

УДК 316.3

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

СТАНОВЛЕННЯ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ ВІДЧУЖЕННЯ: МАРКСИЗМ VERSUS ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ

Присвячено проблемі становлення соціально-філософського дискурсу відчуження. Беручи до уваги концепції відчуження Маркса, Кьєркегора та Камю, автори намагаються прояснити їх комплементарність та конотаційний потенціал.

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

У попередній статті ми аналізували відомі домарксистські концепції відчуження. Тепер розглянемо концепції відчуження К. Маркса, С. Кьєркегора та А. Камю.

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.

Вклад основного матеріалу. З пошуків реальних причин самовідчуження людини починають свій аналіз феномену відчуження основоположники марксистської філософії. Їхня критика соціальних явищ конкретного капіталістичного суспільства, заснована на великому емпіричному матеріалі, надавала конкретного характеру і дослідженню відчуження. Відмовляючись від теологічного за сутністю дослідження відчуження Гегелем, К. Маркс та Ф. Енгельс підтримують ідею Фейєрбаха, за якою про відчуження можна говорити лише як про відчуження людини. Але на відміну від Фейєрбаха вони вважали релігійне відчуження не первинним, а похідним від більш фундаментальних форм відчуження.

З аналізу цього фундаменту К. Маркс та Ф. Енгельс продовжують «справу Фейєрбаха»: «Найближче завдання філософії, що перебуває на службі історії, полягає – після того, як викрито священну подобу людського самовідчуження – у тому, щоб викрити самовідчуження в його не священних образах. Критика неба перетворюється, таким чином, на критику землі, критика релігії – на критику права, критика теології – на критику політики» [1, с. 415].

Величезною заслугою **К. Маркса** в дослідженні відчуження виявляється насамперед той факт, що він зумів показати історичну зумовленість відчуження та зміни його конкретних форм. Тут аналіз К. Маркса є свого роду узагальнюючою роботою, що увібрала в себе евристичний доробок попередніх мислителів. Різноманітність же емпіричного підґрунтя дослідження дозволила йому підійти до проблеми досить різнобічно, що помітно, як відзначається

в радянській літературі (див., напр.: [2; 3]), навіть у різноманітності термінів, вживаних К. Марксом для позначення відчуження залежно від аспекту дослідження (*Veräußerung*, *Entäußerung* та *Entfremdung*).

При дослідженні найбільш глибоких, фундаментальних процесів відчуження К. Маркс застосовував власне термін «відчуження» – «*Entfremdung*» (від «робити чужим»). І таке відчуження є найбільш фундаментальним – відчуження праці як родової сутності людини. Саме на основі економічного відчуження, за К. Марксом, через панування приватної власності вирости всі інші форми відчуження. Праця – взагалі основа людського існування, можна сказати навіть – це спосіб існування людини. Природним виявляється при такій оцінці праці тлумачення її відчуження як найбільш фундаментального. Джерелом відчуження праці К. Маркс (услід за Ф. Шіллером та ін.) називав розвиток виробництва, що при необхідності супроводжується прогресуючим поділом праці і наступною її спеціалізацією, що закономірно викликає до життя приватну власність. Ця «приватна власність виявляється, з одного боку, продуктом самовідчуження праці, а з другого боку, засобом її самовідчуження, реалізацією цього самовідчуження» [4, с. 117].

Аналізуючи в «Економічно-філософських рукописах 1844 року» сутність людини, К. Маркс вкладав у поняття «родова сутність» людини насамперед саме діяльну людину, оскільки головним у життєзабезпеченні людини є діяльність з перетворення навколишнього середовища: «Саме в переробці світу людина вперше дійсно стверджує себе як родова істота. Це виробництво є її діяльне родове життя. Завдяки цьому виробництву природа виявляється її (людини) добутком та її дійсністю» [4, с. 94].

