

СЕТЕВОЙ СОЦИАЛЬНЫЙ КАПИТАЛ СТУДЕНТОВ КАК ФАКТОР ПОВЫШЕНИЯ ЭФФЕКТИВНОСТИ УЧЕБНО- ВОСПИТАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА

*Погребная В. Л.,
Дзвиняк Д. Л.*

Исследован социальный капитал студентов. Приведены подходы к определению сущности социального капитала. Социальный капитал рассмотрен на уровне отдельного высшего учебного заведения.

Ключевые слова: социальный капитал, социальный конфликт, социально-психологическое окружение студентов.

NETWORK SOCIAL CAPITAL OF STUDENTS AS EFFICIENCY INCREASE FACTOR OF THE EDUCATIONAL PROCESS

*Pogribna V. L.,
Dzvinyak D. L.*

The article is dedicated to research social capital. It made the approaches to determination essence of social capital. The authors researched social capital at separate higher educational establishment level.

Keywords: social capital, social conflict, social and psychological environment of students.



УДК 316.3

*О. М. Кузь, кандидат соціологічних наук, доцент;
О. М. Сахань, кандидат соціологічних наук, доцент*

СТАНОВЛЕННЯ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ ВІДЧУЖЕННЯ: ДОМАРКСИСТСЬКИЙ ЕТАП

Розглянуто проблему становлення соціально-філософського дискурсу відчуження. Беручи до уваги відомі домарксистські концепції відчуження (Сократ, Платон, Гоббс, Руссо, Кант, Гегель, Фейєрбах), автори намагаються прояснити їх комплементарність та конотаційний потенціал.

Ключові слова: відчуження, людина, суспільство, соціальність, праця.

Актуальність проблеми. Проблема відчуження досліджується в історії філософії віддавна. Час від часу виникає потреба в актуалізації феномену

відчуження з новими імплікаціями, у нових контекстах з метою як зберегти смисли, так і встановити нові горизонти для подальших філософських розвідок у даній царині. Останній такий всеохоплюючий компендіум у вітчизняній філософській думці – дослідження «Відчуження: минувшість і сьогодення», видане у Києві в 1995 р. [1].

Протягом усього свого розвитку поняття відчуження має особливий значеннєвий інваріант. Це зумовлено, на наш погляд, саме тим, що проблема відчуження тісно пов'язана і безпосередньо впливає з наріжного загальнокультурного «основного питання» про співвідношення Добра і Зла. Логічним «переходом» від цієї основи до проблеми відчуження є питання про сутність життя, що особливо докладно досліджується в релігійній і теологічній літературі. Що таке життя – чи це Добро, яким Бог «нагороджує» людину, чи це неминуче Зло, страждання, «хрест», випробування, накладене на людину Всевишнім, а справжнє Добро попереду, після цього життя? Природно, що даний «логічний щабель» конкретизації загальнокультурної проблеми нині є надзвичайно цікавим і досить актуальним. Однак – це предмет окремої розмови, що виводить нас за межі даної роботи.

Аналіз останніх джерел та публікацій свідчить про те, що окреслене в науковій літературі наукове поле, в межах якого відбувається дискурс відчуження, є одним із завдань даного дослідження. Наразі можна відзначити класичний дискурс суб'єкта в марксистському сенсі та некласичний, представлений, зокрема, екзистенціалізмом.

Серед вітчизняних дослідників проблеми відчуження слід виокремити роботи Ю. Давидова, В. Іванова, О. Ноговіцина, О. Огурцова, Т. Ойзермана, В. Табачковського та ін. [1; 2; 6; 7], в яких аналізуються деякі аспекти цієї проблеми. Отже, незважаючи на постійний інтерес науковців до проблеми відчуження, ступінь її розробленості потребує сучасних наукових розвідок. Тому *метою* статті є історико-філософський аналіз дискурсу відчуження задля окреслення евристичної траєкторії соціально-філософського тлумачення зазначеного концепту. Об'єктом дослідження постає соціально-філософський дискурс відчуження.

