

НАЦІОНАЛЬНИЙ ТЕХНІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ УКРАЇНИ
«КИЇВСЬКИЙ ПОЛІТЕХНІЧНИЙ ІНСТИТУТ ІМЕНІ ІГОРЯ
СІКОРСЬКОГО»

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ТЕХНІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ УКРАЇНИ
«КИЇВСЬКИЙ ПОЛІТЕХНІЧНИЙ ІНСТИТУТ ІМЕНІ ІГОРЯ
СІКОРСЬКОГО»

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису

АЛУШКІН СЕРГІЙ ВІТАЛІЙОВИЧ

УДК 1(091)116.6

ДИСЕРТАЦІЯ

**«БАЖАННЯ ЯК ДЖЕРЕЛО СОЦІАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ
СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ»**

033 – Філософія

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії в філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ С.В. Алушкін

Науковий керівник: Коваль Олена Аркадіївна, кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії факультету соціології і права НТУУ «КПІ ім.

Сікорського»

Київ – 2021

АНОТАЦІЯ

Алушкін С.В. Бажання як джерело соціальної активності суб'єкта історії. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії в філософії за спеціальністю 033 – філософія. – Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського». – Київ, 2021.

Зміст анотації

У дисертаційному дослідженні здійснено соціально-філософське дослідження бажання, механізмів його виникнення та розвитку і його ролі як джерела соціальної активності суб'єкта історії. На основі класичних та сучасних здобутків філософії було розроблено підхід до дослідження бажання, заснований на визначенні його соціальної сутності, розкритті діалектики його розвитку. В дисертації обґрунтовано ролі бажання як джерела соціальної активності суб'єкта історії. Доведено, що бажання і формується, і здійснюється в предметно-практичній діяльності суспільних класів, отже набуває своєї конкретно-історичної форми в залежності від соціокультурних чинників, таких як система розподілу праці, державний устрій, рівень розвитку продуктивних сил, панівні релігійні та етичні погляди. Показано, яким чином бажання стає фактором суспільного виробництва в модернову епоху, та визначено перспективи подальшого розвитку суб'єкт-суб'єктних відносин, що призведе до перетворення бажання на джерела дійсної соціальної активності та історичних перетворень.

У першому розділі «Теоретико-методологічні засади дослідження феномену бажання» проведено дослідження ступеня розробленості поняття бажання в класичній та сучасній філософії, а також розглянуто методологічні підходи до дослідження бажання, суб'єктності та сутності людини.

Показано розвиток етичних поглядів на бажання в філософсько-релігійних системах Давнього Китаю та Індії: в даосизмі, конфуціанстві,

індуїзмі та буддизмі. Визначено, що негативне ставлення до бажання пов'язане із уявленням, що бажання перешкоджає досягненню просвітлення та гармонії, виступає джерелом страждань та хаосу суспільного життя. Розглянуто наступність східних поглядів на бажання в давньогрецькій філософії та відмінності в осмисленні бажання в філософії Геракліта. Проаналізовано уявлення про істинні та неістинні бажання в філософії Платона, Арістотеля та Епікура.

Середньовічні уявлення про бажання розглянуто в контексті арабської середньовічної філософії Газалі та Ібн Рушда, в якій вирішується питання про наявність бажання у Бога та специфіку Божественного цілепокладання, що вказує на тісний зв'язок бажання та мети діяльності. Також розглянуто творчість поета Данте Аліг'єрі, який стверджує, що Бог наповнює людину бажаннями до діяльності та пізнання.

Визначено зміну парадигми осмислення бажання в філософії Нового часу та Просвітництва, яка пов'язана із гуманістичною та раціоналістичною тенденцією в філософії. Визначено провідну роль суспільного виховання людини, осмислено умови, за яких стає можливим свідоме формування та розвиток людських бажань.

Розглянуто концепцію діалектики бажання в філософії Гегеля та її інтерпретацію в працях Кожева. У Гегеля діалектика бажання визначається як процес розвитку самосвідомості, що полягає в досягненні визнання самосвідомістю через процес заперечення іншої самосвідомості. Кожев розвиває цю ідею до визначення бажання як основного чинника історичної суб'єктності та соціальної активності людини.

Показано, що історичність суб'єкта визначається характером та змістом його діяльності по запереченню існуючих суспільних порядків та ствердження в своїй діяльності тенденцій, які сприятимуть прогресивному розвитку суспільства. Сутність суб'єкта історії як соціального класу визначається в першу чергу сенсом його вчинків, дійсним змістом його бажань, волі та цілей, і в другу чергу його рефлексією щодо своїх вчинків та

бажань. У роботі досліджено історичні прояви такої рефлексії у філософських та естетичних формах у домодернову та модернову епоху.

Було проаналізовано різні методологічні підходи у дослідженні природи та сутності людини, та проведено порівняльний аналіз методологічних засад класичної та сучасної філософії: дуалізм, монізм, ідеалізм, матеріалізм, психоаналіз, постструктуралізм. Обрано діалектичний підхід як основну методологічну засаду дослідження розвитку бажання та його ролі у становлення суб'єкта історії. Виявлено, що виникнення та розв'язання внутрішніх суперечностей бажання складає його діалектичну сутність та визначає його як джерело соціальної активності суб'єкта історії.

У другому розділі «Логіка розвитку та значення бажання в становленні людської суб'єктності» досліджується розвиток бажання та суб'єктності в дискурсах Жан-Поля Сартра, Жоржа Батая, Жака Лакана, Марека Семека та Евальда Ільєнкова. Показано логіку диференціації бажання та його перетворення на потребу та мету діяльності.

Здійснено критику екзистенціалістських та постструктуралістських концепцій суб'єктності, міжсуб'єктності та мови на основі концепції трансцендентальної міжсуб'єктності Фіхте та Гегеля, що набула розвитку та інтерпретації в працях польського філософа Семека. В нашому дослідженні міжсуб'єктність визначається як простір людської культури, в якому відбувається процес формування суб'єктності. Показано, що міжсуб'єктність передуює появі суб'єкта, та виявлено значення провокації як комунікативного поля, в якому відбувається формування суб'єкта.

Виявлено, що включення індивіду в простір міжсуб'єктності через залучення до предметно-практичної діяльності є визначальним фактором становлення суб'єктності та розвитку бажання як соціокультурного феномену

Розглянуто діалектику матеріального та ідеального на основі концептуального визначення категорії ідеального в роботах Евальда Ільєнкова, що дало змогу поглибити зміст поняття бажання. Поняття бажання

включає не тільки нестачу та абстрактну негативність, а й предметно-практичну діяльність як специфічний момент процесу перетворення матеріального на ідеальне та ідеального на матеріальне.

Розглянуто пізнавальну діяльність людини в контексті задоволення потреб та виконання бажань, виявлено генетичний зв'язок бажання та потреби на основі досліджень класичної політичної економії. Показано, що категорія нужди, або відсутності – є найбільш абстрактною категорією, з якої відбувається формування та диференціація понять, що розкривають природу та сутність бажання, таких як потреба, воля, ціль та образ, а також показано зв'язок бажання із фантазією.

Показано, що розрізнення бажань і потреб є результатом суспільного розподілу праці та відокремлення виробництва від споживання, та доведено, що бажання та потреби мають спільну природу, яка виходить з логіки перетворення матеріального на ідеальне у формі нужди. Дано визначення бажання як потреби в подоланні потреби та визначено співпадіння бажання із процесом творчості. Розглянуто процес взаємного перетворення цілей та бажань. Проаналізовано місце бажання в процесі цілепокладання.

У третьому розділі «Соціокультурна обумовленість бажання як джерела активності суб'єкта історії» розглядається специфіка становлення суб'єкта історії в домодернову та модернову епоху, визначаються конкретно-історичні форми бажання в різних епохах та суспільствах, а також досліджуються соціокультурні чинники, які визначають форму суб'єктності та особливості усвідомлення бажання. Розкривається значення суспільного поділу праці у диференціації людських бажань, потреб та цілей. Показано, як соціальне положення певної верстви населення визначає її основні бажання та її історичну роль. Аналіз етичних доктрин, релігійних вірувань, філософії, творів мистецтва показав, що зміст культури історичної епохи відображає бажання суб'єкта, який творить цю епоху, тобто є суб'єктом історії.

