

УДК 165.241+111.32+168

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ ЯК “ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ” ХХ СТОРІЧЧЯ

Валерій Стеценко

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Розглянуто головні ідейні джерела та концептуальний зміст екзистенціалізму, його різновиди та персоналії, що їх репрезентують. Проаналізовано особливості осмислення “філософією існування” екзистенції та її структур. Досліджено методи і найважливіші категорії, які використовує екзистенціалізм у витлумаченні проблеми людини та специфіки її існування. З’ясовано обґрунтованість його претензії на роль єдино істинної “філософії людини” ХХ ст.

Ключові слова: екзистенція, екзистенціалізм, Dasein, час, темпоральність, ніщо, трансцендування.

Виникнувши на початку ХХ ст., у період занепаду традиційних гуманістичних цінностей, як філософська відповідь на пошуки виходу з глобальної духовної і соціальної кризи, що охопила західне суспільство, екзистенціалізм, або “філософія існування” (від пізньолат. *exsistentia* – існування) сформувався як одна з найбільш особистісно орієнтованих філософських течій, претендуючи на роль єдино істинної “філософії людини ХХ століття”. З цим пов’язане особливе зацікавлення екзистенціалізмом в історико-філософській літературі, у численних публікаціях досліджено різноманітні аспекти його феномену. Спільний лейтмотив цих розвідок – констатація того, що покоління інтелігенції, яке пережило Першу світову війну та приход до влади фашизму, ця філософія зацікавила насамперед тим, що зосереджувала увагу на кризових ситуаціях у житті людини і людства, пробувала проаналізувати людину в умовах складних історичних випробувань [2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 14; 15; 16; 17; 18; 19].

Цілком закономірно, на наш погляд, і те, що в історико-філософській літературі ідейні джерела екзистенціалізму зокрема й екзистенційної філософії загалом традиційно вбачають передусім у релігійно-містичному вченні оригінального данського християнського мислителя Сьорена К’єркегора (1813–1855), який першим сформулював поняття “екзистенція” – “внутрішнє” буття людини, що поступово переходить у її зовнішнє буття [7, с. 192; 18, с. 25–159; 19, с. 554–555]. Його екзистенційне мислення надзвичайно плідне для формування екзистенційної філософської думки. Справжня філософія, згідно з К’єркегором, може бути тільки “екзистенційною”, тобто такою, якій притаманний глибоко особистісний характер. Тому мислитель прагнув заперечити у своїй антропології “науковий спосіб філософування” – як безособовий [5, с. 50–62]. Розглядаючи людину

як “екзистенцію”, він аналізує її “буттєву, онтологічну структуру” і вводить такі поняття, як “страх”, “відчай”, “рішучість” тощо, що їх згодом розвинули екзистенціалісти. Водночас К’єркегор встановлює три способи існування особистості, або три типи екзистенції (естетичний, етичний і релігійний), з яких релігійний вважає найвищим [9; 10; 11].

К’єркегор шукає, як зазначає відомий дослідник історії філософії І. Бичко, не об’єктивну, а екзистенційну істину, оскільки прагнення об’єктивності (загальності), “універсального” охоплення світу неминуче деформує людський дух, “універсалістична” інтенція людини призводить до її “деспіритуалізації” [3, с. 44]. Намагаючись підкреслити спрямованість своєї екзистенційної позиції на духовність як найвищу людську вартість, К’єркегор часто повторював євангельський вислів: “Яка користь людині, як світ цілий здобуде, а занапасть власну душу?” [3, с. 44]. Заперечуючи об’єктивізм і раціоналізм, К’єркегор здійснює вирішальний поворот до “прояснення” питома гуманітарного, антропологічного стилю мислення.

Тому закономірно, розмірковує А. Дахній, саме К’єркегора вважають ідейним предтечею екзистенціалізму – на підставі положень, які висунув данський філософ: неподолана трагічність людського існування, абсолютна неповторність, унікальність людини, співвіднесеність екзистенції з трансценденцією, суспільство як чинник, що нівелює індивіда, розвиток категорій страху, відчаю, вини, парадоксу, стрибка [6, с. 25]. С. К’єркегор, як характеризує його Ліса Макалу, – один із першопрохідців в “екзистенціалізації” філософії. Його роздуми про моторошну тривогу існування, тривогу, що зависає між свободою та порожнечею, пройняті смутком усвідомлення руйнування “Я”, внутрішньої ідентичності, індивідуальної відповідальності та цінності перебуває в самому центрі К’єркегорової битви за конкретного суб’єкта. Отже, видатний данський мислитель заклав першозасади екзистенційної (тобто особистісної, а отже – й антропологічно орієнтованої) філософії, яка в ХХ ст. стала панівною формою гуманістичної думки [7, с. 192].