Виклад основного матеріалу. Джерело проблеми відчуження – у наступній «щаблі» конкретизації проблеми Добра і Зла. Цей щабель також представлений в античності – як зіставлення альтернатив: життя – засіб для отримання задоволення, благ, цінностей тощо чи життя – це самоцінна річ, що є сама по собі коштовною та сама для себе метою. Особливо яскраво зазначені альтернативи зафіксовано в концепціях Сократа і Платона.

Для *Сократа* життя є прагненням до задоволень. Звичайно, це не божевільна і не безрозсудна пристрасть до насолод, а цілком помірковане, розумне, зрозуміле оцінювання причин, що спонукають людину до дії. Іноді «розумність» Сократа у прагненні задоволення доходить навіть до того, що на перший погляд видається абсурдом. Йдеться про відомі «парадокси Сократа»: най-

більше задоволення дістає справедливий і той, хто зазнає, ніж той, хто чинить несправедливість щодо інших [2]. Але якщо життя – це прагнення задоволення, то саме задоволення є його метою. Саме ж життя виявляється лише засобом, нав'язаним природою або богами людині для досягнення мети.

Так починає формуватися образ життя, яке походить від людини, але яке людині, за великим рахунком, ні до чого, навіть іноді заважає. Дійсно, якщо життя добродісне, то людина, за Сократом, дістане максимум задоволення і досягне Блага. А якщо воно позбавлене чеснот, то, природно, це заважатиме досягненню людської мети – задоволення і блага. Питання, як зробити життя добродісним, є дуже складним і дискусійним. Добродісність узагалі, за Сократом, – доля обраних мудреців. От і виходить, що життя, хоча й необхідне як засіб, разом з тим дуже часто просто заважає людині в досягненні її цілей. Це слід підкреслити: виникає ідея *життя як перешкоди*.

За Платоном, життя людини є саме по собі метою. Людина не живе для задоволень, а дістає задоволення живучи. Таким чином, продовжуючи тематику Сократа, Платон стверджував: життя і є вище задоволення й благо [2, підрозд. 2.1]. Загалом, ідея самоцінності життя – величезний крок уперед у розвитку етичних учень. Але це й формування другої альтернативи нашої проблематики: життя не тільки не заважає, це не тільки витвір людини власних рукотворних зусиль, а й процес його олюднення; проживаючи життя, людина стає людиною, шукаючи сенс свого існування.

Зазначена дихотомія – *життя як засіб і життя як мета* – фактично задала парадигму подальшого дослідження проблеми відчуження. Аналіз цієї альтернативи став підґрунтям подальшого розвитку проблеми, в якій у різні епохи виявлялися різні аспекти, елементи, структура тощо.

Найбільш усвідомленою і чітко конкретизованою як альтернатива античній є позиція мислителів *Нового часу*. При цьому одні з них схильні до сократівської позиції (життя – засіб), а інші – до платонівської (життя – мета). Хоча ця альтернатива модифікується і отримує такий вигляд: життя (повністю або частково) присвячується чомусь іншому, віддається іншому заради якихось благ (Сократ), отже, воно «відчужується» заради благої мети; міра «доброти» може бути різною, але сутність залишається та сама.

Якщо ж життя самоцінне (Платон), то воно нікому не присвячується, крім самого себе, нікому не віддається (ні повністю, ні частково), отже, і не відчужується. Наприклад, теоретики концепції «громадського договору», досліджуючи причини виникнення сучасного їм суспільства, вважали за відчуження акт передавання людиною своїх прав політичному організму. Саме через це, на їх погляд, людина поневолюється державою. У результаті такого передавання виникає дещо (держава), створене людиною та її ж поневолює. Держава підкорює собі права і волю громадян, і народ стає знаряддям державної волі. *Т. Гоббс* писав: «Піддані монарха не можуть скинути монархію без його дозволу...» [3, с. 198].

Так, досліджуючи цілком конкретне питання, творці теорії «громадського договору» аналізували і конкретний аспект відчуження – відчуження політичних прав. І якщо у Сократа життя відчужене саме як засіб отримання задоволення, то у Т. Гоббса політичне життя відчужене як засіб наведення і підтримування політичного ладу державою.