Аналіз домодернної епохи на прикладі Стародавнього Сходу та Греції показав, що рабська або кріпацька праця призводить до виникнення бажання

повернутися в «золоту добу», або до бажання звільнитися від бажань взагалі. Визначено, що в домодернову епоху формування свідомого суб'єкту є неможливим через специфіку цілепокладання, яка направляє діяльність на відтворення ідеалізованого минулого та заперечення історичності людського буття взагалі.

Розгляд особливостей виробництва бажання та становлення суб'єкта історії в модернову епоху показав перетворення прогресивних та гуманістичних тенденцій капіталістичного суспільства на свою протилежність у вигляді консервативних тенденцій та виникнення суспільства споживання. Аналіз сучасного суспільства споживання показав, що свідоме виробництво бажань стає необхідним моментом циклу виробництва товарів та послуг. Так виробництво призводить до втрати людиною своєї суб'єктності, перетворюючи її на «одновимірну» людину, фрагментарного індивіда.

Визначено протилежну тенденцію в сучасному суспільстві, яка пов'язана із запереченням суспільства споживання та товарного виробництва і спрямована на відновлення суб'єктності людини. Наведено приклади видатних людей модерної епохи таких як Джордано Бруно, Григорій Сковорода, Людвіг Феєрбах, Тарас Шевченко, Іван Франко, Віктор Глушков для демонстрації можливостей людини піднятися над своєю епохою, усвідомити суспільно значущі завдання як свої бажання.

Визначено, що саме в модерну епоху бажання поступово перетворюється на політичне бажання, оскільки воно є фактором існування політичного укладу. Показано, що бажання як таке може бути спрямованим як на увічнення існуючого ладу, так і на революційні трансформації. Встановлено, що наслідком зміни характеру предметно-практичної діяльності буде перехід від необхідності бажання до бажання необхідності, вільної творчості.

Висновки дисертаційного дослідження визначають актуальність обраного підходу до дослідження бажання у подоланні аксіологічного

релятивізму сучасної епохи, кризи ідентичності, виходу за межі парадигми суспільства споживання та нав'язаних бажань.

Ключові слова: бажання, свідомість, ідеальне, сутність людини, суб'єкт діяльності, суб'єктивний досвід, суб'єктність, задоволення, соціальна активність, діалектика, матеріалізм, дуалізм, постструктуралізм, виробництво бажання, етика бажання.

ABSTRACT

Alushkin S.V. Desire as the origin of social activity of the subject of history.

– Qualification scientific work as the manuscript.

Dissertation for the PhD Degree in specialty 033 – Philosophy. – National Technical University of Ukraine “Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute”. Kyiv, 2021.

Abstract content

The social-philosophical study of desire, mechanisms of its becoming and development, and its role as a source of activity of the subject of history is carried out in this dissertation. The approach to study desire based on the research of its social essence and unfolding of development dialectics was developed on the basis of classical and modern achievements of philosophy. The dissertation argues for the role of desire as the source of social activity of the subject of history. It was proved that the desire is formed and realized inside the practical activity of social classes, thus it reaches its historically concrete form in dependence from the social and cultural factors such as labor division system, political regime, level of productive forces development, dominating religious and ethical worldview. It was shown how the desire becomes the factor of social production in modern times. The perspectives of further development of subject-subject relations towards the transformation of desire into the source of actual social activity and historical transformations is defined.

The first chapter “Theoretical and methodological background of desire phenomenon research” is dedicated to the investigation of existing background in studies of desire’s notion in the classical and modern philosophy. Also, this chapter is dedicated to the research of methodological approaches towards studying desire, subjectivity and human nature.

The development of desire ethics in philosophical and religious systems of Ancient China and India: in Daoism, Confucianism, Hinduism and Buddhism is shown. It was established that the negative attitude towards desire is determined by the idea that the desire is an obstacle on the way towards enlightenment and

harmony, that it is the source of suffering and social disorder. The succession of Eastern outlook on desire in Ancient Greek philosophy and differences in Heraclitus and Epicurious philosophical reflections on desire are shown. The idea of truthful desires in Plato and Aristotle philosophy considering the existence of the desire to approach the Greater Good and bodily desires which disturb cognition is analyzed.

Medieval reflections on desire are studied in the context of Arabian Medieval philosophy, particularly Ghazali and Ibn Rushd, which is concerned with the question of God's desire and the Divine teleology, thus showing close connection between desire and activity goal. Medieval poet Dante Alighieri argues that God fills mankind with desires to activity and cognition.

The paradigm shift in attitude towards desire in Modern times and Enlightenment period is related to the humanistic and rationalistic tendencies in philosophy. The definitive role of social education and the possibility of conscious formation and development of desires is established.

The conception of dialectics of desire in Hegel's philosophy and its interpretation in works of Kojève are shown. Hegel defines dialectics of desire as the process of self-consciousness development lying in the field of achieving recognition by negating the other self-consciousness. Kojève develops this idea to defining desire as the main factor of historical subjectivity and social activity.

It was shown that historicity of subject is determined by its activity towards the negation of existing social order and towards the establishment of progressive development tendencies. The definitive aspect of the subject of history essence lies primarily in the sense of its deeds, content of its desire, will and goals, and secondarily in its reflection of own deeds and desires in philosophical and artistic forms. The dissertation concerns studying the historical forms of such reflection in philosophical and aesthetical forms in pre-modern and modern times.

Various methodological approaches in the study of human nature and essence were analyzed, and a comparative analysis of the methodological foundations of classical and modern philosophy: dualism, monism, idealism,

materialism, psychoanalysis, poststructuralism was conducted. The dialectical approach is chosen as the main methodological basis for the study of the development of desire and its role in the formation of the subject of history. It is revealed that the emergence and resolution of internal contradictions of desire constitutes its dialectical essence and defines it as a source of social activity of the subject of history.

The second chapter “The logics of development and meaning of desire in becoming of subjectivity” is dedicated to studying the mechanisms and conceptions of development of desire and subjectivity in the discourses of Jean-Paul Sartre, Georges Bataille, Jacques Lacan, Marek Siemek and Ewald Ilyenkov. Also, this chapter shows the logics of desire’s differentiation and mutual transformations to needs and activity goals. It was established that the engagement of individual to the intersubjectivity space and practical activity is the definitive factor of subjectivity and desire becoming.

Existential and post-structuralist conceptions of subjectivity, intersubjectivity and language are criticized on the basis of the conception of transcendental intersubjectivity by Fichte and Hegel and its interpretation by Polish philosopher Siemek. The intersubjectivity is defined as a space of human culture, where subjectivity is formed. It was shown that intersubjectivity is prior to the subject emergence, and the meaning of provocation as a communicative field which forms subject is established.

The dialectics of materiality and ideality based on the conceptual definition of ideality in Ewald Ilyenkov’s works has allowed us to enrich the content of desire notion, which will include not just lack and abstractive negativity, but practical activity as a specific moment of transformation of materiality to ideality and vice versa.

The cognitive activity of a person in the context of satisfaction of needs and fulfillment of desires is researched, the genetic connection of desire and need is revealed on the basis of researches of classical political economy. It was shown that the category of need, or absence – is the most abstract category from which the

formation and differentiation of notions occurs and reveals the nature and essence of desire, such as need, will, purpose and image, and shows the relationship of desire with imagination.

It was established that the differentiation of desires and needs is the result of the social division of labor and the separation of production and consumption. It was proved that desires and needs have similar nature, which emerges from the logic of transformation of materiality to ideality in the necessity form. Desire is defined as the need in overcoming needs and thus congruence of desire and creativity is established. The process of mutual transformation of goals and desires is investigated. The role of desire in the goal-making process is analyzed.