Безумовно, на формування та розвиток екзистенціалізму також значно вплинули – особистісною орієнтацією, антропологічними вимірами концептуального змісту – “філософія життя” Вільгельма Дільтея (1833–1911) та Фрідріха Ніцше (1844–1900), почасти інтуїтивізм Анрі Бергсона (1859–1941), а надто – феноменологія Едмунда Гусерля (1859–1938). Найбільше це стосується, як підкреслено в історико-філософській літературі, основної ідеї феноменології – неможливості взаємного поєднання і водночас нерозривності свідомості та людського буття, особистості і предметного світу, психофізичної природи соціуму, його духовної культури, яка згодом трансформувалася в теорію екзистенціалізму [15, с. 47–76, 77–107, 125–145, 280–318; 19, с. 40–41, 105, 128, 322, 505–506, 511–512, 554–555].

У підсумку розвитку своєї теорії, у ХХ ст. екзистенціалізм сформувався як найвпливовіший напрям гуманістичної думки, що виходила з самої суті екзистенційної філософії. Водночас особливе поширення екзистенціалізму в інтелектуальних колах західноєвропейського суспільства, як відомо, пов’язане з надзвичайною “різношерстістю” цієї філософської течії, наявністю в ній різноманітних напрямів і тенденцій, що нерідко суперечили одна одній. Деякі

екзистенціалісти обстоювали атеїстичні погляди, інші, навпаки, обґрунтовували релігійний світогляд. Відповідно, дослідники філософії екзистенціалізму розрізняють екзистенціалізм атеїстичний (Ж.-П. Сартр, А. Камю, С. Бовуар) і релігійний (К. Ясперс, Г. Марсель, М. Бубер, Р. Бульман Е. Брунер, Ф. Гогартен, П. Тіліх, Н. Абаньяно, О. Больнов), філософськими джерелами якого, крім вказаних, слугували також ірраціоналістичні ідеї Паскаля, Унамуно, Достоєвського [4, с. 198–211; 8, с. 6–9; 14, с. 32–33, 43–44, 106; 15, с. 5–7, 149–204, 246–279, 319–396; 19, с. 554–555].

Варто додати, що в Україні у середовищі представників російської православної філософії в контексті їх духовних пошуків – “російського духовного Ренесансу” – на початку ХХ ст. сформувався напрям – філософія так званої “новітньої релігійної свідомості”, система ідей, спрямованих на нову інтерпретацію сакрального, божественного (інша назва напрямку – “богошукацтво”), що значною мірою формувався під впливом європейського екзистенціалізму. У Києві ще з часів Києво-Могилянської академії зберігся ідейний клімат української ментальності, який не просто впливав, а й визначав спосіб мислення багатьох російських філософів, які тут жили, вчилися і працювали. Він органічно поєднувався із сприйняттям концептів екзистенціалізму як найбільш впливового на той час напрямку європейської філософії. Отже, вважає І. Бичко, сформувалася специфічна Київська екзистенційно-гуманістична школа російської православної філософії, ідейно-мислительне підґрунтя якої – синтез православ’я, екзистенціалізму та української ментальності [2, с. 29–52]. До найвідоміших її представників належали Лев Шестов (Шварцман, 1866–1938) та Микола Бердяєв (1874–1948), які творили окремий варіант антропології та антроподицеї релігійного екзистенціалізму [15, с. 430–449; 16, с. 254–258; 17, с. 237–242].

Особливе місце в екзистенціалізмі посідає фундаментальна онтологія одного з найвідоміших і найсуперечливіших філософів ХХ ст. Мартіна Гайдеґера (1889–1976), яку важко однозначно зарахувати до релігійного чи до атеїстичного екзистенціалізму [14, с. 362–363; 19, с. 528, 555]. На формування філософських поглядів цього німецького екзистенціаліста значною мірою вплинули ідеї Рікєрта, Brentano, неосхоластики (суарезіанізму) католицизму, пізніше – феноменологічні викладки Гусерля та філософська антропологія Шелера. Це не могло не позначитися на еволюції творчості Гайдеґера, шлях якої, згідно з характеристикою Беатрис Скорділі, пролягав від екзистенційно поданої філософії через феноменологічну зануреність до положень фундаментальної онтології [7, с. 78–80]. Саме фундаментальна онтологія була для Гайдеґера спробою відповіді на визначальне для екзистенційного вчення про людину запитання: “що таке буття?” (буття людини. – В. С.) та які його структури (виміри), тобто – як воно “розкриває” себе?

