
ІНДИВІДУАЛЬНО-ОСОБИСТІСНЕ БУТТЯ ЛЮДИНИ ПЕРЕД ВИКЛИКАМИ СУЧАСНОСТІ

Дмитро Шевчук

Основна проблематика праць Миколи Зайцева – здійснення людини індивідуально-особистісним буттям в смисловому полі культурі (якщо бути більш точним щодо останнього, то європейської культури). Зокрема, в своїх філософських розробках він зазначає, що природа людини полягає у відсутності попередньо спроектованої визначеності у здійсненні буттям, опосередкованому відношенні до всього сушого, трансцендентуванні за наявні соціокультурні обставини та продукуванні власного способу буття. Разом з тим, здійснення людини індивідуально-особистісним буттям передбачає: автономізацію простору, який сповнюється її індивідуальністю; формування особистісного простору, який сповнений зв'язків з іншими індивідами; формування власних смислів та зіткнення зі смислами інших. При цьому звертаючись до сучасної європейської соціокультурної ситуації, Микола Зайцев характеризує її як суперечливу єдність двох протилежних тенденцій: з одного боку, має місце зростання ролі індивідуально-особистісного буття, з іншого боку – поглиблюється тенденція до його уніфікації¹.

Моїм наміром є спроба поглибити цей аналіз, звернувшись до культурно-філософської та філософсько-антропологічної діагностики сучасності. Тим самим, своєрідною гіпотезою буде таке твердження: індивідуально-особистісне буття людини в су-

¹ Див: Зайцев М., *Особистісне буття в смисловому полі європейської культури*, Київ: Вид. НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008, С. 187.

часних соціокультурних умовах постає перед сутнісними викликами (екзистенційними та парадигмальними), які можуть стати перешкодою для здійснення людини буттям в соціокультурному просторі чи навіть набуття нею смислів такого здійснення. Хоча негативність цієї ситуації не є тотальною. Я думаю, що «негативна діагностика» сучасності, яку часто натрапляємо в працях філософів, культурологів, соціологів, не є «вироком». А невизначеність і плинність сучасності (чи навіть пост-сучасності, як інколи зазначають) може бути використана людиною як невизначеність її власної екзистенційної ситуації, а відтак, може стати передумовою для здійснення людини індивідуально-особистісним буттям. Адже, як зазначає Микола Зайцев, «у стосунку до середовища індивідуальне буття можна охарактеризувати як невизначеність, що змушує людину виявляти свою активно-творчу природу... В дійсності соціокультурне середовище не визначене щодо людини. Вірніше, визначене лише в кінцевому рахунку як підґрунтя її буття. Але ж і людина не визначена стосовно нього. Її визначеність задана потенційно, а от якою мірою вона нею сповниться, питання відкрите»². Себто сучасний соціокультурний простір своєю невизначеністю не стільки закладає радикальну неможливість здійснення людини індивідуально-особистісним буттям, скільки радикалізує потенційність такого здійснення і набуття визначеності. Власне, ця радикалізація й несе загрозу, оскільки смисловий простір людського буття втрачає орієнтири, зациклюючись на множині можливостей, що починають здаватися самоціллю екзистенційного здійснення людини. В цій ситуації невизначеність людини несе екзистенційну загрозу, бо її буття інструменталізується, а соціокультурний простір, в якому це має місце, набуває рис тоталітарності. Останнє може бути пояснене тим, що за відсутності орієнтирів для смислової визначеності соціокультурний простір породжує технократичні рішення, які мають схильність до втручання в людське життя, що породжує

² Зайцев М., *Особистісне буття в смислового полі європейської культури*, Київ: Вид. НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008, С. 92.

феномен «м'якого тоталітаризму»³. Звісно, в означеному випадку уже йдеться не стільки про строго антропологічні чи онтологічні проблема, а радше про соціальні чи політичні. Однак, говорячи про соціокультурний простір та буття людини в ньому, онтологія, соціальність, політичне переплітаються із людським буттям.

Сучасні соціокультурні обставини можуть бути потрактовані як своєрідна гранична ситуація у розумінні Карла Ясперса. Пригадаймо, що, згідно з німецьким філософом, – це такі ситуації, в яких відчувається загроза для життя. Однак саме в таких ситуаціях проявляється споконвічний смисл буття. Відтак, досвід граничної ситуації дозволяє людині перейти від «несправжнього» буття до справжнього, він вилучають її з полону повсякдення. Подібні міркування знаходимо в Тараса Лютого, коли він пише про ХХ століття, що людина в цей час як ніколи усвідомила себе в «усій власній безнадійній розгубленості»⁴. Разом з тим, Тарас Лютий зазначає: «...Якщо екзистенція – це не дарована істина буття, а особлива, прихована, або навіть закрита царина, то в особливий час людина здатна зрозуміти унікальність своєї екзистенції – сенс власного буття або його відсутність. Це розуміння настає тільки у виняткових та трагічних ситуаціях. Людина у граничній ситуації перебуває між власною екзистенцією і Ніщо (тобто вирі незвіданого буття)»⁵.

