

Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
Філософський факультет  
Кафедра теоретичної та практичної філософії

**«Головні засади розуміння свободи в неомарксизмі і  
екзистенціалізмі»  
«The main principles of understanding freedom in neo-Marxism and  
existentialism»**

Кваліфікаційна робота за напрямом підготовки 033 «Філософія»  
на здобуття кваліфікаційного рівня бакалавра філософії

**Студент-виконавець:**

Казелло Юрій  
IV курс, ОС «Бакалавр»

---

(підпис)

**Науковий керівник:**

кандидат філософських наук, доцент  
Приходько В.В.

---

(підпис)

Допущено до захисту:  
на засіданні кафедри теоретичної та практичної  
протокол № \_\_\_\_\_ від \_\_\_\_\_ 2021 р.

Зав. кафедри теоретичної та практичної філософії,  
доктор філософських наук, професор  
Шашкова Людмила Олексіївна \_\_\_\_\_

# Зміст

Вступ.....	2
<b>Розділ I.</b>	
<b>Неомарксизм</b>	
1.1 Тема свободи в класичному марксизмі.....	4
1.2 Формування неомарксистської позиції.....	5
1.3. Концептуалізація свободи у Герберта Маркузе.....	9
1.4. Фроммове розуміння свободи.....	14
<b>Розділ II</b>	
<b>Екзистенціалістське розуміння свободи</b>	
2.1. Проблема свободи в некласичній філософії (С.К'єркегор).....	22
2.2. Розрізнення атеїстичного і релігійного екзистенціалізму.....	26
2.3 Поняття свободи в релігійному екзистенціалізмі (М. Бердяєва і К. Ясперса).....	30
2.4. Концептуалізація свободи в Атеїстичному екзистенціалізмі Ж.П.Сартра.....	37
<b>Розділ III.</b>	
<b>Порівняння неомарксистського і екзистенціалістського розуміння свободи</b>	
3. Спільні і відмінні антропологічні засади розуміння свободи в філософських системах.....	44
<b>Висновки.....</b>	<b>49</b>
<b>Список використаної літератури.....</b>	<b>52</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження:** Потрібно сказати, що для сучасного суспільства проблема свободи є доволі серйозною і важливою. Ця проблема стоїть не тільки в політичному і культурному плані всіх країн нашої планети, але і самої сучасної людини. Актуальність проблеми продиктована надзвичайною важливістю осмислення проблеми свободи в зв'язку з цілою низкою інших аспектів людського буття: це визнання свободи волі людини, проблеми необхідності і детермінізму в людській історії, відповідальності, покладеної на людину за вибір шляху, його ролі в суспільстві і норм моральної поведінки, його само-здійснення, самовираження. Крім того, проблема свободи є одним з найбільш сутнісних питань у всій історії філософії. Звісно, коли ми говоримо про феномен свободи сьогодні, ми маємо дослідити, як її розуміли в минулому.

Звернемося до часів Античності, де панувало положення, згідно з яким свобода визнавалася найвищою чеснотою, добром, і тому вважалася прерогативою богів, яким не були притаманні земні пристрасті. Тоді як людина, будучи у владі своїх пристрастей і необхідності боротьби з зовнішніми загрозами, змушена була відхилитися зі шляху добра. Проблема свободи обговорювалася в середньовічну епоху і в період Відродження в рамках християнської ідеї приречення і свободи волі. В епоху Нового часу таке суперечливе поняття як свобода набуло нового тлумачення з боку мислителів. Вона стала розглядатися як закон природи, людського єства, світового духу, суспільства, трансцендентних цінностей. Декларувалося право людини бути рівним іншому, бути вільним у своїх рішеннях і діях, розроблялися заходи щодо забезпечення громадянських і політичних свобод. Таким чином, філософія Нового часу відходить від канонів релігії, так свобода - це більше не дарована богом благодать, а невід'ємна частина (право) кожної людини. Тепер свобода - це діяльність людини, виражена в виборі дії або бездіяльності, обмежена нормами закону.

Перед філософами нової епохи, встають такі проблеми свободи як: свобода вибору, свобода дії, свобода і відповідальність і, звичайно ж, свобода волі. В своїй роботі для розкриття такої загальної теми я обрав підходи двох різних філософських напрямків які виникли в ХХ столітті - екзистенціалізму і неомарксизму, оскільки вони розглядають її на засадах антропології, яка сягає самих витоків сенсопокладання свободи.

**Об'єкт дослідження:** поняття свободи в філософії.

**Предмет дослідження:** концепт свободи в неомарксизмі і екзистенціалізмі.

**Мета дослідження:** розкрити принципи розуміння свободи на підставі аналізу філософських вчень неомарксизму і екзистенціалізму.

Досягнення мети вимагає послідовного рішення наступних завдань, що стоять перед дослідженням:

1. Розкрити засади неомарксистського розуміння свободи.
2. Розкрити засади екзистенціалістського розуміння свободи.
3. Провести порівняльний аналіз неомарксистського і екзистенціалістського розуміння свободи.

**Методи дослідження:** застосовано загальнонаукові методи аналізу, синтезу, узагальнення і порівняння, а також системний для формування цілісної роботи і герменевтичний для інтерпретації текстів.

**Структура дипломної роботи:** робота складається з вступу, 3-х розділів, висновку і переліку використаних джерел.

# РОЗДІЛ І

## Неомарксизм

### 1.1 Тема свободи в класичному марксизмі

**Марксизм** – Постає як вчення у витоків якого стояли К. Маркс і Ф. Енгельс. Протягом XIX-XX ст. рух почав модифікуватися і розростатися інтерпретацією різних послідовників. Марксизм виник як результат критичного осмислення протиріч капіталістичної системи, яка в той час почала бути всезагальною економічною системою всього світу. Протиріччя за Марксом набувають нового, класового, характеру. Цими двома класами Маркс називає клас пролетарів і клас буржуазії. Відповідаючи на питання і піднімаючи класове питання Маркс класифікує пролетаріат як той суспільний клас який видобуває засоби до життя винятково шляхом продажу своєї праці, в свою чергу буржуазний клас є антиподом класу пролетарів і його можна класифікувати як клас який існує за рахунок не власної праці, а прибутку з капіталу. [15. с. 5] Сам Марксизм, теоретично виходить з трьох джерел: німецької класичної філософії (Гегель, Фейєрбах), англійської класичної політекономії (Сміт, Рікардо) і французького утопічного соціалізму (Сен-Сімон, Фур'є). Перехід від капіталізму до соціалізму а потім і комунізму, марксизм обґрунтовує філософською, політ-економічною і соціально-політичною аргументацією.

Людина в марксизмі розглядають як біосоціальну істоту, тобто вона поєднує в собі біологічне і соціальне. Ці дві сторони буття можуть взаємодіяти в ній за допомогою діалектичного матеріалізму. Сама людина є суб'єктом суспільно-трудової діяльності . Саме розуміння свободи у Марксизмі є пов'язаним першочергово з темою праці. Сама праця для Маркса є процесом творчості і самореалізації. Тож праця це діяльність, а не товар. Саме в праці людина має вираження себе, своєї особистої даності і актуальності . Саме

тому праця людини як така, не може бути лише засобом для досягнення цілі, створення продукту як такого, сама праця має бути вивільненою і осмисленою, саме тому критика Маркса направлена в сторону капіталістичного суспільства і капіталістів так як саме вони, на його думку, доводять людину до відчуженої праці. Тому однією з найголовніших тем яку можна виокремити є саме тема реалізації людини, вивільнення її від праці примусу і побудова шляху до вільної праці. Через те, що саме в цьому марксозна концепція і вбачає людину, можна зробити висновок, що тема свободи виникає з антропологічного розуміння людини в дії, яка а свою чергу виражається в праці і таким чином ми розуміємо, що питання свободи буде поставати в відношенні людини і праці.

## 1.2 Формування неомарксистської позиції

**Неомарксизм** – є сукупністю оновлень соціально – філософських і економічних концепцій XIX-XX ст. в руслі ідейних традицій і концепцій, які йдуть від Карла Маркса. Філософію Карла Маркса представники неомарксизму протиставляли ортодоксальним вченням марксизму, як традиції соціал-демократизму Ф. Енгельс – К. Каутский – Г.В. Плеханов, так і марксизму-ленінізму версії Леніна-Сталіна. Неомарксизм включає в себе політичні і правові теорії, естетичні і культурологічні вчення, соціологію, психологію, футурологію, релігієзнавство. Слово Неомарксизм починає вживатися на початку XX ст. Спочатку неомарксистськими поглядами класифікували Ж. Сореля. Але надалі, в процесі еволюції неомарксизму виділилось декілька інтелектуальних формацій: асимілятивний неомарксизм кінця 19- початку 20 ст., західний марксизм (неомарксизм) 1920-1980 р, постмарксизм 1980 – і до сьогодні.

Неомарксизм, як форма «нового марксизму», знаходить свій сенс як опозиція «старому марксизму». Найбільш нав'язливим стремлінням неомарксизму стала десокралізація: спочатку ортодоксального марксизму епохи II

інтернаціоналу, потім роботи Енгельса, а в кінцевому етапі і теоретичні доробки самого Маркса. Неомарксистський бунт проти Марксизму відповідав принциповій позиції самого Маркса, який скептично ставився до спроб зробити зі своїх досліджень якусь універсальну схему, під яку можна було б підігнати всю історію, світ і вільну розумову діяльність. Але не дивлячись на це, його учні і послідовники, під проводом його товариша і друга Ф.Енгельса і при його літературній участі створили марксистський канон, генеза якого була зв'язаною з прийняттям в Німеччині в 1878 р. антисоціалістичних законів, через що лідери, літератори і теоретики СДПН вимушені були втекти до Цюріха (Швейцарія), яка стала опорним пунктом лівої інтелігенції для всього світу. Таким чином, ця подія допомогла в формуванні марксизму, як ортодоксального вчення. В цей час активно спілкувалися між собою Каутський і Бернштейн, виходили партійні журнали і велася полеміка між різними соціалістичними школами. В той же час теоретики з СДПГ зближуються з Енгельсом, який в той час проживав в Англії і через такий зв'язок вони майже монополізували видання і тлумачення трудів Маркса. Каутський, Бернштейн і Ф.Мерінг таким чином змогли популяризувати себе як авторів, свої роботи і роботи Енгельса. Саме в той час на них починають рівнятися і опиратися на їх роботи інші теоретики з різних країн (Плеханов, Лабріола). Перрі Андерсон у своєму дослідженні марксизму саме і пише про таку систематизацію історичного матеріалу, початку розробки цими товаришами всеохоплюючої теорії про людину і природу, яка в свою чергу змогла б конкурувати з домінуючими на той час буржуазними теоріями, і таким чином дати робітничому рухові широкі і ясні уявлення, про себе як клас. Цю теорію і могли б засвоїти і популяризувати найбільш активні члени нової політико-філософської доктрини. [2. с. 16] Саме через їх сили в перекір самим вказівкам Маркса, був розроблений канонічний Марксизм, як ортодоксальна доктрина. «Діалектика природи», твір написаний Енгельсом, став марксистським аналогом Натурфілософії

Гегеля і Шеллінга, таким чином була натуралізованою і діалектика, що потім призвело до невірному трактування і самого діалектичного методу Маркса.