В умовах приватної власності в цьому фундаменті людського життя – і особистого, і родового – відбувається те, що суперечить людській сутності. Робітник виготовляє предмети, тим самим збільшуючи багатство інших. *Продукт праці* починає протистояти йому як якась зовнішня, «далека» йому, «не його» сила: «Предмет, вироблений працею, його продукт, протистоїть праці як якась далека істота, як сила, що не залежить від виробника» [4, с. 96]. Продукт створюється під жорстоким тиском зовнішньої необхідності – необхідності пошуків засобів до існування. Продукт стає силою «далекою та пануючою» над своїм творцем, перетворюючи останнього на свого раба.

Однак продукт праці є лише сама праця, «відображена» у певному природному матеріалі. Звідси й відчуження самого *процесу*. У цих умовах «праця є для робітника чимось зовнішнім, не належним його сутності, у тому, що він у своїй праці не стверджує себе, а заперечує, відчуває себе не щасливим, а нещасним, не розгортає вільно свою фізичну й духовну енергію, а виснажує свою фізичну природу і руйнує свій дух... Тому робітник тільки поза працею відчуває себе самим собою, а в процесі праці він відчуває себе відірваним від самого себе. У себе він тоді, коли він не працює, а коли він працює, він уже не в себе» [4, с. 90].

Розвиток процесу відчуження праці в умовах її все більшої й більшої спеціалізації перетворює робітника на «придаток» машинного виробництва. І тут він «принижується до ролі машини», і вже не робітник застосовує засоби виробництва, а засоби виробництва застосовують робітника. Так виникає ще одна форма відчуження – відчуження від *умов* праці.

Але й на цьому не закінчується відчуження. Річ у тім, що людина, як уже зазначалося, саме в праці, у діяльності реалізує свої сутнісні сили, сутність свого Роду. Відчуження ж праці, природно, спричиняє відчуження власної сутності і сутності Роду: «Відчужена праця перевертає ці відносини таким чином, що людина саме тому, що вона є істотою свідомою, перетворює свою життєдіяльність, свою сутність лише на засіб для підтримання свого існування» [4, с. 93]. Так, в умовах відчуження *праця як сутність людського життя* із *самоцінного феномену* перетворюється на *засіб для цього життя*. І самоцінне за своєю природою та сутністю життя («платонівська» традиція) перетворюється на засіб виживання («сократівська» традиція): жити, щоб вижити.

К. Маркс іде далі за логікою відчуження. Людина, реалізуючи свою сутність у природоперетворювальній діяльності, в умовах відчуження здійснює його, саме це відчуження, отже, не тільки щодо своєї сутності, а й щодо того, у що дана сутність «вкладається» – щодо природи. Тому відчуження людини від її сутності водночас формує її відчуження й від *природи*: «...відчужена праця відчужує від людини її власне тіло, як і природу поза ним...» [4, с. 94]. Усе це, так би мовити, одна «лінія» розвитку відчуження – від предмета праці до родової сутності і природи.

Але якщо продукт праці протистоїть працівникові – людині, яка призвела його на світ, як далека сила, то кому ж він у такому разі належить? Звідси, із такої постановки питання, починається ще одна «лінія» розвитку феномену відчуження. «Якщо продукт праці, – зазначав К. Маркс, – не належить робітникові, якщо він протистоїть йому як далека сила, то це можливо, лише внаслідок того, що продукт належить іншій людині, не робітникові. Якщо діяльність робітника для нього самого є мукою, то комусь іншому вона повинна приносити насолоду і життєрадісність. Не боги й не природа, а тільки сама людина може бути цією далекою силою, що панує над людиною» [4, с. 95].

Одна людина для іншої стає чужою. Відчуження *людини від людини* починає цю другу, так би мовити, «зовнішню» лінію розвитку відчуження. Якщо в першій «лінії» відчуження розвивалося як самовідчуження людини, відчуження від власної «самості», то в цій другій «лінії» відчуження виступає як ставлення до іншого, до суспільства, як суспільні відносини.

