

## **ІНТЕНЦІЙНІСТЬ ВИЯВІВ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ: ЕКЗИСТЕНЦІАЛІСТСЬКО- ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ ПІДХІД**

В антропологічно зорієнтованій філософії ХХ століття актуалізувалося дослідження автентичної “природи” людини. Її почали визначати екзистенціально, а не есенціально. Відійшли в минуле спроби знайти однозначно визначену сутність людини. Натомість динамічні вияви і виміри людського буття (інтенційність) набули ознак невід’ємних рис людського існування. В екзистенціалізмі вони позначаються як “екзистенціали”, певні характеристики людського буття – Dasein (Гайдеггер), або “людино-реальності” (Сартр). Серед них є такі, що визначають найнижчий рівень людського існування – буття-в-світі, турбота, страх, тривога, здатність до вибору (свобода), а також вищого рівня: любов, віра, надія, трансценденція тощо.

Щоб зрозуміти сутність “природи” людини, якою вона постає в тих чи інших філософських концепціях, слід брати до уваги відповідне розуміння людського буття. Залежно від того, як тлумачити цю “природу”, її буття матиме відповідну специфіку. Зокрема, ще в античності автентичне життя, що уособлювало мудрість, передбачало узгодження існування людини з розумом і волею богів. Наведемо одне з висловлювань Марка Аврелія: “Ніхто не може тобі завадити жити згідно з розумом твоєї природи, і ніщо не відбувається всупереч розуму загальної природи” [2, 313]. Тобто розум становить первісну природу людини. Однак згодом у процесі розвитку філософії свідомості його починають тлумачити як пізнавальну здатність, і він втрачає статус онтологічного аспекту природи людини. Більше того, в екзистенціалізмі і в неофрейдизмі маємо досить ґрунтовну критику раціоналізму. Зокрема, Е.Фромм у суто інтелектуальному типі свідомості вбачав різновид “хибної свідомості”, властивість якої полягає в тому, що людина не бачить і не усвідомлює того, що не потрапляє в коло її найближчих інтересів. Відповідно автентичність людського буття почали пов’язувати з іншими характеристиками природи людини. Зокрема, згідно з Фроммом, лише несвідоме втілює “багатство і глибину універсальної людини”, тоді як інтелектуальне знання спрямоване на

конкретний результат і вже через це не може бути універсальним.

К.Маркс визначав сутність людини як “сукупність суспільних відносин”, наголошуючи, що саме суспільні відносини і в їх системі праця, соціально-економічне виробництво формують “природні” “родові” ознаки людини, в тому числі її розум, почуття та волю, всі її сутнісні сили. Як зазначав В.І.Шинкарук, “критично переробляючи антропологічний матеріалізм Л.Фейєрбаха, К.Маркс надав сутнісним силам людини значення творчих, предметно-продуктивних здатностей, реалізація яких здійснюється в суспільному виробництві, в олюдненні природи, в творенні предметних форм культури” [1, 399]. Формування цих здатностей передбачає соціогенез, і, відповідно, лише соціалізація особи може привести людину до найбільш повного розкриття її сутнісних сил і здатностей. Втім, той же Маркс відзначив наявність певного парадоксу: сфера праці, начебто єдино можливе поле для самореалізації людини, стає для неї своєрідним прокляттям (“від праці втікають мовби від чуми”). Тобто праця пов’язана з відчуженням людини, причиною якого є приватна власність на засоби виробництва. Отже, на думку Маркса, потрібно змінити соціальні обставини з метою справжньої гуманізації людини. Як наслідок постає нагальна проблема – ліквідувати соціально спотворені форми відносин між людьми, створити справжнє “царство свободи”, що максимально сприятиме реалізації автентичного існування людини.

“Філософія життя”, згідно із заявленим у назві спрямуванням щодо об’єкта філософських досліджень, визначала природу людини в контексті її відповідності “життєвому імпульсу” – “життєвий порив”, “воля до влади”, “воля до життя” тощо. Відкриття “філософією життя” несвідомих, темних інстинктів, ірраціонального “потоків життя”, по суті справи, сприяло визначенню глибинного рівня людського буття, яке пізніше дістало назву “екзистенції”, котра так чи інакше стоїть у центрі екзистенціалістського “вчення про людину”. Мала велике значення й інша інтенція “філософії життя”, а саме – відмова від суто спекулятивних, умоглядних підходів до людини, зосередженість на цінності життя, а не на теоретичних узагальненнях, в яких зникають унікальність і суб’єктивна значущість людини.

Особлива роль у спробі визначити автентичність людського буття належить такому представнику “філософії життя”, як Ф.Ніцше.

Він вважав, що в розумінні людини слід виходити з того, що в ній запрограмована певна визначальна інтенція (стати “надлюдиною”), яка згодом була втрачена людством. “Надлюдина – це сенс світу” [3, 11], – писав Ніцше. Людина несе в собі цей імпульс до преображення. Однак соціальні форми життя притлумили справжню природу людини. Тому потрібна неабияка праця для відновлення цього первісного імпульсу. Ніцше говорить про три перетворення духу: “Дух стає верблюдом, левом верблюд і, нарешті, дитиною лев” [3, 24]. Дух у першій іпостасі уособлює собою набір зобов’язань людини, те, що виражає максима “Ти повинен”. Зрозуміло, що такий дух не спроможний до перетворень, а змушений постійно відтворювати вже встановлений регламент. Наступна іпостась духу (у вигляді лева) насмілюється на самостійний вчинок, на внесення змін до існуючої дійсності. Однак, оскільки “лев” обтяжений попередніми соціальними установками і цінностями, то його діяльність може мати не позитивний, а деструктивний характер (“творити нові цінності – це й левові ще не до снаги, але творити собі свободу для нового творення – на таке лєвова сила спроможна” [3, 25]). Тобто йдеться про те, що недосить одного прагнення до перетворення. Потрібно ще, щоб інтенція до перетворень, виражена людиною у своїй дії, відповідала первісному імпульсу життя. Отже, потрібен наступний крок у розвитку духу: слід очистити свідомість від попередньої системи цінностей, зрозуміти її як фальшиву, як таку, що не відповідає життєдайним силам природи.

Згідно з Ніцше, навіть “вищі люди”, які користуються авторитетом у даному суспільстві, – мудреці, фахівці, вчені, моралісти, аж ніяк не є шаблоном переходу до “надлюдини”. Соціально освячене вшанування цих людей є лише перепоною на шляху тих, хто прагне стати надлюдиною. Ніцше їх визначає як таких, що “закуті в плащ великих слів, показних чеснот, нібито блискучих справ” [3, 288]. Зрештою, на його думку, це великі фальшувальники. Ніцше устами Заратустри каже: “Для людей сьогодення я не хочу ні бути світлом, ні навіть зватися ним” [3, 288]. Шлях “вищих людей” – це хибний шлях. До того ж вони відволікають інших людей від справжньої інтенції самотрансцендування.

Тож, виходячи з цих зауваг, позицію Ніцше слід розуміти не в плані повернення до первісного існування (хоча в його працях ми й зустрічаємо вимогу звертатися до життєдайної волі, до якогось

первісного життєвого імпульсу), а в контексті повернення людині її життєстверджуючого виміру, що уособлює її психічне здоров'я. Тобто, йдеться скоріше про те, що людина має вийти за межі примусового, детермінованого зовні повсякденного існування і наблизитися до Надлюдини, яка уособлює *розвиток* людини, тобто стан, який треба ще досягти. (На це вказує визначення Ніцше сутності людини: “Людина – це линва, напнута між звіром і надлюдиною, – линва над прірвою” [3, 13]).