Ідея відчуження пронизує всю філософію Ж.-Ж. Руссо, хоча термін «відчуження» (alienation) він уживав у суто юридичному значенні – продаж, перетворення майна внаслідок цього на «чуже», не моє. У зв'язку із цим Руссо пропонував і засіб зцілення від «відчуженості» людей – піти від матеріального поневолення, бігти від власності, повернутися до власної сутності, свого єства, початкового вигляду.

Аналіз феномену відчуження не тільки в політичному і духовному, а й в економічному аспекті – серйозна заслуга французьких філософів епохи Просвітництва, напрацювання яких стали підґрунтям матеріалістично-наукового тлумачення. Якщо в Т. Гоббса йдеться про відчуження політичного життя з метою наведення ладу, то в Ж.-Ж. Руссо це відчуження «практичного» життя в багатстві, власності – знову ж як засіб підтримання життя. А життя – річ серйозна, від нього просто так не втекти.

І Т. Гоббс, і Ж.-Ж. Руссо, і інші автори, які опрацьовували дану проблематику, бачили, що *результатом людської діяльності є їхня обоюдна об'єктивізація*, але об'єктивізація, над якою людина не владна. Навпаки, результат чомусь поневолює власного творця. Відчуження тут – не щось невідне, воно втілене, зокрема, у групі людей (держави), що привласнили відчужене.

До кінця XVIII ст. проблема відчуження посідає все значніше місце у філософських дослідженнях. Своєрідні нові моменти в розуміння відчуження вніс поет, драматург і філософ Ф. Шіллер. Розглядаючи людину як істоту універсальну, він наголосив на тому, що розвиток знарядь праці, особливо поділу праці, підриває цю універсальність, відчужує від людини *духовні*, зокрема, естетичні, цінності. Ф. Шіллер пропонував досить ілюзорний вихід – виведення особистості з-під влади держави. Саме ця ідея стала згодом однією з наріжних у піднесено-гуманістичній концепції анархізму в працях відомих анархістів П. Кропоткіна і М. Бакуніна. Усім розглянутим нами і близьким до них концепціям відчуження властивий, як видається, «сократівський» підхід: людина відчужує частку свого життя, свого буття, своєї сутності задля якоїсь *Мети*. Це відчуження є засобом для поліпшення життя. Людина жертвує часткою себе, перетворюючи її на «чуже» собі і пануюче над нею, але заради більшого блага, заради того, аби бути більш вдоволеною, отримати більше «задоволень» (за Сократом).

На противагу цьому німецька класична філософія ближча до концепції Платона. Не розрізняючи чітко відчуження і опредметнення та вбачаючи мету життя в опредметненні, німецькі філософи-класики, власне кажучи, включа-

ють до цієї мети відчуження, яке постає реалізацією себе, опредметненням людини.

І. Кант, здійснивши гносеологічний («коперніканський») поворот у філософії, змістив і точку зору на цю проблему, представивши інше бачення як більш конструктивне. Людина пізнає лише те, що вона чуттєво сприймає. Однак це не «речі-в-собі», принципово непізнані, а явища, *феномени*, тобто структурно організовані дані органів чуттів. «Річ-явище» – синтез чуттєвих даних і апріорних форм розуму. У процесі організації цього досвіду людина, можливо, навіть неусвідомлено відчужує від себе структуру цих апріорних форм, надаючи їх «форму» речам. Інакше вона ні пізнавати, ні жити не може. Це і є сутність її існування, що саме по собі, природно, для людини є *самоцінним*.

Саме тому – через «буденність», «звичність», «неможливість жити по-іншому» – людина й не усвідомлює це відчуження та своє відчужене життя. Але саме це дозволяє людині (за І. Кантом) регулярно долати відчуження: людина в процесі пізнання впізнає «своє рідне» у речах, саме те (і лише те), що вона сама ж туди і вклала. Тим самим вона долає відчуження в даному акті пізнання, але тільки для того, аби у наступну мить почати все з початку: відчужувати себе, знову фактично творити світ, потім впізнавати в ньому себе і невідрефлектованою свідомістю дивуватися, наскільки світ людський і логічний. Засвоївши цю «логіку», знову починати з початку, тому що це і є життя людини. Іншого не дано.