Це відчуження, розвиваючись далі, приводить до відчуження людини від *політичних структур*, що організують те суспільство, в якому вона живе, і, зокрема, від держави – що було фактично досліджено до К. Маркса (наприклад, у Т. Гоббса, як зазначалося раніше). Далі людина відчужується від *духо-*

вного життя, від власної і загальнолюдської, родової і духовної сутності. «Політичне відчуження, – як це в позиції К. Маркса добре узагальнює німецький філософський словник, – виявилось у суперечностях між державою і націями, між особистими і суспільними інтересами. Ідеологічна форма відчуження виникла в тенденції до панування ідеології пануючих класів, духовного поневолення народних мас, у тенденціях затуманення громадських взаємозв'язків» [5, с. 139]. Але людина не хоче з цим миритися і шукає вихід із ситуації реального відчуження.

Не маючи можливості зрозуміти джерела і механізм відчуження та прагнучи все ж вирватися з-під впливу далеких і пануючих над нею сил, людина намагається знайти притулок у релігійному світі, перенести свою сутність у неземну сферу, в «потойбічне» царство волі. У процесі такого перенесення власної сутності, замислюючись у реальному житті все більше й більше про «той» світ, куди вона помістила (найчастіше несвідомо) частину самої себе, людина, на думку К. Маркса, приходять до власного духовного спустошення і фізичного занепаду. Вона втрачає реальний «поцейбічний» сенс життя, втрачає настанову на власну творчість, оскільки все своє життя ставить у залежність від милосердя іншої, вищої істоти, Бога, чийм «рабом» вона себе усвідомлює.

Подібно до того, як у праці людина відчужує себе, так і в релігії «...самостійність людської фантазії, людського мозку і людського серця впливає на індивідуум незалежно від нього самого, тобто як якась чужа діяльність, божественна чи диявольська», – зазначав К. Маркс [6, с. 563]. Аналогія з відчуженням праці проглядається й трохи раніше в тій самій роботі: «Чим більше робітник себе виснажує на роботі, тим могутнішим щодо нього стає чужий предметний світ, створюваний ним самим проти самого себе, тим біднішим стає він сам, його внутрішній світ, тим менше майна йому належить. Точно такий же стан речей і в релігії – чим більше людина вкладає в бога, тим менше залишається в ній самій» [6, с. 561].

Отже, К. Маркс виділяв такі структурні елементи (аспекти, форми) відчуження.

1. Відчуження продукту праці.
2. Відчуження процесу праці.
3. Відчуження умов праці.
4. Відчуження родової сутності людини.
5. Відчуження природи.
6. Відчуження людини від людини.
7. Відчуження від суспільно-політичних структур.
8. Відчуження від духовних цінностей.

При цьому він, досліджуючи об'єктивні основи і форми відчуження, не тільки не ігнорує, а й підкреслює так само суб'єктивні, світоглядні форми його детермінації. Йдеться не тільки про «Капітал», в якому уречевлення

громадських відносин і фетишистська свідомість аналізуються в їхній єдності, а й про рукописи 1844 р. Уже там К. Маркс, відповідаючи на запитання: «У чому ж полягає самовідчуження праці?» [4], фіксує не тільки те, що праця є для робітника чимось зовнішнім, а й те, що він і «почувається» у праці не щасливим, а нещасним, тим більше це стосується відчуження людини від людини.

Весь свій аналіз К. Маркс будував на твердженні, що праця, трудова діяльність є сутністю людини, сутністю людського роду. Саме працею людина вирізняється з-поміж усього тваринного світу [7, с. 144]. Як уже зазначалося, уводячи поняття «платонівська» і «сократівська» традиції у тлумаченні *сутності життя*, за Платоном життя людини самоцінне, тобто *цінне* не своїм результатом, як у Сократа (задоволення), а *саме по собі*, оскільки саме в ньому й полягає «сене життя» людини. Воно цінне саме по собі, додав би Арістотель, адже саме в ньому реалізується «призначення» людини – її здібності, схильності, переваги, сили тощо [8, глава II, розділ 2].