Однак, що є суттєвим для Ніцше і що становить особливість саме його позиції, так це переконання, що шлях соціалізації і культурологізації людини не сприяє розвитку людини в напрямі до надлюдини. Більше того, на його думку, це – шлях занепаду людства, оскільки соціокультурне середовище створює для людини умови, за яких вона втрачає визначальні життєві імпульси і стає непридатною до вияву справжнього життєвого пориву. Зокрема, маємо таку констатацію Ф.Ніцше: “І ми, коли йдеться про людину, стверджуємо таке: проти всіх інших істот людина – навіть з усім її найцікавішим змістом – найбезпорадніший і найхоровітійший звір, що, збочивши з битого шляху інстинктів, заблукав у найгубніших манівцях” [3, 342]. Відповідно, на його думку, потрібно велике зусилля, щоб повернути собі здатність до самочинної поведінки, до вияву власної позиції, яку блокують різного роду морально-етичні та соціально-психологічні установки.

Тобто, згідно з Ніцше, будь-яка мораль зорієнтована на заборону і, відповідно, на блокування імпульсів життя (“будь-яка мораль... спрямована... проти інстинктів життя” [3, 575]). Отже, на його думку, замість того, щоб бути розкутим і самодостатнім, людина стає рабом умовностей і деформованою за своєю суттю. Йдеться про те, щоб піднятися вище за рівень розрізнення “добра і зла”, щоб стати законодавцем нової моралі, яка сприяла б розвитку людини, а не деформувала б її життєдайні імпульси. Саме такий сенс має у Ніцше вираз “стати надлюдиною”. Зрештою, це означає не опуститися на рівень тваринного, імпульсивного життя, а набути нової якості – стати людиною, яка, задіявши життєвий імпульс, наближається до вищих рівнів буття.

Отже, Ніцше була встановлена певна розбіжність між природним потягом до життя, до самовиявлення і соціально санкціонованими нормами і правилами поведінки людей, що обмежують або

забороняють вільний самовияв природних імпульсів.

Інший представник цієї ж течії, А.Бергсон, наголошував на тому, що в основі еволюції живого запрограмовано певний життєвий імпульс (*élan vital*) – життєвий порив (або надсвідомість), спрямований на постійне творення нових і нових форм життя. Йдеться про “свідомість або надсвідомість”, яка поступово розгортається в процесі еволюції. Вона проривається крізь заляклу, мертву матерію, а її напрям розвитку зворотний змінам, що відбуваються в неорганічній природі.

На думку Бергсона, утворення суспільства теж є витвором дії природного імпульсу. Найприродніший тип суспільства він убачав у спільнотах, утворених комахами, – рій бджіл, мурашник тощо. Така “соціальна” згуртованість є наслідком дії еволюції: вона створила такий вид співжиття окремих істот, який організований на основі інстинктивного типу зв'язку і максимально пристосований до навколишнього середовища. Інший різновид суспільства (інша лінія еволюції) природа створила, надавши певну свободу індивідуальному вибору людині і озброївши її інтелектом, який за результатами виконує ту ж саму роль, що й інстинкт у першій лінії еволюції [11, 25]. Тому “людина створена для суспільства, як мураха для мурашника” [11, 288].

Аналогія суспільства з мурашником вживається Бергсоном неодноразово і є для нього показовою, оскільки він вважав, що суспільство вимагає від людини поведінки, яка майже не відрізняється від поведінки комах. Воно вимагає від людини соціальної згуртованості і дисципліни в умовах протистояння іншим суспільствам. Тому дотримання певних зобов'язань щодо суспільства не є для людини проблемою: їх дотримуватися досить легко, оскільки вся попередня еволюція підштовхує нас до цього. Суспільство здійснює інтегруючу, соціалізуючу роль стосовно індивіда. У кожному з нас є щось від суспільства, і ця властивість притаманна кожній людині, ніхто з нас не може цього позбавитися. Як писав Бергсон, “даремно будемо ми прагнути уявити собі індивіда, відірваного від будь-якого соціального життя” [11, 13]. Саме суспільство намічає для індивіда програму його повсякденного існування. Іншими словами: “суспільство проклало дорогу, ми знаходимо її відкритою і рухаємося по ній; знадобилося б більше ініціативи, щоб рухатися неходженими шляхами” [11, 17].

Однак внаслідок цього виникає “замкнене” суспільство із “замкненою” релігією і такою ж самою мораллю. Відповідно кожне таке об’єднання протистоїть іншим “замкненим” утворенням, у підсумку завжди існує небезпека конфлікту (або війни). Отже, Бергсон вказував на негативну роль соціалізації щодо людини і щодо майбутньої долі самого суспільства. За цією логікою, війна є природним явищем і уникнути її неможливо, а людина приречена на роль комах, що має виконувати певну функцію у підтриманні життєдіяльності суспільства.

Втім, Бергсон звертав увагу на можливість виникнення іншого типу суспільства – “відкритого”. Відкрите суспільство – це людство в цілому, що стало об’єднаним. Відповідно там мають місце “відкрита” мораль, яка не робить розрізнення між “своїми” і “чужими”, і “відкрита” релігія, що частково збігається з творчим зусиллям, проявом якого є життя. Однак, якщо перший тип суспільства (“замкнений”) існує реально, то другий – лише ідеал. Поступовий перехід від замкненого суспільства до відкритого неможливий. Для розбудови відкритого суспільства потрібні діяльність, мораль і релігія зовсім іншого плану, а не ті, що переважали в попередньому суспільстві. В історії людства маємо лише поодинокі приклади прориву окремих видатних особистостей на рівень нової моралі і нової релігійності.

Бергсон розрізняє дві форми існування людського “Я”: людина з “замкненою” душею і з “відкритою”. Перший тип людей переважає в “закритих” суспільствах, основна функція яких полягає в підтримуванні status quo, тобто існуючого порядку. Таке суспільство має в своїй основі загальнопоширений примус щодо людей, формування в них соціально санкціонованої поведінки, для чого призначені “замкнені” мораль і релігія. Людина, яка перебуває в інстинктивній єдності з суспільством, втрачає креативну здатність, свій зв’язок з еволюційним імпульсом – “життєвим поривом”. Інший варіант поведінки маємо, коли людина “відкрита” до “життєвого пориву”. Така людина є суто індивідуальною, вільною, надсоціальною, перебуває поза межами конкретного досвіду. Вона є безпосереднім втіленням “життєвого пориву”.

Однак діяльність таких людей, як правило, не є успішною, оскільки завжди існує небезпека асиміляції напрацьованих ідей у “замкнені” мораль чи релігію, що й відбувалося переважно з усіма

попередніми великими осяяннями видатних людей. Там, де превалює практичний аспект виживання суспільства, немає місця для великих моралістів, видатних духовних наставників. Тому перехід до нового типу суспільства Бергсон вбачає у поступовому формуванні невеликих духовних спільнот, “кожна з яких, завдяки виключно обдарованим своїм членам, може дати життя одній або кільком іншим; так збережеться, так продовжиться порив аж до того дня, коли глибока зміна матеріальних умов, нав’язаних людству природою, дозволить з духовного боку здійснити радикальне перетворення” [11, 254].

