма всезагальності невіддільна від індивідуального існування, від усієї повноти особистісних виявів. Не відособлені тут також індивідуальний та загальнолюдський досвід. (На відміну від екзистенціалістського зведення практики тільки до індивідуальної діяльності, марксизм розглядає практику як суспільний феномен). У площині діалектичної єдності цих моментів слід розглядати і пізнання.

Знання існує як даність, пізнання — як процес, у якому знання, набуте людством, стає моїм власним, а вироблене мною — стає даністю для історії. Історично значимими для людства є лише ті наслідки людської самореалізації, в тому числі й пізнання, які виходять за межі моїх особистих прагнень, залучаючись до розв'язання надособових, загальнолюдських проблем.

На рівні людської історії діалектика даності й процесуальності існує як взаємодія історичних передумов діяльності, сукупності обставин та самої діяльності. Над-

---

<sup>8</sup> *Практика вища за (теоретичне) пізнання, бо вона має не тільки достоїнство загальності, а й безпосередньої дійсності» (В. І. Ленін. Філософські зошити. Повне зібрання творів, т. 29, с. 181).*

особовість історичного процесу виявляється як в тому, що особистість не обирає передумов своєї діяльності, так і в тому, що ця діяльність завжди має об'єктивно-загальнолюдське значення, а отже, повинна узгоджуватись із певними уявленнями про сенс та спрямованість історичного процесу. Разом з тим, історія — це завжди «моя» історія, людина, як кажуть, не тільки актор, а й автор власної драми. Надособовість історичного процесу «знімається» тим, що історія конститує саму особистісну структуру: «розпредметнюючи» в процесі соціалізації історичний досвід людства та переосмислюючи його крізь призму індивідуального досвіду, індивід «вживається в історію», яка поступово стає для нього власною передісторією.

Як переконливо показав К. Маркс, суспільна сутність людини засвоюється нею не як «абстракт», загальнозначимість якого зумовлюється безособовістю<sup>9</sup>. Сукупність суспільних відносин, що складає дійсну людську сутність, відтворюється у характері суспільної діяльності, що в ній людина формується як соціальний суб'єкт. Усі моменти цієї сукупності, навіть якщо вони історично набувають спотвореної відчуженої форми, є якостями соціального суб'єкта, а не просто «середовища». У зв'язку з цим виділяються певні риси сутності людини як сукупності суспільних відносин, що її особистість засвоює, відтворює і разом з іншими творить:

— сутність людини завжди конкретно-історична, тобто соціальна всезагальність постає як особливе, насамперед, у суспільно-економічних формаціях;

— процес її засвоєння — це процес засвоєння всезагального в особливій формі через діяльне, передусім особистісне, спілкування;

— сфера знання, що як ідеальний образ світу суспільно-історичної практики також є складовою частиною суспільної сутності людини, на перших етапах соці-

---

<sup>9</sup> Критика Марксом фейєрбахівського «абстрагування від ходу історії», що призводить до постулювання «абстрактного людського індивіда», має безпосереднє відношення й до розуміння людської сутності у філософії Гегеля, в котрій «діяльна сторона» розвивалась «тільки абстрактно» (К. Маркс. Тези про Фейєрбаха.— К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3, с. 1, 3). Якщо наслідком зусиль Фейєрбаха був абстрактний індивід, то наслідком гегелівських уявлень — абстрактне суспільство, де людська сутність протистоїть цьому індивіду як щось безособове.

алізації привласнюється індивідом тільки через це «особистісне» спілкування, яке пов'язане не тільки з пізнавальними, а й з емоційно-вольовими якостями людини; засвоєння знання, що акумулює всезагальність історичного досвіду людства, є необхідним для співвіднесення «мого», індивідуально неповторного і разом з цим обмеженого досвіду із всезагальним.

Таким чином, конкретна особистість, яка в особистому життєвому досвіді «вбирає» в себе лише частину усіх суспільних відносин, «спроєктовує» цю частину на всевітню історію, а всевітня історія «фокусується» в конкретній особистості. Остання, з огляду на це, не є ні всезагальним, ні одиничним, вона — те особливе, яке формується надособовістю всього історичного процесу. Переосмислюючи передумови своєї діяльності, орієнтуючись на певне розуміння свого майбутнього, особистість надає об'єктивним обставинам того продовження, яке відповідає цьому ідеалу майбутнього.

### *Антагоністичні суспільні відносини та «знеособлення» історії*

Історія об'єктивно існує як історія людства. Для адекватного взаємозв'язку конкретності індивіда із всезагальністю історичного процесу необхідне усвідомлення себе як частини роду. Але поділ суспільства на відособлені класи спричиняється до «звуженого» відчуття історії у представників цих класів. Виникає названа К. Марксом «історичним фактом» «відмінність між індивідом як особою і випадковим індивідом»<sup>10</sup>. В антагоністичних суспільних формаціях «суспільні відносини... ставили завжди таку колективність, до якої індивіди належали тільки як середні індивіди; ...вони перебували в цих відносинах не як індивіди, а як члени класу»<sup>11</sup>. Приватна власність та розподіл праці спричиняють «усереднення» індивідів, де класове уявляється як «загальноісторичне». Особиста свобода «в сурогатах колективності, які досі існували», пише Маркс, «існувала тільки для індивідів, що розвинулися в рамках пануючого класу, і лише остільки, оскільки вони були індивідами цього

<sup>10</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс. Німецька ідеологія.— Твори, т. 3, с. 66.

<sup>11</sup> Там же, с. 70.



класу»<sup>12</sup>. Коли ж свобода стає «свободою» усередненого представника пануючого класу, коли особистісна структура формується за рахунок знеособлення представників поневоленого класу, то ця структура стає ущербною. Ущербними, уявними є й породжувані нею форми колективності. Надособовість історії представляється, отже, через класову надособовість. Втіленням цього «звуження» стають «сурогати колективності», які набувають самостійної форми. Надособове ж, що стає незалежним від особистостей, усереднюючи їх, тобто руйнуючи особистісну структуру, стає безособовим.

Суспільний зв'язок людей, розглянутий, насамперед, як зв'язок виробничий, це — обмін «споживними вартостями», наслідками людської самореалізації, які роблять одну людину нетотожною іншій, визначаючи багатство людських індивідуальностей. Універсальність, всебічний розвиток особи уможливорюються спілкуванням індивідів, усі наслідки діяльності яких мають належати при цьому кожному зокрема. Але зв'язок людей в класово-антагоністичному суспільстві, де кожен відособлений від іншого приватним інтересом, ця, за висловом Маркса, «взаємна і всебічна залежність байдужих один до одного індивідів»<sup>13</sup>, — такий зв'язок не задовольняється якісною відмінністю однієї людської особистості від іншої. Основою цього «якісного» зв'язку стає тут зв'язок, що формується завдяки суто зовнішнім для особистостей факторам. Суспільство виділяє в людях лише те, що робить їх схожими один на одного, що їх ототожнює, уодноманітнює — абстрактну здатність до праці як джерела мінової вартості, незалежно від конкретної якості об'єктивації. Якщо раніше індивіди залежали один від одного, то «тепер над ними панують абстракції», — писав з цього приводу К. Маркс<sup>14</sup>.