І в К. Маркса: праця – спосіб життя людини і людства, оскільки саме в ній вони знаходять можливість самореалізації. Самореалізація ця здійснюється як «опредметнення» сутнісних сил людини [6, с. 566]. Саме тут, самореалізуючись, людина зазнає найбільшої насолоди. Природно, що це «опредметнення» не є «відчуження» у власному розумінні слова. Тут К. Маркс відмовляється від гегелівської позиції ототожнення опредметнення і відчуження та доходить висновку про те, що не *будь-яке опредметнення є відчуження*. Останнє *грунтується* на опредметненні, але, крім цього, необхідні ще й специфічні умови. Відчуження відрізняється своїми, тільки йому притаманними рисами.

Визначаючи ці риси, К. Маркс фактично формулює *визначення відчуження*. В «Німецькій ідеології» ми бачимо, що *відчуження* – це «закріплення соціальної діяльності... консолідування нашого власного продукту в якусь речовинну силу, що вийшла з-під нашого контролю і панує над нами, йдучи врозріз із нашими очікуваннями та зводячи нанівець наші розрахунки...» [9, с. 32]. Інакше кажучи, феномен відчуження є тільки там, де продукт людської діяльності починає «панувати» над людиною, а панувати він починає тоді, коли людина втрачає над ним «контроль» і коли «життя» цього продукту йде врозріз із «очікуваннями» людини. Якщо ж цих умов немає, то опредметнення людських сутнісних сил не є самовідчуженням людини, а виявляється її самореалізацією, що дає насолоду [10, с. 35–36].

У результаті К. Маркс узагальнює обидві тенденції, що йдуть з Античності («платонівську» і «сократівську»), альтернативність яких стала джерелом усього наступного історико-філософського дослідження відчуження. Він фактично доходить такого висновку: *істинно людське життя* – це життя «за Платоном», де воно *самоцінне* і *становить єдино можливий спосіб життя*. Праця, опредметнення людини і є таке життя. Однак історія демонструє,

що часто це життя перетворюється на життя «за Сократом», коли воно втрачає свою самоцінність і стає лише засобом для досягнення інших цілей, що видаються «самоцінними», – заробляння засобів для примітивного виживання, максимальне збагачення, задоволення взагалі тощо. Тоді й виникає саме відчуження. Отже, завданням людства мають стати аналіз причин, що змушують людину перейти «від Платона до Сократа», і пошуки засобів подолання цих причин, аби повернутися до життя «за Платоном», здолавши відчуженість життя «за Сократом».

Таким чином, К. Маркс дав узагальнений аналіз відчуження через характеристику його основ – відчуженої праці, розкривши її об'єктивні та суб'єктивні моменти. Він чітко розмежував опредметнення і відчуження (як буде унаочнено далі, розвів навіть дещо надмірно) і жорстко пов'язав останнє із приватною власністю та поділом праці. Розглядаючи останні чинники як історично минуші, він вважав відчуження переборним, а це подолання – конституюючою рисою майбутнього комуністичного суспільства.

Одночасно з К. Марксом проблему відчуження ставив і *Серен Кьєркегор*, який спирався не на німецьку класичну філософію, не на Гегеля. Фактично засновуючи *екзистенціальну філософію*, С. Кьєркегор критикував німецьку класичну філософію і особливо Гегеля, в якого людина як індивід узагалі зникла. С. Кьєркегор продовжив напрям дослідження відчуження, що був намічений ще Б. Паскалем і сягає вчення Августина Блаженного, в якому увага чітко акцентується на об'єктивній трагічності існування людини.

Ще один представник західної філософії – *Альбер Камю* – досить яскраво розробляв іншу «лінію» розвитку проблеми в екзистенціалізмі: людина втрачає контроль над усім, що існує у світі. Вірніше, вона цей контроль не втрачає, а просто не має і не мала ніколи, оскільки світ ірраціональний. Навіть найдужче бажання пізнати більш-менш зрозуміло «поведінку» об'єктів, що його складають, не може призвести ні до чого іншого, як тільки до посилення абсурдності існування.