The third chapter “The social and cultural preconditions of desire as the source of social activity of the subject of history” is dedicated to studying the subject of history becoming in pre-modern and modern era, to studying concrete historical forms of desire in different ages and societies, and to studying social and cultural factors defining the form of subjectivity and desire. The role of social division of labor in the process of differentiation of desires, needs and goals is investigated. It was shown how a social position of certain social strata defines its main desires and historical role. Analysis of ethical teachings, religious beliefs, works of art and philosophy has shown how the content of culture in certain historical era reflects the desire of subject which creates this era, thus being the subject of history.

Analysis of pre-modern age on the example of Ancient East and Greece has shown that slave and serf labor leads to the desire to return to “golden age” or to desire to be free of desires at all. It was established that pre-modern age was impossible for the conscious subject of history emergence because of specifics of goal-making which steers activity towards recreation of idealized past and to the negation of historicity of human being at all.

The study of specifics of desire production and becoming of the subject of history in modern age has shown the transformation of progressive and humanistic tendencies of capitalistic society to their opposition in conservative tendencies of

consumerist society. Analysis of modern society has shown that conscious production of desires is the necessary moment of modern cycle of production of goods and services. Such production leads to the losing of human's subjectivity transforming it to the "one-dimensional" person, fragmentary individual.

The opposite tendency in modern society is defined. It is concerned with the negation of consumerist society and commodity production, directed towards restoration of human subjectivity. The examples of such significant persons of modern age as Giordano Bruno, Hrihoriy Skovoroda, Ludwig Feuerbach, Taras Shevchenko, Ivan Franko, Victor Hlushkov and others demonstrate the possibility of person to rise upon his age and to realize social goals as his own desires.

It was established that the desire of modern human gradually transforms into the political desire, because it is the factor of existence of political regimes. It was shown that the desire can be directed towards maintaining and conserving existing regime and towards revolutionary transformations. It is prognosed that the change of the practical activity will result in transition from the necessity of desire to desired necessity, free creativity.

The conclusions of dissertation study define the actuality of chosen approach in studying desire in overcoming axiological relativism of modern age, in overcoming the paradigm of consumerist society and imposed desires.

Keywords: desire, consciousness, ideality, human essence, subject of activity, subjective experience, pleasure, social activity, dialectics, materialism, dualism, post-structuralism, production of desire, ethics of desire.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДОСЛІДЖЕННЯ

Статті, опубліковані за кордоном та у наукових виданнях України, які включені до міжнародних наукометричних баз:

1. Коваль, О. А., & Алушкін, С. В. (2018). Становлення філософської концепції бажання в контексті вирішення психофізичної проблеми. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, (21), 38-41. (Google Scholar; Index Copernicus)
2. Алушкін, С.В. (2018). Природа бажання з точки зору ідеї соціальної сутності людини. *European philosophical and historical discourse*, 4 (4), 93-97. (Index Copernicus) ISSN 2533-4824 (On-line); DOI-prefix: 10.46340/ephd.
3. Алушкін, С.В. (2019) Єдність суб'єкта цілепокладання та бажання в класичній філософії. *Вісник Львівського університету*, (23), 9-14. (Index Copernicus).
4. Алушкін, С.В. (2019). Проблема відмінності бажань та потреб в дуалістичних концепціях. *Гілея: науковий вісник*, (143), 21-24. (Index Copernicus).
5. Alushkin, S. V. (2019). Material basis of ethical attitude towards desire in ancient eastern religious and philosophical systems. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (16), 171-182. (Web of Science (Emerging Sources Citation Index); Crossref, Open Ukrainian Citation Index (OUCI); Index Copernicus; Google Scholar; DOAJ; OAJI; WorldCat).

Публікації за матеріалами конференцій:

6. Алушкін, С. (2016). Возможен ли алгоритм мышления. Представлено на 5-ій Всеукраїнській науково-практичній конференції «Глушковські читання», Київ, 2016.
7. Алушкін, С. (2016). Понятие «идеального» в решении «трудной проблемы сознания». Представлено на XXVIII-х Міжнародних людинознавчих філософських читаннях, Дрогобич, 2016.

8. Алушкин, С. (2017). Предмет эстетики и роль искусства в философии Ильенкова. Представлено на XIX Международной научной конференции «Ильенковские чтения», Москва, 2017.

9. Алушкин С. (2017). Преодоление страха смерти как основание общественных трансформаций в философии Гегеля. Представлено на XX Всеукраїнській науково-практичній конференції студентів, аспірантів та молодих вчених «Дні науки ФСП», Київ, 2017.

10. Алушкин, С. (2017). О проблеме новизны в творчестве. Представлено на XIV Міжнародній науково-практичній конференції «Людяність творчості як творчість людяності», Київ, 2017.

11. Алушкин, С. (2017). О психологическом комфорте как принципе экономического планирования. Представлено на VI Всеукраїнській науково-практичній конференції «Глушковські читання», Київ, 2017.

12. Алушкин, С. (2018). Гегель, Кожев, Лакан: сравнительная характеристика концепций желания. Представлено на міжнародній науково-практичній конференції «Нове та традиційне у дослідженнях сучасних представників суспільних наук», Київ, 2018.

13. Алушкін, С. (2018). Бажання іронізувати та іронія бажання в мистецтві. Представлено на Міжнародній науково-практичній конференції «Філософія і художня література в хронотопі технічного вузу», Київ, 2018.

14. Алушкін, С. (2018). «Вічний мир» чи «боротьба всіх проти всіх»? Представлено на Міжнародній науково-практичній конференції «Світові конфлікти у ХХІ столітті: філософська рефлексія соціальних, економічних, екологічних, політичних та релігійних аспектів», Київ 2018.

15. Алушкин С. (2018). Производство желаний и потребностей как цель экономики. Представлено на VII Всеукраїнській науково-практичній конференції «Глушковські читання», Київ, 2018.

16. Алушкин, С. (2018). Роль воображения в формировании способности желания. Представлено на Міжнародній науково-практичній конференції «Гуманізм. Людина. Уява», Дрогобич, 2018.

17. Алушкін С. (2019). Бажання творити як творчість бажання. Представлено на XV Міжнародній науково-практичній конференції «Філософські засади креатосфери у контексті творчості», Київ, 2019.

18. Алушкін, С. (2019). Куда исчезает желание? Представлено на II Міжнародній науково-практичній конференції «Філософія і художня культура в хронотопі технічного вузу», Київ, 2019.

19. Алушкін, С. (2020). Покликання Лютера та сродна праця Сковороди як форми історичного буття бажання. Представлено на III Міжнародній науково-практичній «Філософія і науково-технічна творчість у хронотопі технічного університету».

ЗМІСТ

ВСТУП.....	16
1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ БАЖАННЯ ЯК ДЖЕРЕЛА СОЦІАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ	25
1.1 Основні теоретичні підходи до осмислення бажання в історії філософської думки.....	25
1.2 Теоретико-методологічне підґрунтя дослідження природи та сутності бажання суб'єкта історії.....	66
Висновки до розділу 1.....	86
2 ЛОГІКА РОЗВИТКУ ТА РОЛЬ БАЖАННЯ В СТАНОВЛЕННІ ЛЮДСЬКОЇ СУБ'ЄКТНОСТІ.....	89
2.1 Соціальність як простір формування та розвитку бажання суб'єкта історії..	89
2.2 Диференціація та різноманітність конкретно-історичних форм усвідомлення бажання.....	119
Висновки до розділу 2.....	144
3 СОЦІОКУЛЬТУРНА ОБУМОВЛЕНІСТЬ БАЖАННЯ ЯК ДЖЕРЕЛА АКТИВНОСТІ СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ.....	147
3.1 Усвідомлення бажання як відображення конкретно-історичного поставання соціальної активності суб'єкта історії до епохи модерну.....	147
3.2 Модерновий етап поставання суб'єкта історії: нові форми виробництва бажання та прояви соціальної активності	181
Висновки до розділу 3.....	213
ВИСНОВКИ.....	218
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ.....	228

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Суспільно-політичні трансформації та кризи глобалізованого світу відбиваються в індивідуальній свідомості як криза власної ідентичності, втрата проектів майбутнього та світоглядних ідеалів, що супроводжується почуттям апатії, байдужості до власного існування та світу довкола, відсутності сенсу та цілей життя. Постмодерна деконструкція метанаративів та суб'єктності створює підґрунтя для втрати людиною орієнтації в суспільстві пізнього капіталізму, супроводжуючись втратою бажання як пізнавати світ, так і змінювати його відповідно до ідеалів істини, добра та краси. Аксиологічний релятивізм проявляється, зокрема, і в тім, що істина, добро і краса вже не входять у систему ціннісних координат сучасної людини навіть у вигляді ідеалів. Бажання діяльності замінюється на бажання бездіяльності, на пошуки можливостей бути вилученим з активного перетворення світу та предметно-практичної діяльності. З іншого боку, відсутність у людини критичного ставлення до власних бажань робить її піддатливою до маніпуляції з боку засобів пропаганди та маркетингових технологій, які заповнюють вакуум власного бажання ілюзорними бажаннями різних товарів чи формують бажання в дискурсі деструктивних ідеологій.