Людина зводиться до кількісно вимірюваного феномену. «Цей суспільний зв'язок втілено в міновій вартості...», де «будь-яка індивідуальність, всякі особливі властивості заперечуються і погашені»<sup>15</sup>. Це той «зв'язок», що тільки роз'єднує: відособлені індивіди переста-

<sup>12</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс. Німецька ідеологія.— Твори, т. 3, с. 70.

<sup>13</sup> К. Маркс. Экономические рукописи 1857—1859 годов.— К. Маркс і Ф. Енгельс. Соч., т. 46, ч. I, с. 99.

<sup>14</sup> Там же, с. 108.

<sup>15</sup> Див.: там же, с. 100, 103.

ють відчувати єдність та взаємодоповняльність усіх видів людської діяльності; щоб привести цю строкату масу «до одного знаменника» потрібна якась зовнішня, хай чужа й «невідповідна їх сутності» сила. Такою силою, неадекватною як людській сутності, так і сутності природи, з якою людина взаємодіє у виробничому процесі, стають у буржуазному суспільстві мінова вартість та гроші, які можуть бути, за визначенням Маркса, як закладом за одержання товару, так і гарантією тієї чи іншої дії людини. «...Люди виявляють речам (грошам) таке довір'я, якого вони не виявляють одне одному як особистостям»<sup>16</sup>. Індивіди знеособлюються, а гроші настільки уособлюються, що стають первинною характеристикою особистості. Вони стають єдиною «мовою есперанто», яка створює ілюзію взаєморозуміння.

Саме приватна власність, відособлюючи індивідів межами «приватного інтересу», потребує як квазікомпенсації квазівідновлення суспільного зв'язку — безособових товарно-грошових відносин, писав К. Маркс. «Сутність грошей полягає насамперед у тому, що тут *відчужується* й стає властивістю *матеріальної* речі, яка знаходиться поза людиною, властивістю грошей та *опосередкуюча діяльність* або опосередковуючий рух, той *людський*, суспільний акт, завдяки якому продукти людини взаємно доповнюють один одного»<sup>17</sup>. Між людиною та продуктами її діяльності, між одиничним та всезагальним вклинюється посередник. Замість того, щоб сама людина була посередником для іншої людини, наявність цього *чужого посередника* призводить до того, що вона розглядає свою власну волю, свою діяльність, своє відношення до інших як силу, незалежну від неї та від них. Таким чином, підсумовує К. Маркс, «її рабство сягає апогею».

Але чому вони виявляють речам подібне довір'я, запитує К. Маркс. Очевидно, це довір'я виявляється речам лиш як уречевленому відношенню осіб між собою. Саме «уречевлення» суспільного зв'язку є передумовою існування однієї із форм грошей — як засобу обміну. Отже, як переконливо показував К. Маркс, перед нами

<sup>16</sup> К. Маркс. *Экономические рукописи 1857—1859 годов.* — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. 1, с. 103.

<sup>17</sup> К. Маркс. *Заметки по поводу книги Джемса Милля.* — «Вопросы философии», 1966, № 2, с. 115.

не абстрактне «розчинення себе в безособовості речей», про що пише Е. Муньє, а розчинення історично конкретне, соціально зумовлене. Товарно-грошові відносини «об'єднують» індивідів штучно, «дотеперішнє об'єднання було тільки... угодою... відносно тих умов, в рамках яких індивіди діставали потім можливість використовувати випадковість у своїх інтересах. Це право безперешкодно користуватися, в рамках певних умов, випадковістю називали досі особистою свободою»<sup>18</sup>. Безособовий характер суспільного зв'язку тепер виявляється і в тому, що зазначена відмінність між особистим життям та життям як представника класу, визначеність «звуженої особи» класовими відносинами не відчувається самими індивідами в межах свого класу, вона виявляється лише при переході в інший клас, зокрема, для капіталіста — лише тоді, коли він збанкрутував. Тільки для пізніших поколінь, як писав К. Маркс, виявляється однобічність цього буття<sup>19</sup>.

Форми спілкування, виробництво яких є власне історичною діяльністю індивідів, набувають самоцінності й починають регулювати саму життєдіяльність індивідів. Але оскільки розвиток цих форм не вдавалося свідомо регулювати, він уявлявся таким само стихійним, як і саморозвиток у природі, а майбутнє — випадковим, логічно не пов'язаним з минулим (в уяві окремого індивіда), минуле цінувалося лише як склад апробованих стереотипів діяльності. Навіть тоді, коли наставала революція — провісниця розриву з минулим, — буржуазія намагалася одягати її в шати давно минулого.

Коли форми спілкування уречевлюються і протистоять індивідам у безособовій формі, усереднююча тенденція сурогатної колективності розповсюджується не тільки на самого індивіда, а й на ту частину панівного класу, яка вважає себе «покликаною» грати роль лідера у суспільстві. Суспільна відповідальність, як і суспільна сутність, постають перед ними як чужий індивідуальному існуванню «загальний інтерес». Цей інтерес набуває безособової форми, всі ж індивіди змушені функціонувати як його моменти. Індивід (як Еней у Вергілієвій «Енеїді») постійно чинить протилежне тому, що є при-

<sup>18</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс. Німецька ідеологія.— Твори, т. 3, с. 71.

<sup>19</sup> Див.: там же, с. 67.

родними вчинками для нього,— він стає виконавцем волі безособово-всезагального.

Французький драматург Жан Ануй у п'єсі «Антигона» розглядає проблему співвідношення конкретної особистості (царя Креонта) з владою, яку вона уособлює, підкреслюючи дивну метаморфозу цього співвідношення: не Креонт володіє владою, а влада «править» ним. Антигона запитує в Креонта: «Можливо, ви також не хотіли залишати тіло мого батька без поховання? Скажіть, адже не хотіли?... І все-таки зробили це. А тепер ви, не бажаючи того, накажете мене стратити. Це й називається бути царем!» І Креонт, посилаючись на те, що він — лише «робітник», «функціонер» влади, виконавець безособової «ролі», відповідає: «Так, саме це!»<sup>20</sup>.

Всезагальна «деперсоналізація» викликає потребу квазірівноваження її винятковими особистостями. Але «історичні діячі», які спливають при цьому на поверхню, стоять не «вище маси», а всього лиш на рівні «середнього представника» класу, чиї інтереси вони реалізують, на рівні властивих йому ілюзій та забобонів<sup>21</sup>. Буржуазне суспільство знає безліч прикладів, коли знеособлення масового індивіда «компенсується» виникненням «сильних особистостей», які сильні лише «життєвським цинізмом», які вдало маніпулюють знеособленою масою індивідів, спекулюючи на низькопробності «інтересів натовпу», апелюючи до «мовчазної більшості» тощо.

Зразком наукового аналізу процесу знеособлення та його ілюзійної компенсації в буржуазному суспільстві є «Класова боротьба у Франції», та «18 брюмера Луї Бонапарта» К. Маркса. Перш за все К. Маркс фіксує той факт, що у суспільстві «масових індивідів» існує «дефіцит» особистостей, який компенсується за умов відчуженого характеру суспільних відносин залученням до ролі «видатних» осіб, які б за умов дійсної колективності

<sup>20</sup> Ж. Ануй. *Антигона*.— П'єсы, т. 1, М., «Искусство», 1959, с. 309.