З кінця XIX – початку XX ст. починається зацікавлення марксизмом авторами, які не були пов'язані з марксистською думкою. Одним із таких став Макс Вебер. Макс Вебер вніс великий вклад в прояснення специфіки марксового методу і публікував статті про марксизм і про самих марксистів. Після того як II інтернаціонал провалився і не зміг консолідувати свої сили для боротьби з початком першої світової війни, то можна сказати інтернаціонал виявив своє безсилля. Сам соціалізм в той момент зазнав краху на шляху досягнення однієї з головних цілей робітничого руху - збереження миру. Якщо говорити про причини провалу то можна замітити, що ця поразка підготовлювалася давно, а в останній момент кризи їй почали сприяти нові причини. В своїй основі рішення які приймала організація виявилися зовсім неефективними, з'явилися заперечення національного порядку, хоча і вважалося, що вони частково подолані. З посиленнями на все той же марксизм стверджувалися протилежні один одному тлумачення розвитку капіталістичних товариств, а партії широко інтегрувалися в панівні суспільства. [10. с. 521] Після того як у 1917 у Росії до влади прийшли більшовики, то марксистська тема все більше ставала закритою ортодоксальною доктриною. Як не дивно, але одним з перших неомарксистів, який був відірваний від ортодоксальних рухів того часу став учень Макса Вебера – Георг Лукач. Це дивно, тому що сам Вебер, хоча і вивчав марксизм і марксистських авторів, проте сам часто критикував їх і марксистом не був. Саме інтелектуальне теоретичне наслідування Макса Вебера стало відправним пунктом для післявоєнного діяння нового покоління неомарксистів. Неомарксизм починає ще чіткіше зазначатися, як деяка опозиція, а краще назвати противагою, або деяким іншим шляхом марксистської думки, бо з 20 років XX століття все більше починає формуватися ортодоксальна доктрина ленінізму. Таким чином учасники II

інтернаціоналу, який спочатку був міжнаціональним по своєму складу і розроблявся багатьма теоретиками з різних країн Європи, змінюється на більшовизацію західних компартій й насадженню в них доктрини марксизму-ленінізму коли в Росії Володимир Ленін проголошує III інтернаціонал. Коло західних марксистів завжди було складно визначити, хоча майже всі сходяться в народженні цього руху після Жовтневої революції, будучи реакцією на неї, позитивною, але специфічною реакцією. Саме в цей час виходять «Історія і класова свідомість» Д. Лукача і «Марксизм і філософія» К.Корта в 1923 році в Німеччині. Видання Д.Лукачем «Історія і класова свідомість» і починає так званий західний марксизм, який часто вживають як синонім до слова неомарксизм. В книгах висувують вимогу застосувати Марксизм до самого марксизму (історичний матеріалізм до історичного матеріалізму, марксистську діалектику до марксистської діалектики). Такий знавець західного марксизму Йоран Терборн в книжці «Від марксизму до постмарксизму» відносить до перших представників західного марксизму Антоніо Грамши. Однак, потрібно зазначити, що він був окремим самобутнім представником, який розвивав свої погляди ніяким чином не відносячись до Д.Лукача. Остаточо новим, окремим філософським напрямом неомарксизм стає під час формуванням в радянській Росії концепцій марксизму-ленінізму, коли інтелектуальна праця Лукача і його послідовників була сприйнята, як щось непотрібне і як те, що підлягає ідеологічній репресії. В результаті справжнім марксизмом у XX ст. був оголошений Ленінізм. Все це сприяло ще більш різкому поділу між західним марксизмом (неомарксизм) і східним марксизмом (марксизм-ленінізм).

Підбиваючи підсумки зазначу, що після другої світової війни остаточно формується нова самостійна течія марксизму, а саме: західний марксизм. Коли ми говоримо про західний марксизм до нього за Перрі Андерсоном ми можемо віднести таких авторів в хронологічному порядку: Дьйордь Лукач, Карл Корш, Антоніо Грамши, Вальтер Беньямін, Макс Хоркхаймер, Гальвано

Делла Вольпе, Герберт Маркузе, Анрі Лефевр, Теодор Адорно, Жан Поль Сартр, Люсьєн Гольдман, Луї Альтюссер і Лючіо Колетті. У підсумку західний марксизм складається з груп теоретиків, які інтелектуально і політично сформувалися лише після першої світової війни, але їх позиції консолідувалися пізніше, після другої світової війни. Потрібно зазначити, що Перрі Андерсон протиставляє марксизм троцькізму, тому він не вносить до лав західного марксизму, наприклад Ернеста Манделя. Інший дослідник Мартін Джей відносить до західних марксистів з неназваних вище таких авторів, як: Ернст Блох, Лео Льовенштайн, Моріс Мерло-Понті, Бертольд Брехт, Вільгельм Райх, Еріх Фромм, Герман Гортер, Антон Паннегук, Костас Акселос, Едгар Морен, Юрген Хабермас, Адольф Шмідт, Альфред Зон-Ретель, Лео Кофлер, Франц Якубовські, Клод Лефор, Корнеліус Касторіадіс.

В своєму дослідженні неомарксизму я зосереджу свою увагу на представниках франкфуртської школи, бо саме вони ставили пріоритетом дослідження людини і звільнення її від всіх форм експлуатації, намагалися поставити людину в центр марксистської філософії.

### **1.3. Концептуалізація свободи у Герберта Маркузе**

Як було згадано в пункті 1.1, Марксизм розглядає свободу в критеріях практичної діяльності людини і сприймає за її проявлення працю. Тему свободи Герберт Маркузе як раз і концептуалізує на понятті відчуження людини, що в свою чергу робить саму людину одномірною.

Роздивляючись проблеми Західного індустріального суспільства Г. Маркузе, вказує на те, що тут господарює залежність. Ця залежність є доброю, гарною, розумною, зручною, вільною від обмежень, демократичною, але все ж таки є залежністю. Вона діє таким чином, що людська істинна

індивідуальність виявляється подавленою. Більшість людей навіть не помічають цього, або погоджуються, так як вважають такий стан речей розумним і раціональним. Змінюється сама система панування. Якщо раніше мова йшла про особисту залежність у вигляді раба, то зараз на думку Маркузе, є всі підстави говорити про залежність людини від об'єктивного світу, від об'єктивного стану речей ринку і економічних законів. В результаті сучасний світ стає все більше тоталітарним до людини, трансформуючи і перекриваючи в свій час революційні протиріччя. Таким чином суспільство позбавляє опозиційності любі критичні ідеї вбудовуючи їх в своє функціонування. Жахливіше за все є те, що основою саморегулювання такої трансформації і таким чином продовження функціонування системи є не придушення бажань і потреб для більшості, а скоріш вигадання нових, але фальшивих, несправжніх. Маркузе вважає, що ми можемо розрізнити істинні і хибні потреби. «Хибними» є ті, котрі нав'язуються індивіду особливими соціальними інтересами в процесі його подавлення: це потреби, які закріплюють тяжку працю, агресивність, злидні і несправедливість. Їх угамування може приносити значне вдоволення індивіду, але це не те щастя, котре слідує оберігати і захищати, оскільки воно (і у данного, і у інших індивідів) сковує розвиток здатності розрізнити недуг цілого і знаходити шляхи до його лікування. В результаті – ейфорія в умовах нещастя. Більшість переважаючих потреб (розслабитися, розважатися, споживати і вести себе відповідно з рекламними образами, любити і ненавидіти те, що люблять і ненавидять інші) належать до цієї категорії несправжніх потреб. [16. с. 6-7] Такі види потреб Маркузе називає репресивними. Також у людини є життєві потреби: їжа, одяг, дім. Маркузе вважає, що тільки ці проблеми мають необмежене право на здійснення. Зрозуміло, якщо ми говоримо про несправжні потреби, то проста людина не усвідомлює що з нею відбувається. Їй здається, що її життя йде правильно так як вона ходить на тяжку роботу, ввечері відпочиває після складного дня. Насправді вона задовольняє хибні потреби, нав'язані їй

суспільством. Таким чином це є доволі логічним, так як суспільство справді є більш раціональним, придушення індивідуальності, злиття індивідуальних підприємств в більш ефективні і продуктивні корпорації, регулювання вільної конкуренції між технічно по-різному озброєними економічними суб'єктами, урізування прерогатив і національних суверенних прав, що перешкоджають міжнародній організації ресурсів. І хоча такий «раціональний», технологічний порядок веде також до політичного і інтелектуального координування, може викликати співчуття, такий розвиток не можна не визнати перспективним. Права і свободи, які грали роль життєво важливих чинників на ранніх етапах індустріального суспільства, потім втрачають свій традиційний раціональний зміст. Потім свобода думки, слова і совісті, так само як і вільне підприємництво, захистом якого на початку буржуазної революції вони служили, змінивши матеріальну і інтелектуальну культуру старої епохи, втрачає свій колишній зміст. Інституційно підтвердивши себе як складову частину суспільства старі права і свободи, які були пов'язані з державою, змінюються так, як сама держава втрачає свій колишній зміст. Таким чином змінюється і автономія індивіду і право на політичну опозиційність позбавляється своєї критичної функції в суспільстві. Людина таким чином стає не індивідом, а гвинтиком у механізмі, який важливо задовольнити споживанням товарів і послуг. Отже, як вважає Стюарт Джефріс для Маркузе свобода від матеріальної потреби сама по собі була трансформована в засіб поневолення. Консюмеризм, реклама і масова культура допомагають стабілізувати капіталізм і, більш того, змінити особистісну структуру тих, хто живе в цій системі, перетворюючи їх в умиротворених, послужливих дурників. Продукти, мають вселяючу і маніпулюючу силу, вони поширюють помилкову свідомість, постачають імунітетом проти власної хибності. І поступово, коли вони стають доступними для нових соціальних класів, то вплив на свідомість, яку вони несуть з собою, перестає бути просто рекламою, воно стає образом життя. [9. с. 326] Але на думку Маркузе людина здатна змінити своє

положення і позбутися гнітючих хибних потреб. Для цього суб'єкту потрібно усвідомити своє положення і зрозуміти, що він живе в світі який його нав'язали інші. Для виходу з цього стану, необхідно відновити в людині відчуття свободи, через яке вона могла б ствердити свою особистість і відмовитися від хибних потреб і уявних цінностей які диктує буржуазна культура. Потреба триматися за «оманливу свободу» теж диктує буржуазна культура. Таким чином свобода конкуренції, свобода слова, свобода преси, свобода в виборі товарів – все є несправжнім і не може віднести до виміру справжньої свободи.

На думку Г. Маркузе, виробнича сфера не обмежується одними лише товарами та послугами. Разом з ними на людину звалюється злива відносин, звичок, реакцій - і все це нав'язано людині ззовні, щоб міцніше зв'язати її з виробничою сферою. «Товари поглинають людей і маніпулюють ними; вони виробляють помилкову свідомість. Таким чином навіть реклама вже не є простою рекламою і перетворюється в стиль життя. Людина знаходить себе в речах, які її оточують. Але не люди вже диктують речами, а речі диктують людьми і їх інтересами. В підсумку виходить, що Громадські потреби набувають форму індивідуальних і самість людини знищується. Також згідно Маркузе в основі сучасної індустріальної цивілізації лежить відношення людини до світу, яке визначає як мислення про світ так і діяльність в ньому, а саме технологічний проект або технологічна раціональність. Але таке мислення і розуміння обертається проти самої людини, так як вона є частиною природи. В цьому є ірраціональність репресивної раціональності, яка загрожує катастрофою і для природи і для людини. Катастрофічність продовження в цивілізації полягає ще в тому, що воно все більше унеможлиблює шанси альтернативи, бо робить людину неспроможною і надалі відмовлятися від благ, які йому надає ця цивілізація. Сама думка відмови від благ, від задоволення хибних потреб здається

сучасній людині катастрофічною. Маркузе постійно наголошує на тому, що найбільш тривожним аспектом розвитку індустріальної цивілізації є раціональний характер її ірраціональності. Ми бачимо блага, які приносить нам цивілізація: потужність, продуктивність, можливість створити для людей комфортні умови життя і праці, але все це досягається ціною тотального необдуманого більшістю контролю, яке західне суспільство встановлює над людиною. Цим самим цінності перетворюються в абстракції, які є повністю відірваними від реального життя і не мають до нього ніякого відношення. Моральні, релігійні, гуманістичні ідеї втрачають свій зміст і перетворюються на ідеали, які в собі не мають ніякого критичного змісту. Такі характеристики такого суспільства і людини в цьому суспільстві Маркузе вводить поняття одномірне суспільство і одномірна людина. Вони формуються через механізми задоволення потреб, нав'язані культурою пануючого класу в ідеї отримання легко керованої людської маси. Індивід втрачає основу ствердження своєї унікальності і автономності, тому що формується модель одномірного мислення і поведінки.

Вихід з такого положення суспільства Маркузе вбачає в своєму проекті, за яким людина зможе звільнитися від одномірної раціональності. «Велика відмова» вбачає формування нового типу деякої раціональності, який прийде на зміну існуючому типу, сформувавшись в старому типі він був би таким типом раціональності, який не поміщався в існуючому і таким чином зміг би змінити старий тип з середини. Таким чином проект Маркузе є трансцендентним так як для його втілення людині потрібно вийти з горизонту існуючого. Також для нього важливу роль відіграє уява людини. Уява стає проектуванням нового майбутнього суспільства. В підсумку «Велика відмова» може бути створеною в розумі і за допомогою уяви протиставити реальний світ можливим. Уява таким чином перетворює утопічне в реальне, дає можливість суб'єкту протистояти існуючій тотальності світо-устрою. Особливо гостро ця можливість постає в

мистецтві, так як саме мистецтво постає тим місцем свободи і уяви, яке може в майбутті перекинутись і на соціально-політичне відображення. Тут ми можемо сказати про зв'язок між естетикою і політикою. «Велика відмова» в Маркузе є дітищем уяви: воно є єдиною здатністю розуму, яка протистоїть і заперечує існуючу реальність, пов'язуючи дійсне з можливим. Уява, вважає Маркузе, демонструє можливість перетворення утопічного світу в реальний. Уява являє собою ту вільну здатність, яка відкриває можливості протистояння існуючому суспільству.

Підбиваючи підсумки можна сказати, що тільки проект «великої відмови» є відмовою від хибних цінностей, нав'язаних нам потреб, тільки відродження критичного ставлення до реальності, на думку автора, допоможуть людині знову стати вільною і знайти себе.

#### **1.4. Фроммове розуміння свободи**

Книга Фромма «Втеча від свободи» була написана ще в 1941 році і витримала безліч перевидань на багатьох мовах світу. Її найбільша популярність належить саме до 60-х років. В ній він аналізує специфічний механізм який починає проявлятися у капіталістичної епохи, а саме механізм втечі від свободи.