Такий стан людства у XXI столітті актуалізує філософські пошуки шляхів досягнення людиною своєї особистості, створює підґрунтя для усвідомлення своєї поведінки, вибору, сенсу свого життя, формування та втілення у життя бажань, мрій та цілей, а разом із тим, формування картини майбутнього. Також актуальним є вивчення вже існуючих механізмів виробництва бажань та потреб в суспільстві, їхньої історії, законів розвитку та можливостей протидії нав'язаним бажанням чи пропаганді цінностей суспільства споживання.

Спроби рефлексії та встановлення значення бажання можна прослідкувати до часів зародження філософії як окремої форми суспільної

свідомості. Щодо значення бажання існують точки зору, згідно яких воно є благом та метою людського життя, та ті, що вбачають в ньому причину всіх людських бід. Втім, бажання, хоча й висвітлювалось в різних філософських системах та релігійних вченнях в контексті вирішення різноманітних світоглядних проблем, до філософії XX століття не поставало як окремий предмет філософського дослідження. Так бажання було предметом дискурсу психоаналізу, екзистенціалізму, постструктуралізму та комунікативної філософії. Проте досі не було виконано детального дослідження історії становлення бажання як предмету рефлексії філософів, яке дозволило би визначити всю багатогранність форм та проявів бажання, визначити його інобуття в різних філософських категоріях та дозволило йому отримати статус повноцінної філософської категорії.

Українське суспільство знаходиться в епіцентрі зіткнення суперечностей світового порядку, має в собі як прогресивні, так і реакційні тенденції розвитку та потребує усвідомлення власних бажань та цілей, в яких артикулюється соціальна, економічна та політична суб'єктність - як задля повноправного включення в світові історичні процеси на правах суб'єкта, так і задля гармонійного та всебічного розвитку кожного члена суспільства.

Хоча феномен бажання достатньо повно осмислений в класичній та сучасній філософській літературі, поняття бажання ще не отримало концептуалізації в соціокультурному контексті та як джерела соціальної активності, що обумовило мету та завдання нашого дослідження.

Стан наукової розробленості проблеми. Філософське осмислення феномену бажання та розробка категоріального апарату для рефлексії щодо його природи та сутності спирається на праці представників класичної та некласичної філософії, філософії постмодерну, культурології, соціології, а також на роботи з класичного психоаналізу та художню літературу.

Дослідженню діалектики бажання та становленню суб'єктності, а також механізмів становлення та розвитку бажання безпосередньо

присвячені роботи А. Кожева, Ж.-П. Сартра, Ж. Лакана, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, М. Семека, А. Мальцевої, К. Наумової.

Важливими з точки зору методології дослідження діалектичної сутності бажання є ідеї Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса, Е. Ільєнкова, В. Босенка, П. Копніна.

Дослідженням соціокультурного середовища, в якому відбувається розвиток бажання та суб'єктності присвячено праці М. Фуко, Е. Фромма, Г. Маркузе, М. Бурік, А. Кларка, Б. Девіса.

Праці класичних філософів: Лао Цзи, Геракліта, Платона, Арістотеля, Августина, Ібн Рушда, Р. Декарта, Б. Спінози, К. Гельвеція, І. Канта, Й. Фіхте та Г.В.Ф. Гегеля дозволяють сформулювати уявлення про осмислення бажання в певну історичну епоху та відобразити єдність історичного та логічного у розвитку бажання.

Здобутки психоаналітичної теорії З. Фрейда та її постструктуралістської інтерпретації в працях Ж. Лакана, Ж. Бодріяра та С. Жижека, М. Лазарато дозволяють досліджувати несвідомі психічні процеси, пов'язані з бажанням, та аналізувати культурно-історичний контекст, виходячи з несвідомих мотивів людей та принципів функціонування суспільства.

В роботі застосовуються здобутки та ідеї вітчизняних філософів Е. Ільєнкова, П. Копніна, В. Босенка, А. Канарського, М. Ліфшиця для осмислення діалектики ідеального та матеріального в бажанні та цілепокладанні, а також значення предметно-практичної діяльності.

Філософсько-антропологічний підхід у дослідженні феномену бажання висвітлено на основі праць українських дослідників М. Бойченка, Л. Сторіжко. Педагогічний аспект дослідження бажання висвітлено за допомогою праць А. Макаренка, В. Возняка. Естетична складова осмислення феномену бажання ґрунтується на художніх творах письменників та поетів – Данте Аліг'єрі, Дж. Мільтона, Й. Гете, Т. Шевченка, Г. Сковороди.

Етична складова феномену бажання осмислюється на матеріалі філософсько-релігійних текстів індуїзму, буддизму, даосизму, християнства, ісламу та історії розвитку культури в працях Г. Лукача, М. Вебера, В. Зомбарта, Г. Томсона, А. Горфункеля.

Ці теоретичні розробки та багатий історичний та соціокультурний фактичний матеріал дають можливість досліджувати бажання на рівні соціально-філософського осмислення та дозволяють поставити завдання по узагальненню та інтерпретації теоретичних концепцій та історичних даних з метою дослідження впливу соціокультурних чинників на становлення бажання суб'єкта історії. Адже, незважаючи на детальні дослідження психологічних механізмів становлення бажання та суб'єктності, дослідження історії та культури різних епох, на нашу думку, в цілому недостатньо вивченим залишається всезагальний зміст та соціальна визначеність бажання, різні форми усвідомлення бажання та його значення в історичному поступі людства. Це робить актуальним соціально-філософське осмислення бажання в історії філософії, визначення статусу бажання в антропологічному, аксіологічному та етичному вимірі сучасної філософії. Цим зумовлений вибір теми даної дисертаційної роботи, її головної мети і завдань.

Зв'язок роботи з науковими програмами. Дисертаційна робота виконана на кафедрі філософії Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського» згідно з ініціативною темою кафедри філософії «Дослідження філософських засад креатосфери та культуротворення» Д/р №0117 У 004509 (термін виконання – 2016 – 2020 рр.).

Мета і завдання дослідження обумовлені поставленою автором науковою проблемою: на основі класичних та сучасних здобутків філософії визначити соціокультурну сутність бажання, та обґрунтувати його роль у становленні соціальної активності суб'єкта історії.

Реалізація поставленої мети зумовила вирішення наступних завдань:

- *встановити* стан осмислення бажання в класичній та сучасній філософії, а також в працях психоаналітиків;
- *визначити* методологічні засади та принципи філософського осмислення бажання та *концептуалізувати* психоаналітичне підґрунтя проблематизації бажання;
- *обґрунтувати* ідею про визначальну роль предметно-практичної діяльності у виникненні та розвитку бажання;
- *виявити* логіку диференціації бажання в процесі формування конкретно-історичних форм та способів його втілення;
- *розкрити* соціокультурну обумовленість конкретно-історичних форм бажання та чинників становлення суб'єкта історії в домодернову епоху;
- *провести* аналіз чинників, що визначають конкретно-історичні особливості становлення суб'єкта історії в домодернову та модернову епохи;
- *охарактеризувати* специфіку виробництва бажання в сучасному суспільстві, визначити перспективи розвитку бажання в контексті ціннісних трансформацій;
- *розкрити* причини кризового стану бажання в суспільстві споживання та окреслити перспективи зміни парадигми виробництва бажання.