Біля початків сучасної соціокультурної ситуації знаходимо переживання культурної кризи. Ствердження цієї кризи та вбачання нігілістичної «пастки», з нею пов'язаної, стає не лише культур-філософською концепцією, але й онтологічною ситуацією. Відчуття кризи переростає в утвердження перманентності стану невизначеності, що, у свою чергу, несе загрози людському буттю, яке саме втрачає екзистенційну (само)визначеність і підпадає під визначеності, витворені домінантними соціальними ідеологемами. Або ж лишається в такому стані невизначеності, що дає мож-

³ Про «м'який тоталітаризм» див.: Бауман З., Донскіс Л., *Моральна сліпота. Втрата чутливості у плінній сучасності*, Київ: Дух і літера, 2014. С. 95.

⁴ Лютий Т., *Нігілізм: анатомія Ніщо*, Київ: ПАРАПАН, 2002, С. 194.

⁵ Там само. С. 196.

ливість маніпулювати людським буттям. В ХХ столітті прояви негативних та деструктивних соціальних та культурних «стихій» породили неймовірно за масштабами гуманітарні катастрофи – геноциди, голодомори, світові війни, стирання людських особистостей тоталітарними режимами. Складається враження, що, як вдало зазначив Євген Андрос, «...на поверхню життя у силу тих чи інших соціокультурних спонук, вилізло усе темне, що одвічно існувало в людській природі, але до часу не знаходило умов для свого втілення у таких страхітливих масштабах»⁶. Відлуння тієї без перебільшення «екзистенційної катастрофи» відчувається до сьогодні у домінуванні інструментальної раціональності, суто технологічного підходу до вирішення соціокультурних проблем, цинічного розуму, а також постійній загрозі повернення до тоталітаризму, ознаки якого деякі автори (наприклад, Джорджіо Агамбен) вбачають навіть в практиках, що мають місце в сучасних демократичних суспільствах.

Представлені вище зміни та загрози проглядаються на прикладі здійснення людини індивідуально-особистісним буттям в політичному світі. В межах класичної політичної філософії утверджувався антропологічний принцип, який передбачав природність зв'язку між людиною і полісом (політичним світом). Цей принцип був виразно представлений Платоном та Арістотелем, коли вони осмислювали буття людини в політичному світі. Політичний простір ними сприймався як простір, який природнім чином відповідав людській природі. На відміну від приватного простору, в якому панувала необхідність, в публічному просторі панувала свобода, що давало людині можливість здійснювати своє буття в якості вільного громадянина. Антропологічний принцип в цьому випадку сприяв також визначеності самого політичного світу, оскільки закладав смислові орієнтири, які втілювалися в справедливості, солідарності, слідуванні спільному благу. Відтак, політичний простір в межах класичної політичної філософії розумівся як простір, орієнтований на реалізацію ща-

⁶ *Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного*, Київ: Наукова думка, 2010, С. 6.

стя людей та спільного блага полісу. Вже на початку «Політики» Аристотель писав: «Отже, з досвіду видно, що всяка держава є певне об'єднання, а будь-яке об'єднання утворюється для певного щастя. Адже всі діють заради того, що вважається достойним життям, тож вочевидь усі об'єднання прямують (у своїй діяльності) до певного щастя. До найбільшого і найвищого з-поміж усіх благ, власне, прямує те об'єднання, що є найголовнішим і охоплює решту об'єднань. Саме воно називається державою або політичним об'єднанням»⁷. Однак згодом, цей принцип замінюється іншим, згідно з яким значущим є не буття людини як політичного життя (Аристотелівське *biospolitikos*), а технологія встановлення і підтримки політичного порядку. Ці зміни мали місце передусім в епоху Нового часу. Юрген Габермас пише про це так: «...Вироблена Беконом максима *scientia propterpotentiam* є уже для Гоббса чимось очевидним: найбільше користі дає людському виду – техніка, і передусім політична техніка правильного управління державою»⁸. Витіснення антропологічного принципу радикалізується в сучасну епоху. Поява нових технологій сьогодні породжує парадигму постантропології. Цей рух витісняє людське буття зі світу, який був створений людиною, кіборгізує та віртуалізує людське буття, створюючи ілюзію покращення можливостей здійснення людини буттям, а, насправді, узалежнює людське буття від техніки та технологій.