Еріха Фромма хвилює поняття свободи людини у сучасному світі. Він вважає, що сучасна людина перебуває у своєрідному стані втечі від свободи. Для нього сучасна людина відчуває спокусу віддати свою свободу різного роду диктаторам і таким чином перетворившись у маленький гвинтик машини: сита, гарно вдягнена, але вона не є вільною людиною, а є автоматом, роботом. Таким чином Еріх Фромм намагається розібратися не з тим, як у людей забирають свободу в автократичних режимах, а з феноменом добровільного віддавання вільної людини своєї свободи. Таким чином на його думку більшість людства все ще не досягла зрілості, яка могла-б була

дозволити людині стати незалежною, раціональною і об'єктивною істотою. Людям потрібні міфи і ідоли, щоб витримати факт своєї самотності, щоб примиритися з тим, що не існує авторитета, який допомагає набутти смислу життя, крім неї самої. Людина подавляє ірраціональну пристрасть до знищення, ненависті, заздрості, помсти; вона поклоняється силі, грошам, суверенній державі, нації; вона на словах слідує вченням великих духовних вождів людства, таким, як Будда, пророки, Сократ, Ісус, Мохаммед – їх вчення людина перетворює в тернії забобонів і поклоніння ідолам. Через це Фромм ставить риторичне питання: як людство може спастись від самознищення через його розходження між інтелектуально-технічною свехзрілістю і емоційним відставанням? [29. с. 13] Фромм починає аналізувати гуманітарні аспекти свободи і авторитаризму. Він намагається зрозуміти, які психологічні фактори беруть активну участь у громадянському процесі формування привабливості ідей фашизму. Розгляд цієї проблеми він починає із адаптації, яку він ділить на «статичну» і «динамічну». Під статичною адаптацією ми можемо розуміти таке пристосування людини до світу, яке залишає всю структуру її характеру незмінною і передбачає тільки придбання нової звички, динамічної. В свою чергу, ми називаємо адаптацію такого типу, яка виникає, наприклад, коли дитина підкоряється команді суворого батька, занадто його боячись. І таким чином починає вести себе інакше. При такій адаптації він пристосовується до вимог ситуації. Так як Фромм є марксистом і в той же час фрейдистом, для нього, та само, як і для Маркса, свідомість людини є відносною від суспільного буття, тобто свідомість людини визначається суспільством. Тож для нього, людська природа не є ні біологічно заданою, ні вродженою сумою спонукань, ні безжиттєвою тінью культурних патернів, до яких пристосовуються; вона – продукт людської еволюції, але також підчиняється деяким внутрішнім механізмам і законам. В процесі динамічного пристосування до культури починає розвиватись багато потужних спонукань, мотивуючих дії і почуття індивіду. Людина може розуміти, або не розуміти ці спонукання, але в будь

якому випадку вони здійснюють сильний вплив і один раз виникнувши, потребують задоволення. [29. с. 33]. Тож перед тим, як розглянути історичний процес, який на думку Е.Фромма спонукав людину прийти в ХХ ст. до лав нацизму, потрібно розглянути двоякість самої свободи. Фромм ділить свободу на негативну і позитивну. Негативна свобода робить людину більш незалежною, самостійною і критичною, але в той же самий час ізольованою, самотньою, переляканою. На думку Фромма людина вільна від старих форм влади і примусу і звісно, що людина, коли всебільш кайданів скидується, то більше свободи вона відчуває, проте тут для людини з'являються нові вороги, які блокують не зовнішні обмеження, а внутрішні фактори і таким чином реалізацію свободи особистості. Можна зазначити, що негативною свободою є свобода від примусу: релігійного, суспільного, державного. Свободою для є така свобода, яка не просто вивільняє суб'єкта а допомагає йому розвиватись. Автор вважає, що сучасна людина виявилась у положенні, коли багато з того, що вона думає і говорить є те, що думають і говорять усі, вона не знайшла здатності мислити самостійно, а саме це і надає значенню вимоги, щоб ніхто не міг перешкоджати вираженню її думок. Тобто старі форми примусу були знищені, але вільна людина не знала, що робити з новим виміром свободи.

Фромм починає свій огляд проблеми відмови від свободи з часу реформації. На його думку саме в той момент виникають перші чинники сьогоденного феномену відмови від свободи. Середньовічне суспільство не позбавляло свого індивіда свободи, так як самого індивіду ще не існувало. Людина в той час ще не сприймала себе, як виконавця соціальної ролі. Інших людей вона також не сприймала за індивідів. Селянин, який прийшов в місто, був чужаком, і навіть у рідному місті представники різних соціальних груп були один до одного чужаками. Фромм вважає. Освідомлення своєї індивідуальності, індивідуальності інших, світу, як окремої сутності у людей в той час, не розвинулося. Під час ренесансу, який був культурою багатого і

могутнього вищого класу, народжується нова форма експлуатації, визвана новими економічними силами. Простий люд, не поділяючий багатства і влади правлячої групи, лишився надійності свого попереднього статусу і перетворився в бесформене щось. Новий деспотизм ріс разом із новим індивідуалізмом. Людина була захопленою пристрасним егоцентризмом, ненаситною жагою до влади і грошей. Таким чином, поки ця нова людина була в захваті від відкриття нових економічних можливостей і спричинила розвиток торгівлі, нових видів мистецтв, то в той же час в неї відкрились нові проблеми, а саме: ізоляція, сумнів, скептицизм і, як результат – тривога. Ця занурена в невпевненість людина, чия невпевненість впливала з почуття самотності в ворожому світі, знайшла свою втіху у спразі до слави. Якщо сенс життя став сумнівним, якщо відношення з іншими і з самим собою не забезпечують безпеки, тоді слава виявляється засобом заглушити власний сумнів. Саме в час реформації людина переходить із доіндивідуалістичного стану в момент, коли вона розуміє себе, як відокремлену сутність. Таким чином ідеї ренесансу завдали великого впливу на послідуєчий розвиток європейської думки, основні витoki сучасного капіталізму. У підсумку ренесанс більше відносився до соціокультурного і економічного розвитку і представляв багатих і могутніх індивідів, в той час, як реформація представляла собою релігійний рух і за нею були представники середнього і нижчого класу, і селянство. Фромм вважає, що якщо прослідкувати біографії Кальвіна і Лютера, як найбільших представників реформації, то можна більш зрозуміти, чим був викликаний цей рух. В персоні Лютера Фромм бачить середній клас. В той час людина втрачала впевненість у безпеці, їй загрожували нові економічні сили – капіталісти і монополії. Кооперації змінювалися конкуренцією. Таким чином, нижні класи все більше відчували експлуатацію. Для Лютера, людина не може бути врятованою в силу своїх дій. Вона навіть не може задумуватися про те, чи бажані її вчинки Богу, але в той-же час вона може бути впевненою в своєму спасінні, якщо володіє вірою. Людина ніколи не може стати повністю безгрішною при житті, оскільки її

природна гріховність повністю не зникає. Виходить, Лютер вважав, що в природі людини присутня вроджена порочність, яка і направляє її волю до зла і робить неможливим здійснення добрих вчинків. Як вже було зазначено, такий фаталізм виник через страх і незахищеність самої людини в епоху ренесансу і це є прикладом негативної свободи, так як зі сторони доктрини Лютера людина не в силі нічого змінити і аспект її свободи зав'язаний на гріховності і безсиллі. В доктрині Лютера о вірі, як о незаперечній суб'єктивній впевненості у власному спасінні, Фромма дивує на перший погляд крайнє протиріччя, глибоке почуття сумніву, яке було типово для особистості Лютера і його вчення до 1518 року. Але психологічно цей перехід від сумніву до впевненості він вважає, що не є суперечливим, в ньому є причинно-наслідковий зв'язок. Потрібно пам'ятати, що було сказано о природі цього сумніву: сумнів не був раціональним почуттям, корені якого є у свободі думки і це дає сміливість поставити під питання сформовані погляди. Це був ірраціональний сумнів, породжений ізоляцією і безсиллям індивіду, відношення якого до світу характеризується тривогою і ненавистю. Такий сумнів ніколи не лікується раціональними відповідями; він може зникнути, тільки якщо людина робиться складовою частиною осмисленого світу. Якщо цього не відбувається, як не відбулося з Лютером і середнім класом, який він представляв, сумнів може бути тільки заглушено, загнано вглиб, так мовити, зроблено це може бути завдяки деякої формулі, яка обіцяє людині абсолютну впевненість [29. с. 84]. Лютер схилився перед владою і в той-же час боровся проти влади церкви і відчував відразу до нового грошового класу. Таким чином можна встановити дивний момент, коли селяни були проти церкви, Лютер був за них; а коли селяни були проти князя, яким –би він не був тираном, Лютер завжди підтримував владу князя. Фромм вважає, що такі риси притаманні особистості «Авторитарного характеру», які схильні проявляти любов до представників влади і ненависть до тих, хто безсилий. Кальвін же в свою чергу вважав, що людині не потрібно відчувати себе господарем, так як ми собі не належим, тому ні наш

розум, ні наша воля не повинні переважати в наших розсудах і діях. Ми собі не належимо, тому не будемо ставити собі ціль, ми належимо богові, тому ради нього повинні жити і помирати. Бог не тільки задалегідь дарує декотрим людям благодать, але й вирішує, що інші приречені на вічне прокляття і це не слідує із гарних або поганих вчинків людини, які вона зробила при житті, а все вже вирішено Богом до її народження. Кальвінізм робить головним зусилля людини. Індивід повинен постійно намагатися жити по слову Божому. Це доволі дивно, бо з однієї сторони фаталістичне відношення здається більш розумним, бо якщо все до цього є у владі Бога і людина ще до свого народження вже буде навіки грішною і не зможе своїми діяннями це змінити, то навіщо слідувати слову Божому? Проте як не дивно, тривога і почуття безсилля, почуття своєї нікчемності, і в особливості сумнів до своєї участі після смерті, призводять до такого душевного стану, в якому людині неможливо знаходитись, і таким чином одним із способів заглушити такі думки є несамовита жага до діяльності, прагнення робити хоть що-небудь. Це є відчайдушною втечею від тривоги. Це дозволяє говорити Еріху Фромму про те, що механізм втечі від свободи у людині можна побачити не тільки в наш час, в XVI ст. представники середнього класу не змогли знайти завдяки новій свободі особу владу і впевненість в собі. Свобода несла скоріше функції ізоляції і особистої незначущості, ніж силу і надійність. Такі елементи втечі суб'єкту ми і знаходимо в прикладі Реформації і двох вчень Кальвіна і Лютера.

Далі Фромм починає розбирати «механізми втечі». «Механізмами втечі» автор називає механізми, які притаманні невпевненому і ізолюваному індивіду. Першим таким механізмом є тенденція відмови від незалежності особистості і злиття її з кимось або чимось більшим за неї, яке знаходиться за межами свого «я». Така залежність є мазохистською. Мазохистська залежність інколи сприймається як любовь, або вірність. Почуття неповноцінності – як адекватне признание своїх недоліків, страждання, як

наслідок обставин, які не можна змінити. Також такому типу людей відовідають і протилежні ним садистські тенденції. Такій людині подобається відчувати нічим не стриману владу над іншою людиною. Як зазначає Фромм, особливістю, яка є типічною для авторитарного мислення є переконання в тому, що життя визначається силами, зовнішніми по відношенню до особистості, її інтереси, її бажання, є другорядними і неможливими. Єдине можливе щастя є в підпорядкуванні силам які є вище за людину [29. с. 169]. Мужність такого типу особистості проявляється як мужність переносити страждання через долю або її представника – «вождя». Таким чином перенесення страждань не скаржачись є високою чеснотою. Так виходить, що не зміна долі, а підкорення їй є сутність героїзму авторитарного характеру. Іншим типом механізму втечі від свободи постає руйнівність. Руйнівний тип механізму проявляє себе не в симбіозі з іншим, а в знищенні об'єкту. Суб'єкт такого типу механізму може хотіти знищити ззовнішній світ через почуття особистого безсилля і ізоляції. Ворожість, яку середній клас відчував під час Реформації знайшла своє вираження у певних релігійних концепціях протестантизму, пізніше середній клас виражав ворожість замасковану під моральний осуд до людей, які мали кошти для насолоди, в епоху ж Фромма він знаходить схожий характер у людей нижчого середнього класу, які допомогли нацистам прийти до влади. Таким чином Фромм вважає, що середній клас винудили зробити вибір втечі від свободи їх почуття своєї незначності в порівнянні з великою силою зовнішнього світу. Фромм розглядає ще один механізм втечі від свободи, втечі від себе, який він називає «комформізмом автомату». Цей механізм він вбачає і в демократичному і в авторитарному режимах. Механізм представляє собою специфічний момент, коли людина, яка вважає себе особистістю, індивідумом, насправді переймає на себе культурні паттерни суспільства, в якому вона живе і таким чином розмивається в ньому. Це є той специфічний механізм, який є рішенням для більшості нормальних індивідумів у сучасному суспільстві. Коротко кажучи, людина перестає бути собою; вона

