

5. Иванов В.П. Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности / В.П. Иванов// Мировоззренческая культура личности: моногр. / под ред. В.П. Иванова. – Киев, 1986. – С. 10–88.
6. Кизима В.В. Сизигийная душа культурных трансформаций/ В. В. Кизима// збірник матеріалів Курбасівський читань. – № 10. – Київ Видавництво: НЦТМ ім. Л. Курбаса, 2015. – С.25-62.
7. Медянова Е.В. Метафизика тотальности как методологическое основание разработки постнеклассической модели «целостности личности» / Е.В. Медянова // Perspectives of world science and education. Abstracts of the 9th International scientific and practical conference (20-22 may, Osaka). — Publishing Group. Osaka, Japan. — 2020. — Pp. 714-723.
8. Ершова-Бабенко И.В. Гипертеория "brain-psyche-mind/consiousness" - постнеклассическое общее решение проблемы и методология исследования психомерности / И.В. Ершова-Бабенко // Norwegian Journal of Development of the International Science. – № 29-3. – 2019. – С. 45-50.
9. Ершова-Бабенко И.В. Целостность и исходная «гибридность» гиперсистемы «brain-psyche-mind/consiousness»: методология исследования / И.В. Ершова-Бабенко // Norwegian Journal of Development of the International Science. – № 31-2. – 2019. – С. 58-64.

ЦІЛІСНІСТЬ ЛЮДИНИ В УМОВАХ ДУХОВНОЇ КРИЗИ СУЧАСНОЇ ДОБИ: ЕКЗИСТЕНЦІАЛІСТСЬКИЙ ТА ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ ДИСКУРС

Васильєва Ірина Василівна

*доктор філософських наук, професор,
завідувачка кафедри філософії, біоетики та історії медицини
Національного медичного університету імені О.О. Богомольця*

Шевченко Сергій Леонідович

*доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри філософії, біоетики та історії медицини
Національного медичного університету імені О.О. Богомольця*

В умовах глобалізаційних процесів інтерпретація змісту людського існування (“екзистенції”) набуває якісно нового звучання. Стає все складніше виявити суть та критерії відмінності “справжнього” та “несправжнього” існування, цілісної та “мозаїчної” ідентичності. У другій половині ХХ століття (“період індустріального суспільства”) для її вирішення Е. Фромм запропонував концепцію побудови “здорового суспільства”, яке має включати “буттєвий модус” існування. У своїй відомій праці “Мати чи бути?” (1976) він стверджував, що “Функція нового суспільства – сприяти виникненню нової людини, структура характеру якої буде включати наступні якості:

– готовність відмовитися від усіх форм володіння заради того, щоб в повній мірі бути.

– почуття безпеки, почуття ідентичності і впевненості в собі, засновані на вірі в те, що вона існує, що вона є, на внутрішній потребі людини в прив’язаності, зацікавленості, любові, єднанні зі світом, що прийде на зміну бажанню мати, володіти, володарювати над світом і таким чином стати рабом своєї власності” [14, с. 192].

Запропонована Е. Фроммом зміна орієнтації з “мати” на “бути” перегукується з фундаментальним розрізненням, яке проводилося в

екзистенціалізмі між “справжнім” і “несправжнім” буттям, між орієнтацією на саморозкриття і орієнтацією на соціальний статус і кар’єру. Безпосередньо такі вимоги Е. Фромма цілком співпадають із завданнями, які ставила перед людиною філософія Г. Марселя. Е. Фромм наполягав на необхідності усунути раціоналістичні установки в підходах до психічного здоров’я в контексті цілісності внутрішнього суб’єктивного світу людини.

В наш час багато пишуть про втрату цілісності людської індивідуальності, її самоідентичності і навіть про “смерть людини” (М. Фуко). Однак постмодерністські тези за своїм визначенням не варто розуміти в буквальному сенсі. В цьому твердженні ми підтримуємо думку В.П. Загороднюка про те, що “... недоцільно і некоректно витлумачувати ідею “смерті людини” як осереддя образу людини епохи Постмодерну. Радше ця ідея є певною інтелектуальною провокацією модернового уявлення “одномірної людини” і логічним містком для осягнення розмаїття і багатства дійсного світу людини” [1, с. 137].