Кьєркегор не був помічений і оцінений за життя; його було заново «відкрито» наприкінці XIX і особливо на початку XX ст. Концепції, близькі до кьєркегорівської, почасти – під його впливом, почасти – незалежні від нього, почали розроблятися в так званій *філософській антропології* в широкому сенсі цього слова, особливо в *персоналізмі* та *екзистенціалізмі*. М. Гайдеггер, М. О. Бердяєв, пізніше К. Ясперс, Ж. П. Сартр, А. Камю та ін. – останні значною мірою під впливом К. Маркса – зробили відчужене існування предметом спеціального дослідження, фактично основним предметом філософії.

Але повернімося до хронологічно першої концепції – концепції С. Кьєркегора. Перебуваючи в руслі християнсько-богословських досліджень, що починаються ще з часів Августина Блаженного, і неодноразово говорячи про духовну близькість своїх ідей означеній релігійній традиції, Кьєркегор розробляє догмат «гріховності» людини, її споконвічної «провини», – відносно

образу світу, в який людина закинута долею та який їй далекий і ворожий. Цей первородний гріх (і як його наслідок – чужість світу) виявляється, за Кьєркегором, *абсолютним* і фактично таким, що від самого народження людини *здає трагічність всього людського життя*.

Життя просякнute трагічністю, у вигляді все більше й більше наростаючого розпачу, зріє підспудно в людській душі, спочатку може й не усвідомлюватися. Усе людство хворіє цим розпачем – це сутність людського існування. Одна з філософських робіт Кьєркегора так і називається – «Недуга на смерть» [11]. Саме розпач є тією хворобою, що призводить до смерті. Але в той же час розпач – це і є фактично людське життя: «бути *хворим до смерті* – значить не мати змоги вмерти, причому життя тут не залишає жодної надії, і ця безнадійність є відсутність останньої надії». І далі: «На відміну від розхожої думки, начебто від розпачу помирають і сам він припиняється з фізичною смертю, головне його катування полягає в тому, що не можеш померти, як то ніби в агонії вмираючий борючись зі смертю і не міг умерти» [11, с. 371]. «Розпач же нестерпний. Це вічна мука, як наслідок вічного гріха, це і є гріх» [11, с. 376].

Причому повсякденна думка уявляє собі справу так, що розпач – це досить рідкісне явище. Але, зазначає Кьєркегор, насправді він загальний та універсальний. Це хрест кожної людини – байдуже, усвідомлює вона це чи ні. Рано чи пізно людина однаково зрозуміє (або відчує), наскільки розпачливо трагічне її життя. Цей далекий світ *змушує* людину досягнути дану ситуацію, незважаючи на її можливі мужність, стійкість, сміливість тощо.

С. Кьєркегор пропонує образ людської долі: «Сміливець кидається назустріч небезпеці, ризик якої може залежати від різних чинників; але якщо ризик все-таки настає, він упадає у розпач і здається» [11, с. 389]. Якщо ж ризик не настає або людина його уникає, вона може отримати нехай навіть усі блага цього матеріального світу, але *вона втрачає себе, своє «Я»* [11, с. 385], а це – гірша з небезпек, адже не бути собою – це знову ж розпач, [11, с. 381, 383]. Який же вихід з такого безвихідного становища? Звичайно, для релігійного мислителя – у вірі: «...протилежне розпачеві – віра» [11, с. 397], і кількома сторінками потому філософ підтверджує це посиланням на авторитет Біблії, де апостол Павло говорить досить прямо: «А все, що не за вірою, гріх» [11, с. 424]. Віруючого рятує від загибелі саме його віра в те, що для Бога все можливе, а вірити у свою загибель неможливо [11, с. 389].