повністю приймає тип особистості, запропонований їй культурними паттернами; і таким чином, вона робиться в точності такою-ж, як всі інші. Потрібно сказати що саме це від суб'єкту і очікується. Розрив між «я» і світом зникає, а разом з тим і усвідомлений страх самотності і безсилля. Фромм порівнює цей механізм із захисною окраскою, яку приймають деякі тварини. Вони настільки зливаються зі своїм оточенням, що робляться майже непомітними з ним. Індивід. Який сам відмовляється від своєї індивідуальності і стає автоматом, тобто ідентичним з мільонами інших автоматів навколо, більше не повинен почувати себе самотнім і самотнім. [29. с. 182] Таким чином Фромм стверджує, що хоча більшість людей і впевнені, що поки зовнішня сила відкрито не примушує їх щось робити, то їх рішення є власними, проте він вважає це ілюзією. Більшість наших рішень не є нашими, вони є підказаними нам ззовні, ми просто навчилися переконувати себе, що рішення, прийняте нами, хоча насправді ми просто погоджуємося з очікуванням інших. Наші дії рухомі страхом ізоляції і самотності, або більш прямої загрози нашому життю, свободі, комфорту. У підсумку виходить так, що нам здається, що рішення, яке приймає людина в демократичному суспільстві, є її власним вибором, але насправді її вибір виходить із соціуму (реклами, суспільної думки і т.п.). Такою є свобода від. Людина стає більш соціалізованою, незалежною від політики, і має значно більше свобод, ніж колись. Але так як її не навчили, вона не зрозуміла, як використовувати свою свободу, то виходить так, що вона несвідомо віддає її диктаторським режимам. Сама сучасна людина зробилася вільною від зовнішніх кайданів, які заважали-б їй діяти і думати так, як вона вважає за потрібне. Вона стає вільною і починає вести себе по своїй волі, тільки проблема в тому, що вона могла би так робити якби знала, чого хоче, що думає, що відчуває. Але вона не знає, вона погоджується з анонімним авторитетом і стає особистістю, яка не є собою. Чим більше вона так робить, тим більше бессильною себе відчуває, тим більше вона примушує себе до конформізму. Не дивлячись на зовнішній оптимізм і ініціативу,

сучасна людина одержима глибоким почуттям безсилля, яке Фромм порівнює з неминучою катастрофою, яке наближується, проте, людина нічого не в силі зробити, ніби вона паралізована. [29. с. 245] Автор стверджує занепад духу людини-автомату, є підґрунтям для зростання політичних цілей фашизму, тобто така свобода, свобода від, веде людину до нового рабства. Він бачить задачу книги в розкритті такого положення сучасної людини і зміни нього. Негативне сприйняття свободи сучасної людини, яка вивільнилася, але все одно залишилася ізольованою, безсильною, відчуженою від себе та інших, може змінитися завдяки позитивній свободі, яка і є ідентичною до повної реалізації можливостей людини, саме вона може дати людині жити активно і спонтанно. Через політичний кризис ми можемо побачити перетворення індивідуалізму, якого занадто багато у сучасної людини, в порожню оболонку. Формуванням позитивної свободи, яка складається в спонтанній активності повної, цілісної особистості, і є задача для нового суспільства. Таким суспільством є те, де людина зможе підчинити собі суспільство і змусить економіку служити цілям людського щастя, де людина зможе активно брати участь у суспільному процесі.

## **Розділ II**

### **Екзистенціалістське розуміння свободи**

#### **2.1. Проблема свободи в некласичній філософії (С.К'єркегор)**

Класична філософія зникає в результаті кризи ідей раціональності який стається в світі в XIX-XX ст. Все більше філософів починають проявляти інтерес до ірраціонального через суспільно-політичні причини які складаються на той час.

Головними рисами якими ми можемо описати класичну філософію є:

1. Класична філософія ґрунтується на думці про раціональне пізнання, вірі в прогрес і науку. Можливість побудувати світ на принципах Розуму. Таким

чином розум є вищою цінністю, яка виступає як здатність до пізнання сутності світу і не є тим, що можна вивести з досвіду і звести до досвіду, тобто сам розум є невичерпним для розуміння людини, світу, для задачі вдосконалення і зміни світу, невичерпним потенціалом для творчості. Таким чином, світ є впорядкованим і філософ має лише знайти принцип універсального методу пізнання цієї дійсності.

2. Розум в Класичному раціоналізмі має не тільки гносеологічний, але і онтологічний статус. Йому притаманним є пошук чуттєвих принципів і основ буття, існування всебічної сутності світу і людини, універсальні принципи людської історії і методів пізнання. Цілісність, закінченість філософських систем і концептів.

3. Сам тип філософування відрізняється суворістю, логічністю, раціональним і розсудливим типом пояснення закономірностей об'єктивної і суб'єктивної реальності. Саме філософське знання є формою об'єктивного знання, сам суб'єкт, який досліджує свій стан і зовнішнє буття, претендує на володіння істиною. Таким чином, класичній філософії притаманна впевненість у природній впорядкованості світо-устрою, порядок і гармонія, переконаність в універсальності методів пізнання і їх доступності раціонального розуміння.

Для того, щоб зрозуміти некласичну філософію потрібно наглядно уявити ту катастрофу початку і кінця Першої світової війни, саме вона підмінила віру в прогрес в громадянському суспільстві, яка була підкріплена довгими роками мирного неба над головою. Культурний оптимізм був повністю знищений новою формою війни, яка не була схожа на інші війни до того. Жахіття вбивств, битв, повністю знищені міста і селища не залишили людям і деяких крихт того самого оптимізму минулої епохи. Межі божевілля цих подій не змогла збагнути тодішня молодь. Те, що було прийнято спочатку з ентузіазмом, який виражався в уявленнях про лицарську відвагу і честь, швидко стало абсолютно безглуздим. Тому не дивно, що інтелектуали того часу почали ставити питання «Що ж могло піти не так?». Як так могло

статися, що віра в науку, правду, прогрес привів до такого результату. Таким чином, молодь почала цікавитися ірраціональними ідеями, а багато філософів намагалися осмислити ці процеси і вдавалися до ірраціональних мотивів. Ханс-Георг Гадамер описав цей стан: як, глибоку культурну кризу, яка пролунала в ту пору в культурному світі Європи, і через це знайшла свій новий філософський вираз. Сталося це перш за все в Німеччині, надлом і загибель якої був найбільш явним, найбільш катастрофічним проявом загального абсурду. Нові види поглядів були критикою панівного просвітницького ідеалізму, який спирався, перш за все, на академічне довголіття філософії Канта. У ті роки подібна ситуація спостерігалася усюди, і це змогло підірвати довіру до всієї академічної філософії в цілому. [8. с.11]

Пошук нових філософських вимірів привів до підйому некласичної філософії. Саме поняття «некласична філософія» використовується до сукупності різних філософських течій, які починають висловлювати свої ідеї у другій половині XIX-XX століття. Сам термін «некласичний» є виразом типу мислителів, які намагалися подолати раціоналістичні встановлення класичної думки філософування. Некласичному типу філософування можна дати такі характеристики:

1. Криза раціоналізму який виражений в некласичній філософії, призвів до розширення поля філософської рефлексії. Багато понять починають переглядатися. Статус самого розуму, пізнаний суб'єкт, структура пізнавального процесу зазнають нищівної критики, це призводить до виникнення альтернативних форм осмислення буття людини. Прикладом такого є ірраціоналісти, які вважали, що розум не в силі охопити всю різноманітність дійсного світу.

2. В рамках некласичної філософії центр уваги переходить до самої людини, як не просто суб'єкта, який раціонально пізнає даний йому світ, а як істоту, яка переживає, відчуває сумнів, і практично перетворює природу і соціум. Для некласичних напрямлень філософії стає важливим, що відбувається з людиною, з її свободою, від якої вона часом хоче втекти через тягар

відповідальності. Важливими стають питання збереження своєї особистості, індивідуальної свідомості і духовно-психологічної ідентичності.

3. Некласична філософія від пошуку загальних принципів, граничних сутностей, принципів універсальних для всього світу, переходять до питань унікального, індивідуального, одиничного. Ця унікальність особистості виявляє себе завдяки: вольовим компонентам (в «філософії життя», «волюнтаризмі»), в умовах постійного вибору і процесі безперервного створення і становлення («екзистенціалізм»), інтуїтивному пориві («інтуїтивізм»), несвідомими актам і установками («психоаналіз»)

4. Від повчального стилю монологу неklasична філософія переходить до того, що можна назвати діалогом. Новий тим філософування передбачає нові художньо-образні форми, відкритість і недовомленість, яка передбачає адресата, співавтора, який зможе надати тексту власної інтерпретації. Відбувається зміна класичних ідеалів суворості по відношенню до філософської мови. Мова стає більш художньою, гнучкою, вона допускає різні інтерпретації відповідно до глибин розуміння читача.

Таким чином змінюється і розуміння свободи як такої. Якщо раніше суб'єкт був свідомим дієвцем який діяв раціонально то з приходом інших ідей саме розуміння свободи теж зазнає змін. Наприклад з'являється напрям волюнтаризму який в своїх ідеях розвивав Шопенгауер а потім Ніцше, за якими дія була результатом волі яка діє в людині. Ще однією сторінкою яка нас більше цікавить став Датський філософ Серен Кьєркегор. Він запроваджує цілком нову тему у філософському дискурсі, - тему екзистенції. Вона є станом, буттям – між мислення і власне буттям. Таким чином існування є здійснення життя людини як єдності мислення, воління, відчуття і, передусім дії. Її слід продукувати наново щомиті. Тому Існуванням є продукування себе самого у своєму бутті, постійне ставлення до самого себе, до світу, до Бога. У ставленні до власної особистості, до інших, і до Бога, К'єркегор розріняє три стадії існування:

1. Естетичне, суто чуттєве існування, в ньому людина втрачає себе в світі, не здійснюючи себе. Ця стадія є детермінованою природою. Людина не може поводитися активно, вона веде пасивне існування в схемі будь-як-буде. Сама така людина може здаватися людиною, мати сім'ю і добре жити, проте вона не має своєї самості. Для такої людини не відбувається нічого поганого, так як самість є тип про що вона не запитує. Багато людей проживають на цій стадії, тільки деяким вдається досягти самовизначення, яке звільняє від зв'язку з мирським. Таким чином людина схиляється не до чуттєвого, а до морального і обирає етичне існування.

2. Етичне існування є стадією самопізнання і самореалізації, вона вимагає чіткого рішення певного або-або, так як компромісів в етичному немає. Проте, чим більше людина заглиблюється в свою самість, то усвідомлює свою скінченність і обмеженість. Таким чином людина хоче перейти до виміру вічності і їй відкривається третій тип існування.

3. Релігійне існування - відбувається коли самість людини, ставлячись до себе, ставиться до іншого, а саме до Бога. Шляхом зречення своєї самості людина зливається з богом, а точніше змінює свою самість на самість Бога. Таким чином вона стає людською самістю, масштабом якої є Бог.

Самі переходи з одного типу існування до іншого відбувається не плавно, а стрибками, через те що між стадіями є протилежності. Самим стадіям передують рішення людини, яке пов'язане з ризиком. Таким чином філософ стверджує, що людина має йти на ризик, аби стати людиною.

## **2.2. Розрізнення атеїстичного і релігійного екзистенціалізму**

Спочатку, в 20-30 роки ХХ ст. зароджується напрям «філософії екзистенції» до якого належали німецькі інтелектуали К. Ясперс і М. Хайдеггер. У 1943 році під час окупації Франції, нацистською Німеччиною, Ж.П.Сартр, який перебував під глибоким впливом від філософії: Е.Гуссерля, М.Хайдеггера, С.К'єркегора – пише працю «Буття і ніщо» в якій починає використовувати

поняття екзистенція. А вже після досвіду першої і другої світової війни в 1946 році виходить есе Сартра: «Екзистенціалізм – це гуманізм». Хоча праця була прийнята неоднозначно через трактування екзистенції як того, що є першочерговим у відношенні до есенції, (Хайдеггер, Ясперс і більшість авторів, яких ми відносимо до релігійного екзистенціалізму, не погодилися з таким трактуванням), проте, з того моменту і до сьогодні ми під поняттям екзистенціалізм маємо на увазі творчість таких авторів, як: Жан Поль Сартр, Альбер Камю, Габріель Марсель, Моріс Мерло-Понті, Отто Больнов, Мартін Хайдеггер, Карл Ясперс, Мартін Бубер, Лев Шестов, Микола Бердяєв і інші.