Така специфіка ідейних джерел і складових формування екзистенціалізму, попри всебічне висвітлення його змісту в історико-філософській літературі, спонукає до дальшого вивчення обґрунтованості претензій екзистенціалістів на трактування свого філософування як єдиної істинної “філософії людини”. Такій позиції, на нашу думку, насамперед сприяє аналіз специфіки осмислення у творах представників цього філософського напрямку екзистенції як способу буття (існування) людської особистості та її структур. Саме це й становить мету розвідки.

Безумовно, зацікавлення Гайдеґера й загалом філософії екзистенціалізму проблемами людського буття не випадкове. Як одностайно визнають у дослідницькій та довідниковій літературі, екзистенціалізм є філософським виявом глибоких потрясінь, які спіткали західну цивілізацію у ХХ ст. Прибічники цієї філософії вважають, що катастрофічні події новітньої історії оголили нестійкість, слабкість, кінцевість будь-якого людського існування. Глибинним знанням про природу людини екзистенціалізм визнає її усвідомлення власної смертності й недосконалості [8, с. 4–19; 14, с. 106; 15, с. 5–46; 19, с. 555].

Керуючись такими антропологічно-онтологічними засадами своєї філософії, представники екзистенціалізму, закономірно, зосередили увагу на питаннях провини та відповідальності, рішення та вибору, ставлення людини до смерті тощо, а проблеми науки, релігії, моралі, мистецтва цікавили їх настільки, наскільки стосувалися названих питань. Відповідно, екзистенціалізм здебільшого розглядає проблеми, пов'язані з антропологічними вимірами філософування: людина як унікальна істота, філософія її буття, гуманізм, історія західноєвропейської цивілізації, свобода та відповідальність, смерть як найпотаємніша суть людського існування, час як характеристика людського буття. Інші питання антропологічного виміру, що їх з'ясовує екзистенціалізм, – конкретність людського існування, діалог Я–Ти, проблема темпоральності, трансцендування, співвідношення особистості і суспільства, відчуження як об'єктивація, проблеми спілкування тощо [8, с. 19–61; 14, с. 106; 15, с. 77–107, 125–204, 280–318; 19, с. 555].

Теорія екзистенціалізму, підкреслював французький письменник і філософ Жан-Поль Сартр (1905–1980), характеризує антропологічно-гуманістичні виміри екзистенціалізму, – єдина теорія, що надає людині гідності, єдина теорія, яка не робить із неї об'єкта [15, с. 246–247]. Панівні в класичній філософії принципи об'єктивізму, на думку Гайдеґера, спричинили її кризу. Особа, орієнтована на такий підхід, стає річчю серед інших речей, втрачає індивідуальність [20, с. 198]. Тому екзистенціалізм прагне досягнути буття як повну нерозчленовану цілісність суб'єкта й об'єкта. Цей напрям філософії утверджує буття як безпосередню даність людського існування, як “екзистенцію”, що її неможливо пізнати раціональними філософськими засобами. Одне з основних понять філософії екзистенціалізму (релігійного, атеїстичного, фундаментальної онтології Гайдеґера) – “екзистенція”, або “існування” (звідси й назва цієї філософської течії), що означає спосіб буття людської особистості, ототожнений із її іманентними переживаннями, актами свідомості й оголошений первинним у структурі буття [14, с. 106; 15, с. 47–76, 125–148, 280–318; 19, с. 555].