Об'єктом дослідження є бажання як соціокультурний феномен.

Предметом дослідження є становлення бажання як джерела соціальної активності суб'єкта історії.

Методологічні основи дослідження. Фундаментальну базу дослідження складає сукупність філософських, культурологічних та історичних джерел, покликаних забезпечити багатогранну рефлексію над феноменом бажання та конкретно-історичними формами його втілення в діяльності суб'єкта історії.

У роботі використовуються наступні підходи:

- *діалектичний* – у дисертаційному дослідженні використовуються принципи діалектичної логіки, єдності логічного та історичного, розвитку від абстрактного до конкретного та принцип історизму;
- *холістичний* – природа людини розглядається як єдине ціле, що дозволяє розглядати бажання у єдності його проявів;
- *діяльнісний* – сутність людини розглядається як сукупність всіх суспільних відносин, які реалізуються в процесі предметно-практичної діяльності;
- *психоаналітичний* – феномен бажання осмислюється крізь психоаналітичну теорію несвідомого, яке визначається як джерело формування суб'єктності людини, а також як засіб інтеграції індивіда в соціум та морально-етична цінність;
- *соціокультурний* – бажання розглядається в контексті розвитку світової культури у взаємодії багатьох елементів суспільного життя: культурних, політичних, економічних, ідеологічних;
- *компаративістський* – бажання досліджується у співставленні різних філософських та психоаналітичних концепцій людини, а також в дослідженні порівнюються історичні епохи, цивілізації та релігії з метою встановлення сутнісних характеристик суб'єкта історії.

Наукову новизну дисертаційного дослідження характеризують такі його результати:

Вперше:

- проведено реконструкцію процесу розгортання філософської рефлексії щодо бажання в контексті історичного розвитку суспільства, в якій визначено соціальні, політичні, економічні, релігійні, естетичні чинники формування певного філософсько-етичного усвідомлення бажання. Визначено, що ставлення до бажання як до недоліку людської природи є характерним для давньої східної та грецької філософії, що пов'язано одночасно із тенденцією протидії розподілу праці та

диференціації суспільства на різні верстви, а також консервацією вже встановленого соціального порядку та суспільної ієрархії. Показано, як зміна характеру праці в епоху модерну стала фактором зміни ставлення до бажання та соціальної активності.

- визначено, що механізм формування бажання на індивідуальному та суспільному рівнях полягає у залученні індивідів та соціальних груп в предметно-практичну активність по задоволенню потреб та перетворенню суспільства.
- обґрунтовано, що простір міжсуб'єктності виступає «провокацією» для формування суб'єктності та бажання завдяки тому, що міжсуб'єктність є первісним простором усупільнення людини;
- діалектика бажання осмислюється як процес покладання та зняття суспільної мети, опосередкований індивідуальною психічною діяльністю людини; здійснення бажання є водночас і реалізацією його сутності, і самозапереченням. Такий процес покладання та зняття бажання характеризує циклічність та поступальність розвитку бажання, а також свідчить про генетичний зв'язок сучасних форм бажання із його минулими конкретно-історичними формами;
- показано, як соціальна активність по перетворенню суспільства, а також осмислення попереднього досвіду суб'єкта історії призводить до переходу від необхідності бажання, яка змушує людини циклічно відтворювати поточний стан суспільства, до бажання необхідності та вільної творчості із відповідним ствердженням людського життя в усьому багатстві та різноманітті.

Уточнено:

- розуміння бажання як етичної цінності та сутнісної характеристики людського буття в контексті формування соціальної активності та суб'єктності. Етична оцінка бажання в релігійних та філософських системах формує конкретно-історичне суспільне уявлення про бажання, визначає соціальну активність по підтримці даного

суспільного ладу та формує опозицію йому, яка визначається бажанням перетворення суспільства;

- зміст суб'єкт-об'єктного відношення в творчій діяльності людини, в якому бажання виступає ланкою, що опосередковує суб'єкт та об'єкт соціальної активності, знімаючи видимість їхньої розрізненості;
- методологію розгляду питання щодо розрізнення потреб та бажань, яка полягає в розумінні бажання як потреби у перетворенні потреби;
- осмислення міжсуб'єктності як ідеального соціокультурного простору усупільнення людини.

Набуло подальшого розвитку:

- розуміння суперечностей як рушійної сили історії в контексті задоволення бажання визнання та зіткнення бажань як проявів самосвідомості певних соціальних класів, станів та верств;
- розуміння сутності людини як сукупності суспільних відносин, зокрема значення бажання у формуванні неповторної особистості, яка уособлює в собі колективні потреби суспільства в певну епоху.
- розуміння виробництва бажання як свідомого та планомірного технологічного процесу в сучасному суспільстві, який є необхідним моментом процесу виробництва споживання товарів та послуг.

Практичне значення одержаних результатів полягає в тому, що поняття бажання наповнюється конкретним змістом із врахуванням різних підходів, зводячи до цілісного розуміння суперечливі та протилежні підходи в розумінні бажання та подібних йому феноменів; критичний аналіз різних етичних систем, в яких проблематизується статус бажання, та вивчення механізмів формування бажання дозволяє розуміти структуру ідеологій, методів виробництва суспільних цілей та моральних орієнтирів та чинити опір маніпуляціям свідомості, розуміти логіку формування власних бажань.

Основні положення дисертації можуть бути використані для подальшого філософського та психологічного дослідження, як теоретичний засновок для психотерапевтичних практик усвідомлення власної особистості,

бажань та мотивацій, а також в розробці лекційних курсів з дисциплін «Філософія», «Історія філософії». «Соціальна філософія», «Філософська антропологія», «Теорія соціальної роботи», «Педагогіка».

Апробація результатів дисертації. Основні положення дисертаційного дослідження обговорювалися на засіданнях кафедри філософії факультету соціології і права КПП імені Ігоря Сікорського, на теоретико–методологічному семінарі кафедри філософії. Принципові ідеї, теоретичні положення були викладені на таких конференціях: Всеукраїнська науково-практична конференція «Глушковські читання» (Київ, 2016-2018), Міжнародні людинознавчі філософські читання (Дрогобич, 2016-2017), Міжнародна науково-практична конференція «Ільєнковські читання» (Москва, 2017), Всеукраїнська науково-практична конференція студентів, аспірантів та молодих вчених «Дні науки ФСП» (Київ, 2017), XIV Міжнародна науково-практична конференція «Людяність творчості як творчість людяності» (Київ, 2017), Міжнародна науково-практична конференція «Нове та традиційне у дослідженнях сучасних представників суспільних наук» (Київ, 2018), I-III Міжнародні науково-практичні конференції «Філософія і художня література в хронотопі технічного вузу» (Київ, 2018-2020), Міжнародна науково-практична конференція «Світові конфлікти у XXI столітті: філософська рефлексія соціальних, економічних, екологічних, політичних та релігійних аспектів» (Київ, 2018), Міжнародна науково-практична конференція «Гуманізм. Людина. Уява» (Дрогобич, 2018), XV Міжнародна науково-практична конференція «Філософські засади креатосфери у контексті творчості» (Київ, 2019).

Публікації за темою дисертації. Основний зміст дисертації опубліковано у 19 наукових публікаціях, серед яких 5 статей – у спеціалізованих фахових виданнях, що включені до міжнародних наукометричних баз, одна стаття опублікована у співавторстві, 14 – тези, опубліковані на науково-практичних конференціях.

Структура дисертації. Дисертація складається із вступу, 3 розділів, 6 підрозділів, висновків та переліку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації 239 сторінок, з них 192 сторінок основного тексту, 3 рисунки. Список використаних джерел складається з 182 найменувань.