Однак І. Кант – фігура «перехідна» в нашому тлумаченні відчуження, адже поєднує в собі «платонівську» тенденцію і частково «сократівську». Річ у тім, що людина, за І. Кантом, не «суверенно» творить світ. Є «річ-у-собі», людиною не створена і далека їй, оскільки привносить у її життя, її світ різні ірраціональні ефекти і несподіванки. Із взаємного впливу один на одного «річ-у-собі» і людина (органами чуттів) спільно творять чуттєвий матеріал. Але його справжня «чужість», ірраціональність приходять від «речі-в-собі». Сама ж «річ-у-собі» – явище необхідне, вона потрібна людині як засіб залишитися на «твердому ґрунті», як засіб «устояти на землі» і не розчинитися у своєму суб'єктивному умоглядному світі.

І. Кант приділив недостатньо уваги аналізу «речі-в-собі», щоб стверджувати це з впевненістю, але у нашому контексті можна сказати, що він розробив нову порівняно з попередньою «платонівську» концепцію, приділивши «сократівській» концепції увагу як данину традиції. І дійсно, це великий крок уперед в аналізі відчуження. І. Кант фактично показав, що перед тим, як відчужувати своє політичне життя (Т. Гоббс), майно (Ж.-Ж. Руссо), духовні цінності (Ф. Шіллер) тощо, людина вже споконвічно здійснила ще більш глобальне відчуження (опредметнення) – вона майже «створила» увесь світ, олюднивши його і зречевивши себе. Це можна розглядати як ще вищий щабель узагальнення в дослідженні відчуження.

Однак І. Кант свою концепцію «створення світу» суб'єктом на основі трансцендентальних форм сам безпосередньо не пов'язував з аналізом конкретних соціальних процесів. Він залишив існувати «річ-у-собі», яка, до того ж, відчужена від людини, але потрібна їй як *засіб усталеності* в житті, як точка опертя.

Цього прагнув позбутися *Й. Г. Фіхте*, нібито цілковито переходячи до «платонівської» традиції. Поняття відчуження він уживав при описуванні породження світу творчим суб'єктом, тобто фактично при описуванні об'єктивування, «опредметнення» людського «Я». Відчуження, за *Й. Г. Фіхте*, – акт «опредметнення» «Я» в «не-Я». Це і є життя – те самоцінне, заради чого людина існує. «Твоя діяльність, тільки твоя діяльність, – стверджував *Й. Г. Фіхте*, – визначає твою цінність» [4, с. 7].

Але *Й. Г. Фіхте* на цьому не зупиняється, він закладає основу для подальшого розвитку проблеми. Створений людським «Я» світ виявляється не настільки вже й близький для нього. У світі діє й деяка справді «далека» сила, що перебуває за межами «не-Я». Філософ підходив до вивчення людського життя не просто як до життя сукупності індивідів, а як до життя людського Роду. Основа життя всіх людей, основа життя Роду – Розум, закон життя всього людства як усякого духовного буття. Розум «діє як природна сила і як природний закон, що виявляється у свідомості, неясному почутті як неясний інстинкт» [4, с. 7]. Цей Розум і «втручається» у життя людського «Я», пропонуючи – найчастіше всупереч бажанням «Я» – що робити і як робити.

Розум («розумний інстинкт») пов'язаний із законом життя і має тим самим для «неясного інстинкту» як сліпого «прагнення» дійсно характер далекої сили. У житті людина всіляко прагне звільнитися від панування цієї далекої сили, але це їй не вдається, оскільки Розум-закон не може допустити суперечності із собою, тобто фактично не може допустити боротьби із самим собою. Тільки за допомогою «розмірковування» (розумного міркування) людина може позбутися цієї «Фройдівської» ситуації тиску на себе «Я» і «над-Я». Саме так вона може піднятися над своїми неясними інстинктами до закону Розуму і досягти, згідно з *Й. Г. Фіхте*, вищого і невідчужуваного права на життя – на життя Роду, родове. Але це майже неможливо через «неясний» зміст кожного окремого «Я» і неможливість у дрібній частці «Я» вмістити життя Роду.