Саме в такому значенні термін “екзистенція” вперше використав К'єркегор і воно було визначальним для антропологічних вимірів теорії екзистенціалізму. Згідно з цією теорією, екзистенція – серцевина людського “Я”, завдяки якій “Я” постає не просто як окремий емпіричний індивід і не як “мислячий розум” (у класичній раціоналістичній філософії Нового часу), тобто як щось загальне (загальнолюдське), а саме як конкретна неповторна особистість. У контексті екзистенціалізму людське існування тлумачать як щось безпосереднє, як принцип, що долає традиційне (для класичної філософії) розмежування суб'єкта і об'єкта [14, с. 106; 15, с. 47–76, 125–245; 280–318; 19, с. 555–556]. Отже, вчення про

екзистенцію спрямоване і проти раціоналістичного розуміння людини у “спекулятивній філософії”, що вбачає сутність особи в розумі, і проти марксистського розуміння сутності людини як сукупності суспільних відносин. Через поняття екзистенції Гайдеґер, Ясперс, Марсель, Сартр та інші екзистенціалісти виходять на поняття буття, яке, на їх думку, піддане забуттю в класичній філософській спадщині і німецького ідеалізму, і матеріалізму, тобто (за висловом Гайдеґера) – у західній “метафізиці” [20, с. 201].

Щоб описати структури екзистенції, філософи-екзистенціалісти використовували феноменологічний метод Е. Гусерля. Зокрема, відомий французький феноменолог і творець оригінальної версії екзистенціалізму Моріс Мерло-Понті (1908–1961), який багато років був близьким другом й одночасно опонентом Ж.-П. Сартра, в есе “Око і дух” розглядає головну тему “феноменології сприйняття” – “світ у стані зародження”, сприйнятий у динамічному злитті того, хто бачить, і того, що він бачить – суб’єктивного і об’єктивного. Філософ розкриває тілесність духу, зануреного в чуттєву плоть світу, і втіленого, “влитого” в живе людське тіло, одухотвореність плоті, сповненої смислу і форми, – тіла, що є унікальним поєднанням того, хто сприймає, і того, що він сприймає. Знову сформульовано те саме парадоксальне (й водночас характерне для феноменологічного методу екзистенціалізму. – В. С.) завдання – побачити видиме, осмислити смислоутворення, уявити саме уявлення в динаміці їх існування в просторі і часі, тобто в бутті [13, с. 9–57].

Проблема часу не випадково була предметом спеціального аналізу в найважливіших дослідженнях європейського екзистенціалізму, насамперед у відомих працях М. Гайдеґера “Буття і час” та Ж.-П. Сартра “Буття і ніщо” [21; 22]. Зокрема, у філософії Гайдеґера категорії, що стосуються специфічно людського способу буття – екзистенції (“екзистенціали”), обов’язково введено через час. Джерело “екзистенціалів”, згідно цим поглядом, – у зовсім іншій сфері, ніж сфера фізичного, біологічного чи соціального. Усі явища, пов’язані з людським буттям (в екзистенціалізмі його окреслено терміном “існування”), становлять галузь так званого “онтологічного”, яке протиставлено об’єктивному, “предметному” світу, або “онтичному”. А онтологічне як буття, зі свого боку, безпосередньо пов’язане з часом (часовістю) свого існування та його межею – кінцем (кінцевістю, скінченністю), або “ніщо” [8, с. 6–7].

Екзистенція, переконані Гайдеґер і Сартр, – буття, спрямоване до “ніщо” і яке усвідомлює свою кінцевість [15, с. 108–124]. Ставлення до категорії “ніщо”, зазначає Б. Бехтолд, є фундаментальним людським викликом, тією філософською подорожжю, яку всі мають відбутися. Кожна світова філософія рано чи пізно наближається до проблеми “ніщо”. Не був винятком і екзистенціалізм, особливо враховуючи його яскраво виявлений антропологічний контекст [7, с. 293]. Відповідно, акцентує Б. Бехтолд, є кілька етапів цього усвідомлення. Зокрема, раціональний аналіз у класичній філософії Нового часу. У європейській раціоналістичній філософії принцип *cogito*, що його запровадив з цієї метою Декарт, встановлює людський контроль над реальністю, незалежною від людської думки. Хоч відома формула Декарта починається з сумніву, наприкінці її утверджено буття: “*dubito ergo cogito, cogito ergo sum*” (“сумніваюся, отже, думаю; думаю, отже, існую”). Суб’єктивний європейський екзистенціалізм ускладнив це пря-

молінійне утвердження людського контролю. Жан-Поль Сартр висунув тезу, що люди хочуть бути внутрішньою причиною власного буття, інакше кажучи, людина прагне бути Богом. Тому конфронтація з поняттям “ніщо” спричинює загрозу – екзистенційний angst (страх). У Європі це прагнення стимулювало також виникнення нігілізму, тобто ідеологічного визнання марноти, безглуздості життя та відсутності істинного світу під “стежкою” життя. У відповідь ще один відомий французький екзистенціаліст Альбер Камю (1913–1960) посвятив свою творчість пошукові шляхів, що вивели б людство за межі нігілізму. “Ніщо” у його підході не синонімічне запереченню життя. Радше, коли сумніваємося у своєму існуванні й не сприймаємо навколишнього світу як чогось очевидного, то зупиняємося у своїй ході й усвідомлюємо, що в нас під ногами [7, с. 293–294].