Віруючий, пізнавши свій розпач, його причину, пройшовши всі його щаблі – і розпач від чужості зовнішнього світу, і розпач від обмеженості власного «Я» – фактично «стрімголов» кидається до Бога, віддаючись йому повністю, досягаючи свою спорідненість з ним, своє духовне призначення, знаходить сенс життя. Сенс – з великої літери, що рятує його від справжньої, тобто духовної, смерті, охороняє від саморозпаду чи руйнування його «Я», і надаючи йому як абсолютного «опертя», гаранта від розпачу і Метя існування – Бога.

Кьєркегор тут навіть солідаризується з «язичником» Сократом: грішити – «значить, не знати» [11, с. 429].

Тому шлях пізнання миру – це можливий шлях порятунку, знаходження «контролю» над світом («продуктом» – за К. Марксом), зняття його чужості. Але й для пізнання потрібна хоча б якась частка віри, хоча б схильність до неї, хоча б неусвідомлене, інтуїтивне, але – слідування (і прагнення слідувати) Заповідям. На жаль, за Кьєркегором, це надзвичайно важкий шлях, воістину (а не на думку обивателів) стійких і мужніх людей, яких в історії надзвичайно мало [11, с. 409]. Тому більшість людей приречені жити у гріхові розпачу, як би не здавалося, що вони задоволені своїм, так би мовити, матеріальним благополуччям.

Розглядаючи сутність відчуження людини як її *відчуженість від Бога*, С. Кьєркегор шукає вихід із цього відчуження. Він бачить вихід у християнстві, при цьому зазначаючи, що це доля обраних. Доля всіх інших – розпач. Далі, продовжуючи цю лінію, *Карл Ясперс* підсилює останнє твердження, наводячи як аргумент посилення на християнські авторитети. «Апостол Павло і Августин розуміли неможливість того, аби праведна людина була істинно праведною. Але чому ж?» – І роз'яснює: «Якщо вона чинить праведно, вона має знати, що чинить праведно; але це знання вже є самовдоволення, а тим самим і зарозумілість» [12, с. 445], тобто гріх. Гріх же, за Кьєркегором, – це розпач. Таким чином, і у вірі, за К. Ясперсом, остаточне подолання відчуження неможливе.

Але якщо так, і світ настільки сильно йде «врозріз» із людськими очікуваннями, то, можливо, шлях не віри, а *знання, пізнання світу* поставить його під «контроль» людини? Це аналізує *А. Камю*, для якого найсерйозніша філософська проблема – не Бог і не матерія, не якесь ще загальніше й універсальне «утворення», а *проблема самогубства* [13, с. 24]. «Покінчити із собою – виходить, зізнатися, що життя скінчене, що воно зробилося незрозумілим» [13, с. 26]. Світ, за А. Камю, абсурдний настільки, що фактично перед кожною людиною ставить проблему самогубства – перед кимось гостріше, перед кимось більш «м'яко». Ця абсурдність буття доводить людину до такого розпачливого становища через свою незрозумілість, втрату над буттям людського контролю, контролю людини над своєю долею. А саме в цьому контролі, за А. Камю, міститься взагалі-то людське щастя. Якщо і є особиста доля, то це аж ніяк не визначене зверху, або, у крайньому разі, приречення зводиться до того, як про нього судить сама людина: воно фатальне й гідне презирства. В іншому вона усвідомлює себе володарем своїх днів.

«У неблаганну мить, коли людина обертається й кидає оком на прожите життя, Сізіф, повернувшись до каменя, споглядає нескладну послідовність дій, що стала його долею. Вона була створена ним самим, з'єднана в єдине ціле його пам'яттю і скріплена смертю... сліпий продовжує шлях. І знову скочується камінь» [13, с. 92]. Сізіф – це символ щасливої людини. Бог – це

сумнівна сутність. Людині не має, на що й на кого розраховувати, крім самої себе. Вона *сама* має *осягнути істину буття і створити власну долю*. Але щоб зрозуміти світ, людина повинна його олюдити, накласти на світ свою «печатку» [13, с. 30]. Тільки тоді світ можна пізнати – і, отже, досягти щастя: «Для мене немає щастя, якщо я його не знаю» [13, с. 34].