Відчужена від Роду людина відчуває це безпосередньо і насамперед завдяки наявності держави, адже саме вона є найближчою причиною відчуженого стану. Сам же «стан» держави визначається переважно «станом», в якому перебуває вся маса особистостей, які утворюють державу, оскільки відчужений стан «зв'язує руки найяснішим розумам і необмеженій владі та ставить межу виконанню їхніх планів» [4, с. 115]. Стан речей такий тому, що й держава – лише продукт об'єктивації певної вищої сили. Це сила, що тисне на людину, вбиваючи будь-яку схильність до творчості, самодіяльності. Вона стоїть і вище за державний устрій. Ця вища сила як неблаганний закон панує через державу і за допомогою нього над долями людського роду.

Незважаючи на «невблаганність» цього загального закону Буття, Й. Г. Фіхте, вірний своїй філософії «активізму», пропонує шлях рятування від цього гніту. Зазначений шлях виражається в досить простій схемі: зламати державне управління та встановити загальне християнство. Християнство – саме той засіб, що допоможе людям уникнути відчуженості та встановити рівність усіх перед Богом. Така апеляція до релігії є досить цікавою: у релігії, певному світогляді Й. Г. Фіхте вбачав шлях до подолання відчуження.

Отже, припустивши існування не створеної людським «Я» вищої сили, що до того ж панує над ним, Й. Г. Фіхте об'єктивно виявляється «перехідним» етапом від І. Канта до *Г. В. Ф. Гегеля*. Кантівський світ «речей-у-собі» Й. Г. Фіхте перетворив на духовну Вищу силу, залишивши її панувати над людиною. Вища сила – відчужена від людини міць, необхідна їй як *засіб* упорядкування життя. Гегель же у своїх дослідженнях сам перейшов з точки зору окремого людського «Я» на точку зору цієї сили, проголосивши Абсолютний Дух справжнім суб'єктом і буттям.

Тим самим Гегель остаточно позбувся і залишків подвійності позиції, перетворивши фактично повністю «відчуження» на «опредметнення» власної сутності суб'єкта, цілком ототожнивши ці поняття. Світовий дух відчужує від себе все, що пов'язано зі світом, природою, людиною, громадським життям тощо. Він – єдиний Творець усього, що існує. Історія духу є власне історією. Природа – також «відчужений» дух. І будь-яка дія Духу є його самовідчуженням. Інакше він існувати не може. У цьому відчуженні від себе і є його зміст, сенс його існування: «Історія духу, – зазначав Гегель, – є його «дія», те, що він робить, це є його відчуження» [5, с. 354].

Відчуження настільки пов'язується Гегелем із самим існуванням Духу, що часто й відчуження від Духа виглядає вже суб'єктом відчуження, а сам Дух – його результатом. Особливо яскраво це видно в гегелівській концепції про «два світи відчуженого від себе духу». У вченні про «Царство духу в собі відчуженого» Гегель писав: «Світ цього духу розпадається на два світи: перший є світ дійсності, або світ самого відчуження духу; другий є світ, що, піднімаючись над першим, дух споруджує собі у ефірі чистої свідомості. Цей другий світ, протилежний зазначеному відчуженню, саме тому від нього й не вільний, а скоріше є тільки іншою формою відчуження, яка в тому і полягає, що має свідомість у двоїстого штибу світах і охоплює обидва» [5, с. 262]. Обидва світи виявляються один щодо одного власними відчуженнями.