Як влучно зазначив Отто Больнов: У пору, коли цілісність світопорядку, який сприймали перш, як саме собою зрозуміле став проблематичним, коли людина не мала більш нічого твердого, за що вона могла би вхопитися, в глибині окремого самотнього існування повинна була виявитися остаточна, «під-» основа, здатна ще в цьому загальному занепаді вистояти. Коли сенс всіх надіндивідуальних зв'язків виявився втраченим, остаточно, опора яка не порушується ніякими зовнішніми подіями повинна була бути знайдена в самому існуванні. Лише в цьому положенні потім могло бути посправжньому внутрішньо засвоєно спадщину К'єркегора. Таким чином, екзистенційна філософія є певною мірою останнім притулком перед зовнішнім світом, який став безглуздим, і багато з її рис будуть правильно зрозумілі лише виходячи з такого розуміння. [5. с.168] Тож, Екзистенціалізм – це філософська течія яка сформувалася у першій – другій половині ХХст. Вона висуває на передній план унікальність і неповторність людського буття, яке неможливо повністю передати за рахунок вираження на мові філософських понять. Остаточно вона формується як окремий філософський напрям після другої світової війни в Західній Європі в 40-60 роках ХХ ст. В цей період західна філософія починає інтенсивно цікавитися і вивчати як вчення К'єркегора, так і вчення Миколи Бердяєва і Льва Шестова. Популярності екзистенціалізму додав Сартр і Камю, які боролися з нацизмом і намагалися осмислити досвід відчуженого. Вони політизували екзистенціалізм,

зв'язуючи його з актуальними соціально-політичними проблемами післявоєнного часу. Щоб аналізувати екзистенціалізм потрібно виділити зміст філософських побудов і проблем представників цієї течії. Одним з найвагоміших питань стало питання онтології, тобто вчення про буття як таке. Буттєвий, онтологічний характер екзистенціалізму підкреслювали всі його адепти. Це означає, що екзистенціальне мислення розгортається виключно в сфері буття, поки інші традиційні філософські проблеми мають другорядне значення так як мають своє вирішення в вирішенні онтологічної проблеми. Онтологічною проблемою стало визначення екзистенції в загальній структурі суцього, тобто конкретизація онтологічної природи людської реальності в співвідношенні з іншими початками світобудов. Основою онтологічного визначення екзистенції є взятє у К'єркегора «буття - між» (inter-esse). Таким чином з самого початку увага прикута до проміжного характеру людської реальності, принципової несамостійності, залежності від чогось іншого, що вже не є самою людиною. Але перед тим як перейти до розгляду «буття-між», потрібно зазначити, що екзистенціалізм ділиться на релігійний і атеїстичний: такий розподіл здійснив Сартр в праці «екзистенціалізм це гуманізм» він і написав про те, що існують два різновиди екзистенціалістів: по-перше, це християнські екзистенціалісти, до яких він відносив Ясперса і Габрієля Марселя; і, по-друге, екзистенціалісти-атеїсти, до яких Сартр відносив Хайдеггера і французьких екзистенціалістів, в тому числі і самого себе. Тих і інших об'єднує лише переконання в тому, що існування передує сутності. [25. с.321] Таким чином зрозуміло, що ці дві течії по-різному визначають «інше». Релігійні мислителі, К. Ясперс, Г.Марсель визначають це інше як «Трансцендентність», яка може буди відкритою в акті віри. Саме релігійне трактується в дусі «апофатичної теології», яка не визнає визначення божества і відмежовує його від світу цілою системою заперечень. При всіх відмінностях між собою самі релігійні екзистенціалісти не можуть мислити існування божественного поза актом віри, тобто відкидають догматичне постулювання до існування Бога, як передумови віри. Таким

чином Ясперс класифікує екзистенційну філософію як філософію буття людини, яка виходить за межі людини. [35. с. 380] Божественне реально існує в акті віри і його поява в горизонті людського буття стає можливістю досягнути «справжнє існування», в той час як поза стремлінням до трансцендентного у людини відбувається деградація реальності так як вона починає бути розчиненою в рутині повсякденного життя. Але навіть в важкі часи, втрати особистості і приниження, розчинення в соціальному житті, людина відчуває свою причетність до вищого через те, що екзистенція є буттєвою характеристикою людської реальності.

Але, якщо релігійний екзистенціалізм кличе людину від світу до Бога, до самопізнання, що дозволяє знайти новий, «трансцендентний» вимір буття, то для атеїстичного екзистенціалізму характерний інший погляд на проблематику. Для Сартра і Камю Бог є «протиріччям в визначенні», тобто протиріччям поєднанням несумісних і суперечливих характеристик: свідомість, яка завжди відштовхується від буття і автономного, рівного самодостатнього самому собі рівного буття. Останнє ніяк не може володіти свідомістю так як тоді б воно неминуче втратило тотожність з самим собою. Якщо це так, то виходить, що абсолютне буття ніяк не може бути особистістю, тобто Бога не існує. Трансцендентним замість Бога вважається ніщо, так як воно є найбільшою тайною екзистенції. Сама ж людина не піддається визначенню, вона має визначити себе сама, за рахунок вибору, який вона робить. Сам Сартр вважав що для екзистенціаліста людина тому не піддається визначенню, бо спочатку нічого з себе не представляє. Людиною вона стає лише згодом, причому такою людиною, якою вона зробить себе сама. Таким чином, немає ніякої природи людини, як немає і бога, який би її задумав. Людина просто існує, і вона не тільки така, якою себе уявляє, але така, якою вона хоче стати. І оскільки вона уявляє себе вже після того, як починає існувати, і проявляє волю вже після того, як починає існувати, і після цього пориву до існування, то вона є лише тим, що сама із себе робить. Таким він називає перший принцип екзистенціалізму. [25. с. 323]

Зближення літератури і філософії в контексті екзистенціалізму полегшило екзистенціалістам засвоєння феноменологічного методу Е.Гуссерля. Учень Гуссерля М. Хайдеггер переосмислив феноменологічний метод і намагався застосувати його до дослідження екзистенції, яку він інтерпретував як «Інтегральне буття», «буття-в-світі». Таким чином намагався пройти і Ж.П. Сартр і М.Мерло-Понті. Феноменологічний метод дозволив перетворити екзистенціалізм в систематичну онтологію, яка могла описувати реальність.

Саму структуру можна уявити в вигляді онтологічної тріади: світ – буття в світі – буття: екзистенція є середнім терміном цієї тріади, яка з'єднує потойбічне (інше) буття із світом, який є звичайним існуванням. Направленість людської реальності на світ означає несправжнє існування, а прагнення до іншого є покликом буття до справжнього існування. В таких феноменах як: «страх», «екзистенційна тривога», «нудота», «нудьга» - міститься спонукання до справжнього життя. Феномен «страху» наприклад є не слабкістю, не фізичним страхом, а метафізичним жахом який приголомшує людину настільки, що вона може прозріти. Тут важливо зрозуміти онтологічний зміст, який полягає в тому, що людині відкрилося справжнє буття. Це з погляду екзистенціалістів і є справжнім буттям, яке витерпіти значно складніше ніж просте існування в рамках старого порядку речей.

### **2.3 Поняття свободи в релігійному екзистенціалізмі (М. Бердяєва і К. Ясперса)**

Проблематику свободи в релігійному екзистенціалізмі найбільш вдало і зовсім по різному розглянули Карл Ясперс і Микола Бердяєв.

Карл Ясперс так формулює завдання філософії. Ця задача в яку також входять вчення про буття і вчення про людину, на його думку полягає в тому, щоб за допомогою правильного розуміння буття допомогти індивіду знайти свободу, стати справжньою особистістю, а отже, стати самим собою.

Справжня філософія це процес філософування який на відміну від наукового пізнання неможливо обмежити якимись рамками предмету або методу. Вона перш за все звертається до окремої людини і таким чином ця людина зможе зрозуміти свою унікальність і конкретність в всьому світі через зв'язок з глибинами буття (трансценденція) і взаємодії з іншими людьми. Філософія в собі несе притягання до смислу буття яке може бути вищим за всі цілі в світі, таке явлення людині змісту може наблизити суб'єкта до трансцендентного, тобто до справжнього буття. Це буття є непізнаваним наукими методами або предметним знанням, але воно іманентно свідомості як такий. Таким чином філософія за Ясперсом, не познає буття яке є саме по собі, але розкриває його справжні глибини існуючого, виводить людей до правди і істини.

Розглядаючи завдання філософії потрібно зрозуміти якому саме суб'єкту вона має допомогти вийти за рамки. У Ясперса такою людиною є індивід який світ і свою причетність до нього охоплює емпірично. Головним джерелом знань тут виступає наука. Наука є націленою на пізнання окремих речей світу, фрагментів, але вона не націлена на пізнання світу в цілому. Тому світ в цілому не є предметом, а є ідеєю. Таким чином те що ми пізнаємо в світі, ще не є світ. Направлене на світ мислення пізнає всі факти які може осмислити для себе і перевірити на досвіді. Для такого мислення факт стає неопосередкованою реальністю як і в зовнішньому світі, так і внутрішньому. Так людину стає можливо вивчати як живий організм, як тіло яке є процесом фізичних і біологічних взаємозв'язків, як істоту у якої є свідомість і емоції. Але ми це стверджуємо тільки тому що ми це можемо емпірично помітити. [34. с. 287] Розглядаючи таким чином людину, тобто як частину природи то ми маємо справу всього лише природною істотою яка має прагнути задовольнити свої потреби і керується не більше ніж інстинктом

самозбереження. Таким чином така істота всього лише уникає страждань, шукає задоволень і намагається забезпечити своє існування.

Вийти з такого становища людина може тільки в стані екзистування. Стати собою, особистістю значить бути в конкретній історичній унікальності яка пориває з буденністю суспільного мислення, тобто відчутти в середині себе свободу. Цю унікальність неможливо передати іншому, її неможливо переказати, цей стан екзистенції можна тільки пережити і таким чином прийняти. Сама екзистенція є існуючою в кожному з нас основою яку може колись знайти людина в глибині самої себе, так як вона не може бути знайденою в зовнішньому бутті. Сама ця основа яка є всередині нас є зв'язаною з свободою. Екзистенція є свобода, а свобода, якщо її зводять до предметів уже не є свободою. Одиначний індивід як прояв екзистенції вже сам є основою свого життя, його не можна вивести з детермінізму зовнішніх речей і процесів. Таким чином ми приходимо до розуміння такої свободи, яка в своїй повноті залежить тільки від самої себе. Її неможна взяти і дати визначення раз і назавжди встановленими поняттями. Людина відкриває зсередини себе те, що не знаходить в зовнішньому світі, те що є непізнаваним і недовідним. Ця спонтанність доводить, що Свобода є причиною самої себе. Тож Ясперс розуміє екзистенцію як специфічний спосіб існування одиначного індивіда. Тому дуже цікаво тут постає думка, що екзистенція може пізнати себе лише в співтоваристві з іншими людьми, коли вона пізнає себе лише в товаристві з іншою екзистенцією. Таким чином відбувається вільна комунікація де під дією однієї свободи і екзистенції і дії іншої свободи і дії проявляється відкритість в відношеннях один до одного. Людина за Ясперсом не може і не повинна бути одинаком. В справжньому житті вона встановлює екзистенційні зв'язки з іншими людьми, приймаючи їх не як об'єкти, а в якості суб'єктів схожих за подобою до себе. Бо якщо людина не пізнає більше буття, яке воно є, вона, пізнаючи, сама приводить себе у стан нестійкості абсолютної можливості. В ній вона чує заклик до

своєї своди, виходячи з якої вона лише за допомогою себе стає тим, чим вона може бути, але ще не є. В якості свободи вона заклинає буття як свою приховану трансцендентність. [35. с. 379]

Такій людині, яка мислить себе в стані екзистенції може відкритися самий важливий рівень свого існування – трансцендентність. Воно може відкритися коли людина починає розуміти свою кінцевість. Свобода людської екзистенції могла б стати свавіллям, якби в ній не була деяка абсолютна основа вважає Ясперс. Такою основою є трансцендентність, тобто абсолютне буття яке є зв'язаним з індивідуальним буттям людини. В цьому випадку свобода і є вихід за кордони іманентного світу.

Особливо гостро проблематику свободи в своїй філософії ставить Микола Бердяєв. Для нього головною проблематикою філософії стає значення і зміст існування людини у зв'язку із змістом буття в цілому. Рішення онтологічної проблематики може бути в пізнанні самою людиною буття в собі і буття загального. Сам Бердяєв поєднував екзистенційні ідеї з персоналізмом, тому для нього важлива індивідуалізація людини і через це він ставить проблему свободи. На відміну від інших екзистенціалістів його хвилює не стільки трагедія самого людського існування, яке особливо гостро відкривається суб'єкту в моменти жаху, болі, або складного вибору, а більше свобода людської особистості і творчості. Таким чином істиною є свідоме існування, в якому людина рятує себе від світу, або творчо доповнює і змінює світ за рахунок культури і соціальної політики. Свідома людина є народжуваною не з суспільства, суспільство є лише деякою частиною, або маленьким аспектом особистості. Думка про те, що людина в першу чергу є індивідуумом, а вже потім частиною соціуму є зрозумілою, так як для Бердяєва людина вже по факту свого існування є вільною. Філософія свободи для нього не означає дослідження проблеми свободи як однієї з проблем філософії, свобода не означає об'єкт. Філософія свободи значить – філософію вільних, філософію,

яка виходить із свободи, в протилежність філософії рабів, філософії, яка виходить з необхідності, свобода означає стан суб'єкта який філософствує. Вільна філософія є філософія релігійною, філософією інтуїтивною. Її він називає філософією синів, а не пасинків. Свободу на його думку не можна ні з чого вивести, в ній можна лише з самого початку бути. І божественну істину не можна вивести, вона цілісно дана в одкровенні. [3. с. 12] Таким чином він виводить проблему свободи за рамку звичайних проблем філософії і виводить її як основну і головну для всієї онтології. Свобода своїм корінням уходить в ірраціональне і трансцендентне, тому для нього вона є вихідною і тією визначеною реальністю людського існування. Для нього свободу неможливо з нічого вивести, а можна лише в ній з самого початку бути.