<sup>21</sup> Концепція «персоналізації влади» останнім часом набуває значного поширення в США, де автори біографій «майбутніх президентів» створюють певний символ, який вбирає в себе певну сукупність ідей, вірувань, емоцій, до яких ставиться позитивно «середній індивід». Під час виборів цей індивід віддає голос тій чи іншій особистості не згідно її соціальних якостей, а через схильність до комплексу ідей та вірувань, «вгаданого» творцями «символів». (Див.: А. В. Дмитриев. *Человек и политика*.— Человек и общество. Л., изд. ЛГУ, 1968, с. 87).

ніколи її не виконували. Характеризуючи суспільну ситуацію часів Луї Бонапарта у Франції, Маркс пише: «За цілковитою відсутністю скільки-небудь видатних осіб партії порядку довелось наділити одну людину силою, якої не було у всього її класу, і таким способом роздути її в якогось велетня»<sup>22</sup>. Рівень теоретичного мислення парламентських представників французької буржуазії не підіймався вище класових забобонів, страхів, політичних навіженств та маній, властивих найменш прогресивній частині класу, що його ці лідери представляли. Ідеологам, які вимагали «сильної особистості», оживлюють тіні мертвих імператорів, здавалося, що вони апелюють до всього «третього стану», до «єдиного народу Франції», їм ввижались розпливчаті й абстрактні сутності, насправді ж вони стали глашатаями найвідсталішого прошарку — люмпен-пролетаріату. В політичній боротьбі цими лідерами не було використано жодного з досягнень тогочасної науки про суспільство, зокрема, як зазначає Е. Соловйов, — англійської політекономії, французького соціалізму, філософсько-історичних та гносеологічних концепцій, розроблених класиками німецької філософії, методів ситуаційного аналізу істориків доби Реставрації<sup>23</sup>.

Проблема взаємозв'язку знань та особистості постає в новій площині: ущербні не тільки знання без їх трансформації в переконання особистості, а й «переконання», що не базуються на творчому засвоєнні знань. Особистість відповідальна не тільки *перед своїми переконаннями* (єдиний вид відповідальності, який визнається екзистенціалізмом), а й *за свої переконання*<sup>24</sup>, за їх зміст та відповідність науковим здобуткам епохи, взагалі, тим можливостям, що їх розкриває ця епоха перед особистістю.

Усі проаналізовані особливості соціальних відносин у буржуазному суспільстві дозволяють з'ясувати реальні механізми тих процесів «знеособлення», що їх не змогли розкрити представники філософії екзистенціалізму й персоналізму. «Безособовість» історичного процесу,

<sup>22</sup> К. Маркс. *Класова боротьба у Франції*. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 7, с. 102.

<sup>23</sup> Див.: Э. Ю. Соловьев. *Личность и ситуация в социально-политическом анализе Маркса*. — «Вопросы философии», 1968, № 5.

<sup>24</sup> Там же.

про яку пишуть ці філософи,— не одвічна його властивість, вона пов'язана з цілком конкретними історичними обставинами.

За всіх часів люди самі «роблять» історію, але, як писав Ф. Енгельс, характеризуючи докомуністичні формації, «зіткнення незліченних окремих прагнень і окремих дій приводять в області історії до стану, цілком аналогічного тому, який панує в позбавленій свідомості природі. Дії мають певну бажану мету; але результати, які надалі випливають з цих дій, зовсім небажані»<sup>25</sup>. Ця особливість характеризує історичний розвиток за умов стихійно-сурогатної буржуазної колективності. Його, як єдиний зразок історичної діяльності, взяли у цій спотвореній формі філософські системи екзистенціалізму й персоналізму, «відтворивши» особливість відчужених соціальних відносин «теоретично» — як одвічну «безособовість» історичного процесу взагалі.

Проте, якщо безособовість природи є явищем цілком «природним», то безособовість суспільних зв'язків суперечить самій їх суті й повинна бути подолана. Для її реального подолання потрібні реальні, а не утопічні засоби, а для вироблення останніх необхідне зв'язування матеріальних передумов знеособлення та їх зв'язку з матеріальною основою людської історії.

#### МАТЕРІАЛЬНІ ПЕРЕДУМОВИ СТАНОВЛЕННЯ ОСОБИСТІСНОЇ СТРУКТУРИ СУБ'ЄКТА ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ

Як було показано вище, перехід надособового в безособове пов'язаний з непідвладністю людині продуктів її діяльності, самовідчуженням особистості. Дослідження, проведені К. Марксом у «Крейцнахських рукописах 1843 року», «Економічно-філософських рукописах 1844 року», «Злиденності філософії», «Критиці політичної економії», «Капіталі», зафіксовані в «Маніфесті Комуністичної партії» та інших працях, переконливо доводять, що коріння цих процесів слід шукати у тій сфері, в якій формується особистість, визначаються її відмінності від усіх форм людського світу. Цією сферою є праця.

---

<sup>25</sup> Ф. Енгельс. Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії.— К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 21, с. 292.

Маркс будує свій теоретичний аналіз на основі розгляду цілого ряду історично сформованих відмінностей (класових, професійних, індивідуальних), знаходячи таким чином першооснову суспільного зв'язку — *обмін споживними вартостями*. Унікально-неповторний характер праці, зафіксований в споживних вартостях, є проявом творчої сутності кожної людини, а сам суспільний зв'язок постає як зв'язок нетотожних індивідів<sup>1</sup>, кожен з яких потребує наслідків самореалізації цілого світу людей, кожен з яких, отже, несе в собі потребу в суспільстві.

Надособовий, суспільний характер людської діяльності у «згорнутому» вигляді представлений у знарядді праці. «Саме по собі стандартизоване знаряддя,— пише про це В. Гордон Чайлд,— є «викопна концепція...» — у ньому втілена ідея, що виходить за межі не тільки кожного індивідуального моменту, але й кожного окремого гомініда»<sup>2</sup>. Історично вироблені узагальнені способи трудових дій людей втілені не тільки у способі виготовлення знаряддя, який існує відокремлено від знаряддя як знання, а й у самій формі знаряддя, особливо ж — у його функції.

Надособовим характером визначаються:

— сама людська діяльність, насамперед трудовий процес;

— наслідки цієї діяльності (як матеріальні, передусім знаряддя праці, так і ідеальні);

— людські історично сформовані здатності;

— засоби спілкування між людьми, передусім мова;

— норми міжлюдських відносин.

Надособовими є, отже, всі «мірки» власне людського ставлення до світу.

Праця є тим процесом, у ході якого усвідомлюються закономірності розвитку природи і суспільства, природні закономірності використовуються людиною для досягнення своїх цілей, формується світ олюдненої приро-

<sup>1</sup> «Єдність в розумінні самотності,— писав К. Маркс,— передбачає, що діяльність непорівнянного індивіда в певній сфері відрізняється від діяльності інших індивідів тієї самої сфери. Персіані — незрівнянна співачка саме тому, що вона — співачка, і що її порівнюють з іншими співачками...». (К. Маркс і Ф. Енгельс. Німецька ідеологія.— Твори, т. 3, с. 421).