За Гегелем, людина може подолати це відчуження, але для цього потрібно величезне зусилля, аби зробити «стрибок» у новий світ, в якому зіллються за допомогою власного духу розум і людина. Саме тому для подолання відчуження зі світу природи відбувається важкий і болісний вихід духу – для того, щоб повернутися в абстрактний світ, світ ідеального мислення. «За вченням Гегеля, – пише Т. П. Ойзерман, – дух (а отже, і людина)

почувається, так би мовити, незатишно в природі, прагне подолати це своє відчужене буття і лише в абстрактній стихії мислення самосвідомість знаходить задоволення» [6, с. 295].

Це означає, що, на погляд Гегеля (періоду «енциклопедії»), подолання відчуження, по-перше, відбувається; по-друге, воно відбувається у сфері мислення завдяки мисленню; по-третє, лише на певному щаблі розвитку світового розуму, тобто (якщо не залишатися в рамках гегелівської термінології) коли склалися об'єктивні передумови цього подолання. Загальну схему «відчуження – існування» Світового духу далі Гегель конкретизує. У результаті цього з'являється нібито другий рівень феномену відчуження. Перший – відчуження як «відкидання» абсолютної ідеї себе в природу. Тут відбувається практичне ототожнення відчуження з «опредметненням» абсолютної ідеї, відчуження як певна «абстрактна» творча діяльність Духу.

Другий рівень відчуження пов'язаний уже з конкретною діяльністю людини. Через те, що людину Гегель в остаточному підсумку звів до «самосвідомості», то будь-який об'єкт, що перебуває перед ним, постає саме предметом свідомості. Більше того, цей предмет є фактом «опредметнення» такої самосвідомості. Навіть у процесі праці зберігається ця ситуація. «Самосвідомість, – писав Гегель, – знаходить себе в продукті праці. Форма як «предметне негативне» або «чужа сутність» знята, і «чужий зміст» праці набув вигляду «власного змісту того, хто працює»» [5, с. 106].

Очевидно, що в цьому разі праця у Гегеля постає не дійсно відчуженою – у сучасному розумінні цього терміна, а як «уявно» відчужена, розглянута тільки як позитивна сторона праці, тобто та, що «покладає» предмет, створює його, опредметнюючи себе у ньому. Але власне відчуження, тобто «негативна» сторона праці, філософ не розглядає. Для нього це цілком природно, адже жодного серйозного зв'язку між уречевленням праці, опредметненням людських властивостей і товарно-грошовою формою відчуження, наприклад, цього опредметнення, для нього не існує. Відчуження є «лише» *явще* (Духу, людини).

За Гегелем, праця – це взаємодія людей. І якщо людина щось втрачає у процесі опредметнення-відчуження, то вона здобуває (розпредметнює – за своює) теж деякі людські якості – як плату за свою працю. Однак з праці як взаємодії людей філософ виводить і нові форми відчуження «вищого» рівня – різні форми відчуження у вигляді громадського ладу, суспільних інститутів, законів тощо. Такий поділ відчуження на більш «конкретне» і більш «абстрактне», вочевидь, став джерелом і соціально-економічних досліджень К. Маркса. Отже, маємо в гегелівській концепції фактично два головні види відчуження: первинне і основне – це самовідчуження Духу як сутнісна характеристика його «життя»; і вторинне, похідне – це самовідчуження людини в процесі її існування як сутність її ж життя.

Людвіг Фейєрбах, продовжуючи дослідження з даної проблеми і відмовляючись від гегелівського Абсолюту, не погоджується з людським самовідчуженням як вторинним і похідним. Тим самим він повертається на «точку зору» людини. Але цим фейєрбахівське «повернення» не закінчується: він не тільки йде на догегелівський рівень загальності дослідження відчуження, а й фактично йде від «платонівської» традиції до «сократівської». Досліджуючи *духовне самовідчуження* людини в релігії, Л. Фейєрбах знову переходить до тлумачення відчуження не як «самоцінного» феномену (що ми бачили в Канта, Фіхте, Гегеля), а як «засобу» для певного поліпшення життя.