1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ БАЖАННЯ ЯК ДЖЕРЕЛА СОЦІАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ

1.1 Основні теоретичні підходи до осмислення бажання в історії філософської думки

Бажання є предметом осмислення як на рівні теоретичної рефлексії, так і в буденній – релігійній, міфологічній та художній свідомості. Теоретична рефлексія бажання відбувається в низці гуманітарних наук, таких як психологія, соціологія, естетика, економічна теорія, структурна лінгвістика, політологія, культурологія, тощо. Все гуманітарне знання виходить на проблематику, пов'язану з формуванням та втіленням бажання в різних соціокультурних формах: від бажань індивідів до колективних бажань певних соціальних груп і цілого народу. Будь-яка наука, яка вивчає людину у будь-якому аспекті її матеріального та психічного життя, звертається до бажання як до базової характеристики людини в її діяльності, для пояснення її активності, джерела мотивації до дії. Етичні доктрини, як світські, так і релігійні, узагальнюють особливості ціннісного ставлення до бажання та визначають його місце в людській поведінці, системі моральних цінностей, нормах колективної свідомості певних суспільних груп, що є відображенням певного конкретно-історичного суспільного способу виробництва бажання.

Однак саме в філософії відбувається осмислення бажання на рівні всезагального, оскільки саме тут можливо окреслити проблемне поле в єдності розуміння природи та сутності людини, виробити поняття, а точніше, категоріальний апарат для його теоретичного осмислення. Філософське осмислення бажання дозволяє узагальнити історію змін у ставленні до бажання, пояснити причини цих змін, розкрити закономірності трансформації механізмів вироблення бажання, а також усвідомити його значення для конкретної історичної епохи. Філософська рефлексія, направлена на виявлення природи і сутності бажання як такого та розкриття загальних механізмів та закономірностей його формування, передбачає

дослідження конкретного історичного контексту розвитку культури, особливостей соціальної структури суспільства, тобто необхідність звернення до історії становлення бажання. Таким чином, філософська рефлексія передбачає звернення до широкого соціокультурного контексту з одного боку та реконструкцію історії наступності розвитку поняття бажання. Наприклад, суспільне ставлення до бажання визначає його місце в людській психіці та поведінці, системі моральних цінностей та формах колективності певних суспільних класів, а також відображає певний спосіб виробництва бажань на кожному етапі розвитку історії.

Хоча бажання як феномен культури та індивідуальної психічної діяльності людини супроводжує людство з початку його існування і завжди було притаманне людству як момент синкретичної цілеспрямованої діяльності з перетворення природи та виробництва людини як суспільної людини, дотепер воно є об'єктом дослідження філософів, психологів та соціологів. Усвідомлення бажання в різних формах є складовою будь-якого світогляду, починаючи з родової свідомості первісної людини. Задовго до філософії, моралі та права бажання набуває свого відображення у формах синкретичної родової свідомості первісного колективу. Перші форми усвідомлення бажання були центровані довкола моральних норм. З появою перших теоретичних форм суспільної свідомості, перш за все філософії, що єднала усі форми теоретичної рефлексії, виникають перші спроби пояснення цього феномену. Жодна з наук, що вивчають людину, в тому числі і філософія, не обійшли своєю увагою феномен бажання, однак до цих пір не було виконано ґрунтовного дослідження історії становлення цього поняття, особливо наступності між різними філософськими напрямками в його осмисленні. В цьому підрозділі дисертаційного дослідження ми покажемо, в якому контексті та в яких формах античні, класичні та сучасні філософи та психологи осмислювали бажання. Для нашого дослідження важливо реконструювати історію усвідомлення бажання, його категоріального оформлення та виявлення наступності різних філософських концептів

бажання аж до сучасного теоретичного осмислення у різних школах філософії.

У найбільш абстрактному визначенні бажання – це чуттєвий імпульс, який виступає організуючим началом як діяльності індивіда, так і життя суспільства в цілому, та усвідомлюється у вигляді певної мети. Для релігійно-філософської традиції Давнього Сходу притаманне розуміння бажання як діяльності людини, спрямованої на задоволення власних потреб, здебільшого тілесного характеру, або на володіння певними об'єктами – матеріальними цінностями, соціальним статусом, владою, славою. Оскільки природа бажання розуміється як динамічна сила, то будь-який прояв бажання призводить до змін у зовнішньому світі, які можуть порушити головні цінності східної культури – порядок і гармонію. У китайському філософсько-релігійному вченні Лао Цзи бажання постає як головна перешкода на шляху Дао, оскільки воно змушує порушувати принцип недіяння – Ву-Вей (Wuwei, 無為). Сутність вчення Лао Цзи полягає у пошуках шляху відмови як від тілесних бажань, так і від пізнання «традиційним» шляхом:

Хто вчиться, з кожним днем збільшує свої знання. Хто служить істині, день у день зменшує свої бажання. У безперервному зменшенні бажань людина доходить до недіяння. Немає нічого такого, що б не зробило недіяння. Тому оволодіння землею завжди здійснюється за допомогою недіяння. Хто діє, не в змозі опанувати землею (Огнев'юк & Кузьменко, 2014).

На думку даосистів існує шлях відмови від бажання та життя згідно із принципами Дао, які ґрунтуються лише на духовних практиках та роздумах. Філософ конфуціанського напрямку Сюнь-цзи, схильний до матеріалістичного трактування Неба (Тянь) як сукупності законів природи, що не стосуються людської моралі, вважає, що бажання виступає головним фактором, який визначає людину як злу від природи: «Нині людина

народжується з інстинктивним бажанням наживи; коли вона керується цим бажанням, то з'являється бажання сперечатися та грабувати, і зникає бажання поступатися» (Феоктистов, 1976, р. 256). Однак Сюнь-цзи вбачає неможливість повної відмови від бажання, оскільки на його думку воно є сутнісною характеристикою людської природи:

Тим, хто каже, що ми здатні позбутися бажань задля досягнення порядку, не вистачає засобів для керування бажаннями, і їх легко обурити наявністю бажань. Тим, хто каже, що ми маємо зменшити наші бажання задля досягнення порядку, не вистачає засобів регуляції бажань та їхньої кількості. Мати бажання та бути без бажань – це різні категорії, мертве та живе, а не впорядковане та хаотичне (Kline, 2006, р. 237).

В цьому фрагменті можна побачити критику даосизму за намагання спотворити людську природу (Небо створило людину як таку, що наділена бажаннями), та за неспроможність досягти поставлених цілей цього вчення. Саме тому даосизм займається пошуками способів виховання гідних бажань на рівні всього суспільства. Будь-яка чеснота, в тому числі і бажання, можлива лише як результат виховання людини в суспільстві, в якому панують порядок, гармонія та законність, в якому регламентовано те, що людині дозволено і не дозволено бажати, які почуття слід мати до представників держави та членів сім'ї. Але бажання (yu, 欲) не може бути об'єктом виховання безпосередньо, тому зусилля вчителів мають бути спрямовані на дотримання серцем-розумом (xin, 心) людських чеснот та суспільних порядків. На думку дослідника філософії Сюнь-цзи Sung (2012), саме xin є джерелом людської мотивації та діяльності, а бажання, yu, є лише тим, що спрямовує цю діяльність на певний об'єкт. Діяльність, яка повністю покладається на yu, заздалегідь приречена на поразку. Але якщо людина

керується хін, а її уи направлено на досягнення правильних ідеалів, то таке бажання перетворюється на чесноту, адже гідна людина бажає лише гідних речей.

Пригнічення та заперечення бажання є однією з центральних тем для індуїзму й так само лежить в основі буддистського вчення. Крішна говорить: «Коли людина звільняється від всіх різновидів бажань задля відчуття щастя від відчуженості, коли її розум, що очищається, знаходить задоволення в самому собі, тоді можна сказати, що ця людина знаходиться в чистій потойбічній свідомості» (Prabhupada, 1972, с.129). Так само вчить чотирьом благородним істинам Будда, стверджуючи, що бажання є джерелом всіх страждань та призводить до реінкарнації в цьому світі, а звільненням від страждань може бути лише звільнення від бажання як такого (Bhikkhu, 2000).