Як бачимо, існує певна аналогія між позиціями Ніцше і Бергсона щодо призначення людини: соціальне життя нівелює креативні здатності людини, робить її “замкненою”, уподібнює до різновиду автомату; тим часом справжнє призначення індивіда полягає у виході за межі усталеного порядку, через продовження еволюції людини в напрямі до “надлюдини” (Ніцше), великих містиків, носіїв божественного одкровення (Бергсон). Цю ж тенденцію критики соціальних форм поневолення людини (феномен відчуження) можна простежити і в екзистенціалізмі, хоча й без звернення до біологічно запрограмованого імпульсу до вияву надособистісних здатностей. Екзистенціалісти намагалися уникнути реіфікації людської сутності, а її вияви пов’язували з певним “фундаментальним проектом”, інтенційним виміром людського існування.

Ця ідея інтенціональності була запозичена екзистенціалістами з феноменології Е.Гуссерля, яка надала підґрунтя для розуміння людського існування в контексті вияву первісних інтенційних актів. Запропоноване Гуссерлем своєрідне тлумачення свідомості як певної спрямованості на щось (інтенціональність) дало можливість з’ясувати витoki людських світоглядних установок та уявлень про світ. Поняття інтенціональності стало ключовим для розуміння специфіки психічного життя людини, оскільки воно характеризує свідомість як переживання, якому властиве значення або володіння смислом. Інтенціональність характеризує свідомість в аспекті ставлення її до предметів. Свідомість і є інтенціональним відношенням до предметів.

Зазначимо, що гуссерлівська феноменологія звертала увагу передусім на “інтенційність” когнітивних актів. Однак згодом з’ясувалося, що останні становлять лише певну частину ширшого людського феномен – “самотрансценденції людського існування” (В.Франкл).

Трансцендування – це те, що вирізняє передусім людину, що притаманне лише їй. Це – свого роду первісна, споконвічна онтологія, інтенційність духовного, що виступає як одвічне надбання, як визначальна здатність людини. Причому в основі цього самотрансцендування лежить не стільки пошук істини (тобто гносеологічний аспект), скільки реалізація смислу (ціннісно-орієнтаційний аспект). Отже, прагнення до здійснення смислу є більш фундаментальним проектом, ніж пізнавальне відношення. Крім того, інтенційність може мати спрямованість не лише назовні, на об'єкти, але й бути виявом внутрішньої “природи” суб'єкта, коли виявом стає певна налаштованість апріорного “Я”.

Саме таке розуміння свідомості дало підставу екзистенціалістам згодом сформулювати свою “онтологію” свідомості, де йшлося не про ідеальні (“чисті”) акти свідомості, а про певні “екзистенціали”, які визначають поведінку людини в світі. У підсумку свідомість постала як щось “онтологічне”, як така, що має міцну внутрішню будову, яка пізніше й стала тим підґрунтям, на якому вибудовувались екзистенціалістські уявлення про внутрішньо зумовлену структуру людського буття.

Отже, в екзистенціалізмі маємо своєрідний перехід від ідеї інтенціональності первісних актів світовідношення до автентичного існування людини: автентичне те, що відповідає інтенції конкретного людського буття. Відповідно головним наміром екзистенціалізму стала спроба знайти глибинну інтенціональність людського буття (“фундаментальний проект”). Цей намір втілюється в понятті “екзистенція”, яке, якщо враховувати його інтенційну природу, набуває своєрідного значення, відмінного від традиційного його розуміння. Як зазначав О.Ф.Большов, “воно позначає швидше позамежове внутрішнє ядро людини, кінцевий, безумовний центр, порівняно з яким навіть і життєфілософські свідчення про людину ще виглядають зовнішніми. Закладене в понятті екзистенці-ального існування “голе “що””, яке екзистенціальна філософія закарбовує як вираження її специфічної вимоги саме в цьому понятті, з особливою гостротою підкреслює, що кінцева внутрішня дійсність особистого буття людини ухиляється від будь-якого певного змістовного висловлювання” [10, 35].

На думку екзистенціалістів, “існування” саме тому уникає будь-якого визначення, що воно перебуває “по той бік” усіх змістовних



даних. Небезпека, яка чатує на дослідника, полягає в тому, що “сутність” людини намагаються звести до якоїсь змістовної характеристики. Однак, підкреслював Больнов, “існування зникає, як тільки його вважають схопленим, і присутнє лише в нескінченному звершенні самого цього заперечення” [10, 39]. Екзистенцію можна лише пережити, вона належить до індивідуального досвіду. (Це певним чином нагадує східні методи досягнення “саторі”: або через заперечення (відкидання) усіх змістовних елементів свідомості, або шляхом безпосереднього проникнення в порожнечу свідомості.) Зокрема, екзистенціалісти багато уваги приділяли тому, щоб довести помилковість ототожнення екзистенції зі змістовними аспектами буття людини. Навіть творча самореалізація людини не означає адекватного втілення її в екзистенції, оскільки будь-яке втілення є виключенням інших можливостей. Звідси – своєрідна трагічність буття людини в екзистенціалізмі: будь-яка діяльність сприятиме заангажованості індивіда. Тому будь-яка соціально освячена поведінка характеризується екзистенціалізмом як “несправжня”. Людина має відкидати таку заангажованість і перебувати в стані постійної тривоги, незадоволеності досягнутим, має розуміти, що основою для справжньої поведінки є лише первісний інтенційний акт.

Як бачимо, екзистенціалісти намагалися уникнути реіфікації буття людини. На їхню думку, слід виходити з ідеї інтеціональності людського буття, яке первісно порожнє і наповнюється змістом у процесі свого виявлення. Зводити людське існування до якоїсь субстратної визначеності є помилкою. Єдине, що можна про нього сказати, це те, що воно являє собою безперервне виявлення, “беззмістовну пристрасть” (Сартр), “бунт” (Камю), “можливістю” (Аббаньяно). У процесі цього виявлення людина намагається реалізувати ту чи іншу можливість, навіть ототожнити себе з певним видом діяльності, проте притаманна людині здатність “виходити за межі” не дає їй заспокоїтися. Втім, іноді це їй вдається, тобто людина повністю ототожнюється зі своєю функцією, але тоді, на думку екзистенціалістів, це буде несправжнє буття, своєрідний самообман (звідси – постійне незадоволення собою).

Зрештою, ознакою справжнього людського буття є постійний вихід людини за певні межі усталеного (так зване трансцендування). Звідси – заклики прислуховуватися до “внутрішнього голосу”, а не до рацію, намагатися діяти спонтанно, згідно з внутрішньою

інтенцією. Здійснений таким чином вибір набуває ознак позитивної цінності. “Вибір того чи іншого означає водночас утвердження цінності того, що ми вибираємо, оскільки ми в жодному разі не можемо вибрати погане”, – писав Сартр [7, 439]. Більше того, наш індивідуальний вибір набуває статусу загальнозначущого для всіх. Це – вибір, здійснений згідно з покликом життя, а тому він не може суперечити такому ж автентичному вибору, що здійснюють інші люди. Така позиція викликала найбільше заперечень у критиків екзистенціалізму, оскільки в буденному житті вииграш чи вигода одного призводять до злиденності та обділеності інших. Однак це означало, що вони не враховували специфіку екзистенціалістського розуміння екзистенціальних форм поведінки.