<sup>2</sup> В. Гордон Чайлд. Археологические документы по пред- истории науки.— «Вестник истории мировой культуры», 1967, № 1, с. 30.

ді, де природні явища набувають соціальних значень; вони, отже, перетворюються із *безособових* у *надособові*.

Людська особистість стає центром, суб'єктом цього переходу безособового в надособове. Ядром світу після появи в ньому людини стає «світ, співвіднесений з людиною». Однак людина при цьому «повинна бути розглянута,— пише С. Рубінштейн,— як об'єктивно існуюча, відношенням до якої визначаються об'єктивні властивості того, що з нею співвідноситься»<sup>3</sup>. На відміну від персоналістських, екзистенціалістських та інших варіантів «зіставлення світу з людиною», марксистська філософія розглядає людину в контексті практичної діяльності, праці, в площині олюднення природи.

Усі ж течії сучасної буржуазної філософії, прагнучи дати зображення людської сутності, максимально «наближене» до «живого життя», фактично усувають працю як матеріальну передумову особистісної структури. Більше того, марксистська філософія звинувачується ними, зокрема персоналістами, в тому, що вона нібито містить «містику праці», «релігію праці», стверджуючи цим «панування природи над людиною». Ж. Лакруа, як ми вже зазначали, вбачає в цьому ваду «марксистського гуманізму дії», який нібито спрямовується назовні людини. Але марксистське розуміння праці зовсім не є апологією чистого продукування речей. Воно дає зображення впливу праці на формування саме внутрішньої структури людської особистості.

Праця як засіб олюднення природи є джерелом того самого «простору, що переживається», та «часу, що переживається», які втратили предметну основу у філософії персоналізму. «Людський простір» — це і є, на відміну від невизначеного безконечного простору як загальної форми існування матерії, координації та співіснування тіл,— конкретний простір людського співіснування та взаємодії, конкретна форма людського способу буття на тому чи іншому етапі історичного розвитку людства. Це, передусім, простір соціального буття людини. Переплетення «людського простору» із «людським часом» зумовлене самою специфікою діяльності.

---

<sup>3</sup> С. Рубинштейн. *Человек и мир*. Из неопубликованных рукописей.— «Вопросы философии», 1969, № 8, с. 131, 134.



«Людський час», на відміну від часу як всезагальної зміни явищ, що у природознавстві постає одномірною та незворотною,— це передусім та форма часу, яка виникає в процесі людської діяльності й зумовлена останньою. Час, за визначенням Маркса, є «простір людського розвитку»<sup>4</sup>.

Разом з тим, як застерігає французький філософ-марксист Л. Сев, з'ясовуючи специфіку «людського часу» та взаємозв'язку його з діяльністю особи, не слід обмежуватись «показом діяльності індивіда, визначаючи категорії діяльності через їх безпосередню форму у сфері переживаного»<sup>5</sup>. Розглядаючи індивідуальну діяльність тільки у формі того, що переживається, ми, замість осягнення дійсної конкретності, потрапляємо в полон псевдоконкретності. В зв'язку з цим, як вказує Л. Сев, слід розмежовувати й не підмінювати один одним рівні:

— «емпіричного» часу, що його можна мати безпосередньо через форми переживання;

— «ідеального» часу, який уявляється індивідові та за яким він може спостерігати;

— «реального» часу, тобто основного, що є системою фактичних часових відношень між різними об'єктивними категоріями діяльності індивіда<sup>6</sup>.

Тут, більш ніж деінде, не варто судити про індивіда, виходячи з його уявлень про самого себе, а слід спиратися на наукове вивчення бюджетів часу, що є об'єктивними стосовно індивідів<sup>6</sup>. Буржуазні філософи нерідко хибують змішенням цих рівнів часу.

Через спосіб людського буття праця й стала першоджерелом виникнення свідомості. Адже формування свідомості похідне не від матерії, а від замінюваного працею буття, олюднюваного буття, людського світу<sup>7</sup>. Трикомпонентність історії — минуле, сучасне, майбутнє — втілюється в кожній людській особистості. Людина, як від початку суспільний продукт, характеризується тим, що в її наявному «одиничному» бутті під час реалізації установки на майбутнє функціонує увесь суспільний до-

<sup>4</sup> К. Маркс. *Заробітна плата, ціна і прибуток*.— К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 16, с. 143—144.

<sup>5</sup> Л. Сев. *Марксизм и теория личности*, с. 473.

<sup>6</sup> Там же, с. 473—474.

<sup>7</sup> Див.: С. Рубинштейн. *Бытие и сознание*. М., 1957, с. 272—273.

від людства, функціонує всезагальне. «Вихід за межі самого себе», який у філософії екзистенціалізму та персоналізму стає зрештою виходом за межі суспільної сутності або в бік одиничного, або ж до сфери трансцендентного, в реальному історичному бутті індивіда є істинним спілкуванням з людством. Для цього спілкування цілком «достить» історії, але історії в її матеріалістичному розумінні<sup>8</sup>.

Визначальний вплив суспільного буття щодо суспільної свідомості позначається, зокрема, на певній орієнтації масового індивіда на історію, певному розумінні її як загалом, так і на рівні кожного із трьох компонентів масовості. У кожній суспільно-економічній формації виокремлюється певний тип відношення до історії. Той тип, який некритично «моделює» сучасна буржуазна філософія, постає з відчуженої праці, коли історія для масового індивіда перетворюється в «заробітки» (адже взаємозв'язок з продуктами власної самореалізації посередковано відносинами приватної власності). «Велика» історія перебуває десь за межами цієї орієнтації, вона «вривається» у повсякденне існування у вигляді промислових криз, воєн, репресій тощо. Процес знеособлення, джерело якого міститься у відчуженій праці, пронизує собою усі рівні особистісної структури.

«Капіталізму,— пише Л. Сев,— притаманна та власність, що праця, яка *набуває абстрактної форми* і лише остільки, оскільки вона набуває цієї абстрактної форми, має тенденцію функціонувати як суспільно продуктивна праця... Продуктивний характер праці як конкретної людської діяльності соціально визначається лише через її протилежність — працю в її абстрактній егуманізуючій формі»<sup>9</sup>. Таким чином роз'єднується вероз'єднане — суспільно продуктивна праця та «психологічно продуктивна діяльність», яка, на думку Сева, означає сукупність різновидів базисної діяльності самої особистості. Суспільно-базисне відривається від

---

<sup>8</sup> Маркс і Енгельс зазначають, що з приходом до матеріалістичного розуміння історії «історії повернуто було її зміст», що «історія — це для нас усе, і ми цінимо її вище, ніж це робить будь-яке інше, більш раннє філософське вчення» (Ф. Енгельс. Становище Англії.— К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 1, с. 554).

<sup>9</sup> Л. Сев. *Марксизм и теория личности*, с. 478.

індивідуально-, чи особистісно-базисного й протистоїть йому як ворожа безособова сила.