Проте насправді, цей вираз не настільки парадоксальний, як здається на перший погляд. Сучасна психологія описує феномен конформізму, а також висуває тезу, що особистість формується в процесі соціалізації. Не людина формує суспільство, а суспільство формує людину. Стандарти “правильного” мислення, ціннісні установки і бажання виявляються соціальними конструктами.

Постмодернізм, являючись новим віянням сучасної культури, несе в собі інше в порівнянні з екзистенціалістським розуміння людини, що відображається не лише в філософській літературі, але і в реальному житті. Людина інформаційного суспільства потрапляє в залежність до іншої форми реальності: “Достатньо багато людей, для яких інформаційно-комп’ютерне буття важливіше традиційного, адже основну частину часу вони взаємодіють з екранами, не потребуючи предметних прототипів” [4, с. 138].

Екзистенціалізм, знищуючи примат раціоналізму, виходить до власної, буттєвої проблематики людини – до екзистенції. Постмодернізм в своїй

реконструкції руйнує буквально всі принципи, ідеали, цеглини, на яких вибудовувалось буття, ліквідовуючи поряд з раціональними, ідеальними і всі трепетно-екзистенціальні, глибинно буттєві і значимі для самої людини. В прагненні втекти від масової свідомості, ідеологізації і будь-яких форм опосередкування індивіда народжується інтерес до тіла, яке є вираженням власне людського змісту, зрозумілого постмодернізмом специфічним чином. Адже саме тіло хворіє, страждає, відчуває, дихає, – одним словом, воно реальне і конкретне, на відміну, наприклад, від волі і свідомості людини, які в межах постмодернізму завжди опосередковані. Саме із цього виходить М. Фуко в своїх “археологічних” розкопках справжньої людини.

В постмодернізмі відмова від екзистенціальної глибини здійснюється під знаменом фактичності. Але ж і сам екзистенціалізм не лише не позбавляє людину фактичності, а має її в якості свого фундаментального концепту. В чому ж відмінність? А відмінність в тому, що на відміну від децентрованого і розколотого постмодерністського індивіда, в якого не має навіть свого тіла, своєї ситуації, свого часу, місця, тобто немає самого себе, оскільки тіло, секс є симулякрами, самореферентними даностями (Ж. Бодріяр), людина в екзистенціалізмі дуже міцно пов’язана зі своєю фактичністю, оскільки саме в фактичності і через фактичність реалізується свобода, яка уможлиблює досягнення справжнього існування. А екзистенція є центральним ядром людського “Я” як конкретної неповторної особистості, людське існування – потоком переживань, які не мають ніякої раціональної організації, законів і сенсу.

В цьому руслі пошуки нових форм ідентичності набувають в наш час особливого значення у зв’язку з тим, що глобалізація створює ситуацію невизначеності, нового рівня свободи, яка межує іноді з аномією. Зокрема Є.І. Андрос зауважує, що “Криза ідентичності належить до найболючіших життєвих переживань. Більше того, при цьому (коли йдеться про індивідуальний рівень) навіть самогубство не допомагає. Тому саме успішно подолана криза ідентичності є вагомою складовою розвинутої

ідентичності” [12, с. 196]. Наголошуючи на тому, що людська ідентичність створюється діалогічно, на засадах нашого спілкування, комунікації (структура та філософський сенс якої чи не найгрунтовніше репрезентовано філософською антропологією М. Бубера та філософією комунікації К. Ясперса), канадський філософ Ч. Тейлор відкриває можливість поєднання різних аспектів дослідження нашої ідентичності в період глобальних змін для існування окремої людини і людства загалом. Осмислюючи відомі “хвороби сучасності” – індивідуалізм, експансію інструментального мислення і втрату індивідуальної свободи, Ч. Тейлор стверджує, що сучасність є “добою автентичності” [9, с. 41]. І ця автентичність, згідно філософа, – “передбачає самотність, вона вимагає бунту проти умовностей” [9, с. 55].