Сучасним викликом для індивідуально-особистісного буття людини в культурі є гібриди. Сьогодні часто можна почути про гібридні війни, гібридну мораль, гібридний режим. Поняття гібриду ми використовуємо для позначення заміни невідомості. Замість чіткості визначення феноменів сучасна культура пропонує певні межові окреслення, які не мають чіткості, а «підвисають» у коливанні між декількома, часом суперечливими, феноменами. Гібридизація торкнулася також і людини, а не лише речей навколо неї. Це явище пов'язане із дегуманізацією куль-

⁷ Аристотель, *Політика*, Київ: Основи, 2000, С. 15.

⁸ Habermas J., *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, w: Habermas J., *Teoria i praktyka*. Wybór pism, Warszawa: PIW, 1983, S. 67.

тури. Людське буття поєднується з чимось, що йому невластиве і може нести загрозу. Це призводить до неавтентичних форм буття як самої людини, так і феноменів культури, що її оточують. Прикладом може слугувати антропологічний тип *animallaborans*. Ми його зустрічаємо в працях Ханни Арендт. Він народжується в результаті змішування праці і дії. В результаті відбувається викривлення порядку публічного простору, в якому мало б панувати діяльнісне життя. Х. Арендт зауважує: «Треба, навіть якщо тут мало вітих, усвідомити з усією гостротою дилему, в яку нас поставили сучасні зрушення і, яка закладена в самій природі речей. З одного боку, безперечним є те, що лише емансипація праці, а це значить захоплення усієї публічної сфери працюючими тваринами, дозволила досягнути гігантського зростання продуктивності праці, яка значною мірою звільнила сучасне життя від необхідності, яка тяжіє на житті як такому. З іншого боку, безсумнівим є те, що до тих пір, поки *animal laborans* панує над публічністю і визначає її свої масштаби, жодної публічної сфери у справжньому сенсі не може бути, а буде лише публічно виставлена на огляд приватна»⁹.

Ця діагностика сучасності, представлена в працях Х. Арендт, вказує на те, що витворюється особливий тип економіки, яка орієнтована на людей праці. Це перетворює людське суспільство на суспільство споживання. Життя *animal laborans* орієнтоване виключно на споживання – «...*animal laborans* ніколи не витрачає свій надлишковий час ні на що, окрім споживання, і чим більше йому буде залишено часу, тим більш ненаситними будуть його бажання і його апетит»¹⁰.

Культура споживацтва формує прагнення людей до речей. Однак це прагнення насичене відношенням Я-Воно, якщо скористатися окресленням Мартіна Бубера. Людина-споживач сама перетворюється на Воно – об'єкт маркетингових стратегій, збору «великих даних» і под. М. Бубер твердив, що відношення Я-Воно

⁹ Арендт Х., *Vita activa, или О деятельной жизни*, Санкт-Петербург: Алетей, 2000, С. 171-172.

¹⁰ Там само. С. 171.

є систематизуючим, класифікуючим, інструменталізуючим усе в світі. Те ж саме здійснює консюмеризм. З. Бауман зауважував з цього приводу таке: «Консюмеристська культура розміщує геть усе в світі – живе і неживе, тваринне і людське – ніби складає величезний контейнер, наповнений догори винятково предметами можливого споживання. А це виправдовує і підтримує сприйняття, думку та оцінку всіх земних суб'єктів стандартами діяльності споживацьких ринків»¹¹.

Однак *animallaborans* в цій ситуації консюмеризму не почуватися впевнено. Соціальна, політична і культурна невизначеність впроваджується також в його спосіб буття. Зокрема, це пов'язане із тим, що сучасність породжує структурне безробіття, а «людина праці» перетворюється на представника прекаріату. При цьому ми не отримуємо якусь ідентифікаційну точність і визначеність, а, навпаки, потрапляємо в ще одну пастку невизначеності. У відомій роботі Гая Стендінга «Прекаріат: новий небезпечний клас» зустрічаємо спробу визначити риси, які характерні для представників цього нового класу. Але запропоновані характеристики аж ніяк не можна назвати чіткими атрибутами. Скоріше за все, вони якраз і підкреслюють невизначеність, яка стала невід'ємним елементом соціальної структури, яка не допускає строгу ідентифікацію, що могла б забезпечити соціальному суб'єктові певний визначений захищений статус. Як пише Г. Стендінг, «...один із способів зрозуміти прекаріат полягає в тому, щоб побачити, як люди починають займатися незахищеними видами праці, які навряд чи допоможуть їм добитися бажаної професійної самоідентифікації або збудувати бажану кар'єру»¹². Яким чином можна було б подолати цю ситуацію на разі незрозуміло. Навпаки, тенденція соціокультурного розвитку така, що усе більше людей опиняються в ролі прекаріату, а їх самоздійснення за допомогою

¹¹ Бауман З., Донскіс Л., *Моральна сліпота. Втрата чутливості у плинній сучасності*, Київ: Дух і літера, 2014. С. 178.