Отже, бажання визначається як джерело страждань та перешкода на шляху до просвітлення, тобто припинення будь-яких бажань. Не отримавши відповідей на свої питання за допомогою аскетизму і практик медитації, принц Гаутама відмовився від аскетизму як від протилежної крайності до задоволення всіх своїх бажань. Серединний шлях, запропонований Буддою, виявляється спробою уникнути будь-яких крайнощів та суперечностей шляхом досягнення гармонії. Тому ідеалом «земного» людського існування визнається самотність та проведення всього вільного часу в медитації. Вершиною такого способу мислення в прагненні до звільнення від бажань можна вважати «Сутру серця», в якій проголошується порожнеча всього існуючого, навіть чотирьох благородних істин Будди:

Коли бодгісатва Авалокітешвара занурився у практику глибокої праджняпараміти, він ясно побачив, що всі п'ять скандг порожні, й звільнився від будь-якого страждання: «Шаріпутро! Форма не відрізняється від порожнечі, порожнеча не відрізняється від форми. Форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма. Відчуття,

уявлення, вольові (кармічні) рушії, свідомість – так само. Шаріпутро!

Те, що всі дгарми є порожніми формами, означає, що вони не народжуються й не гинуть, не забруднюються й не очищуються, не збільшуються й не зменшуються (Стрелкова, 2012, с. 60).

Можна припустити, що в своєму інтроспективному дослідженні власного Я та спробах подолати бажання, адепти буддизму лише доводять іманентність бажання людському буттю. Але замість заповнення нестачі, весь світ перетворюється на порожнечу, а блаженна нірвана виявляється всього лише припиненням існування, тобто смертю, як в біологічному (адже тіло постійно має свої потреби), так і в соціальному сенсі (адже кожен вчинок втрачає будь-який сенс або викликає страждання). Індуїзм і буддизм як ідеології панівних класів індійського суспільства використовували таке осмислення бажання для консервації існуючих суспільних відносин та збереження стабільності суспільства, в якому будуть відтворюватися одні і ті ж культурні коди.

Отже, філософія Сходу відзначає велике значення бажання в регуляції суспільних стосунків, хоча власне саме бажання має лише вигляд абстрактного прагнення до задоволення своїх потреб. Різні релігійно-філософські доктрини Індії та Китаю збігаються в своєму негативному ставленні до бажання як опозиції до суспільної чи навіть світової гармонії, елементу хаосу, який може змусити людину зійти зі шляху до просвітлення, а все суспільство змусити впадати в чвари та розпадатися на конфліктуючі групи.

Негативне ставлення до бажання зі східних релігійно-філософських систем в деякій мірі перенеслося в давньогрецьку філософію, але отримало там нові виміри через відмінності способу виробництва в Стародавній Греції, який сформувався внаслідок розкладання азійського способу виробництва. Крім того, сусідство демократичного грецького полісу з деспотичними

східними імперіями призводило не лише до військових протистоянь, а й до ідеологічної боротьби еллінів зі східними цивілізаціями, яка вимагала іншого морального важелю врегулювання відносин між людьми.

Так, в діалектичній концепції світобудови Геракліта Ефеського бажання виступає невід'ємною частиною людського життя. Оскільки, на думку філософа, першоматерією є вогонь, який мірами спалахує та мірами згасає, то в душі людини цей вогонь втілений в її бажаннях та пристрастях. Як існування вогню є суперечністю, адже для свого існування він має постійно згасати, так і «вогонь» бажання в душі змушує людину втрачати себе у задоволенні своїх бажань, розплачуючись частинкою вогненної душі: «Важко боротися із пристрастю: адже будь-яке бажання серця здійснюється ціною душі... Людям не стало би краще, якби здійснилося все, чого вони бажають» (Кессиди, 2004, с. 133).

Саме життя людської душі містить в собі власну смерть: або людина буде все життя підкорятися своїм бажанням, йти за кожною своєю примхою та пристрастю, тим самим ведучи рабське існування, допоки не згасне вогонь в душі, або має вести неперервну боротьбу із власною душею, не підкорюючись її бажанням, таким чином самотужки гасячи її вогонь. Вихід з цієї суперечності Геракліт бачить у веденні боротьби із бажаннями, але так, щоб ніколи не здобути цілковитої перемоги. Не бажання як таке має цінність в людському житті, а віддалені цілі, які можуть підняти людину над власним існуванням та дати можливість пізнавати Логос. Лише людина нерозумна дбає про своє повсякденне життя та ставить собі за мету продовження свого роду: «Народившись, вони жадають життя і тим самим смерті, точніше, спокою Життя не знає спокою та відпочинку; спокій та бездіяльність – це властивість мертвих» (Кессиди, 2004, с. 160).

Найкращі люди з вогняними душами знаходяться в постійній невдоволеності та неспокої, не бажаючи вести посереднє та самовдоволене життя та долаючи пасивне споглядання світу довкола. Хоча така невдоволеність не приносить ніякого задоволення в життя саме по собі, але

вона виступає чинником, який підтримує світовий вогонь та не дає йому згаснути, що привело б до настання мертвого спокою.

Розуміючи життя як боротьбу, Геракліт спростовує розуміння блага як гармонії, спокою та порядку в душі східних філософів. Хоча бажання як таке не веде людину до блага, але воно не є чимось, що суперечить благу, адже без бажання, без пристрасті неможлива боротьба. Так Геракліт вперше поєднує сутність людського буття із активною та перетворюючою діяльністю людини, в якій бажання відіграє суттєву роль в якості «палива» для вогняної душі, яка намагається досягнути Логос не у формі одвічного закону, а як духовну силу, що виступає джерелом світової історії.

Інший погляд на людське життя і роль бажання в ньому можна побачити в філософії софістів, які виражали точку зору грецької демократичної еліти. Так в діалозі Платона «Горгій» можна побачити суперечку багатого демократа Калікла із представником аристократичного світогляду Сократом. Калікл стверджує, що прекрасною та справедливою є лише та людина, яка жодним чином не обмежує свої бажання та здійснює все, чого б їй не захотілось.

Сократ цю точку зору доводить до суперечності, вказуючи на те, що бажання виникає в людини, якій чогось не вистачає, а тому життя, присвячене бажанням, подібне до людини, яка намагається наповнити вином посудину із дірками, і чим більше волі людина дає своїм бажанням, тим швидше виливатиметься вино. Щодо задоволень від самого процесу задоволення бажання, то Сократ приводить аналогію із людиною, яка страждає від сверблячки та завжди має можливість себе почухати. Показавши, що не всяке задоволення є однаково корисним, він спростовує точку зору на тотожність задоволення і блага, тим самим закликаючи свого співрозмовника до підкорення своїх бажань та задоволень служінню благу: «Мета, яку треба мати в своєму житті перед очима та співвідносити все особисте та суспільне, щоб той, хто прагне блаженства, не покидав

справедливість та розсудливість, взагалі не дозволяв собі нестримних бажань та розбійницького життя» (Платон, 2016, с. 657).

Тут ми знову бачимо точку зору на бажання, подібну до висловленої китайським філософом Сюньцзи – лише приборкання власних бажань, підкорення законам та осягнення ідеї блага може зробити людину щасливою, а інакше її життя буде подібним на життя тварини чи розбійника.

В діалозі «Федон» філософське осмислення бажання відбувається в контексті психофізичної проблеми, яку вперше поставив Платон. Для нього істинне буття можливе лише у світі ідей, який людина може осягнути своїм розумом. Але тіло з його бажанням, потребами та слабкостями виступає перешкодою на шляху занять філософією та пошуків істини:

Ймовірно, є якась дорога, яка в справі дослідження веде нас до думки, що ми ніколи не набуваємо цілком того, чого бажаємо і що називаємо істиною, поки одягнені в тіло і поки наша душа змішана з цим злом. Справді, тіло заплутує нас в нескінченні турботи через те вже, що йому необхідна їжа; а іноді до нього пристають ще й хвороби, забороняючи нам сходження до сущого. Тіло також наповнює нас хтивістю, бажаннями, страхом, різними примарами і багатьма дрібницями, тому дійсно правду кажуть, що під впливом тіла мислити нема часу. Та й війни, і бунти, і битви звідки походять, як не від тіла та його бажань? (Платон, 2016, с. 50).