Глобалізація змінює соціокультурні, психологічні, моральні форми існування людей. Втрачається певна стабільність, визначеність індивіда в соціальному середовищі, розриваються сталі зв’язки і приналежність людини до певних різновидів ідентичностей. Відповідно зростає загальна невизначеність життя, що спричиняє розгубленість, оскільки у людей зникає упевненість, переконаність в надійності навколишнього світу. Виникає своєрідний “світ без опори”, в якому важко визначити пріоритети і однозначні світоглядні орієнтири. Щодо цього доречною є думка Е. Тоффлера про те, що людина все частіше страждає від футурошоків, від зіткнення з майбутнім. Наша фізіологічна здатність адекватно реагувати на навколишні зміни вичерпалася. Людська психіка не пристосована до такого темпу, так само як орел нездатен ухилитися від літака, що наближається” [11].

Не випадково більшість аналітиків порівнює сучасне суспільство із “суспільством спектаклю”, в якому кожен сліпо виконує відведену йому роль. Це означає, що сьогодні інформаційна влада є найбільш дієвою формою влади і по праву займає перше місце у владних інституціях. Згідно О.М. Соболя, “суспільство ... перетворюється на грандіозний “спектакль”. Його громадяни не вільні над своїми відносинами. Павутиння міжлюдських інтеракцій, що їх охоплює, маніпулює їхньою чуттєвістю, мисленням, бажанням, поведінкою.

Таке всеохопне павутиння соціальних відносин перетворюється на чужу їм силу, яка постає над людьми і панує над ними. Це відчуження буття людей, які породили його, і є влада в найширшому її розумінні” [8, с. 61].

Парадигма гуманізму, вироблена філософією ХХ століття, акцентує увагу не на абстрактних ідеалах, не на якихось абсолютних моральних цінностях, а на здатності людини “слухатися” своєї природи, або “прислуховуватися” до своєї екзистенції, як говорять екзистенціалісти. Ця ідея перегукується із пропозицією дзен-буддизму знайти “просвітлення” для того, щоб найадекватніше сприймати дійсність.

Екзистенціалісти як засіб для виправлення ситуації, ставили перед собою завдання очистити існування індивіда від несправжніх поведінкових реакцій, або загальніше – від “несправжнього”, тобто такого буття, в якому людська поведінка є результатом впливу зовнішніх чинників, котрі утруднюють розуміння людиною своєї інтенційної природи. Сьогодні ці класичноекзистенціалістські ідеї отримують подальший розвиток і нову інтерпретацію. А. Менегетті, наприклад, розрізняє чотири типи інтенційності, а саме: 1) інтенційність природи; 2) інтенційність “Я”, або суб’єктивну інтенційність; 3) інтенційність комплексу; 4) інтенційність соціально-колективного середовища [6, с. 215-216]. “Ми існуємо, – стверджує А. Менегетті, – і, як такі, співіснуємо в сітці взаємозв’язків універсуму. Ми є інтенцією, специфікацією життя, існуючи в якості вже сформованих творинь інтенційності природи. Приходячи в цей світ, ми знаходимо себе вже створеними, вже встановленими, і в основі наших пізнавальних процесів лежить пояснення власного способу існування. Точне витлумачення нами самих себе може бути визнаним найвищим знанням. Будучи наділеними вищим екзистенціальним становищем, ми здатні відслідковувати найширшу мережу інтенціональності природи: ми діємо спільно й синхронно з нею” [6, с. 218].