¹² Стендінг Г., *Прекаріат: новий небезпечний клас*, Москва: Ад Маргинем Пресс, 2014, С. 36.

праці перетворюється на усе більшу експлуатацію та посилення залежності від випадкової зайнятості.

Інша форма неавтентичного буття людини в сучасних соціокультурних обставинах, що також демонструє певну форму гібридності людського буття, пов'язана із способом існування політики як простору нерозрізнення двох форм життя, які були визначені Аристотелем: *dzoē* – позначає загальну рису життя, яка характерна для усіх живих істот (наприклад, рослин, тварин, людей тощо); *bios* – форма життя, що проявляється в полісі, в політичному світі і має статус, який це життя захищає. В сучасній філософії цю проблематику осмислює італійський філософ Джорджіо Агамбен. У своїх працях він намагається провести своєрідну ревізію понять, якими ми описуємо політичну дійсність, стверджуючи, що сучасна парадигма політичного якраз і створює нечіткі визначення і разом з цим неавтентичні форми буття політичних феноменів та людського буття в політичному світі. Ревізія понять, на думку Дж. Агамбена, повинна зумовити відродження філософського осмислення політики.

Дж. Агамбен зосереджується на осмисленні феномену *голої життя*¹³. Цей феномен народжується в результаті змішування між собою *dzoē* і *bios*. Таким чином, голе життя, яке не може в чистому вигляді проявлятися в полісі, втручається в порядок політичного. В результаті цього відношення людини зі світом політики вибудовується на основі одночасного включення/виключення. Голе життя окреслюється Дж. Агамбеном також як *homosacer* (священна людина, яка відчуває загрозу бути принесеною в жертву тоталітарними системами влади). Антропологічна фігура *homosacer* витворюється саме на основі невизначеності включення/виключення в політичному світі. Генеалогію *homosacer* Дж. Агамбен виводить з римського права, в якому, як він стверджує, з'являється фігура, яка своєрідно поєднує в собі сакральність з людським життям. Мова йде про так звану «святую людину», позначення того, кого народ засудив за злочин; такого

¹³ Див.: Агамбен Дж., *Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. Москва: «Европа», 2011. 256 с.

засудженого не можна приносити в жертву, а той хто його вб'є не буде мати юридичних наслідків. *Homosacer* при такого розумінні є позначенням людини, яка виключена одночасно із людського і божественного порядків. Тобто має місце подвійне виключення (з сакрального порядку *jusdivinum* і людського порядку *jusprofanum*).

Однією з причин появи *homosacer* в сучасному політичному світі є формування парадигми біополітики, яка якраз і впроваджує політику, орієнтовану на створення політичних гібридів. Зокрема, людське буття в його автентичному вираженні в політичному світі як *biospolitikos* в межах такої політики перетворюється на біополітичне тіло. Як пише Дж. Агамбен, «...біополітичне тіло, будучи новим політичним суб'єктом, – це не *quaestiofacti* (наприклад, ідентифікація певного біологічного тіла) і не *quaestioiuri* (ідентифікація певної норми, яку варто застосувати), але довільне політичне рішення верховної суверенної влади, що приймається в ситуації абсолютної байдужості до реальності і права»¹⁴.

«Священне життя», будучи поєднанням протилежних начал і проявляючись в просторі нерозрізнення, є життям, яке виставлене на смерть, життя в його незахищеності. Така спотворена форма буття людини стає елементом сучасного соціокультурного порядку. Тож окреслені загрози, що постали в результаті перетворення людського буття на *homosacer*, не обмежуються лише політикою у вузькому значенні. Зрештою, сам Дж. Агамбен про це пише, коли аналізує сучасне суспільство. Використовуючи концепт «суспільства спектаклю», він зауважує, що в сучасному суспільстві людське тіло експлуатуються за образами, в одночас сама людина часто приноситься в жертву. Сяюче рекламоване тіло, пише Дж. Агамбен, стало свого роду маскою, за якою маленьке, слабке людське тіло продовжує своє ненадійне, небезпечне існування.