Визначаючи екзистенцію через її скінченність, екзистенціалісти тлумачать її як “часовість”, реальна точка відліку якої – смерть. Тому саме час, вважає Гайдеґер, – найсуттєвіша характеристика буття, оскільки люди сприймають себе в часі й приречені померти. Саме час – причина, через яку порушують питання буття. Згідно з Гайдеґером, буття приховує себе тоді, коли ми надто заклопотані в житті й намагаємося забути той факт, що ми смертні [7, с. 79]. На думку філософа, “справжність” людини немислима без її усвідомлення часу, бо час – форма вияву і, строго кажучи, спосіб існування людської свідомості. У процесі дальшого розгляду з’ясовано, що саме свідомість, “Я” є базисом часу. Оскільки повсякденне мислення, не здатне досягнути власні глибини, уявляє час чимось зовнішнім і чужим, Гайдеґер характеризує онтологічне (буття) не через час загалом, а через час людського існування – “часовість” (“темпоральність”). Часовість філософ розуміє як спосіб виходу “Я” за межі того, чим “Я” в цю мить є, – своєрідний “вихід-із-себе” мислячого суб’єкта. Таке “самовизначення” суб’єкт здійснює для себе, не перестаючи бути самим собою [8, с. 7]. Гайдеґер пише: “Часовість є від самого початку “вихід-із-себе” в себе і для себе самого” [21, с. 329].

Екзистенціалісти, як слушно зазначає А. Каримський, розуміють час суб’єктивно-ідеалістично [8, с. 7]. За Гайдеґером, так звані модулі часу – минуле, сучасне, майбутнє – суть не що інше, як пов’язані між собою форми “виходу-із-себе”, або екстатичності, часовості. Часовість у Гайдеґера – онтологічна база існування людини (екзистенції) і структура “турботи” як особливо важливого “екзистенціала”. Саме в турботі (Sorge), тобто в нашій стурбованості (заангажованості) проблемами світу, об’єктів та інших людей буття розкриває себе [21, с. 246–329].

Фізичний час для Гайдеґера – вторинний, він постає з часовості. У книзі “Буття і час” проголошено парадоксальну думку, що минуле, сучасне і майбутнє – тотожні. Ця думка абсурдна щодо фізичного часу, але цілком правомірна і змістовна, вважає Гайдеґер, стосовно часу людського існування – часовості. Три модулі часу (минуле, сучасне, майбутнє) є лише трьома структурними формами існування людини (екзистенції). Водночас дійсне існування притаманне людині тільки тоді, коли панівною формою є майбутнє як головний модус часу, основа всіх інших, оскільки такі головні риси людського існування, як вибір, проект, турбота, смерть тощо так чи інакше пов’язані з майбутнім [21, с. 246–329]. Але, за Гайдеґером, відчужена свідомість не знає, що таке дійсне існування. Само-

свідомість може пробудитися, якщо людина поступово осмислить явище смерті і прийме її як ту перспективу, з якої проглядає цілісність людського існування. Процес такого осмислення суто персональний, суб'єктивний, оскільки й смерть суто персональна, її не можна розділити з кимось. Важлива риса майбутнього, як і смерті, – те, що його не можна знати з чужих слів, майбутнє можна знати лише особисто, глибоко відчуючи його. Не можемо казати, що майбутнє “буде”, воно є”. Але воно “є” тільки для того, хто, зумівши “вийти” з рамок наявного буття, суб'єктивно причетний до майбутнього: бажає його, “творить” його, нарешті, просто жахається його. Майбутнє, яке, таким чином, реальне в сучасному, є властивістю дійсного (“справжнього”) існування (у гайдеґерівській термінології – Dasein, що протистоїть стану не дійсного – “не справжнього”, безособистісного існування – Man), воно онтологічне [8, с. 30–31].