Зрештою певна спорідненість життєвих настанов сучасних теоретиків “нових лівих” з концепціями екзистенціалістів існувала давно. Зокрема, деякі положення екзистенціалістів щодо спонтанності дій і необхідності

самоактуалізації були у свій час сприйняті як керівництво до дії представниками руху “нових лівих”, котрі згодом навіть спробували створити нову культуру (нову систему цінностей) – контркультуру, що була б протилежною традиційній, узаконеній системі європейської культури. Дж. Янг, наводив набір опозицій між цінностями “етики формальної праці” і цінностями, обстоюваними прихильниками контркультурного руху [16, с. 185]. Він виокремлював такі “опозиції”: відстрочене задоволення – гедонізм; спланована дія – спонтанність; конформістська поведінка – самовияв і самоактуалізація; залежність і підкорення – незалежність і свобода; дія за шаблоном – новизна і експериментування і таке інше. Щодо першої половини опозицій Дж. Янг зазначав, що це – цінності індустріального суспільства з його орієнтацією на репресивні форми управління виробництвом і відтворення відповідної психокультурної атмосфери покірності й конформізму. Друга частина опозицій засвідчувала прагнення створити етику цінностей, що сприяла б максимальному розвитку особистості, тобто наголос ставиться не на дотриманні людиною соціально освячених вимог, а на самоцінності індивідуальної дії і спонтанної поведінки. Таке протиставлення можна було розглядати і в ширшому контексті, а саме – як зіткнення соціально-зумовленої поведінки людини і тієї антисоціальної поведінки, яка була представлена в контркультурі. Як відомо, в останній є досить багато запозичень з екзистенціалізму. Зокрема – орієнтація на спонтанність індивідуальної дії, прагнення вийти за межі соціального, уникнути цієї заангажованості.

Нині запитання ставиться так: а чи можна насправді (в принципі) позбавитися мовних та мисленевих стереотипів-форм? (Згадаймо вислів М. Гайдеггера про те, що “мова є оселею буття”). Чи можливо зробити нашу свідомість “порожньою”, чи можна забути значення слів і відповідний соціальний контекст і почати будувати свою свідомість з “нуля”?

У цьому контексті згадаймо відому настанову Ж.-П. Сартра, який життєвий імпульс справжнього існування ототожнював з дією дорефлексивного cogito, тобто такого типу свідомості, яка передбачає відмову від шаблонного

типу мислення і поведінкових реакцій. На думку французького екзистенціаліста потрібно постійно стежити за тим, щоб наша поведінка була результатом дії нерелексивної свідомості. Іншими словами – виходити з того, що будь-яка поведінкова реакція має бути результатом мого первісного (тобто нічим не зумовленого) вибору.

Сьогодні у постмодерністів постає ціла низка інших питань: наскільки радикальною має бути відмова від усталених, соціально зумовлених форм свідомості і поведінки? Якою мірою ця відмова сприятиме креативності людської особистості? Тобто, якщо викорінюється шаблонне мислення, чи досягається тим самим мета: “бути спонтанним, розкутим, креативним, цілком вільним, тобто автентично існуючим індивідумом”? Щодо цього, ідея спонтанності (або опора на первісний, нічим не зумовлений вибір) є ключовою для екзистенціалізму (можна згадати вислів Бердяєва: “свобода коріниться в ніщо”).

Звичайно, при цьому занадто виразно виявляється індивідуально-ізоляціоністська (або як її назвав Н. Аббаньяно – негативна) позиція, від якої Ж.-П. Сартр пізніше, під час написання ним “Критики діалектичного розуму”, відмовився, і почав досліджувати колективістську “серійність”, зважаючи на те, що вона теж уособлює різні форми людської “практики”. Втім, ця відмова не спростовує можливості вироблення у людини індивідуально-креативного ставлення до життя.