Справжнє існування залежить передусім від інтенційних актів свідомості, а тому його не можна прив'язувати до буденних форм раціональної поведінки. Автентичне існування тоді відповідає критерію справжнього екзистенціального вибору, коли в ньому проявляється первісна інтенція людського буття. Це можна зрозуміти, якщо врахувати ставлення екзистенціалізму до раціональних форм поведінки. Зокрема, у Сартра усі його “екзистенціали” (свобода, вибір, проект, темпоралізація, тривога) мають своїм підґрунтям “дореклексивне cogito”, тобто свідомість, що перебуває “нижче” від раціональних форм освоєння дійсності. Це – своєрідна спонтанність, це – те, що визначається як “поклик буття”. Тобто, на думку екзистенціалістів, слід дослуховуватися до “внутрішнього” голосу, яким промовляє первісна інтенційність буття. У цьому контексті М.Гайдеггер зазначав, що “людина – це пастух буття”. Отже, в екзистенціалізмі йдеться про повернення до первісної інтенції буття, до базового проекту, життєвої першооснови.

При цьому виникає цілком природне запитання: чи не є це звернення до первісної інтенції редукуванням соціального до природного, тобто до якогось тваринного першовитоку? Втім, на думку екзистенціалістів, завдання полягає не в тому, щоб знищити в собі соціальне як таке (хоча такі спроби теж мали місце в історії людства: характерний приклад – філософія кініків), а в тому, щоб нейтралізувати негативний вплив соціального. Суть такого прагнення – протиставити соціальному відчуженню первісну, неспотворену природу людини. Тобто завдання полягає в тому, щоб, вийшовши за межі соціального, піднятися до рівня такого

існування, коли воно не зумовлене зовнішніми обставинами, а є виявом первісного, “фундаментального” проекту людського буття. Отже, соціальне виступає тут лише як щось “несправжнє”, як таке, що не відповідає автентичній природі людини і тому має бути подолане в процесі становлення людини.

Звичайно, існує певна трудність у визначенні такого автентичного буття людини, оскільки розвиток цивілізації тривалий час відбувався шляхом утворення такої реальності (соціокультурна сфера), яка є відхиленням від біопсихоприродної програми розвитку людини. Проблема полягає в тому, що заклик до спонтанності (реалізації первісного “фундаментального проекту”), дослуховування до “внутрішнього голосу” може бути неправильно витлумачено як всездозволеність, відсутність будь-яких заборон. Зокрема, італійський представник екзистенціалізму Н.Аббаньяно [4] зазначав, що хоча саме свобода найбільш укорінена в людському бутті і в людині присутнє постійне прагнення до неї, все ж слід обмежувати свою свободу для того, щоб мала місце не “війна всіх проти всіх”, а врегульоване життя співтовариства людей. На його думку, “старанний захист власної свободи веде деяких людей до відмови від зав’язування дружби, від того, щоб закохуватися, встановлювати стабільні сексуальні стосунки. У кінцевому підсумку шлюб для них – це фатальна пастка для самої свободи. В цих випадках дозвілля, розваги та гра здаються єдиним виявом справжньої свободи, але в дійсності це – шляхи, які ведуть до найпокірнішого рабства...” [4, 63]. Втім, здається, що Аббаньяно тут дещо спрощено розуміє “свободу вибору” класиків екзистенціалізму, оскільки для нього свобода вибору пов’язана з проявами різних мотивацій в тій чи іншій ситуації. Однак, якщо звернутися до сартрівського поняття “свобода вибору”, то в нього екзистенційний вибір не має нічого спільного з раціонально визначеною мотивацією. Останній здійснюється в ситуації, в якій немає дороговказів, чітко визначених орієнтирів. Найадекватніший вибір людина здійснює в так званій “пограничній ситуації” (Ясперс), типовим прикладом якої є “бути чи не бути?”. Це вибір, під час якого має відбутися преображення людини, і отже, це не той вибір, щодо якого можна визначити раціональні мотиви. Відповідно Сартр наполягає на тому, що це має бути *вільний* вибір, тобто такий, який нічим не зумовлений.

Щоправда, тут постає нова проблема, зокрема: яким чином

можна відрізнити справді вільний вибір від такого, що зумовлений нашим попереднім вихованням або психічним комплексом? Він так само може оминати раціональні соціальні фільтри, він постає як такий, що йде “зсередини”, тобто засвідчує якусь первісну інтенцію, однак водночас може бути витісненою репресивною мотивацією і не мати стосунку до справжньої інтенції людського буття. Це питання є тим більш слушним, що сам Сартр наводив приклади, які свідчать про наявність певної мотивації людських вчинків. Зокрема, він зазначає, що коли людина звертається за порадою до відповідного фахівця, то виходить, що вона вже зробила вибір, оскільки ця особа вже відома їй як представник таких-то поглядів, таких-то переконань. Тобто якщо цей випадок взяти за взірць вільного вибору, то тоді виникає сумнів щодо того, наскільки автентичним є цей вибір.

Для того, щоб зняти ці сумніви, Сартр пропонує застосовувати екзистенціальний психоаналіз, відмінність якого від звичайного психоаналізу полягає в тому, що аналітична процедура стосується не відхилення у психіці людини, а самого способу її, людини, існування. Як зазначав дослідник, “психоаналіз емпіричний намагається визначити *комплекс*, сама назва якого свідчить про полівалентність усіх значень, що відсилають до нього. Психоаналіз екзистенціальний намагається визначити *первісний вибір*” [6, 773]. Тобто йдеться про повернення до якоїсь первісної інтенції буття, до базового проекту, життєвої першооснови. Такий психоаналіз є спробою виявити соціально зумовлені деформації людської поведінки, що постають як відхилення від автентичного існування. Зокрема, окремий розділ праці “Буття і Ніщо” Сартр присвятив різним формам “неширості” або “самообману”. На його думку, це своєрідна позиція відмови людини від вільного вибору. Оскільки такий вибір передбачає взяття на себе відповідальності загальнобуттєвого значення, то люди, як правило, обирають більш легкий шлях: пливти за течією, займати компромісну позицію, бути конформістами. Екзистенціальний психоаналіз має прояснити, розкрити людині ці форми ухиляння від справжнього вибору. Неабияке негативне значення належить формам раціонального осмислення ситуації, системі аргументації, яка дає змогу людині виправдати свою неавтентичну поведінку. Це може бути посилення на збіг обставин, на наказ керівництва, на звичай, на приналежність до певного прошарку

людей, яким належить чинити саме так, та інші чинники “об’єктивного” характеру.

Отже, згідно з Сартром, людина має постійно здійснювати прискіпливий, аналітичний огляд щодо того, на підставі чого було прийняте те чи інше рішення, той чи інший тип поведінки. Це потрібно для того, щоб визначити раціональну компоненту мотивації і зрозуміти її як несправжню, що не відповідає первісній інтенційній природі людського буття. Натомість це має бути спонтанна реакція людини. Справді *вільний* вибір – такий, в якому відсутня детермінація зовнішнього плану. Можна сказати, що спонтанність є ознакою справжнього вибору людини. Тільки в такому разі ефект від нього набуває позитивних значень – ми обираємо добро.