Все це повною мірою стосується і смерті, яка не відокремлена від життя суб'єкта, що зацікавлено ставиться до свого існування. “Смерть у найширшому сенсі слова є феноменом життя, – вважає Гайдеґер. – Життя має бути зрозумілим як відповідний спосіб буття, у який входить буття-у-світі. Онтологічно його можна зафіксувати тільки в особистісній спрямованості на Dasein” [21, с. 246]. Для людини смерть завжди екзистенційна, оскільки завжди можлива. Через усвідомлення можливості смерті людина усвідомлює своє існування як буття-до-смерті і набуває такої властивості дійсного (“справжнього”) існування, як турбота. Онтологічний сенс турботи, згідно з Гайдеґером, і є часовістю. Це дуже важливий аспект екзистенціалістського розуміння часу. Бути у світі, що є течією об'єктивного часу, – означає бути річчю, підкорятися перебігу речей – означає перебувати в безособистісному стані (але не переживати його), не бути собою (тотожним собі), бути у відчуженні. Усе це не є існуванням, яке починається з переживання свого буття, з усвідомлення свого “Я” як носія свободи. Турбота починається з передчуття (антиципації) можливості смерті і зумовленої цим рішучості, як наслідку усвідомлення такої можливості. Отже, дійсне (“справжнє”) існування в Гайдеґера виявляється в “антиципаторській рішучості”, основа якої – відкрита тепер людині реальність майбутнього. Автентичність (тотожність собі) неможлива в “течії” об'єктивного (фізичного) часу, вона можлива лише в людському існуванні, яке генерується антиципацією смерті, турботою, страхом, тобто – у часовості. Основою і вихідною формою часовості є саме майбутнє [8, с. 32–33].

Майбутнє для Гайдеґера означає спрямованість екзистенції людини до чогось, яка розкривається через неповторність, унікальність людської особи, що набуває безпосереднього втілення в її цілях, задумах, проектах, скерованих у майбутнє. Майбутнє, вважає мислитель, – спосіб існування людини і передумова її дійсності (“справжності”). Тобто специфічність людської екзистенції філософ вбачає у її постійній “спрямованості” на майбутнє. У такий спосіб прояснено “екстатичний” характер часу: він є властивістю існування, точніше – структурою людського самопроекування, людської турботи. Тому первинним є майбутнє, а сучасне і минуле – похідні від нього. Гайдеґер пише: “Дійсна часовість від самого початку визріває з майбутнього, і то так, що вона, установлена насамперед з майбутнього, пробуджує сучасне” [21, с. 329].

Як і для Гайдеґера, первинною (щодо фізичного часу) для Ж.-П. Сартра є часовість (“темпоральність”). У книзі “Буття і ніщо” філософ надає виняткового

значення здатності людини відцуратися від “об’єктивного” (фізичного) часу буття й увійти в поле людського існування, або в “ніщо”, в якому відкривається і таємниця часу, і сенс свободи. На його думку, природного, “об’єктивного” часу загалом не існує, час існує через нашу свідомість і в рамках людської діяльності. Відповідно до цього, Сартр, зокрема, радикально розв’язує проблему минулого: якщо час не є “течією”, що існує поза людиною, в якій можна було б реально відокремити те, що було, від того, що є, минулого загалом не існує. “Не можна “мати” минуле, подібно до того, як “мають” автомобіль або скакунів, – пише він. – Це означає, що те, що існує в сучасному, не може мати минулого, залишаючись щодо нього чимось суто зовнішнім...” [22, с. 88]. Тобто Сартр вважає, що природний (фізичний) світ існує лише в сучасному, у ньому немає минулого, яке набуває сенсу тільки через людську пам’ять.

На думку філософа, “минуле” як відповідний результат дій і процесів, що відбувалися, до яких суб’єкт байдужий, є лише “фактуальною дійсністю”, яка не має реального зв’язку з іншою “фактуальною даністю” – сучасним. Тому у світі речей час відсутній, у такому світі й сама людина просто “річ”, або, за термінологією Сартра, “буття-в-собі”. Ситуація змінюється, коли людина з “буття-в-собі” перетворюється на існування, що усвідомлює себе – “буття-для-себе”. Тоді пробуджена самосвідомість може подолати байдуже ставлення людини до минулого, що й виявляється в сартрівській тезі “людина є своє минуле”. Однак це не “речове” (об’єктивне, фізичне), а суб’єктивне, екзистенційне минуле [8, с. 38–39]. Як властивість свідомості минуле парадоксальне, зазначає Сартр. З одного боку, пише він, я не сприймаю себе без минулого, оскільки є тим, ким став, і в цьому сенсі я є своє минуле. З іншого боку, моє минуле може існувати тільки у формі “я є”, тобто в сучасності. Розв’язує цей парадокс Сартр через таке пояснення: я – вільна істота; моя свобода виявляється у виборі та відповідальності за свій вибір; вибір залежить від моєї мети, тобто мого проекту, майбутнього, а виходячи в майбутнє, сучасне перетворюємо на минуле; тому “якість минулого залежить від мого сучасного вибору майбутнього”, – висновує Сартр [22, с. 473].