Ще одна відповідь на вищенаведене питання, яку можна знайти в сучасній філософській літературі, орієнтується на можливість трансформування самого суспільства в певний природний організм, в якому соціалізації у сьогоднішній, такій агресивно-примусовій формі взагалі зникнуть. Зокрема, відомий японський дослідник Й. Масуда в книзі “Інформаційне суспільство як постіндустріальне суспільство” (1983) доводить, що майбутнє суспільство, засноване на мережевій комп’ютерній технології, докорінно відрізнятиметься від попередньої індустріальної цивілізації. Передусім має змінитися мета суспільства. Вона полягатиме не у виробництві товарів і задоволенні

матеріальних потреб, а у створенні відповідних умов для повнокровного життя людини та пошуку можливостей для її самореалізації. Відбудуться зміни системного характеру, і суспільство як певна органічна цілісність зазнаватиме динамічних змін. Але не тих, які раніше виражалися у боротьбі за владу, політичних революціях та інших подібних формах, а у вигляді поступової, систематичної, органічної трансформації. Мірою того, як старі соціально-економічні системи мало-помалу стають неефективними і нездатними відповідати вимогам часу, вони поступово відмиратимуть, а їхнє місце займатимуть нові соціально-економічні системи. Увесь процес відбувається так, як відбуваються метаморфози в якомусь організмі: зайва частина тіла атрофується, а інші органи розвиваються відповідно до нових умов. Фактично йдеться про таку трансформацію суспільства, коли воно починає виступати як частина природи, для якої характерне не відношення “мета – засіб”, а відношення “причина – наслідок”.

В контексті розробленої концепції інформаційного суспільства Й. Масуда висунув оригінальну гіпотезу про генезис нової людини – *Homo intelligens* (людини (високо) інтелектуальної) як певного біосоціального виду, точніше – гіпотезу про поступову трансформацію “*Homo sapiens* у *Homo intelligens*” [5, с. 335-361]. Кінцева мета “*Homo intelligens*” – реалізація “синергетичного суспільства Вищого Буття й людини, суспільства, в якому творчість Вищого Буття” (Невидимої природи) буде інтегрована із зусиллями людини [5, с. 356-360]. Недаремно представник “гуманістичної психології” К. Роджерс вважає, що “єдину можливість встигати за калейдоскопом змін у світі дає людині посправжньому творча адаптація” [7, с. 410]. Зрештою, це означатиме, що “творча адаптація” людини до плинного, мінливого соціального порядку може згодом реалізуватися, і що вона є не лише абстрактним побажанням.

Саме теоретична гіпотеза Й. Масуди є більш прийнятною в порівнянні із “трансперсональною екзистенцією” – суспільством, в якому не має місця для окремої творчої індивідуальності, а інформація стає штучним еквівалентом, чи радше заміником, духовності людини. Адже духовність – то, з часів західної

античності, специфічна турбота людини про себе, яка, підкреслює Мішель Фуко, є водночас ставлення і до себе, і до інших, і до усього на світі [15, с. 285]. Вона є визначальною для справжнього людського існування і творчої самореалізації кожної окремої особистості.

Е. Тоффлер у своїх працях веде мову про народження надсимволічної економіки, де знання є “ключем до економічного зростання XXI століття” [10; 11], а в індивіда в цих умовах сформується новий “соціальний характер”, який є необхідним для креативності, нестандартних рішень, свободи дії. Соціальний характер майбутньої людини, на його думку, не є однозначним, навпаки, – він набуває різної конфігурації, а саме маємо появу такого “Я”, яке складається з багатьох “модулів”. Така різноманітність сприятиме тому, що саме різні таланти і здібності людей стають затребуваними суспільством, отже, це має сприяти самореалізації особистості. Тобто самовияв, самореалізація, самоактуалізація стануть не лише бажаними, а й соціально санкціонованими.