І в цьому тлумаченні, як справедливо зазначає Ю. Давидов, «Фейєрбах істотно уточнює проблему, коли заявляє, що у всіх випадках «відчуження» може йтися лише про відчуження людини» [7, с. 99]. Звуживши в такий спосіб проблему відчуження до «відчуження людини», Л. Фейєрбах ще більше уточнює власну позицію. Унаслідок антропологічності своєї філософії, він у центрі питання про відчуження бачить насамперед людську свідомість. І виявляється природним, що феномен відчуження представлений фактично лише одним своїм видом – духовним відчуженням, і навіть ще вужче – релігійним.

Незважаючи на вузькість такої постановки проблеми, Л. Фейєрбах виявився одним з найбільших теоретиків, що розкрили людські засади Бога і релігії. Як говорив сам Л. Фейєрбах: «Божественна сутність не що інше, як людська сутність, очищена, звільнена від індивідуальних меж, тобто від дійсної тілесної людини; об'єктивована, тобто яку розглядають і шанують як окрему сторонню сутність» [8, с. 43]. Так, людина, відчужуючи свій дух, свою свідомість, перетворює їх на об'єкт і поклоняється йому. «Об'єкт» при цьому ставленні «оживає» і починає панувати над людиною, стаючи її господарем, Господом. І це панування доходить, як показує Л. Фейєрбах, до парадоксальних речей: Бог стає безсмертним, безгрішним, а людина – гріховною, завжди «винуватою» перед власним же витвором.

Бог – завжди щось позитивне, людина – негативне. Ці два феномени внаслідок такого стану речей, природно, виявляються настільки несхожими і далекими один від одного, що стають «чужими», «далекими» у своїх відносинах: «Щоб збагатити Бога, треба розорити людину, аби Бог був усім, людина має стати «нічим»» [8, с. 56]. І згодом: «Теологія розвінчує і засуджує людину, щоб цю відчужену сутність знов-таки з нею ототожнювати» [8, с. 117].

Людина «руйнує» себе, усе більше і більше власних якостей відчужуючи від себе, доводячи їх до логічної межі і приписуючи Богові: сила людини перетворюється на всемогутність Бога, розум і знання – на всевідання, тривалість життя – на безсмертя і вічність, доброта – на вседоброту тощо. У цьому процесі й відбувається «збагачення» Бога атрибутами, що видаються його власними, притаманними лише йому одному. Як стверджує, виходячи з подібного пояснення божественних властивостей, Л. Фейєрбах, надприродні сили (боги...) у реальному світі не існують і тому релігія має «дійсний» характер – у тому сенсі, що все в ній (у тому числі боги) не з «потойбічного» світу, а з

нашого, реального, дійсного світу, тільки представлене це все в перекрученому, ілюзорному вигляді.

«Таємниця невичерпного джерела божественних властивостей є не що інше, як таємниця людської, нескінченно різноманітної, нескінченно зумовленої і саме через це чуттєву сутність» [8, с. 53]. Аналізуючи далі цю таємницю «вигаданості» Бога людиною, Л. Фейєрбах акцентує увагу на тому, що цей процес відчуження доходить до того, що людина втрачає реальність власного буття і реальність навколишнього світу. Єдиною і дійсно справжньою реальністю виявляється лише «відчужений» від людини Бог, що є «не що інше, як сутність людської здатності до уяви, мислення та уявлення, сутність, що стала дійсною, предметною, що слугує об'єктом думки і уявлення як дійсної і навіть найбільш дійсної абсолютної сутності» [8, с. 469].

Л. Фейєрбах настільки захоплений розвінчуванням таємниці Бога і процедурою людського самоосуду, що майже не звертає уваги на *історичний* контекст цього самовідчуження. Його не цікавить фактично, ні в який час, ні в якій країні, ні в яких суспільних умовах це відбувається, ні навіть у якому світі. Людина, таким чином, виявляється поза історичною, абстрактною людиною, «придатною для всіх часів і народів».