Подолати потрібно тотальну залученість індивіда в масовість сучасного суспільства. Феномен людини маси сьогодні не зникає. Як вдало свого часу окреслив це явище Хосе Ортега-і-Гасет,

¹⁴ Див.: Агамбен Дж., *Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. Москва: «Европа», 2011, С. 217-218.

маса – це кожний, хто сам не дає собі обґрунтованої оцінки – доброї чи злої, а натомість почуває, що він «такий як усі» і проте тим не переймається, а навіть задоволений почуватися тотожним з іншими. Масовізація сьогодні набуває не лише реального чи ментального вираження, але й віртуалізується. Сучасні обриси масовізації почали формуватися ще в епоху Нового часу, коли політична спільнота почала перетворюватися на народонаселення. Цей процес описав Мішель Фуко, досліджуючи феномен біовлади та політизацію життя. Крім того, в сучасних суспільствах спостерігається стандартизація поведінки (це виражається чітко в емоціях та жестах сучасної людини). В результаті соціокультурний простір перетворюється зі світу, де є можливість прожити гідне життя, слідуючи визнаним чеснотам та моральним нормам, на світ, в якому життя втрачає будь-які моральні окреслення, себто його перестають описувати як гідне, благе, справедливе, а характеризують в категоріях продуктивності/непродуктивності чи ефективності/неефективності.

Очевидно, що не варто завершувати діагностику сучасності лише на констатації негативних явищ. Адже таке завершення означатиме також потрапляння в нігілістичну пастку. Буття людини в світі має певні онтологічні запобіжники від загроз зовнішніх – соціальних, політичних, культурних – чинників. У межах фундаментальної онтології Мартіна Гайдегера стверджується, що буття-в-світі є сутнісним устроєм буття людини. Буття-в-світі «розкинулося» з його фактичністю на конкретні способи буття-в-М. Гайдеггер писав: «Багатоскладність цих способів буття-в-приблизно позначається наступним перерахуванням: мати справу з чим, виготовляти що, обробляти і вищувати що, застосовувати що, упускати і дати пропасти чому, здійснювати, пробивати, впізнавати, опитувати, розглядати, обговорювати, обумовлювати...»¹⁵. Разом з тим, німецький мислитель наголошував, що феноменологічне виявлення буття-в-світі має характер відведення спотворень та приховувань, оскільки цей феномен у кожно-

¹⁵ Хайдеггер М., *Бытие и время*, пер. с нем. В. Библихина, Москва: Ad Marginem, 1997, С. 56-57

му *ось-бутті* (Dasein) сам завжди уже «побачений». Здійснення людини індивідуально-особистісним буттям в сучасній культурі може передбачати феноменологічне виявлення можливостей буття-в-світі та наділяти смислом їх реалізацію. Водночас, за логікою концепції Миколи Зайцева, здійснення людини індивідуальним буттям – це розгортання (як пише автор, «явлення»), що вказує на феноменологію) власної самості через покладання смислів. В результаті відбувається трансформація простору навколо людини, оскільки, нагадаємо зазначене нами на початку, простір автономізується, сповнюючись індивідуальністю людини¹⁶. Автономізація простору стосується не лише предметів (одягу, житла, предметів побуту), але й передбачає формування зв'язків з іншими індивідами. Відтак, відбувається розширення культурної реальності, що дає змогу долати рамки, встановлені сучасністю перед людиною.

Література:

1. Агамбен Дж., *Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. Москва: «Европа», 2011. 256 с.
2. Арндт Х., *Vita activa, или О деятельной жизни*, Санкт-Петербург: Алетейя, 2000, 437 с.
3. Аристотель, *Політика*, Київ: Основи, 2000, 239 с.
4. Бауман З., Донскіс Л., *Моральна сліпота. Втрата чутливості у плинній сучасності*, Київ: Дух і літера, 2014, 280 с.
5. *Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного*, Київ: Наукова думка, 2010, 349 с.
6. Зайцев М., *Особистісне буття в смисловому полі європейської культури*, Київ: Вид. НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008, 200 с.
7. Лютий Т., *Нігілізм: анатомія Ніщо*, Київ: ПАРАПАН, 2002, 296 с.
8. Стендінг Г., *Прекариат: новий небезпечний клас*, Москва: Ад Маргинем Пресс, 2014, 328 с.
9. Хайдеггер М., *Бытие и время*, пер. с нем. В. Бибихина, Москва: AdMarginem, 1997, 451 с.
10. Habermas J., *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, w: Habermas J., *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa: PIW, 1983, S. 66-110.

¹⁶ Зайцев М., *Особистісне буття в смисловому полі європейської культури*, Київ: Вид. НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008, С. 189.