Апогеєм знеособлення історичного процесу є формування в масовій свідомості надій на «щасливу випадковість» у «великій» історії, на певні позитивні особистісні якості «лідерів» суспільної організації. Масова свідомість починає сприймати себе як об'єкт маніпуляцій цих випадкових обставин. Це означає остаточний перехід продуктів людської самореалізації з надособового на безособовий рівень.

Деформація особистісної структури є наслідком цього процесу соціального знеособлення. Людина співвідноситься із всезагальним, надособовим не як особистість (тобто в її суспільній якості), а як «природно-неповторна» істота, як індивід (хоча ця «природна» неповторність, тобто безособовість, «подібна» природній безособовості, виявляється на ділі класовою обмеженістю).

Марксизм вперше усвідомив, що оскільки взаємовідносини між особистостями у буржуазному суспільстві опосередковуються класовими взаємовідносинами, заснованими на принципі приватної власності та розподілі праці згідно останньому, тобто, оскільки клас стає «посередником» між одиничним і всезагальним, індивідом та родом, остільки подолання цього стану можливе тільки через класову боротьбу. До того ж тільки той клас може мати надію на остаточну перемогу, який виробив реальні засоби зміни світу й самозміни, «якому не доводиться обстоювати проти пануючого класу будь-який особливий класовий інтерес»<sup>10</sup>.

Революційна практика цього класу — це єдина можливість «раціонально зрозуміти» «збіг зміни обставин і людської діяльності»<sup>11</sup>, це засіб раціонально поєднати надособовість історичного процесу з особистісною структурою його суб'єкта. Суспільні відносини, закам'янілі на протязі століть, опредметнені в державних установах, законодавстві, стереотипах діяльності й мислення, розчиняються в горнилі революційної практики, і людина переконується в тому, що історія, все багатство культури й цивілізації — то її власне «неорганічне тіло». Ця

<sup>10</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс. Німецька ідеологія.— Твори, т. 3, с. 71.

<sup>11</sup> К. Маркс. Тези про Фейербаха.— Там же, с. 2.

практика функціонує за параметрами майбутнього, кільки в зміні об'єктивного світу людина знаходить «джерело суттєвого існування самої себе та коли, навпаки, суспільний суб'єкт, що динамічно розвивається, є постійним джерелом подальшого об'єктивного процесу»<sup>12</sup>. Такою особливістю відзначається функціонування суспільства — системи, що саморегулюється і здатна підводити підсумок на кожному етапі свого розвитку.

Клас, що не прагне увічнити своє панування, люди, котрі не хочуть і не можуть залишатися такими, як раніше, мислення, яке критично оцінює не лише об'єктивні відносини, а й свої власні передумови, нарешті, метод, який застосовується як для освоєння об'єктивних умов, так і для саморозвитку суб'єкта — матеріалістична діалектика, — такими є реальні передумови, що відкривають можливість для раціонального поєднання історії та людського існування<sup>13</sup>. З самого початку свого утвердження як дійсного суб'єкта історичного процесу цей клас бере установку на творче відношення до історичної дійсності, на формування кожної людини як істоти універсальної. «...Приватна власність, — доводить це Маркс, — може бути знищена тільки при умові всебічного розвитку індивідів (підкреслено нами. — В. Т.), бо наявні форми стосунків і продуктивні сили всебічні, і тільки індивіди, що всебічно розвиваються, можуть їх привласнити, тобто, перетворити в свою вільну життєдіяльність»<sup>14</sup>.

Якщо всі попередні класи існували при відсутності самоусвідомлення як «усереднюючі» та знеособлюючі індивідів агрегати, в кращому випадку під тяжінням сукупності некритичних ілюзій щодо самих себе, то пролетаріат вперше усвідомлює потребу в виробленні своєї власної *особистісної структури*, яка б не дозволила продуктам його діяльності перетворитися на відчужену силу, що не в змозі приборкати стихійність суспільного руху. Вироблення цієї особистісної структури пов'язане із заміною анонімних соціальних відносин «цивілізації грошей» прозорими міжособистими відносинами, що

---

<sup>12</sup> Р. Рихта. *И. Зелены. Ленинское понимание диалектики и современность.* — «Философские науки», 1970, № 3, с. 28.

<sup>13</sup> Див.: там же, с. 28—29.

<sup>14</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс. *Німецька ідеологія.* — Твори, т. 3, с. 420.

...виринишного я ...

...виринишного я ...

«Самозаключення» суб'єктності з умови буржуазних форм колективності, де «самозаключення» збігається зі знеособленнями, з згодою на індивідуальну відповідальність до колективної безвідповідальності, пролетаріат протиставляє діалектичну єдину суцільну структуру особистості, коли індивід піддається до усвідомлення й реалізації загальнолюдських загальнолюдських завдань.

Деякі приклади вироблення цієї особистісної структури визначено Б. І. Лавініним зокрема, з промови на III з'їзді комсомолу. Це по-перше, оволодіння духовною культурою. Це не зводиться до завоювання готових наслідків пізнавальності процесу без їх «сприятиметненія»); по-друге, необхідність перетворення абстрактних «канань для всіх» у конкретні перетворення конкретної особистості напевні, як передумова для досягнення першою й другою етапів — перетворення процесу навчання з формуванням і розв'язанням конкретної соціальної актуальності в конкретному випадку соціального досвіду 17.

Самозаключення суб'єктності відомства існують

...виринишного я ...

у вигляді наслідків попередньої діяльності, у формі вже наявних духовних продуктів, вони повинні «інтеріоризуватися», засвоїтися конкретною особистістю, стати рівнями її «внутрішньої структури», перетворитися спочатку в знання, а потім — у переконання всіх і кожного, у систему ціннісних орієнтацій особистості. Тільки в цьому випадку духовні цінності виконують свою справжню місію, функціонуючи як живий процес людської діяльності. Вони постають як єдність соціально-надособового і конкретно-особистісного моментів: будучи продуктом попереднього історичного розвитку й наявних історичних умов та аккумуляцією неповторного життєвого досвіду саме даної особистості, своєрідності її інтересів і потреб.

В процесі засвоєння духовних цінностей кожна особистість «розпредметнює» їх, проходячи в зворотному порядку шлях виникнення того чи іншого історико-культурного явища. Таким чином той, хто здійснює цей рух, залучається сам до творчої діяльності в тій чи іншій галузі духовного життя, стає «співучасником» творчого процесу.

Кожен рівень і кожен різновид духовних цінностей виконує при цьому специфічну функцію щодо формування рис людської особистості. Одні з них виробляють здатність до абстрагування від «неповторності» дрібниць повсякденності, до «надособових» узагальнень, що є передумовою наукового пізнання. Інші зумовлюють перехід від загальних принципів до часткових ситуацій, що набуває особливого значення у виробленні самого механізму індивідуальної творчості та в утвердженні моральності. Одні (наука) в своїх наслідках постають перед людиною як фіксований результат, що має загальнозначимий характер, він «для всіх — один». Інші (мистецтво) не виробляють свої ідеї на зразок технологічної розробки, як чогось вже готового до використання, а вплітаються в неповторний індивідуальний досвід кожної людини; цей досвід «замикає коло» між творцем та споживачем, і тільки внаслідок діалогічної взаємодії між ними отримує своє справжнє життя ідея твору.