Як зазначав Ф. Енгельс, «за формою він (Л. Фейєрбах. – *Авт.*) реалістичний, за точку відліку він бере людину, але про світ, у якому вона живе, ця людина, у нього немає й мови, і тому його людина залишається постійно тією ж абстрактною людиною, що фігурує у філософії релігії. Ця людина з'явилася на світ не з материнського лона, вона, як метелик з ляльки, вилетіла з бога монотеїстичних релігій. Тому вона живе не в дійсному історично розвиненому та історично конкретному світі. Хоча вона перебуває у спілкуванні з іншими людьми, але кожна з них настільки ж абстрактна, як вона сама» [9, с. 295].

Унаслідок цього відчуження у Л. Фейєрбаха втрачає своє підґрунтя, оскільки з поля зору, а отже, і з життя «випали» або виявилися свідомо викинутими реальні, земні, дійсні причини відчуження. Відповідно до цього необхідно лише *скасувати християнство*, і людина звільниться від божественного пута, повернеться до себе, до власної не відчуженої сутності. Виявляється, що причина відчуження – теж усередині людини. Ніщо її більше не змушує самовідчужуватися, тільки вона сама – через не цілком зрозумілі причини – починає самовідчужуватися і стає «рабою божою». Реальні причини цього процесу випали з поля зору Л. Фейєрбаха разом з усією людською історією. «Матеріалізм і історія у нього, – писали К. Маркс і Ф. Енгельс, – повністю відірвані одне від одного» [10, с. 44]. Обмеженість Л. Фейєрбаха, на наш погляд, тут полягає не в тому, що, на його думку, подолання відчуження означає подолання ілюзорного світогляду, а в тому, що останнє можливе незалежно від конкретно-історичного стану суспільства.

Як *висновки* зазначимо, що всі передумови для появи марксистського дискурсу відчуження були сформовані. Це стосується як ідеалістичного, так і матеріалістичного тлумачення проблеми відчуження.

ЛІТЕРАТУРА

1. Відчуження: минувшість і сьогодення : монографія / відп. ред. В. Г. Табачковський. – К. : Наук. думка, 1995. – 139 с.
2. Ноговицын О. М. Ступени свободы. Логико-исторический анализ категории свободы / О. М. Ноговицын. – Л. : Изд-во Ленинград. ун-та, 1990. – 217 с.
3. Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – 731 с.
4. Фихте И. Г. Факты сознания. Наукословие, изложенное в общих чертах / И. Г. Фихте : пер. с нем. – СПб. : Тип. акц. об-ва Брокгауз-Ефрон, 1914. – 152 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. – Т. VII. – М. : Соцэкгиз, 1934. – 380 с.
6. Ойзерман Т. И. Философия как история философии / Т. И. Ойзерман. – СПб. : Алетейя, 1999. – 447 с.
7. Давыдов Ю. Н. О месте и значении исторической компоненты в составе социальной теории. Предисловие к циклу статей / Ю. Н. Давыдов // Полис. – 1993. – № 4. – С. 97–101.
8. Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2 т. / Л. Фейербах. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 2. – 943 с.
9. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – 2-е изд. – М. : Госполитиздат, 1960. – Т. 21. – С. 269–317.
10. Маркс К. Немецкая идеология / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – 2-е изд. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 3. – С. 7–544.

СТАНОВЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА ОТЧУЖДЕНИЯ: ДОМАРКСИСТСКИЙ ЭТАП

Кузь О. Н., Сахань Е. Н.

Рассмотрена проблема становления социально-философского дискурса отчуждения. С учетом известных домарксистских концепций отчуждения (Сократ, Платон, Гоббс, Руссо, Кант, Гегель, Фейербах), авторы пытаются прояснить их комплементарность и коннотационный потенциал.

Ключевые слова: *отчуждение, человек, общество, социальность, труд.*

BECOMING A SOCIAL-PHILOSOPHICAL DISCOURSE OF ALIENATION: PRE-MARXIST PERIOD

Kuz O. N., Sakhan E. N.

The article is devoted to the formation of social and philosophical discourse of alienation. Considering the well-known pre-marxist concepts of alienation (Socrates, Plato, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Feuerbach), the authors attempt to clarify their complementarity and potential of connotations.

Keywords: *alienation, man, society, sociality, work.*