Людська ірраціональна свобода виходить із «ніщо», проте він визначає це «ніщо» не таким чином як Сартр, Камю та інші атеїстичні екзистенціалісти, він визначає його не як пустоту, а як те, що є першим принципом який передує Богу і світу. Таким чином він приходить до теодицеї, тобто примирення зла світу з існуванням бога. Він вважає, що людині звісно дуже складно примиритися з існуванням благого Бога і з тим стражданням, яке існує в світі. Так, народжується ідея допуску існування нествореної свободи. Свободи, яка не є створеною Богом, але сам Бог народжується із свободи, так само як Ніщо яке потенційно в собі несе абсолютно все. Таким чином Бог існує лише в свободі і діє тільки через свободу. Цей погляд на свободу пояснює існування зла в світі і таким чином визначає свободу людини не тільки по відношенню до світу, але і до Бога. Ця концепція свободи не відповідає ролі Бога як абсолютної істоти. Так як свобода не є створеною Богом, то і він не може мати влади над свободою. Тому виходить, що свобода є першою по відношенню до добра і зла, вона робить можливим як добро так і зло. Саме тому Бог-Творець є всесильним для буття, але в нього немає ніякої влади над небуттям, над нествореною їм свободою. Ця безмежна прірва свободи, яка не є підвласна богові і є винною за зло в світі. Таким

чином Бог для Бердяєва не є винним в тому, що сталося в світі. Цікавим є те, що Бердяєв не намагається укоренити існування зла в самій природі людини, замість цього він абсолютизував свободу, і відділив її від Бога і людини і тим самим зробивши зло тим, що виводиться з онтологічного прояву свободи. Таким чином відбувається відповідність зла, яке виходить з хаосу «ніщо», і гармонізація буття за допомогою творчості як причини створення 7 днів які робить Бог. Він зазначає, що не в відношенні християнства до плоті і землі мука нової християнської релігійної свідомості, а в відношенні християнства до творчості, до творчого натхнення, до теургії. В творчості, в творчому екстазі, в творчому натхненні є даний особий релігійний досвід, досвід, який є іншим від типового досвіду християнської аскетизму, навіть досвіду молитви. Не тільки аскетичний подвиг, не тільки молитва, але і творчий екстаз є богоспілкуванням. Саме так в творчому екстазі, Бог сходить до людини і бере участь в її справах. Справжня творчість є релігійною дією, творчість – божественна, свята. На його думку всі великі митці в історії людства – такі ж учасники в Божому ділі, і творчості нового Космосу, як і святі і подвижники. Таким чином геній і талант – є священними дарами, від Бога даними, значення їх релігійне. Творчість генія – подвиг, в ньому є свій аскетизм, своя святість. Всяка істинна творчість, творчість чи поета, чи філософа, або іншого творця передбачає аскетизм, вивільнення від «світу».

[3. с. 226] Тож оскільки творчість теж виходить із свободи, то новим протистоянням епохи буде протистояння зла і творчості.

На думку письменника, Особистість и суб'єктивне знаходяться в вічному конфлікті з загальним і об'єктивним, так як особистість повстає проти влади загального. За Бердяєвим трансформація духа в буття, вічне – в часове, об'єкт – в суб'єкт є одним із основних понять його філософії, яке називається «об'єктивацією». Об'єктивація є справжнім світом явлень, де результат духовної активності може набути форми часу і простору, і починають підпорядковуватися причино – наслідковим відношенням і законам загальної

логіки. Таким чином об'єктивна реальність є ілюзією, ілюзією свідомості, існує лише об'єктивація реальності, яка є породженою спрямованістю духа. Об'єктивний світ не є справжнім реальним світом. Об'єкт є породженням суб'єкту, так як лиш суб'єкт екзистенційний, лиш в ньому пізнається реальність. Сама Об'єктивація є викидання людини зовні, підпорядкуванням часу, простору, причинності, раціоналізації. Таким чином, об'єктивація є не розкриттям духу, а навпаки його закриттям. В результаті людина як особистість залишається носієм екзистенційного «Я», яке є подобою Бога, як індивід він стає причетним до світу соціальної і природної необхідності. Думка Бердяєва тут пересікається з думками західноєвропейських екзистенціалістів о трагічному положенні людини, яка вкинута в цей світ. Тут і закладена не тільки важкість самого життя з війнами, стражданнями і смертю, але більш важка для Бердяєва думка вкинутості в світ несправжнього, матеріального, який є антиподом духовної свободи, тобто цей світ поневолює і знищує. Якщо ж його думки вірні і буття вторинно по відношенню до свободи то це є вже детермінація, це вже є об'єкт. Таким чином завдання філософії на думку автора полягає в усвідомленні першопричиною духу як творчої реальності і саме це відкриття рішення проблеми свободи людської особистості. Тож, саме так автор приходиться до ідеї «Персоналістичної революції», за якою слідує знищення влади об'єктивації, знищення природної необхідності і свобода суб'єктив-особистостей.

Підбиваючи підсумки, потрібно зазначити, що для Бердяєва свобода яку має суб'єкт трагічна. Так як вона є в самій суті людини, то людина нею поневолена. Свобода, як тяжкий тягар, який людина вимушена нести. Вона несе відповідальність за свої вчинки і дії в світі. Саму свободу часто розуміють статично, між тим як розуміти її треба динамічно. Бердяєв пише що існує судьба свободи в світі, екзистенційна діалектика свободи в світі. Свобода може переходити в свою протилежність. Рабство може бути

породженням помилково направленої свободи. Головним, на його думку є визнання свободи не ззовні, а зсередини, із духу. Духовний початок в людині є істинною свободою, а заперечення духу, додуманим до кінця, - неминуче є запереченням свободи. [4. с. 91] Свобода є незалежністю і не вибором між добром і злом, а пізнанням добра і зла. Сам стан вибору дає людині почуття пригніченості і навіть не свободи. Звільнення ж наступає, коли людина йде творчим шляхом. Тож свобода є не легкістю, а складністю. Навіть політична свобода, свобода вибору переконань і вчинків – це важкий і відповідальний обов'язок. З цього боку він розбирає творчість Достоєвського вважаючи, що саме в його творах є схожий погляд на речі. Герої творів Достоєвського також мають нести відповідальність за свої вільні вчинки як борг, тягар і джерело трагізму. Не людина вимагає від Бога свободи, а навпаки і саме тому свобода породжує страждання, відмова від неї їх тільки зменшує. Тож свобода дана людині двояко, з одного боку вона є початком зла в людині, веде свій початок з «ніщо», через що людина має нести її як тягар, а з іншого вона їй дана як свобода добра, істини і краси, яка завжди слідує разом з людиною, відкриваючись в трансцендентному дусі через дух особистості.

#### **2.4. Концептуалізація свободи в Атеїстичному екзистенціалізмі**

##### **Ж.П.Сартра**

Жан Поль Сартр є французьким філософом і письменником, одним з засновників атеїстичного екзистенціалізму. У 1950-х дуже зближується з лівими ідеями. В розробці своїх основних тем для філософування Сартр, відштовхується від ідей Гуссерля, Хайдегера, Маркса. Намагаючись надати людині автономію і реальність. Сам Сартр намагається вивести людину з механістичного матеріалізму, так як там, вважає він, людину намагаються перетворити на просту комбінацію молекул. Людина і її доля як раз полягає в тому, що вона не може бути визначеною зовні в каузальному порядку світу, а може дати собі власний закон свого існування. Власне філософські доробки

Сартра можна розбити на 3 етапи. Перший етап включає його феноменологічні дослідження в який відчутний вплив Гуссерля. «Трансценденція Его» 1936р. «Нарис теорії емоцій» 1939р. «Уява. Феноменологічна психологія уяви» 1940р. Другий етап пов'язаний з його поворотом до екзистенціальної проблематики. «Буття і ніщо» 1943р. Останній період творчості Сартра відзначений його зацікавленням марксизмом. «Критика діалектичного розуму» 1т. 1960р. 2т. (незавершений) 1985р.

Спадщина Сартра зосереджена на одній проблемі: індивідуального людського буття і свободи. Центральною його темою завжди була людина в абсурдному світі, людина, поставлена перед необхідністю вибору і вона «приречена на свободу». Один з найсильніших акцентів в цій праці я хотів зробити саме на ньому. Так як він та людина яка відноситься зразу до двох філософських напрямків, екзистенціалізму та неомарксизму.

Трактат «Буття і ніщо: досвід феноменологічної онтології» представляє собою викладення фундаментальних методологічних принципів, онтологічні положення екзистенціалізму Сартра. Починає Сартр з розгляду світу феноменів в людському досвіді. Аналіз феноменів приводить Сартра до вичленення двох протилежних регіонів буття: «буття-в-собі» яке є саме буттям феноменів, так як саме явище не може бути будь-яким суцям, відмінним від нього самого: у нього своє власне буття. Отже, перше буття, з яким ми стикаємося в наших онтологічних дослідженнях, є буття явища. Сартр, задається питанням: чи може явище бути самим собою? Спершу його думку явище так і виглядає. Сам феномен є тим, що себе виявляє, і буття так чи інакше себе виявляє перед усіма, оскільки ми можемо про нього говорити і в певній мірі його розуміти. Отже, повинен бути феномен буття, явище буття, що описується як таке. Приступ нудоти, нудьги і т. д. викриє нам це

буття в його безпосередності, і онтологія буде описом феномена буття таким чим, яким воно себе виявляє, тобто яким безпосередньо і є. [22. с. 23]

Другим буттям є свідомість або «буття-для-себе». Від фактів існування різнобарвних ситуацій в житті людини Сартр намагається зводити їх до значення, в якому свідомість має бути тим, де ці значення набувають рису реальної можливості. Таким чином кожен момент емпіричної поведінки людини може відкрити нам людину, світ і зв'язок, який є між ними. Онтологічний зміст «буття-в-собі» є абсолютною позитивністю, якій не потрібно для свого існування в свідомості, наповненість самим собою, само тотожність. Воно просто є, воно є тим, чим воно є, і цим вичерпує себе. «Буття-в-собі» є простою даниною людській, рідній свідомості і в якості такої випадковості є існуванням без основи. Воно не може бути іншим, не може розуміти себе як інше, вступати у відношення з собою і іншим буттям. «Буття-в-собі» все, серед чого свідомість може відкрити себе в цьому світі. Це предметний світ, соціально-історичний і географічний контекст існування людини в світі, психічні мотиви, схильності, звички, характер, «Я», минуле існування людини. Але таким чином в буття людини може ввійти нігілізм. Минуле є тим, що раніше було буттям, а зараз є його запереченням. Так як заперечення буття може прийти в світ тільки від буття, яке в своєму бутті само є запереченням, тобто «буття-для-себе». «Буття-для-себе», як пояснює Сартр - це значить бути відкритим буттям, що має на увазі не бути тим, що ти є, і бути тим, чим ти не є. Онтологічно можна зазначити, що це є відривом людини від світу і самого себе, дистанціюванням від себе, пустотою. Воно є тим, що воно не є і не є тим, що воно є. Доволі парадоксально таке чути про свідомість, але так як свідомість і є відповідальною за ніщо буття, то вона «Буття-для-себе» є вибір, вільне проектування самого себе. Існуючи як свідомість, тобто грубо кажучи існуючи із себе вона може бути ніщо-буттям, це може означати, що коли ми направляємо свій погляд на об'єкт, сама реальність для нас постає як запозичене буття. Наша реальність складається лише в негації (заперечення) буття, причому негацією не всього буття