Втім, навіть серед самих екзистенціалістів існує певна розбіжність у поглядах щодо цінності спонтанного вибору. Зокрема, на попередню тезу Н.Аббаньяно відповідає так: “Не можна покладатися на щирість і доброту природних імпульсів, які можуть повести індивіда найгіршим шляхом. Дисципліна і самоконтроль потрібні, щоб надати впорядкованості індивідуальному і соціальному життю” [4, 66]. Тобто, на противагу феноменологічному екзистенціалізму, який убачав у суспільній заангажованості ознаки несправжнього існування, Аббаньяно намагається приглушити антисоціальний пафос концепції Сартра. Його аргументація ґрунтується на переконанні, що не існує якогось однозначно визначеного імпульсу в людській природі. Він констатує, що підірвана довіра до визначення людини як “тварини, наділеної розумом”. Інший підхід, коли в людині намагаються знайти біологічний імпульс типу “лібідо”, агресивності чи “волі до влади”, для Аббаньяно також неприйнятний, оскільки, на його думку, це лише часткові аспекти людської природи. В одних людей вони виражені більш явно, в інших – менш, а тому вони не можуть бути властиві універсальній і постійній людській природі. Навіть інстинкти людина може блокувати або сублімувати. Навіть “воля до влади” не є властивою усім індивідам. Отже, на думку Аббаньяно, слід констатувати невизначеність людської природи. Вона є лише можливістю для вияву будь-яких здібностей. І в цьому контексті соціальне для нього становить необхідну форму реалізації людської екзистенції. “До реалізації такого порядку людину спрямовують не гіпотетичні

природні сили, що діють у ній, а закликає мудрість, яку людство нагромадило у віках і яка виражається в нормах моралі і релігії” [4, 66].

Звичайно, підстави Аббаньяно щодо дотримання такої позиції можна зрозуміти. Відомо, що соціалізація відіграє важливу роль у становленні людини як особистості. Перебування за межами соціуму діє на людську істоту негативним чином – вона деградує. Це засвідчують відомі факти про випадки викрадення звірами маленьких дітей (“діти Мауглі”) та їхня неспроможність після якогось періоду перебування серед диких звірів повернутися до нормального людського існування. І навіть усамітнення людини на тривалий час (перебування на безлюдному острові тощо) позначається негативним чином на психіці людини. Відомо, що реальний Робінзон Крузо здичавів і зовнішньо та поведінкою став нагадувати дику тварину.

Отже, на перший погляд, більш прийнятною є думка про соціальну зумовленість розвитку особистості (можна сказати навіть ще категоричніше – саме від соціальних, культурних, соціально-психологічних передумов залежить розвиток особистості, і є вагомі докази на користь саме такого погляду). Втім, існує й інший вимір людського існування. Зокрема, відомі випадки, коли люди мовби переростали рамки соціальності і виходили на вищий рівень особистісного розвитку. Такі люди – це різного роду подвижники, творці вчень про трансформацію людини, духовні наставники тощо. (Ніцше дає нам приклад – життя та подвижництво Заратустри у праці “Так казав Заратустра”.)

Наведені приклади демонструють нам дещо інший вимір людського існування, який виходить за межі безпосереднього соціально зумовленого існування. Тому проблема співвідношення природного і соціального вимірів людського існування лишається актуальною, або, іншими словами, проблема соціальної зумовленості розвитку людини і становлення індивідуальності вищого гатунку (всупереч соціальному тиску) не є однозначною і потребує ретельнішого дослідження.

Передусім маємо відзначити принаймні подвійний вплив суспільства на формування людини: з одного боку, суспільне середовище створює умови для розвитку особистості (і тоді виходить, що ізоляція людини від суспільства є для неї згубною), а з іншого – соціально-економічні (насамперед) обставини вимагають від людини якогось однобічного розвитку, позбавляють її можливості розвива-

тися в напрямі її самотності й унікальності (цей вплив спричиняє своєрідну деформацію справжньої природи людини: “будь-який фахівець уподібнюється флюсу”). І тоді самотній розвиток людини постає як повстання проти тиску соціальності, як вихід за межі буденного життя, як подолання звичних форм поведінки, мислення, психічних реакцій.

Думку про те, що соціалізація значною мірою деформує інстинктивно-природний габітус людського існування, висловлювали й інші філософи ХХ століття. Зокрема, Е.Фромм, порівнюючи настанови дзен-буддизму і психоаналізу щодо автентичності людського існування, вказував на деякі умови, за яких не лише можлива, а й необхідна радикальна трансформація особистості. У своїй праці “Психоаналіз і дзен-буддизм” він звертав увагу, як на досить плідну, ідею З.Фрейда, згідно з якою “знання веде до перетворення, теорію і практику не можна відділяти одну від одної, і в кожному акті *пізнання* самого себе той, хто пізнає, перетворює самого себе” [5, 157]. Саме в цьому контексті Фромм ставить питання про природу людського благополуччя і визначає його як буття згідно зі своєю природою. Однак постає питання: в чому полягає справжня природа людини? На відміну від тварини, людина виходить за межі природної зумовленості. Через усвідомлення самої себе вона намагається дати відповідь на питання: яким чином ми можемо дійти згоди з самими собою, з іншими людьми, з навколишнім середовищем? Відповідь може полягати або в намаганні цілком розчинитися в соціумі, відчуті себе часткою цілого, побачити в цьому своє призначення, або ж, кажучи словами Фромма, вийти на рівень повного переродження, коли людина “досягає нової гармонії, нової єдності зі світом” [5, 161]. Як зазначає Фромм, більшість людей не можуть розірвати свою заангажованість, обірвати зв'язок з сім'єю, спільнотою, державою тощо, а тому “вони ніколи не стають цілком народженими” [5, 162].

Отже, виникає проблема, яка стосується цілком здорових людей, щодо того, як людина може досягти доброякісного існування в своєму житті, яким чином уникнути фрустрації, що постійно переслідує індивіда в сучасному світі. На думку Фромма, вирішальна роль тут має належати екзистенціальному (або “гуманістичному”) психоаналізу, який він тлумачить досить широко: психотерапія – це не стільки лікування, скільки філософське вчення, яке має допомог-

ти людині знайти новий погляд на світ і набути повноцінного існування (“здоров’я”). Відповідно до цього розуміння, неможливо розв’язати будь-яке локальне терапевтичне завдання, не включивши його в ширший контекст – загальне преображення людини. Досить часто хвороба є частиною і наслідком неправильного способу життя.

Втім, Фромм зазначав, що більшість людей перебувають у стані нудьги, відчаю, депресії і навіть не усвідомлюють причин цієї “хвороби століття”. Їм здається, що потрібно лише зняти якийсь чином цей стан і життя налагодиться. Вони не розуміють, що це – екзистенціальна проблема, що це плата за відсутність належної відповіді на основне питання людського існування: яким чином ми можемо дійти згоди з самими собою, з навколишніми людьми, з природою? Але навіть і ті відповіді, які людство час від часу давало, не завжди були адекватними. Зокрема, Фромм згадує різні магичні обряди, які мають на меті знову поєднати людину з природою. До цього ж напряму належать різні спроби втечі “назад, до природи” (філософія кініків тощо). На його думку, навіть така позиція, як “завоювання” навколишнього середовища у будь-яких його формах (перетворення природи, задоволення своєї жадібності тощо), теж є регресивною орієнтацією.