Саме в цьому «накладанні печатки» світ знаходить якийсь сенс, а отже, з'являється й можливість пізнання сенсу. Сам по собі світ безглуздий, вірніше, *без людини проблема сенсу навіть не стоїть*. Звідси й уся абсурдна сутність буття, тобто *такої сильної відчуженості* людини від світу, що доводить її до самогубства. Безглуздість світу і гостре бажання щастя (тобто його пізнання) породжують у своєму зіткненні Абсурд: «Я кажу, – пише А. Камю, – що світ абсурдний, але це сказано надто поспішно. Самий по собі світ простий і нерозумний, і це все, що про нього можна сказати. Абсурдним є зіткнення між ірраціональністю і несамовитим бажанням ясності» [13, с. 32].

Виходить зачароване коло: світ без його «олюдження» є ірраціональним, людина, прагнучи щастя, намагається його олюдити, надає йому свого власного сенсу, потім його ж пізнає, оскільки більше там ніякого сенсу немає й пізнавати нічого, але непередбачені удари долі (ірраціонального світу) приводять людину до визнання абсурдності власного життя. І це тотальне відчуження самотньої свідомості ставить нерозв'язні проблеми, які найбільш логічно «розв'язати» у самогубстві. *Самогубство – це безжальна логічність*, це панування безпристрасного (або безстрашного) розуму, яких неможливо уникнути, якщо бажаєш бути мужнім і пройти цей шлях до кінця – у прямому і переносному значенні.

Єдине, що виправдовує існування людини – її тілесність, фізична організація, яка також є «частиною світу», а отже, так само ірраціональна. Вона «бунтує», змушуючи бунтувати «усю» людину, ставлячи перед нею різні безглузді цілі: «Повсталий жадає не стільки самого життя, скільки сенсу життя. Він не приймає тих наслідків, які спричиняє смерть. Якщо всьому приходиться кінець, якщо ніщо не знаходить виправдання, то все, що вмирає, позбавлене сенсу» [13, с. 195]. А для атеїстично налаштованого мислителя безсмертя – дуже проблематична річ. Унаслідок цього людська плоть, що бунтує, своєю незв'язною долею підсилює відчуження буття, самотність людини, незважаючи навіть на зовсім необґрунтовану «плотську» гординю: усе це зроблене мною!

Втративши опертя і сенс у Богові, як це було в Кьеркегора, людина А. Камю виявляється дійсно приреченим самітником, який знає, що його «завтрашній день» несе смерть і що його краще було б зректися [13, с. 30]. Проте цей одинак примушений до пори існувати, рухомий своєю плоттю, що бунтує. Результат двоїстий: або безжальна логіка думки – і самогубство, або абсурдний бунт плоті і безглуздий пошук *виправдання* цього бунту. І те й інше – ледве не крайній вираз чужості людини тому світові, в якому вона живе

і який олюдноє. В остаточному підсумку *це вираз крайнього відчуження людини від самої себе*. Вищий ступінь самовідчуження людини – її життя. Але смерть – те ж саме.

Висновки. Проблема відчуження протягом історії філософської думки була предметом пильної уваги багатьох видатних мислителів. Вона видозмінювалась від фіксації окремих форм відчуження (Руссо, Гоббс, Фейербах та ін.) до аналізу відчуження в його загальній формі і розкриття його об'єктивної основи, що полягає в характері праці (К. Маркс). Ще раз наголосимо на тому, що К. Маркс проаналізував відчуження і самовідчуження людини як в об'єктивній сфері, так і в суб'єктивному його заломленні. Він уважав, що в об'єктивному світі відчуження переборне та його подолання призведе до зникнення всіх конкретних форм відчуження як в об'єктивній, так і в суб'єктивній сфері. У ХХ ст. трагізм людського існування, що зумовив кризу раціоналізму, підштовхнув до більш конкретного аналізу життєвої долі індивіда у відчуженому світі. Більшість немарксистських дослідників пов'язують відчуження і само-відчуження людини із самою її природою та вважають їх непереборними.

ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К. Критике гегелевской философии права. Введение / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 1. – С. 414–429.
2. Огурцов А. П. Отчуждение и человек / А. П. Огурцов // Человек, творчество, наука : сб. науч. труд. – М.: Наука, 1967. – С. 41–82.
3. Ойзерман Т. Н. Проблема отчуждения в ранних трудах К. Маркса / Т. Н. Ойзерман // Марксистская и буржуазная социология сегодня. – М.: Наука, 1984. – 478 с.
4. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1974. – Т. 42. – С. 41–174.
5. Eisler R. Worterbuh der philosophischen Begrife / R. Eisler. – Berlin, 1929.
6. Маркс К. Из ранних произведений / К. Маркс ; пер. с нем. – М.: Госполитиздат, 1956. – 612 с.
7. Энгельс Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1960. – Т. 20. – С. 339–626.
8. Ноговицын О. М. Ступени свободы. Логико-исторический анализ категории свободы / О. М. Ноговицын. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. – 217 с.
9. Маркс К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 3. – С. 7–544.
10. Межуев В. Идея всемирной истории в учении Карла Маркса / В. Межуев // Логос. – 2011. – № 2 (81). – С. 3–36.
11. Кьеркегор С. Болезнь к смерти / С. Кьеркегор // Этическая мысль: научно-публицистические чтения / редкол.: А. А. Гусейнов и др. – М.: Политиздат, 1990. – С. 361–470.
12. Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс // К. Ясперс. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 420 – 508.
13. Камю А. Миф о Сизифе. Бунтующий человек / А. Камю ; пер. с франц. – Мн.: Попурри, 2000. – 544 с.

СТАНОВЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА ОТЧУЖДЕНИЯ: МАРКСИЗМ VERSUS ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Кузь О. Н., Сахань Е. Н.

Посвящено проблеме становления социально-философского дискурса отчуждения. Рассматривая концепции отчуждения Маркса, Кьеркегора и Камю, авторы пытаются прояснить их комплементарность и коннотационный потенциал.

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

BECOMING A SOCIAL-PHILOSOPHICAL DISCOURSE OF ALIENATION: MARXISM VERSUS EXISTENTIALISM

Kuz O. M., Sakhan O. M.

The article is devoted to the formation of social and philosophical discourse of alienation. Considering the well-known concepts of alienation by Marx, Kierkegaard and Camus, the authors attempt to clarify their complementarity and potential of connotations.

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



УДК 305-055.2:004

*Г. П. Ковальова, кандидат культурології, старший викладач,
В. О. Даніл'ян, кандидат філософських наук, доцент*

ТРАНСФОРМАЦІЯ ЖІНОЧОЇ ГЕНДЕРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНОМУ МЕДІА-ПРОСТОРІ

Виявлено причини та розглянуто особливості трансформації жіночої гендерної ідентичності в сучасному медіа-просторі. Проаналізовано варіативність образу жінки в сучасних мас-медіа.

Ключові слова: гендерна ідентичність, гендерні стереотипи, медіа-культура, медіа-простір, мас-медіа.

Актуальність проблеми. На межі ХХ–ХХІ ст. світове співтовариство переживає грандіозні зміни у багатьох сферах життєдіяльності, масштабну трансформацію традиційних ціннісних систем та етичних ідеалів. Процеси глобалізації і формування медіа-культури, характерні для сучасної цивілізації, визначили становлення нового постіндустріального типу суспільства, якому притаманне впровадження інформаційних і комунікативних технологій в усі сфери громадського життя і, відповідно зміна ціннісних пріоритетів та світоглядних основ людини.