Спираючись на цей суб’єктивістський компонент екзистенціалістської концепції часу, Сартр, фактично, змушує особистість брати на себе цілковиту відповідальність за наявний стан справ. Адже якщо “Я”, “творячи” своє майбутнє, актуалізує минуле, то “Я” автоматично відповідальне за все, що відбувається у сфері його минулого, інакше кажучи, за весь світ, у якому “Я” себе знаходить. Тобто свободу людини мислитель поширює на всі модуси часу й вона набуває абсолютного характеру. Такого самого характеру набуває і міра відповідальності людини. Сартр пише: “...Людина, засуджена бути вільною, несе на своїх плечах вагу всього світу; вона відповідальна за цей світ і за саму себе як певний спосіб існування” [22, с. 529].

Ще одним важливим визначенням екзистенції є трансцендування, тобто вихід за свої межі. Проте поняття “трансцендентне” представники екзистенціалізму розглядають неоднозначно. На думку Сартра і Камю, трансценденція – “ніщо”, яке постає як найглибша таємниця екзистенції [15, с. 119–122]. А Ясперс і Марсель визнають реальність трансцендентного, пов’язуючи з ним життя і долю людини [12, с. 111–115, 170–197; 15, с. 105–107]. Таке неоднозначне

тлумачення трансцендентного й дає змогу дослідникам виокремлювати два основні напрями в екзистенціалізмі: релігійний (Г. Марсель, К. Ясперс та ін.) та атеїстичний (Ж.-П. Сартр, А. Камю) [14, с. 106; 15, с. 6–7; 19, с. 554–555].

Фактично, перший з них закликає до руху людини від світу до Бога, до самозаглиблення, що зробить можливим досягнення нового, “трансцендентного” виміру буття. Самозаглиблення, як стверджують представники релігійного екзистенціалізму, є розширенням індивідуального “Я”, бо в цьому процесі зазнає послаблення егоїстична замкнутість і відкриваються горизонти зв’язку зі своєю епохою і вічністю, Богом. Зокрема, представник французького католицького екзистенціалізму Габріель Марсель (1889–1973) мислить трансцендування як акт, завдяки якому людина здатна покидати межі свого замкнутого, егоїстичного “Я”, або як “осягнення мене Богом”. У цьому контексті особистість визнають за таку, якщо вона є “явленістю трансцендентного”. Божественне в людині реально існує лише в акті її віри [12, с. 31–46, 96–110, 137–142]. А німецький філософ-екзистенціаліст Карл Ясперс (1883–1969) прямо визначає трансценденцію як Бога, а саме вчення про трансценденцію і трансцендування розглядає як теоретичне підґрунтя для створення сучасного варіанта “комунікації людини з Богом” [12, с. 170–197; 15, с. 106–107].

Видатний російський філософ-екзистенціаліст, представник Київської школи релігійної екзистенційної філософії Микола Бердяєв, говорячи про глибоку кризу сучасного йому людства, вбачав її подолання у “поверненні до буття і до живого досвіду”, яке розумів як трансцендування – знищення всіх штучних і хворобливих бар’єрів між суб’єктом (людиною) та об’єктом (Богом-Абсолютом). Бердяєв стверджує, що “перше одкровення” Бога-Отця (Старий Заповіт) і “друге одкровення” Бога-Сина (Новий Заповіт) ще залишали Бога “трансцендентним” (потойбічним) людині, зберігаючи за матеріальними чинниками видимість “реальних” чинників людського життя. Тому потрібне “третє одкровення” – “антроподицея” (виправдання людини), яке рішуче пориває з будь-якою видимістю матеріального буття і через творчість – свободу – долає, нарешті, “трансцендентність” Бога. Третього одкровення “не можна чекати, його має здійснити сама людина, що живе в душі, здійснити вільним, творчим актом” [1, с. 101].