Інша орієнтація, як можлива відповідь на екзистенційне питання, передбачає “повне народження”, коли “людина долає свої власні егоцентричні проблеми і досягає нової гармонії, нової єдності зі світом” [5,161]. Цей стан Фромм визначає як “здоров’я” або “благополуччя” (well-being). Зокрема, він писав: “Благополуччя є станом, коли досягається повний розвиток розуму: розуму не як виключно інтелектуального судження, а як осягнення істини, в тому розумінні, щоб (за гайдеггерівським виразом) “надати можливості речам бути” такими, якими вони є насправді” [5, 164]. Тут поняття “розум” береться в найширшому значенні, яке на сьогодні ототожнюється з духовністю, а не з процедурною раціональністю. Відповідно Фромм наполягав на необхідності усунути раціональні установки в ході розвитку до психічного здоров’я. В інтелектуальному типі свідомості він убачав різновид “хибної свідомості”, властивість якої полягає в тому, що людина не помічає і не усвідомлює того, що не потрапляє в коло її найближчих інтересів. Людина немовби накладає на реальність свої мислительні стереотипи, внаслідок чого зовнішній світ неначе проціджується або



просіюється крізь певні фільтри, які містяться в мові, логіці, соціальному досвіді. Мимоволі напрошується висновок, що колись у давні часи людина втратила первісний (органічний) зв'язок з навколишнім, відбувся розкол на суб'єкт і об'єкт дії, і лише згодом вона почала шукати способи відновити первісну єдність.

Тому, на думку Фромма, стан “благополуччя передбачає повний емоційний зв'язок з людиною і природою, подолання ізольованості й відчуження, досягнення почуття єдності з усім, що існує, – разом з тим відчуття самого себе як окремої сутності, “Я” як не-подільного (in-dividual)” [5, 164]. Ця нова єдність з'являється в процесі *розвитку* людського духу. Тобто мета перебуває попереду, і в різних культурах вона має різну назву: Дао, Нірвана, Просвітлення, Благо, Бог. На його думку, в цьому контексті екзистенціальний психоаналіз виходить на проблеми, які є спільними майже для всіх культур і народів.

Отже, екзистенціальний психоаналіз, на думку Фромма, має стати засобом трансформації людини в напрямі до психічного здоров'я і повноцінного буття. Доброякісне існування можливе лише тією мірою, якою людина долає свій нарцисизм, тією мірою, якою вона відкрита, чутлива, пробуджена, порожня (в дзен-буддистському розумінні). У такому значенні екзистенціальний психоаналіз наближається до технік преображення себе, тобто стає аналогічним “підкуванню про себе”, що було притаманне античній філософії.

Ідею інтенційності (запозичену з феноменологічного екзистенціалізму) подибуємо і в гуманістичному психоаналізі В.Франкла, який вважав, що “сутність людини включає в себе її спрямованість назовні...” [9, 100]. Таке тлумачення сутності людини спрямоване проти традиційного гносеологічного підходу, де людина виступає передусім в ролі суб'єкта, як щось автономне щодо зовнішнього об'єкта. За Франклом, первісна ознака буття свідомості є її співприсутність з іншим суцям. Або інакше: “Духовне суще реалізує себе в співприсутності, і ця співприсутність духовно сущого є його одвічною здатністю, його власним первісним надбанням” [9, 95]. Тобто така інтерпретація духовності (свідомості) передбачає відмову від попереднього її розуміння у вигляді “вмістилища” для відповідних (попередньо існуючих) якостей чи ознак.

Зрештою, на відміну від екзистенціалізму, який за “фундаментальний проект” людського буття вважав здатність людини неантитувати світ, її інтенційну свободу, В.Франкл наполягає на

тому, що основна інтенційна здатність людини пов'язана з її зверненням до смислу, сенсу буття і до цінностей, що потребують реалізації. На відміну від тварини, людина живе ідеалами і цінностями. Якраз цю сутність людського буття і виражає поняття “самотрансценденції”.

Звичайно, це не означає, що таке прагнення до надання сенсу буттю завжди і без перешкод реалізується. Свого часу Ж.-П.Сартр зазначав, що на перешкоді до інтенційної свободи стоїть “погана віра”, або “нечисте сумління” (*mauvaise foi*), яке виникає внаслідок того, що людина не витримує тягаря свободи й відповідальності. А Франкл застерігає проти двох небезпек, які викривляють інтенційну спрямованість людини до цінностей буття. Одна з цих небезпек впливає із психоаналітичного підходу, який акцентує увагу на внутрішніх переживаннях суб'єкта і внаслідок цього нехтує об'єктивними обставинами. Аналітико-динамічна теорія витлумачує людину як таку, що зумовлена своїми потягами і спрямована на задоволення їх. Однак завдяки цьому відбувається як деперсоналізація індивіда (оскільки втрачається його духовний вимір), так і дереалізація світу (оскільки зовнішні обставини начебто відіграють значно меншу роль, ніж глибинні психічні чинники). Поряд з цим відбувається і певна релятивізація світу значень і цінностей, оскільки дереалізація зачіпає і ціннісну сферу.

Інша небезпека полягає в тому, що людина більшу увагу звертає на предмет інтенційного акту, а не на саму інтенційну спрямованість. У випадку, коли надається абсолютного значення зовнішнім аспектам психічного задоволення, ми стикаємося з тим, що зовнішня мета втрачає свій статус мети і перетворюється на засіб. Коли людина понад усе ставить щастя, насолоду, успіх тощо, результат буває зворотним. Франкл щодо цього зазначає, що “самоздійснення, реалізацію можливостей не можна уявляти собі як самоціль. І тільки людині, що втратила справжній смисл свого життя, здійснення себе сприймається не як ефект, а як мета” [9, 120].

Канадський філософ Ч.Тейлор у своїй праці “Етика автентичності” також вказував на індивідуальне самоздійснення як на небезпеку чи хворобу, яка охопила більшу частину західного світу. На його думку, небезпека полягає в тому, що культура самоздійснення призводить до втрати людиною можливості сприйняття тих проблем, які виходять за межі її особистих інтересів. Зокрема,

Тейлор інтерпретував позицію екзистенціалізму як таку, що орієнтує на свободу самовизначення, а свобода самовизначення, на його думку, вимагає розірвати “пута всіх таких зовнішніх нав’язувань” і самостійно приймати свої рішення [8, 27]. Звичайно, така небезпека дійсно існує, якщо самореалізація постає як позиція індивідуального свавілля і протиставлення себе зовнішнім вимогам. Певну загрозу він убачає також з боку закликів до автентичності, які виправдовують ігнорування всього, що виходить за межі інтересів окремої особи. Так само й утвердження самої можливості вибору бути благом для Тейлора є девіантним продуктом цього ідеалу.

Однак це аж ніяк не означає, що самоактуалізація як така неприйнятна в принципі. Радше йдеться про те, що самоактуалізація – це процес, а не мета чи бажаний стан. Більше того, американський представник “гуманістичної психології” К. Роджерс вважав, що основною спонукою людини є її прагнення до самоактуалізації. Це прагнення можна називати по-різному: “тенденція до зростання”, “спонукка до самоорганізації”, “тенденція рухатися вперед”, але, зрештою, йдеться про одне й те саме прагнення, що притаманне людському організму. Близьким до цього є “фундаментальний проект” феноменологічно орієнтованого екзистенціалізму. Але й концепція В.Франкла про самотрансценденцію людського буття теж враховує цю тенденцію до самореалізації. К.Роджерс теж застерігав, що самоактуалізацію слід розуміти у вигляді процесу, тенденції, а не мети чи результату. ”...Найголовніше, – писав він, – це процес, а не кінцевий результат” [12, 464].