Відповідно ступінь «співтворчості» змінюється при переході від одних до інших духовних цінностей. Так, «співтворчість» в науці вимагає більшої спеціальної підготовки, вона не може обмежуватись тільки індивідуальним досвідом, в той час як при сприйнятті творів

мистецтва роль цього досвіду незмірно зростає. Незаперечним є те, що при всіх цих особливостях, формування духовно повноцінного, комуністичного типу особистості можливе тільки засобами справжньої науки, наукової, діалектико-матеріалістичної філософії, та справжнього, високодейного й досконалого за формою мистецтва.

Вироблення особистісної структури зумовлює й діалектичне поєднання в діяльності особи як сучасному двох інших компонентів історії: майбутнього та минулого. Оскільки майбутнє постає для людини як універсальний саморозвиток особистості, оскільки воно є не утопічним конструюванням, а логічним продовженням саморозвитку суспільного організму, суб'єкт історичного процесу несе відповідальність за те, чи усвідомлена ним ця «логіка історії», чи його власна діяльність є продовженням всіх позитивних елементів людської цивілізації. Надособові феномени знання та культури (в найширшому розумінні цього слова) стають, так би мовити, «ферментами» особистісної структури кожного індивіда, історія суспільства — «передісторією» особи. «Розпредметнюючи» історію в процесі її творення, індивід стає особистістю.

Суспільство з виробленою «особистісною структурою» формує особистісні якості кожного індивіда свідомо й цілеспрямовано, що неможливо за умов «сурогатних» форм колективності. Оскільки сутністю людини є багатство її дійсних відносин, то в міру розширення можливостей для спілкування з представниками різних соціальних груп, участі індивіда у різноманітних формах самореалізації зростає необхідність підготовки його до ефективної діяльності на цих рівнях.

Особливої актуальності набуває питання про формування особистісно орієнтованої соціальної структури, зрілої особистісної структури кожного члена суспільства в епоху розгорнутого будівництва комунізму, за умов сучасної науково-технічної революції, яка несе з собою вивільнення особи від виконання стандартизованих функцій в процесі виробництва, ставить завдання підготовки до освоєння нових продуктивних сил, сам характер яких вимагає всебічно розвинутої особистості, що здатна до творчої діяльності.

Вищим виявом творчих потенцій індивіда є та сфера діяльності, яка принципово несумісна з нетворчим вико-

ристанням стандартів, сфера міжлюдських відносин, те, що К. Маркс називав «виробництвом самої форми спілкування». Участь у цьому виробництві, активність індивіда у безлічі тих «проблемних ситуацій», які щомиті виникають в соціальному полі людської історії, є передумовою самоусвідомлення кожним індивідом своєї соціальної значимості, критерієм перевірки ним результативності як свого культурно-освітнього рівня, так і своїх морально-етичних та інших якостей, тобто є «пробним каменем» вироблюваної особистісної структури. Людина дивиться як у дзеркало не просто «в іншого», вона «вдивляється» в суспільство, переносячи це своєрідне «дзеркало» всередину своєї особистості, співвідносячи самооцінку із оцінкою себе з боку соціальної групи, до якої належить. Соціологічні дослідження показують, що збіг цих двох рівнів оцінки залежить від багатства тих соціальних зв'язків, у яких перебуває індивід.

Саме тут відбувається *поєднання знання*, яке «розпредметнюється» до джерела, та *особистого соціального досвіду*, без якого виявляється неповним саме «розпредметнення». Тоді соціально закріплений досвід людства входить всередину особистісної структури не тільки через пізнання, а й через оцінку, переживання. Особистість формується як діалектична єдність багатства розумових здатностей та *багатства почуттів*. Адекватне поєднання пізнання й переживання світу можливе лише тоді, коли суспільний індивід перестає бути об'єктом маніпуляцій із зовні і сам усвідомлює мету та сенс своєї власної діяльності. Сучасне буржуазне суспільство неспроможне досягти такого адекватного поєднання пізнання й переживання. «...Доки маси залишаються об'єктом політики,— писав Б. Брехт,— все, що з ними трапляється, вони сприймають не як досвід, а як фатум; переживши потрясіння, вони дізнаються про його природу не більше, ніж піддослідний кролик про закони біології»<sup>18</sup>, вони будуть саме «переживати, не пізнаючи».

Визначальною для вироблення особистісної структури людини є не просто праця, а її характер. Коли завдяки науково-технічній революції суспільний індивід вивільнюється від виконання стандартизованих функцій у

---

<sup>18</sup> Б. Брехт. *Мамаша Кураж і її діти*.— Театр. Пьєси. Статті. Висказування (в 5-ти т.), т. 3, М., «Искусство», 1964, с. 88.



системі безпосереднього матеріального виробництва, постає питання про те, які інші форми активної самореалізації може запропонувати йому суспільство. Позавиробнича сфера у буржуазному суспільстві «самоорганізується» за пасивно-споживацьким принципом («масова культура», штучні потреби тощо), формуючи обивателя, який задовольняється пропонованими йому стандартними інтересами, прагненнями, оцінками тощо.

Комуністичне суспільство, соціалізм як його перша фаза — це переростання на всіх рівнях людської діяльності в самодіяльність. К. Маркс мислив собі майбутнє, де «необхідна праця» суспільства «зведена до мінімуму», як поле універсальної самореалізації людини, де звільненню її від тягара матеріального виробництва «відповідає... художній, науковий і т. п. розвиток індивідів...»<sup>19</sup>. Вони несуть із собою всезагальну культурну революцію, суть якої полягає у приведенні здатності суспільного індивіда у відповідність із новим характером тих продуктивних сил, що несе науково-технічна революція. Тут відкривається небачений простір для реалізації усіх переваг суспільства вільної праці, для формування кожної людини як творця, як яскраво вираженої індивідуальності. Масова активність у галузі технічної творчості, «колективізація» наукової діяльності, становлення художньої культури, процеси, які відбуваються в соціалістичному суспільстві сьогодні, породжують і породжуватимуть надалі вдосконалення й переплетення існуючих та вироблення нових форм людської самореалізації.

---

<sup>19</sup> К. Маркс. *Экономические рукописи 1857—1859 годов.* — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. 2, с. 214.

## ЗАКЛЮЧЕННЯ

Для класичної і для сучасної буржуазної філософії багатоманітність аспектів проблеми регуляторів людської діяльності фокусується у «проблемі розуму». Навіть ірраціоналістичні філософські течії змушені робити розум «відправною точкою» в обґрунтуванні пропонованих ними механізмів діяльності, оскільки розробка «позитивної програми» безпосередньо пов'язується з критикою раціоналізму. На протигагу класичному ідеалізму, сучасний ідеалізм насичує модель духовного суб'єкта «екзистенціальними» моментами, що в своїх крайніх виразах виливається в недооцінку розуму й пізнавального відношення людини до світу. Саме таким «насиченням», або, точніше, «перенасиченням» відзначається категорія «особи», якою оперують ряд сучасних буржуазних філософів. Звернення до цієї категорії, однак, зовсім не долає того «замкненого кола», що в ньому перебувають ідеалістичні філософські концепції ще з часів розквіту класичного раціоналізму. Не випадково «останнім словом» ірраціоналістичного «бунту проти розуму» стало філософське «обґрунтування» лівоекстремістської ідеології, де раціоналізм тлумачиться як «логіка панування» (Маркузе). Буржуазні філософи відмовляються в подібних випадках не тільки від недоліків класичного раціоналізму, а й від його позитивних рис, що зумовлювались відтворенням деяких реальних і досить істотних особливостей людської діяльності.