Атеїстичний екзистенціалізм, на думку Ж.-П. Сартра, значно послідовніший. Він вчить, що навіть коли Бога немає, усе ж є принаймні одне – буття, яким є людина, людська реальність. У такий спосіб атеїстичний екзистенціалізм віддає кожній людині у володіння її буття і покладає на неї цілковиту відповідальність за існування. У цьому суть його основного принципу, з якого випливають важливі наслідки: немає заданої людської природи, жодна зовнішня сила, крім самого індивіда, не може зробити його людиною. Атеїстичний екзистенціалізм постулює важливу ідею індивідуальної відповідальності людини за все, що відбувається з нею та іншими людьми, тобто – за людське буття [22, с. 473, 529].

Отже, концептуальний зміст екзистенціалізму свідчить, що це справді один із найбільш людиномірних, особистісно орієнтованих напрямів сучасної філософської думки, який прагне пояснити сутність людини в нерозривній єдності з усіма структурами її екзистенції. Вагомим є гуманістичний потенціал екзистенціалізму, який незалежно від свого релігійного чи атеїстичного контексту утверджує людину як самодостатню особистість.

Література

1. Бердяев Н. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.: ООО Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2004.
2. Бичко І. Київська школа екзистенції філософії // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва)*; Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. К.: ПАРАПАН, 2003. Вип. 1. С. 29–52.
3. Бичко І. Сьорен К'єркегор і Микола Гоголь: екзистенціальні паралелі мислення // *Українська К'єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука: "Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи"*. Переклади і документальні матеріали. Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. С. 36–49.
4. Визгин В. Философия надежды Габриэля Марселя // *Марсель Габриэль. Опыт конкретной философии*. М.: Республика, 2004. С. 198–211.
5. Вільчинська С. Антропологічні розвідки Сьорена К'єркегора та Памфіла Юркевича: аналогії і паралелі // *Українська К'єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука: "Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи"*. Переклади і документальні матеріали. Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. С. 50–62.
6. Дахній А. Людина ХХ століття крізь призму філософії Сьорена К'єркегора // *Українська К'єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука: "Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи"*. Переклади і документальні матеріали. Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. С. 25–29.
7. Енциклопедія постмодернізму. К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2003.
8. Каримский А. Антиисторизм "философии существования". М.: Знание, 1980.
9. Кьєркегор С. Заключение не научное послесловие к "Философским крохам". СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005.
10. Кьєркегор С. Наслаждение и долг. Ростов н/Д.: Изд-во "Феникс", 1998.
11. Кьєркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993.
12. Марсель Г. *Опыт конкретной философии*. М.: Республика, 2004.
13. Мерло-Понти М. *Око и дух*. М.: Искусство, 1992.
14. Релігієзнавчий словник. К.: Четверта хвиля, 1996.
15. Современный экзистенциализм. Критические очерки. М.: Мысль, 1966.
16. Тімченко О. Теософія М. Бердяєва та сучасність // *Історія релігій в Україні. Науковий щорічник*. 2006 рік. Львів: Логос, 2006. Кн. II. С. 254–258.
17. Тімченко О. Християнський світогляд як метод пізнання світу (на матеріалах духовної спадщини М. Бердяєва) // *Історія релігій в Україні. Науковий щорічник*. 2007 рік. Кн. II. Львів: Логос, 2007. С. 237–242.
18. Українська К'єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука: "Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи". Переклади і документальні матеріали. Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998.
19. Философский словарь. М.: Политиздат, 1987.
20. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // *Время и бытие*. М.: Мысль, 1993. С. 195–204.

21. Heidegger M. Sein und Zeit. Halle, 1931.
22. Sartre J.-P. Being and Nothingness. N.Y., 1965.

EXISTENTIALISM AS “THE PHILOSOPHY OF A MAN” OF THE 20TH CENTURY

Valeriy Stetsenko

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

The article considers main ideological sources and conceptual essence of existentialism, its subtypes and representatives. The author analyses the peculiarities of rethinking of existence and its structures by this philosophy. Methods and most important categories used by existentialism in treating the problem of a man and peculiarities of its existence have been investigated. The grounds of its claims to the role of a single truthful “philosophy of a man of the 20th c.” have been cleared out.

Keywords: existence, Existentialism, Dasein, time, temporality, nothing, transcending.

*Стаття надійшла до редколегії 23.03.2010
Прийнята до друку 14.04.2010*