загалом, а саме «в-собі-буття». Так для свідомості фактом стає свобода свого акту і неминучість його причетності до обставин його здійснення. Негація значить, що даність дистанціюється від людини через її свободу. Небуття ж завжди виникає в кордонах людського очікування або проекту. Онтологічно можна зазначити, що це є відривом людини від світу і самого себе, дистанціюванням від себе, пустотою. Сартр робить людину відповідальною за ніщо, так як вона є його джерелом. У людини це відбувається, коли вона проживає момент і для неї він стає минулим, таким чином суб'єкт реальність, яка існує прямо зараз повністю або частково перетворює минуле на світ, який не існує і таким чином перетворює його на ніщо. Одним словом, якщо усюди буття, то: із буття ніколи не отримати заперечення. Для того щоб можна було казати «ні», необхідна постійна присутність небуття в нас і поза нами, коли ніщо переслідує буття. [22. с. 50] Тож людина несе в собі ніщо, як те ніщо, яке може відокремити її сучасне від минулого. Заперечення є основою для ніщо. Таким чином буття оглядаючись на своє минуле, конститує себе як відокремлене від цього минулого через ніщо. Це відокремлення є феноменом переживання, а структурою свідомості якою воно є. Тож свобода - це якраз те ніщо, яке міститься в серці людини і яке змушує людську реальність робити себе, замість того щоб бути. Як зазначає Сартр, ми бачимо, що для людської реальності бути - це значить обирати себе; нічого не приходить до неї ні ззовні, ні також зсередини, щоб вона могла отримувати або приймати. Таким чином, свобода не є якесь буття, вона є буття людини, тобто його ніщо буття [22. с. 452]. Свобода тут постає тим, що виводить власне минуле і відокремлює власне ніщо. Необхідність буди власним ніщо постає перед свідомістю постійно, таким чином у житті не може бути моменту, про який би свідомість не запитувала себе і таким чином воно переживає в собі ніщо власного минулого. Таким чином за рахунок негації і проектування посередництва свідомості буття, отримує характерність феномену. Зв'язок механізмів свідомості з конституюванням світу, коли свідомість дає означення світу, можливий тільки завдяки свободі. Так як свобода робить

можливим здатність трансцендування даного, можливість наділяти його змістом. Тож, свідомість постає для нас абсолютном, який може продукувати вільні акти, таким чином, щоб вони організували існуюче в «ситуацію». Даремно було б думати, що свідомість могла б існувати без даного; вона була б тоді свідомістю розуміючою саму себе як ніщо, тобто абсолютне ніщо. Але якщо свідомість існує виходячи з даного, це зовсім не означає, що дане його обумовлює; вона є простим заперечення даного; воно існує як звільнення від певного існуючого даного і як потяг до певної ще не існуючої мети. І, крім того, це внутрішнє заперечення може бути лише справою буття, яке знаходиться в постійному відході, відступі від себе. Якби воно не було своїм запереченням, воно було б тим, чим воно є, тобто простим даними; звідси випливає, що воно не мало б ніякого зв'язку з усілякими іншим даними, тому що за своєю природою дане є тільки те, чим воно є. Таким чином Сартр стверджує, що будь-яка можливість появи світу була б для нас виключена. [22. с. 488] Відкриття істинної свідомості є абсолютною подією, моментом який визначає людину в бутті, Ставить її за буттям або понад буттям, розриває каузальні зв'язки. Свобода тоді протиставляється випадковості, і допомагає набути свій особистий спосіб бути людиною в світі. Хоча людина обирає свій спосіб буття на фоні абсолютної випадковості «тут-буття», вона тримає в свої руках всі нитки, які зв'язують її з світом. Не обираючи століття і епоху вона обирає себе в ній. Потреба бути одночасно фактичністю і трансцендентністю, постійна потреба працювати над собою, бо якщо він буде пасивним, продовжить просте існування, то така бездіяльність ангажує свободу.

Тему свободи Сартр розглядав не тільки в своїх філософських працях, але і в літературних творах. Одним з таких творів є пьеса «Мухи». Пьеса була створеною у 1943р. в той самий рік коли і вийшла праця «Буття і ніщо». Пьеса написана в жанрі філософської драми, в її основі лежить давньогрецький міф про вбивство Орестом своєї матері Клітемнестри і її

коханця Егісфа. Сартр намагається обіграти цю стару історію новими змістами. Так, образ Ореста для нас постає сучасним через введення екзистенційної проблематики в арку персонажа.

«Мухи» є драмою в трьох актах. В першому акті на сцені з'являються головні дійові особи (Орест, Юпітер, Електра, Клітемнестра). П'ятнадцять років тому батька Ореста, Агамемнона вбиває шляхом змови його дружина і матір Ореста, Клітемнестра з своїм коханцем Егісфом. Егісф під час цього замаху намагався вбити і нашого головно героя Ореста, проте йому вдалося вижити. Егісф сам став царем Аргосу разом з Клітемнестрою і так проходить 15 років їх правління, поки в місті не з'являється наш герой. Повсюди літають мухи, наш герой з'являється в місті і спочатку його ніхто не впізнає, все місто готується загального покаяння, покладеного на громадян за злочини нинішнього царя і цариці. Сам Орест подорожує, він хоче просто уїхати з цього місця, яке так сильно його гнітить. Проте відбуваються події, через які він вирішує залишитися. Зустрівши свою сестру Електру, яка спочатку не пізнала брата, Орест представляється іншим ім'ям Філебом. Це важливо зауваження. бо так буде зрозуміла арка персонажу. Сама Електра свариться з матір'ю через те, що вважає справедливим інший уклад, ніж є на той момент. [23. с. 24]. Коли матір погрожує Електрі, що приведе її силою на свято, Електра ж говорить, що прийде сама і просить прийти Філеба. В свою чергу матір просить його поїхати з міста, так як впевнена, що він принесе їй місту нещастя. Ця ситуація ставить перед героєм вибір і таким чином виводить його з ролі спостерігача. З'являється Юпітер і дізнається, що Орест роздумав їхати з міста, тоді Юпітер пропонує свою допомогу як гίδα по місту. Другий акт є наповненим подіями. Натовп товпиться перед зачищеною печерою. З'являються Егісф і Клітемнестра. Воїни відкочують камінь, і Егісф, ставши перед чорною дірою, звертається до померлих з покайною промовою. Юпітер допомагає Егісфу занурити натовп в страх. Несподівано з'являється Електра в білій сукні. Вона закликає жителів припинити каятися і почати

жити простими людськими радощами. А мертві нехай живуть в серцях тих, хто любив їх, але не тягнуть їх за собою в могилу. Тут брила, що закривала вхід до печери, з гуркотом котиться вниз. Натопи ціпеніє від страху, а потім рветься розправитися з порушницею спокою. Егісф зупиняє розлючених городян, нагадавши їм, що закон забороняє карати в день свята. Втім ображена Електра при розмові з Філебом впізнає в ньому свого брата Ореста і вмовляє його помститися матері-цариці і царю, який вбив їх справжнього батька. Після того як Орест вбиває Егісфа і Клітемнестру, він промовляє: Я вільний, Електра. Свобода вдарила в мене як блискавка. [23. с. 61] Але сестра не розуміє брата, так як не відчуває себе вільною, невже можна бути вільним і не відчувати на собі трагічного моменту назавжди бути вбивцями?

Ситуація з Електрою показує ті кордони, які треба перейти для того щоб отримати свободу. Мало скинути земного диктатора, потрібно скинути диктатора власного, той що є в своїй душі. Після цього відбувається Третій акт в якому йде суперечка між Орестом і Юпітером, людиною і Богом. Але Орест який вже сам вирішує свою долю розуміє, що признає тільки самого себе вищим судією всіх свої вчинків. Їх суперечка затверджує право особистості обирати свою долю, незалежно навіть і наперекір всьому, навіть богам. Богу Олімпу подобався Аргос з його мухами, вбивцею на троні, культом мертвих і особливо його страхом а те, що йому не сподобалось, була вільна дія Ореста. Від цього дня у богів не має привілею вирішувати що добро а що зло, тепер це вирішує людина. Сам Орест на відміну від його сестри, яка найбільше хотіла вбивства, хотіла щоб здійснився акт непокори, проте коли прийшов час вона почала каятися і роби вигляд, що то був не її вчинок. На відміну від неї Орест сам несе відповідальність за свою дію, він не кається, або вибачається, навпаки, він самостверджує свою свободу, розуміючи її. В Храмі Аполлона Бог дає бій Оресту, він хоче, щоб той знову почав слухати Бога і для цього вдається до наказів, жахів, вмовлянь. Бог говорить свої аргументи: то порівнює життя людини як частинку буття, яка є лише маленькою даністю природи, такою ж маленькою як каміння, рослина,

тварина, продовжуючи порівнянням жителів Аргосу, яким подобалось жити в цьому порядку і який так хоче знищити Орест. Проте наш герой твердо стоїть на своєму і таким чином нівелює Бога. Тепер він сам відкрив себе, сам відповідальний за свої дії, в ньому живе свобода і він є вільним.

## **РОЗДІЛ III.**

### **Порівняння неомарксистського і екзистенціалістського розуміння свободи**

#### **3. Спільні і відмінні антропологічні засади розуміння свободи в філософських системах**

Для того щоб відповісти на задачі які є потавленими мною в меті цієї роботи потрібно порівняти два підходи до поняття свободи. Почну з спільних моментів.

Спільні риси які мають дві філософські системи екзистенціалізм і неомарксизм, я вбачаю у діалектиці і моменті відчуження. В обох системах свобода приймається звісно не як детермінізм чи волюнтаризм а сприймається в діалектичній зумовленості свободи і необхідності. Здійснюється вона у важких практичних ситуаціях. Для більш детального розгляду, потрібно спочатку розглянути окремо саму практику. Сама свобода в обох системах неможлива без практичного втілення дії. Ми можемо скільки завгодно розмірковувати над тим хто ми, розмірковувати про свої дії, проте ствердитись по справжньому людина може лише за допомогою діяння. До такого висновку ми можемо прийти згадуючи наступні твердження двох напрямків. Сам неомарксизм, антропологічно розглядає людину у відношенні до практики, так як результат її діяння завжди буде зведений до суспільного буття всього соціуму. У свою чергу в екзистенціалізм хоча і буде розглядати антропологічно сам феномен існування, проте не можна не зазначити, що він

неможливий без самої практики. Так як в самій практиці людина самостверджує себе за рахунок свого вибору. Сам же вибір не є банальним вибором між добром і злом, такий вибір людині зрозумілий і вона завжди обере те, що вважається правильним і добрим. Сам вибір має бути між двома абсолютно рівнозначними частинами. Такий вибір є для нас одночасно трагічним, так як ми завжди обираючи одне будемо думати а чи непотрібно було обрати інше, але одночасно це і ствердження нас самих. Згадаємо Сартра, для якого відкриття нашої справжньої суті, є абсолютною, фундаментальною подією, моментом який і визначає людину в бутті. Для нього в цей момент, коли людина розриває себе сьогодні і минулу себе є моментом в якому людина протиставляє свободу випадковості. При цьому вона розуміючи свою фактичність в цьому світі переходить на цікавий діалектичний зв'язок в якому вона обирає свій спосіб буття, свій спосіб здійснення свободи і абсолютної випадковості «тут-буття» яке від неї не залежить. Ця потреба яку можна охарактеризувати в зв'язці фактичності буття і своєї трансцендентності неможлива без постійної праці над собою, постійної відповідальності за свої вчинки, за свої діяння і реалізації себе в своїй вільній дії. Так як якщо людина стане пасивною, продовжить те просте існування яке було раніше то таким чином, подібна бездіяльність буде ангажувати її свободу. Тобто людина відчужуючись від своєї свободи, відчужується від самої себе, тому що вона приречена на свободу. Тому даний приклад можна розбирати в двох випадках. Якщо людина відкрила себе, зрозуміла свою даність і все рівно продовжує нехтувати свободою, то насправді вона буде продовжувати відчуття відчуження від самої себе. Людина яка ніколи і не розуміла такої своєї даності, завжди була відчуженою. Людина має розуміти свою приреченість на свободу і бути відповідальною за свої вчинки, тільки тоді вона може носити горде звання людини. [22.] Також згадуючи про відчуження, можна ще надати приклад Ореста, у творі Сартра «Мухи», який бере відповідальність за свої дії. В момент коли сам він усвідомлює свою свободу він говорить своїй сестрі про

відчуття відкриття істини, справжнього життя, ніби удар блискавки. Таким чином гарною метафорою описується пробудження людини і зникнення моменту відчуження від самої себе. [23.]

У неомарксистів абсолютно такий самий погляд. Сучасна людина яка живе в капіталістичному світі, живе в світі несвободи, так як людина не несе нічого в своїх діях, нічим не ризикує, її вибір є пустим. Як описав це Маркузе який добре бачив нову людину яка стала лише споживачем. Бажання постійно споживати продукти які мають маніпулюючу силу і поширюють помилкову, одномірну свідомість, через яку людина повністю втрачає себе. Виробнича сфера в якій і має стверджуватися людська особистість і свобода в дії, змінюється і так як вона не обмежується одними лише товарами і послугами то разом з цим на людину звалюються нові відносини, звички, реакції які є нав'язаними людині ззовні, щоб ще міцніше зв'язати її з тією даністю яку вона має. [16.] Так як свідомість людини є похідною від суспільства в якому вона живе, то та людина яка розуміє світ в якому вона існує звісно здійснюючи власну дію бере відповідальність перед собою і перед самим соціумом. Таким чином діалектичність між свободою і відповідальністю особливо гостро відчувається в неомарксизмі.