Орієнтація на розум, яка була притаманна класичному ідеалізмові, може бути пояснена соціальними особливостями пізнання відповідної епохи. «Багато що у змісті класичних філософських конструкцій... було продуктом вторинної ідеологічної раціоналізації переживання духовним виробником своєї діяльності... Самим же соціально-історичним відносинам, прями чи непрями посилання

на самоочевидність яких підтримували цю величну споруду, також, як з'ясувалося, не була притаманною властивість природності, онтологічної непохитності, вони швидше здавалися такими через їх оберненість у класичному баченні...»<sup>1</sup>.

Форми індивідуальної активності, розвиток яких стимулюється буржуазним суспільством, постійно перебувають під загрозою еволюції до індивідуалізму. Але ж ця активність неможлива без набування нею певної загальнозначимості. Разом з тим, вона повинна використовувати відповідні загальнозначимі форми світосприймання. В такому суперечливому соціально-пізнавальному контексті відбувається процес первинного осмислення соціальної природи розуму й пізнання, розвиток раціоналістичної методології, яка засновується на уявленні про можливість повного охоплення світу розумом окремого індивіда. Це здавалось можливим лише за двох умов: 1) цей розум повинен бути універсально-розвинутим; 2) він повинен осягати світ із «абсолютної точки зору», ніби ззовні світу, оглядаючи і самого себе і об'єктивоване перед ним буття.

Формування того «надособового» погляду на світ, який покладається ідеалістичним раціоналізмом за основу наукового пізнання, можливе лише при наявності «абсолютного суб'єкта», що перебуває «над» світом. Індивідуальні розумові здатності й результативність пізнавальної діяльності залежать від міри наближеності до цього «абсолютного суб'єкта». Соціальні відносини, які є дійсною основою пізнавального процесу, уявляються вимушеною компенсацією за неможливість «прямого виходу» до абсолютного суб'єкта, тобто системою, у межах якої й через яку здійснюється вказане «наближення». Окремий пізнавальний акт «перевідкриває» те знання про дійсність, що вже наявне у абсолютного суб'єкта.

Широкий соціальний контекст пізнання «звужується» до штучного засобу конкретної пізнавальної діяльності. Ті моменти людського світосприймання, світовідчуття, які не є суто пізнавальними, не враховуються, увага акцентується лише на тому, що розчиняється у абстракт-

---

<sup>1</sup> М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьев, В. С. Швырев. *Классическая и современная буржуазная философия.* — «Вопросы философии», 1970, № 12, с. 26—27.

ції «абсолютного гносеологічного суб'єкта». Цілісність світосприймання розчленовується таким чином на своєрідні «первинні» (пізнавальні) та «вторинні» (усі інші) моменти.

Ряд сучасних буржуазних філософських течій, критично переосмислюючи класичний раціоналізм, прагнуть відновити у правах (або й протиставити пізнавальним) «екзистенціальні» моменти світосприймання. Однак залежність буржуазної філософії від соціального світу, який її породжує й в якому вона функціонує, з часом не зменшилась, що позначається й на інтерпретації досліджуваної нами проблеми. У буржуазному світогляді виступають дві тенденції: або недооцінка розуму й наукового пізнання, що завершується перебільшенням значення «екзистенціального переживання» світу в *індивідуальнім* досвіді, або «екзистенціалізація» того суб'єкта, якого класичний раціоналізм уже вивів за межі світу, тобто бога. І в тому, і в іншому випадку спостерігається прагнення представити суб'єкта пізнання та життєдіяльності як «абсолютну монаду».

Критичний аналіз ідеалістичних уявлень про регулятори людської діяльності, як і з'ясування суперечностей між класичним і сучасним ідеалізмом та всередині останнього, зокрема між екзистенціалізмом і персоналізмом, не є самоціллю. Він дозволяє протиставити метафізичній ідеалістичній методології — різноманітні аспекти діалектико-матеріалістичної методології.

Тільки з виникненням і розвитком філософії марксизму долається обмеженість класичного раціоналізму. На противагу буржуазному раціоналізму, якому К. Маркс докоряв некритичним позитивістським відтворенням наявних соціальних обмеженостей, марксизм як ідеологія найбільш революційного класу — пролетаріату використовує силу розуму для послідовної перебудови світу.

Змістовне застосування визначального принципу марксизму — принципу суспільно-історичної практики — дозволяє, на наш погляд, не тільки подолати обмеженість класичного ідеалізму і сучасних буржуазних філософських течій, а й виявити науковим чином та з'ясувати дійсну субординацію усіх тих реальних моментів людської життєдіяльності, однобічне перебільшення й абсолютизація яких визначають обличчя сучасного філософського ідеалізму.

Завдяки принципу практики філософія марксизму-ленінізму є методологічною основою дослідження культури. Специфічна риса марксистського світорозуміння — орієнтація на всебічний і гармонійний розвиток людської особистості. Пізнавальне відношення до дійсності вписується в контекст діяльності як один із засобів для цього розвитку. Культура позбавляється тієї штучної гносеологічної стерильності, що надавав їй у свій час ідеалістичний раціоналізм. Вона розглядається як складне переплетення об'єктивних і суб'єктивних, усвідомлених і неусвідомлених, надособових і особистісних чинників.

Для того, щоб з'ясувати дійсне значення кожного із названих моментів людської діяльності, необхідна не просто апеляція до практики, а з'ясування різних її структурних рівнів, які перебувають у тісному зв'язку із складовими культури та характеристиками людської особистості. Формування людських уявлень про світ, «рефлексивні» моделі світу, що їх ми знаходимо у багатоманітні форм суспільної свідомості, не можуть бути інтерпретовані науковим чином без врахування розгалуженої низки опосередкувань між цими уявленнями та формами предметної діяльності суспільної істоти.

Вивчення особливостей цих опосередковуючих ланок дозволить, на наш погляд, розв'язати ряд важливих проблем, які вимальовуються при з'ясуванні особливостей регуляторів людської діяльності. Йдеться про етапи переростання особистісних виявів у форми соціального досвіду людства (про конституювання «надособовості» історичного процесу у його всезагальних закономірностях) та специфіку зворотного переходу всезагальності історії у форми її «особистісного» вияву на рівні діяльності конкретної людини.

Таке вивчення було розпочато основоположниками марксизму. В. І. Ленін вбачав у націленості на конкретний аналіз суспільного процесу визначальну відмінність діалектико-матеріалістичної філософії від попередніх систем, які, за його висловом, на дев'ять десятих полягали в «абстрактних побудуваннях того, що таке суспільство, що таке прогрес? і т. п.»<sup>2</sup>. Одним із засобів такої конкретизації є вироблене марксизмом поняття суспільно-

---

<sup>2</sup> В. І. Ленін. *Що таке «друзі народу» і як вони воюють проти соціал-демократів.* — Повне зібрання творів, т. 1, с. 132.