Отже, якщо людина зважає на цю тенденцію, “прислуховується” до неї, то відбувається процес трансформації її особистості, становлення людини. Вивільнення цієї тенденції, її розблокування, звільнення від різного роду психічних захистів та деформацій, пов’язаних з дією соціальних чинників, дає можливість людині вільно розвиватися в напрямі, що внутрішньо притаманний людському організму. Це прагнення може бути блоковане різними формами психічних захистів, воно може приховуватися під різними масками, його усвідомлення не є очевидним, але якщо людина довірилася “самоактуалізації”, то вона, зрештою, перебудовує свою особистість і своє ставлення до життя. Як наслідок реалізується ідея повноцінного буття, тобто має місце “добре життя” (Роджерс). Як зазначав К.Роджерс, “добре життя з точки зору мого досвіду – це

процес руху по шляху, обраному людським організмом, коли він внутрішньо вільний розвиватися в будь-якому напрямі, причому якості цього напрямку мають певну узагальненість” [12, 237].

Ознаки цього “доброго життя” як процесу полягають у тому, що у людини зростають відкритість до досвіду, прагнення жити теперішнім (“тут і тепер”), довіра до свого організму. Відкритість досвіду означає, що в людині відсутня та захисна реакція, яка блокує той досвід, який не відповідає уявленню індивіда про самого себе або про себе у стосунках з навколишнім світом. Завдяки тому, що людина відкрита своєму досвіду, будь-який стимул, що йде від організму або зовнішнього світу, безпосередньо переживається індивідом. Людина “живе” цим досвідом. Оскільки останній повністю піддається усвідомленню, то відпадає потреба в захисних механізмах підсвідомості.

Друга ознака “доброго життя” – прагнення жити теперішнім – пов’язана з прагненням людини жити повнокровно кожного моменту свого існування. Це означає відсутність стереотипів попередньої організації, структурованості щодо досвіду. “Замість цього маємо максимум адаптації, знаходження структури в досвіді, плинну, мінливу організацію “Я” і особистості” [12, 239]. Перевага такого ставлення до життя і навколишньої дійсності полягає в тому, що люди, зорієнтовані подібним чином, відзначаються здатністю безпосередньо, адекватно сприймати те, що відбувається саме зараз, і в цьому сьогодні (тут і тепер) вони виявляють будь-яку структуру, яка в ньому може бути закладена. Третя ознака людини, що перебуває в процесі доброго життя, виявляється у зростаючій довірі до свого організму як до засобу найкращої поведінки в будь-якій ситуації. Йдеться про те, що люди, максимально відкриті досвіду, з’ясовують, що, якщо вони “відчувають правильність” своїх вчинків, то це є надійним орієнтиром їхньої поведінки. Виявляється, що організм мовби сам “знає”, якою має бути поведінка людини в даній конкретній ситуації. Така відкрита, вільна людина цілком втягнута в процес буття і мовби “стає самою собою”. “Вона стає організмом, що функціонує дедалі повніше, людиною, що функціонує дедалі досконаліше, оскільки цілком усвідомлює себе, і це усвідомлення пронизує її переживання від початку і до кінця” [12, 242].

Отже, встановлена екзистенціалістами інтенційність людської природи згодом постала у вигляді самореалізації, в якій розрізняють

дві іпостасі, на які вказує засновник концепції “психосинтезу” Р.Ассаджолі. Зокрема, він вважає, що бажано було б уточнити наші уявлення про самореалізацію, оскільки цей термін застосовується для позначення двох різновидів підвищення самоусвідомленості та розширення свідомості, які, будучи так чи інакше пов’язані між собою, мають, втім, різну природу і виявляються цілком по-різному. Він зазначає, що “найчастіше під самореалізацією мають на увазі самоздійснення, тобто психічне зростання і визрівання, пробудження і вияв прихованих можливостей людини, – наприклад, моральних, естетичних, релігійних переживань та форм діяльності. За своїми ознаками цей різновид самореалізації відповідає самоактуалізації, як її описує Маслоу, і, напевно, краще буде використати останній термін, щоб відрізнити дану різновидність самореалізації від іншого її виду, а саме, самореалізації як самоосягнення. Під самоосягненням мається на увазі *осягнення себе*, переживання і усвідомлення своєї Самості як синтезуючого духовного Центру” [13, 43–44].

Тож самоактуалізація може бути досягнута на різних рівнях і не обов’язково включати в себе так званий духовний рівень. З іншого боку, індивід може відчувати по-справжньому духовні переживання і не будучи внутрішньо інтегрованим, тобто не виробивши добре сформовану, гармонійну особистість. Як зазначає Р.Ассаджолі, “духовне пробудження і духовне осягнення – дещо інше, ніж самоосягнення, усвідомлення Самості. Вони включають різні форми усвідомлення змісту надсвідомого – або таку, що сходиться вниз до поля свідомості, або таку, що виявляється в процесі сходження до надсвідомих рівнів, що призводить до “пікових переживань”, як їх називає Маслоу” [13, 44].

Отже, хоча Фрейд начебто встановив зумовленість людського буття якимись первісними імпульсами біологічного чи фізіологічного плану (“лібідо”, “Ерос”, “Танатос”), все ж подальший розвиток філософії і гуманістичної психології спонукає до формування уявлення про те, що людині притаманні й інші виміри екзистенційного буття, які не зводяться до первісних виявів біологічного начала. У цьому плані слід погодитися з концепцією В.Франкла про те, що існують різні виміри людського буття. А останні результати наукових досліджень свідчать про те, що так звані первинні потреби не перекривають собою суто людські потяги і прагнення, а саме ті, що пов’язані з потребою самоствердження, повагою оточуючих,

орієнтацією на найвищі цінності тощо.

Втім, певний час ці настанови представників “гуманістичної психології” видавалися лише заклик до отримання психологічного здоров’я або пошуком духовних вимірів людського буття з боку певного прошарку інтелектуалів, але які не стосувалися загальної більшості населення країн світу. Однак згодом у процесі розгортання глобалізації постає досить нагальне завдання креативно пристосуватися до нового типу реальності, до ситуації, що безперервно змінюється. Становлення глобалізації пов’язане з утвердженням інформаціональної економіки, тобто економіки, яка розвивається на основі інформаційних ресурсів. Вона виявляється в залученні багатьох різноманітних чинників (починаючи з культури, освіти, світоглядних настанов і закінчуючи умовами життя і загальним розвитком особистості), що працюють на ефективність нової системи. Загалом маємо процес глобальної трансформації, яка зачіпає всі аспекти життєдіяльності людей. Руйнується весь попередній звичний спосіб життя, відбувається злам у так званій психосфері, все більше людей відчувають психологічний неспокій. Глобалізація змінює соціокультурні, психологічні, моральні форми існування людей. Втрачається стабільність, визначеність індивіда в соціальному середовищі, розриваються сталі зв’язки і приналежність людини до певних різновидів ідентичностей.