Тож, відчуження від самого себе, перетворення людини в споживача, який вважає, що він робить вільну дію, проте його дієвість це дія здійснена з легким і непомітним примусом, як влучно описали це неомарксистичні є схожою проблематикою для двох напрямків. Момент розуміння себе, свого справжнього я, є однією з найбільших подій в житті людини через яку вона буде нести важкий тягар відповідальності за власні дії.

Найголовнішим відмінним статусом в свою чергу, для нас зразу ж постає проблематика що ж саме є людиною. Потрібно зрозуміти, що відповідь сама

по собі буде різною. Неомарксизм звісно сприймає спадщину Марксизму. В марксизмі антропологічним виміром стає праця за рахунок якої людина і змінює світ який у свою чергу змінюючись визначає і змінює свідомість людини. Сама людина є цільною суспільною істотою яка підпорядкована політичним, культурним впливам. З цього і випливає розуміння свободи такої істоти з суспільної даності яка складає суспільство в якому кожен елемент впливає на інший. Тобто, для того щоб знайти, виявити знаменник свободи сьогодні нам потрібно зрозуміти взаємозв'язок суспільних відношень які зробили світ таким який він став зараз. Для підтвердження цього тезису згадаємо Еріха Фромма. Аналізуючи гуманітарні аспекти свободи і авторитаризму в сучасноу світі він намагається дійти до висновку які саме психологічні фактори беруть участь у формуванні привабливості ідей авторитаризму для людини. Розгляд цей він саме починав з адаптації, тобто пристосування людини до світу. Тобто свідомість людини є відносною по відношенню до суспільного буття, іншими словами свідомість людини визначається суспільством. Точно в цьому ми можемо впевнитися і в іншому моменті так як він зазначає, що людська природа не є біологічно або вродженно заданою, вона є продуктом людської еволюції в якій вона підчиняється деяким внутрішнім механізмам і законам. В процесі динамічного пристосування до культури ми бачимо розвиток спонукань до дії і мотивів дії індивіду. [29.]

В свою чергу екзистенціалізм антропологічно розглядає феномен екзистенції тобто існування як самого по собі. Людина є в тій мірі в якій вона сама робить себе тим чим вона є. З цього наприклад виникають різні тлумачення самої екзистенції. Так Сартр визначав людину як «буття-для-себе», в свою ж чергу Ясперс визначав як «самобуття». Таким чином саме розуміння свободи з цих двох вихідних антропологічних позицій є різним. Якщо для марксистів самою головною проекцією самої людини є дія і саме в ній людина сама себе створює і з неї випливає її розуміння свободи, воно невідривне від цієї

площини. Ми можемо знайти схожі думки які перекликаються з думкою неомарксистів у таких діячів як Сартр чи Камю, проте навіть ці автори антропологічно по іншому визначали свободу. Згадаємо Сартра який вважав, що для справжнього екзистенціаліста людина не піддається визначенню так як з самого початку не є чимось данним. Тут ми особливо гостро бачимо різницю з якої сторони дві системи розглядають саме питання людини. Людина сама себе робить в той час як в неомарксизмі вона є похідною від суспільства. Ще гостріше різницю ми побачимо якщо почнемо порівнювати неомарксистські концепції з представниками релігійного екзистенціалізму. Наприклад Микола Бердяєв, для якого свобода вже є незалежно від людини чи бога і виникає із ніщо. Для нього проблематика свободи є першочерговою проблематикою взагалі всієї онтології і таким чином свобода не виводиться з матеріальних і суспільно-культурних ідеологій світу, вона вже з самого початку є вихідною реальністю людського існування. Таким чином не є можливим її вивести, в ній можна з самого початку бути. [3]

Тому підтверджуючи знову головну думку, яку я виклав вище, з точки зору філософської антропології ці дві теорії в головному підґрунті визначають людину по-різному, через, що ми звісно можемо знайти схожі погляди на поняття свобода, проте так як в основі вони будуть інакшими то і розгляд проблематики поняття свобода буде з різних позицій.

## Висновок

Проблема свободи є однією з найбільш сутнісних і важливих питань у всій історії філософії. Це питання до якого зверталися філософи протягом всієї званої нами історії філософської думки. Сьогодні ця проблема стає актуальною як ніколи. Через зміни які відбуваються в світі проблема свободи і відповідальності за свої дії набуває нового значення. Збільшення рівня нерівності між людьми країн першого і третього світу, несміливі дії проти проблем які стосуються екологічної кризи, нові види цензури які в результаті призводять до зменшення прояву свободи і дискусій в різноманітних питаннях суспільного дискурсу, що в свою чергу загрожує радикалізацією людей з не почутою точкою зору. Всі ці проблеми сьогодні є зв'язаними з діями людини, з відповідальністю за свої дії які здійснює людина. Розглянувши феномен свободи в екзистенціалізмі і неомарксизмі можна зробити такі висновки.

1. Для марксизму поняття свободи є активно зав'язаним з самою працею. Саме в праці проявляється можливість людини змінювати світ і творити нове. Саме в праці людина має вираження себе, своєї особистої даності і актуальності. Таким чином критерієм людини стає сама людська практика. Неомарксизм продовжує цю думку. Вбачаючи у сучасному суспільстві антипод свободи який перетворює сучасність на одномірне ніщо. Суспільство яке формує індивідуальні потреби, змінюючи особисте простір в якому людина ще мала можливості залишитися собою. Сама внутрішня свобода людини все більше зменшується і таким чином формується модель одномірного мислення і поведінки. Формування нових залежностей прив'язують індивіда до сучасного суспільства і таким легким і ненав'язливим механізмом людина існує в світі несвободи, яку сама не розуміє. Через механізми одномірних потреб людина все більше відчужується від самої себе, вона більше не може брати на себе відповідальність, через що перестає бути людиною, а стає лише споживачем.

Сама проблема відчуження є особистісною, духовною і практичною проблемою. Людина стає чужою не тільки іншим людям, вона не має і своєї особистісної, справжньої своєї сутності. Сама праця теж стає відчуженою, таким чином вона перестає бути частиною в якій індивід самостверджує себе. Починає відбуватися процес не ствердження, а заперечення себе в праці то сама людина починає відчувати себе нещасною, вона не розвиває себе і таким чином стає відірваною від самої себе. Поки людина відчуває до самої себе таку форму відчуження то і продукт праці який вона виробляє перетворюється в далеку від неї силу. А так як сьогодні все більше збільшує залежність людини в таких товарах, залежність в нових формах непотрібних речей від яких сама людина відчужена, то справжня людина яка вона є розмивається і стає зовсім непомітно для самої себе лише образом який вкладає в неї суспільство.

2.Людина є тим, чим вона себе робить. Саме такі слова дуже добре характеризують розуміння важливості свободи в екзистенціалізмі. Сама дія людини не може бути детермінованою, або цілковито залежати тільки від зовнішнього впливу. Саме розуміння своєї унікальної сутності є одним з найголовніших моментів в житті людини. Важкий вибір який робить людина в граничних ситуаціях вибудовує розуміння свободи і відповідальності за свій вчинок. Відповідальність яка лягає на плечі людини згуртовує і відкриває справжню суть людини. Сама свобода є онтологічною даністю яку людина не може знищити чи змінити. Саме тому людина є приреченою на свободу істотою через яку вона може формувати себе.

3.Переходячи до порівняння двох видів свободи можна спочатку помітити саме цю схожість в двох філософських традиціях. Людина має прокинутися, зрозуміти, що реальність в якій вона живе є нав'язаною реальністю в якій її індивідуальність насправді знищується. Свободу не можна розуміти як бажання робити все що завгодно, вона завжди дуже міцно зав'язаною на моменті відповідальності за свої дії. В моменті вибору, який буде складним

для людини, вона і стверджує свою даність, беручи відповідальність за свої дії. Що в неомарксизмі, що в екзистенціалізмі людина має прокинутися від сну сучасної реальності і зрозуміти себе. Брати відповідність за свої дії і дії суспільства. Звісно саме розуміння свободи в двох системах має різне походження. Якщо сказати про екзистенціалізм то це більш онтологічне тлумачення цього поняття. Людина вже вільна від самого початку, але чи відкриє вона це собі, зрозуміє вона цю свою даність вже є питанням. Тільки сама людина може зрозуміти і відкрити себе. В неомарксизмі, свобода є процесом зв'язаним з практикою. Людина стверджує себе в практичній діяльності перетворюючи і змінюючи таким чином суспільне буття яке відіграє ключову роль в формуванні свідомості людини ,її етичних, естетичних і ідеологічних вподобань і інтересів.

## Список використаної літератури:

1. Адорно Т. Жаргон Подлинности. О немецкой идеологии / Теодор Адорно. – Москва: Канон+ РООИ Реабилитация, 2020. – 192 с.
2. Андерсон П. Размышления о западном марксизме / Перри Андерсон. – Москва: Интер-версо, 1991. – 272 с.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы / Николай Александрович Бердяев. – Москва: Правда, 1989. – 607 с.
4. Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря / Николай Александрович Бердяев. – Париж: Утса-Press, 1951. – 165 с.
5. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма / Отто Фридрих Больнов. – Санкт-Петербург: лань, 1999. – 224 с.
6. Васильев В.В. История философии: учебник для вузов / В.В. Васильев, А.А. Кротов, Д.В. Бугай - Москва: Академический Проект, 2005. - 680 с.
7. Габермас Ю. До реконструкції історичного матеріалізму / Юрген Габермас. – Київ: Дух і літера, 2014. – 320 с.
8. Гадамер Х. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Ханс-Георг Гадамер. – Минск: Пропилеи, 2007. – 240 с.
9. Джеффрис С. Гранд-отель «Бездна. Биография Франкфуртской школы / Стюарт Джеффрис. – Москва: АдМаргинем Пресс, 2018. – 448 с.
10. История Марксизма: Марксизм в эпоху II интернационала» т.2 / общая редакция Амбарцумова Е.А. - Москва: Прогресс, 1981. - 521с.
11. Камю А. Бунтующий человек; Недоразумение / Альбер Камю. – Москва: АСТ, 2017. – 448 с.
12. Камю А. Вибрані твори / Альбер Камю. – Київ: Дніпро, 1991. – 655 с.

13. Мамардашвили М.К. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии / М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьев, В.С. Швырев; с.28-94. – Философия в современном мире. Философия и наука. Москва : Наука, 1972. – с. 424.
14. Маркс К. Из ранних произведений / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва: Государственное издательство политической литературы, 1956. – 689 с.
15. Маркс К. Принципы коммунизма. Манифест коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва: АСТ, 2020. – 160 с.
16. Маркузе Г. Одномерный человек / Герберт Маркузе. – Москва: REFL-book, 1994. – 368 с.
17. Михайлов И.А. Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Ч. 1: 1914-1939 гг. / И.А. Михайлов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – Москва: ИФРАН, 2008. – 207 с.
18. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Москва: Мысль, 2010. 744 с.
19. Новейший философский словарь : 3-е изд., исправл. - Мн.: Книжный Дом, 2003 - 1280 с. - (Мир энциклопедий)
20. Причепій Є.М. Філософія: підручник - 3-тє вид., стер. / Є. М. Причепій, А.М.Черній, Л.А.Чекаль – Київ: Академвидав, 2009. - 592с.
21. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней: IV От романтизма до наших дней / Д. Реале, Д. Антисери. – Санкт-Петербург: Петрополис, 1997. – 826 с.
22. Сартр Ж. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр. – Москва: Республика, 2004. – 639 с.

23. Сартр Ж. Мухи / Жан-Поль Сартр. – Харьков: Фолио, 1999. – 79 с.
24. Современная западная философия: Словарь: 2-е изд., переработанное и дополненное / [авт.-уклад. Малахов В.С., В.П. Филатов В.П.]. – Москва: Тон - Острожье, 1998 - 544с.
25. Сумерки богов / сост. И общ. ред. А. А. Яковлев – Москва: Политиздат, 1990. – 398 с.
26. Терборн Й. От марксизма к постмарксизму? / Йоран Терборн. – Москва: Высшая школа экономики, 2021. – 256 с.
27. Философский словарь / [авт.-уклад. Фролова. И.Т]. – 7-е изд., перераб. и доп. – Москва: Республика, 2001. - 719с.
28. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Эрих Фромм. – Москва: АСТ, 2017. – 736 с.
29. Фромм Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм. – Москва: АСТ, 2018. – 288 с.
30. Фромм Э. Здоровое общество / Эрих Фромм. – Москва: АСТ, 2021. – 528 с.
31. Фромм Э. Иметь или быть / Эрих Фромм. – Москва: АСТ, 2016. – 320 с.
32. Фромм Э. Искусство любви / Эрих Фромм. – Минск: полифакт, 1990. – 80 с.
33. Фюрст М. Філософія / М. Фюрст, Ю. Тринкс. – Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. – 544 с.
34. Ясперс К. Разум и экзистенция / Карл Ясперс. – Москва: Канон, 2013. – 336 с.
35. Ясперс К. Смысл и значение истории / Карл Ясперс. – Москва: Политиздат, 1991. – 527 с.