економічна формація, яке дозволяє прослідкувати переплетення загальних та особливих історичних законів, вивчаючи саме «особливі соціальні організми»<sup>3</sup>. В. І. Ленін спеціально фіксує увагу на тому, що це узагальнення, визнаючи як кістяк культури матеріальні виробничі відносини, зовсім не спрощує реальний історичний процес. «Вся справа... в тому, що Маркс цим кістяком не задовольнився, що він... скрізь і завжди простежував відповідні цим виробничим відносинам надбудови, прибирав кістяк у плоть і кров»<sup>4</sup>.

Ці методологічні настанови мають особливе значення для переходу від конкретизації уявлень про суспільно-історичну практику до з'ясування специфіки відповідних їм особливостей суспільного суб'єкта діяльності. Специфіка людської діяльності на кожному з її рівнів фіксується різноманітними категоріями типу «психологічний суб'єкт», «гносеологічний суб'єкт» тощо. Кожна з цих категорій відбиває окремі моменти людської життєдіяльності, абстрагуючись від інших. Разом з тим реальний історичний процес здійснюється цілісними суспільними індивідами, в яких ці моменти не відособлені. Аналізуючи особливості формування всезагальності історичного процесу та конкретизації його до індивідуальної діяльності, слід усвідомлювати як обмеженість вищеназваних категорій, так і ті рівні конкретизації, які притаманні кожній із цих категорій. Такої конкретизації зазнає, згідно сучасних наукових уявлень, й абстракція «гносеологічного суб'єкта», яка набуває специфічного вигляду в окремих гносеологічних ситуаціях.

Варто звернути увагу й на ті специфічні труднощі, що з ними пов'язане саме відособлення однієї з цих категорій від інших. Скажімо, прагнення до загальнозначимості й необхідності пізнання за рахунок повного очищення його від «психологізму» у своїх крайніх виразах здатне перерости у тенденцію до усунення з «гносеологічного суб'єкта» не тільки індивідуально-дорефлексивних моментів, без яких немислима людська життєдіяльність, а й об'єктивних суспільних чинників, що спричиняє «гносеологічну стерилізацію» суспільно-історичної практики, зведення її до форм рефлексії буття.

<sup>3</sup> В. І. Ленін. *Що таке «друзі народу»...*— Повне зібрання творів, т. 1, с. 132.

<sup>4</sup> Там же, с. 130.

З огляду на це виникає необхідність співвіднесення категорій «гносеологічний суб'єкт» та «психологічний суб'єкт» з більш емкими науковими абстракціями, наприклад, «суб'єкт історичної діяльності», що дозволило б виділити ряд світоглядних моментів у сфері самої гносеології чи психології. Марксизм знімає з усвідомлення історичного процесу ту штучно-бесособову форму, яка надається йому буржуазною ідеологією. Поняття «суспільно-економічна формація» є в цьому відношенні особливо показовим, оскільки воно спрямоване передусім не на «знеособлення», а на з'ясування своєрідності «обличчя» кожного конкретного культурного ансамблю.

Заперечення «надсвітової» системи відрахунку відкриває можливість змістовного аналізу специфіки різноманітних історичних форм людської діяльності, конкретизації принципу практики. При цьому слід зважати на ту обставину, що історично-просторова локалізація практики не повинна «звужувати» практику до одного з її моментів.

Дослідження особливостей реального історичного процесу здійснюється марксизмом крізь призму практики, воно невід'ємне від послідовного з'ясування специфіки особистісної структури дійсного суб'єкта історії. Усі форми людського відношення до дійсності розглядаються при цьому як продукт попередньої історії та як наслідок іонуючих соціальних взаємозв'язків. Не якась абсолютна «система відрахунку», що перебуває «над» світом, зумовлює цілісність людського відношення до світу, а діяльність в певних соціальних відносинах, цілеспрямована перебудова їх згідно комуністичних ідеалів конститує людську сутність та цілісність.

Такими уявляються нам ті значні можливості, що їх відкриває перед дослідником застосування при аналізі специфіки регуляторів людської діяльності принципу суспільно-історичної практики, ті проблеми, які виникають у ході цього аналізу і спонукають до подальших досліджень.

## ЗМІСТ

<b>Вступ</b>	<b>3</b>
<i>Ідеалістична «екзистенціалізація» розуму</i>	11
Надособовість розуму в класичному раціоналізмі та її інтерпретація в буржуазних «гуманістичних» течіях	11
Cogito в суб'єктивно-ідеалістичних течіях	15
Cogito в об'єктивно-ідеалістичних течіях	24
Безособовість «чистого розуму» та моральні імперативи	34
Кантівське поняття «чистого розуму» як самозаперечення картезіанського cogito	36
Релігійна «екзистенціалізація» кантівської гносеології	43
Від «екзистенціалізованої» до «діалогічної» свідомості	47
Проблема «іншого» в cogito	58
<i>Від «екзистенціалізації» розуму до «персоналізації» світу</i>	74
Зведення природи до «середовища, що переживається»	74
Фетишизація безособовості суспільних відносин	87
Обмеженість персоналістського «антиіндивідуалізму»	87
Спроби ідеалістичного осмислення сучасної науково-технічної революції	93
Від апології до недооцінки історії	101
Релігійна інтерпретація надособового характеру історії	109
<i>Вихідні принципи діалектико-матеріалістичного аналізу проблеми надособових «регуляторів» людської діяльності</i>	113
Методологічне значення принципу суспільно-історичної практики для подолання «гносеологізму»	115
Відмінність різних площин взаємодії «особистісного», «надособового» й «безособового»	126
Надособовість пізнання та особистісна структура	128
Антагоністичні суспільні відносини та «знеособлення» історії	135
Матеріальні передумови становлення особистісної структури суб'єкта історичного процесу	141
<b>З а к л ю ч е н н я</b>	<b>153</b>



Виталий Георгиевич Табачковский

*Кризис  
буржуазного рационализма  
и проблема  
человеческой личности*  
(на українском языке)

*Друкується за постановою  
вченої ради  
Інституту філософії  
Академії наук  
Української РСР*

Редактор *Р. І. Ленчовський*  
Художній редактор *І. П. Антонюк*  
Художник *Д. Д. Грибов*  
Технічний редактор *І. М. Лукашенко*  
Коректор *І. Б. Баркова*

Здано до набору 5. VI 1973 р. Підписано до друку  
10. XII 1973 р. БФ 03540. Вид. № 18. Зам. № 3-1298  
Папір № 1. Формат 84×108<sup>2</sup>/<sub>32</sub>. Тираж 2000. Умовн.  
друк. арк. 8,4. Обл.-вид. арк. 8,76. Ціна 88 коп.

Видавництво «Наукова думка», Київ, Репріна, 3.  
Харківська книжкова фабрика «Комуніст» рес-  
публіканського виробничого об'єднання «Поліграф-  
книга» Державного комітету Ради Міністрів Україн-  
ської РСР у справах видавництва, поліграфії і книж-  
кової торгівлі. Харків, Енгельса, 11.

88 коп.

«НАУКОВА ДУМКА»