Відповідно зростає загальна невизначеність життя, що спричиняє загалом поширену розгубленість, оскільки у людей зникають упевненість, переконаність у надійності навколишнього світу. Виникає своєрідний “світ без опори”, в якому важко визначити пріоритети і однозначні світоглядні орієнтири. Причому, як зазначає Е.Гідденс, “помилково вважати, що глобалізація стосується лише великих систем на кшталт світового фінансового порядку. Глобалізація – це не тільки про те, що “ген там”, про щось дистанційоване й надто віддалене від індивіда. Вона також стосується феномена “ось тут”, що впливає на інтимні і персональні сторони нашого життя” [14, 14]. До того ж глобальне інформаційне суспільство містить у собі низку суперечливих процесів, які, з одного боку, стимулюють суспільний розвиток, а з іншого – розмивають сферу традиційних цінностей, породжують рух опору, несприйняття нової віртуальної культури та її символічних форм. Воно вимагає від особистості незвичної діяльності, нестандартного мислення,

креативного підходу до розв'язання різного роду завдань. Або, як зазначає Е.Гідденс, “жити в добу глобалізації означає вміння впоратися з розмаїттям нових ситуацій ризику” [14, 30].

І саме тут деякі настанови представників “гуманістичної психології” заслуговують на увагу. Зокрема, К.Роджерс вважає, що “єдину можливість встигати за калейдоскопом змін у світі дає людині по-справжньому творча адаптація” [12, 410]. Більше того, на його думку, “якщо окремі індивіди, групи людей і цілі нації не зможуть уявити, придумати і творчо переглянути, як по-новому підійти до цих складних змін, то ми загинемо” [12, 410]. Тобто нагальне завдання людства полягає в тому, щоб винахідливо, оригінально адаптуватися до навколишнього світу з такою ж швидкістю, з якою він сам змінюється.

Звичайно, тут постає цілком правомірне питання: наскільки людині властива здатність до творчості? Чи не є це прерогативою окремих, особливо обдарованих осіб? Втім, на думку Роджерса, в кожній людині існує прагнення реалізувати себе, проявити свої можливості, а отже, є й спонукальний стимул до творчості. Інша справа, що соціальні обставини не завжди цьому сприяють. До того ж вияв і реалізація “самоактуалізації” не є простим завданням, не є безболісним процесом. Ця трансформація вимагатиме від людини неабиякого напруження сил, зміни звичних пріоритетів, мобілізації всіх її здібностей, переосмислення і перебудови життєвозначущих цінностей. Отже, саме з цих причин творчість у попередніх суспільствах була прерогативою окремих прошарків населення.

Однак у період становлення і формування інформаційного суспільства складається дещо інша ситуація стосовно вимог соціально-економічної системи до індивіда, ніж це було в індустріальному суспільстві. В цьому новому світі змінюється баланс між працею і грою, між виробництвом і споживанням-виробництвом, між абстрактним і конкретним, між суб'єктивно і об'єктивно визначеним. Деякі дослідники наголошують, що рушійною силою сучасної економіки є люди, чия головна мета полягає у виробленні та використанні інформації. Серед тих, чия праця вимагає створення та використання інформації, називають дизайнерів, дилерів, іміджмейкерів, біотехнологів, генних інженерів та ін. Це люди, чий добробут досягається завдяки ідеям, знанням, талантам та креативності, а не фізичними зусиллями. Відповідно маємо ситуацію, що спонукає працівників до

розкриття своїх здібностей, реалізації ними себе як особистостей. Звичайно, це стосується не всіх членів суспільства, але, оскільки кількість інформаційної роботи в суспільстві зростає, то продукування нового знання перестає бути прерогативою лише вчених-інтелектуалів. Потреба в застосуванні інноваційного підходу виявляється повсюдно. Творчій переробці підлягає все: дизайн, ідеї, образи, ноу-хау, символи, способи сполучення, формування нових цінностей, взірців поведінки тощо. До того ж “комунікаційна” та “інформаційна” революції надають людям могутніх засобів для активізації інтелектуальної діяльності, творчого мислення, інтуїції тощо. Збільшуються можливості для творчого самовираження індивіда, формування його самобутнього “Я”.

На зміну ставленню суспільства до самореалізації спрацьовували кілька чинників. Зокрема, М.Кастельс зазначає, що “інформаційна економіка” включає в себе елементи, які роблять її більш ефективною, ніж попередня. Ці елементи мають забезпечити вищу продуктивність нового суспільства, яка досягається завдяки інноваціям. На розбудову інноваційного середовища повинні працювати люди як зі сфери наукових досліджень, так і зі сфери виробництва, технологій, організаційного менеджменту. Тому проблема формування креативно налаштованих працівників є нагальною для всього суспільства. Уряд має потурбуватися про систему університетів, високу якість освіти, що забезпечуватимуть основне джерело нової економіки – людський талант. Телекомунікаційні оператори повинні невпинно поліпшувати й здешевлювати доступ до комунікацій. Як зазначає Кастельс, “вільний потік інформації необхідний як для економічного зростання, так і для культурної творчості” [15, XI].

В цілому, оскільки такого типу трудова діяльність має більш індивідуальний характер, то проблема саморозвитку постає як нагальне завдання. Отже, нова економіка, що відзначається зростаючою диверсифікацією і застосуванням інформаційних технологій, потребує розвинутих людських якостей: здатності продукувати нові ідеї, швидко пристосовуватися до зміни обставин, мати розвинуту уяву, інтуїцію, бути комунікабельним тощо.

Отже, з одного боку, майбутня виробнича система потребує все більш індивідуалізованих працівників, а з іншого – людина здобуває могутні технічні засоби для формування складного, непересячного самообразу особистості, відповідно до своєї власної



унікальності. Відтак проблема самореалізації у контексті, який мала на увазі екзистенціальна психологія, теж не зникає, оскільки мірою того, як втрачається підґрунтя для існування великих ідеологій, загальноновизнаних етичних настанов, дедалі загальнішою стає тема пошуку самоідентичності, автентичності людського існування.

### Література

1. *Шинкарук В.І.* Вибр. твори у 3 т. – Т. 3. Ч. 1. – К., 2004.
2. *Аврелій Марк.* Наедине с собой. Размышления // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995.
3. *Ніцше Ф.* Так казав Заратустра. – К., 1993.
4. *Аббаньяно Н.* Мудрость жизни. – СПб., 1996.
5. *Фромм Е.* Психоаналіз і дзен-буддизм // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №1.
6. *Сартр Ж.-П.* Буття і Ніщо. Нарис феноменологічної онтології. – К., 2001.
7. *Сартр Ж.-П.* Екзистенціалізм – это гуманизм // *Сартр Ж.-П.* Избр. произведения. – М., 1994.
8. *Тейлор Ч.* Етика автентичності. – К., 2002.
9. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. – М., 1990.
10. *Большов О.Ф.* Философия экзистенциализма. – СПб, 1999.
11. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. – М., 1994.
12. *Роджерс К. Р.* Взгляд на психотерапию. Становление человека. – М., 1994.
13. *Ассаджоли Р.* Психосинтез. – М., К., 1997.
14. *Гідденс Е.* Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. – К., 2004.
15. *Кастельс М., Хіманен П.* Інформаційне суспільство та держава добробуту. Фінська модель. – К., 2006.