Про проблему формування креативно налаштованих працівників, яка є нагальною для всього суспільства, пише у своїх працях М. Кастельс [2; 3]. Вирішальне значення у процесі підготовки творчих працівників належить культурі інновацій, яку М. Кастельс, слідом за П. Хіманеном, називає “духом інформаційної епохи”. Такою культурою інновацій він вважає хакерську етику. При цьому слово “хакер” тут не має жодного стосунку до комп’ютерних злочинців, а означає – як це й було спочатку – індивідуума, який бажає реалізувати свою пристрасть до творчості: хакером рухає ідея, здійснення якої він вважає не лише важливим, а й таким, що надає задоволення. Однак така самореалізація, на нашу думку, не є розкриттям самотньої інтенції людини. Свобода самовираження, яка стає характерною для нового суспільства, є похідною від різних соціокультурних процесів, діапазон яких простягається від контркультурних протестів до потреб бізнесу у гнучкому менеджменті. Інформаційне суспільство заохочує в основному лише до технологічної творчості, здійснюючи певну селекцію інновацій і творчих знахідок. Тобто тут не йдеться про самореалізацію як найвищий вимір людського існування.

Зокрема, маємо підпорядкування діяльності людини певним вимогам і цінностям інформаційно-технологічного виробництва.

Отже, “позитивноекзистенціалістські” методологічні кліше в сучасній постмодерністській філософській культурі та екзистенціально-гуманістичній психології претендують на неогуманістичний варіант гуманітарного мислення, яке культивує позасубстанційні, категоріально не обмежені виміри розуміння людської екзистенції та збереження людини як цілісності.

Література

1. Загороднюк В. Образ людини у філософії модерну та постмодерну // Філософська антропологія та сучасність (пам'яті В. Г. Табачковського): Філософсько-антропологічні студії' 2008; [Під ред: Андрос Є. І., Попович М. В., Бичко І. В. та ін.] – К.: Стилос, 2008. – С. 129-138.
2. Кастельс М. Інтернет-галактика. Міркування щодо інтернету, бізнесу і суспільства [пер. з англ. Е. Г. Ганиш, А. Б. Волкова]. – К.: Видавництво “Ваклер” у формі ТОВ, 2007. – 304 с.
3. Кастельс М., Хіманен П. Інформаційне суспільство та держава добробуту. Фінська модель [пер. з англ. О. Андрєєва, Е. Ганиш та С. Удовік]. – К.: Видавництво “Ваклер” у формі ТОВ, 2006. – 256 с.
4. Кутырев В. А. Пост-пред-гипер-контр-модернизм: концы и начала // Вопросы философии, 1998. – №5. – С. 135-143.
5. Масуда Й. Гіпотеза про генезис Homo intelligens[пер. з англ. В. Лях] // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія. Гол. ред. С. Головка. – К.: “Либідь”, 1996. – С. 335-361.
6. Менегетти А. Психосоматика. Новейшие достижения [пер. с итал. Родик М. А., Ус Е. Н.]; отв. ред. Дмитриева В. А. – М.: “Онтопсихология”, 2007. – 360 с.
7. Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека[пер. с англ. М. М. Исениной];общ. ред. и предисл. Е. И. Исениной. – М.: Прогресс, 1994. – 478 с.
8. Соболев О. М. Феномен спекуляризації: сучасне осмислення // Філософська думка. – 2004. – № 2. – С. 53-80.
9. Тейлор Ч. Етика автентичності [пер. з англ. А. Васильченко]. – К.: Дух і літера, 2002 – 128 с.
10. Тоффлер Е. Нова парадигма влади: Знання, багатство й сила / Елвін Тоффлер; [пер. з англ. Наталка Бордукова]. – Х.: Акта, 2003. – 688 с.
11. Тоффлер Е. Третя Хвиля [пер. з англ. А. Євса]. – К.: Видавничий дім “Всесвіт”, 2000. – 475с.
12. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми [В. І. Шинкарук, В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко та ін.]; під. ред. В. Г. Табачковського. – К.: Педагогічна думка, 2000. – 287 с.
13. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник [пер. с англ. и нем. / общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. Д. Леонтьева; вст. ст. Д. А. Леонтьева]. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
14. Фромм Э. Иметь или быть? [пер. с англ. Н. И. Войсунской, И. И. Каменкович]. – М.: Прогресс, 1986. – 238 с.