В цьому фрагменті можна побачити суперечливе ставлення Платона до бажання, яке роздвоюється на бажання душі та бажання тіла. Ця думка знайде свій розвиток в християнській філософії, спонукаючи людей до тілесної аскези заради занять лише духовними пошуками істини. Проте, постає питання: однакова чи різна природа бажань душі та тіла? Якщо ця

природа однакова, тоді тіло має свій окремий «духовний» вимір, адже воно здатне породжувати різні афекти душі, змушувати її до певних дій. Якщо природа різна, то неможливо уявити, яким чином афекти тіла передаються душі. Варто відзначити, що в діалозі «Бенкет» Сократ переказує свою розмову із Діотімою, яка стверджує, що Ерот є генієм, посередником між світом людей та богів, таким чином поєднуючи Всесвіт в єдине ціле. В цьому ж діалозі Сократ формує розуміння бажання як нестачу – людина та навіть сам Ерот можуть бажати лише того, чого вони не мають. Але чи можна бажати того, що в тебе вже є? Сократ відповідає таким чином:

Коли ж хто скаже: я здоровий та багатий, хочу бути багатим, і бажаю того самого, що маю, ми зауважимо йому: ти, людино, яка має багатство, здоров'я та силу, хочеш мати це і в майбутньому, тому що в теперішньому, хочеш чи не хочеш, а маєш. Тепер дивися, що ти говориш: бажаю теперішнього, іншими словами, ти кажеш наступне: бажаю, щоб теперішнє в майбутньому часі було теперішнім (Платон, 2016, с. 380).

Отже, якщо людина бажає те, що в неї є, то існує певний сумнів у можливості існування цієї речі в майбутньому – люди не бояться, що зникне щось, в чому вони впевнені як у вічному та незмінному. Таким чином, Ерот в своєму бажанні прекрасного і добра, виявляється позбавленим того й іншого, постійно перебуваючи в пошуках. Хоча тіло людини виявляється наділеним бажаннями, їхнє джерело не пояснюється. Розділивши тіло і душу на дві окремі сутності, Платон вперше встановлює концептуальний дуалізм тілесних та душевних бажань.

Арістотель досліджує бажання, яке в нього фігурує як здатність до потягу, в контексті проблеми руху, а саме вирішення питання щодо причини руху тваринної та людської душі. Рослинна душа має здатність до

сприйняття зовнішнього світу, але це сприйняття не може стати причиною руху рослини в просторі. Отже здатність до сприйняття світу не робить душу рухливою, так само як і споглядальний розум, який не може виносити суджень щодо мети діяльності та надавати душі афекти – саме лише споглядання розумом чого-небудь приємного чи моторошного ще не стає причиною для початку руху. Але навіть наявність потягу ще не є достатньою підставою для руху, адже розум стримує від негайного задоволення бажань. Звідси зрозуміло, що рух регулюють розум та потяг, в силу того, що обидві ці здібності мають мету, яка завжди лежить поза межами самої душі. Саме наявність цього зовнішнього предмета дозволяє поєднувати розум та потяг, які мають протилежну природу, в єдине ціле:

Рухає предмет прагнення, і через нього рухає розум, так як предмет прагнення є початком для нього. Але і уява, коли приводить в рух, не рухає без прагнення. Отже, рушієм є одне – предмет прагнення. Адже якби рухали дві здібності – розум та прагнення, – то вони рухали б в силу якоїсь спільної їм властивості (eidos). Розум же, абсолютно очевидно, є таким, що не рухає без прагнення (адже воля є прагненням, і, коли рух відбувається згідно роздумів, він відбувається і згідно волі). Тим часом прагнення рухає іноді всупереч роздумів: адже бажання є якогось роду прагнення. Тому призводить в рух завжди предмет прагнення, але він є або [дійсне] благо, або уявне благо, і до того ж не всяке, а тільки таке, яке підлягає здійсненню (Арістотель, 2020, с. 216-217).

Таким чином, для людської душі існує лише один істинний предмет бажання – благо, або те, що здається людині благом. Тут виникає нова суперечність: якщо те, що здається людині благом, і є предметом бажання,

але виявляється насправді злом, то тоді предмет бажання не є предметом бажання. Якщо ж предметом бажання є те, що здається людині благом, тоді не існує ніякого предмету бажання як такого, адже навіть одній людині можуть здаватися благом протилежні речі, але без такого предмету, який би існував окремо від людської душі, неможливе існування душі в своїй цілісності. Арістотель вирішує цю суперечність, вводячи етичний компонент в систему суджень про предмет бажання. Дійсно, для кожної окремої людини предметом бажання буде те, що здається їй благом, але судження про нього не будуть рівноцінними. Людина нерозумна буде бажати випадкових речей, інколи натрапляючи на істинне благо, а інколи отримуючи зло, але людина розумна і порядна може бажати лише істинного блага, кожен раз виносячи лише істинні судження про нього, оскільки в своїй діяльності вона керується єдністю істини, добра та краси, а не пошуком задоволень. Тобто, виявляється, що людина розумна може бажати навіть того, що завдає їй страждань, але слугує для досягнення істинного блага, а предмет бажання отримує не тільки етичний вимір, але й гносеологічний та естетичний.

Епікур не поділяє точку зору Платона та Арістотеля на те, що благо може бути пов'язане із стражданнями, адже це суперечить меті людського існування – отриманню якнайбільшого задоволення від життя. Так само він не погоджується із Гераклітом, вважаючи душевний та фізичний спокій метою життя, а бажання – певним шляхом досягнення цього спокою та задоволення. Проте, позиція Епікура відрізняється від позиції софістів в дусі Калікла – не всі бажання слід виконувати негайно, а жити треба якомога непомітніше, не марнуючи свої сили та здоров'я на політичну боротьбу. Для Епікура, головним чином, задоволення має вигляд інтелектуальних занять, які мають приносити найбільшу насолоду, адже саме від розуму походять всі чесноти. Більш того, як відзначає дослідник філософії Епікура Бровкін (2013), філософія слугує зціленню людини від страхів та марних бажань:

За Епікуром філософія – це лікування або зцілення душі. Одразу ж постає питання: лікування душі від чого? Епікур прямо і ясно відповідає: філософія як лікування душі означає позбавлення від страхів та порожніх бажань... Що стосується порожніх бажань, то зціленням від них займається етика. З цією метою Епікур створює вчення про бажання, в основі якого знаходиться поділ всіх бажань на три групи: природні та необхідні; природні, але не необхідні; не природні та не необхідні (с. 347).

Іншими словами, етика Епікура не збігається з ідеями нерозумного гедонізму та визнанням права на свавілля бажань на рівні буденної свідомості. Більш того, інтелектуальне бажання в філософії Епікура вперше отримує самостійну цінність та безумовне визнання як необхідна складова людського життя. Людина має пізнавати свої бажання та вміти розрізняти їхній характер: природні бажання відрізняти від протиприродних, в природних бажаннях виділяти необхідні для блага тіла, душі, щастя та життя як такого. Вміння осмислювати свої бажання є запорукою життя без страху і страждань та шляхом душевної гармонії. Епікур розуміє взаємозв'язок бажання та страждання, неспокою, який викликає воління душі, але проблему він бачить не в бажанні, що є типовим для східної філософії, а в стражданнях, адже саме страждання викликають в нас потребу в насолоді, задоволеннях та породжують бажання. Таким чином, людина, яка більше не страждає, не буде шукати насолоду.

Такі висновки щодо співвідношення бажання та страждання перевернули уявлення про моральні норми та кинули виклик релігійним духовними практикам, особливо, в контексті атомістичної натурфілософії, яка демонструє атеїстичну позицію, або допускає існування богів як чогось, що байдуже людському життю, та врешті-решт призвели до заборони цієї

філософії в християнській культурі та критики з боку інших філософів тієї доби. Таким чином, в працях давньогрецьких філософів можна побачити боротьбу та єдність грецької культури із культурами народів Сходу, які відбиваються в розумінні бажання. Хоча з точки зору етичних вчень бажання здебільшого розуміється як перешкода, що відволікає людину від вищого блага, але можна побачити, що вже у Платона, Арістотеля та Епікура з'являються міркування про бажання вищого порядку, задоволення яких є як джерелом насолоди від земного життя, так і шляхом досягнення вищого блага.

Подальший розвиток тенденцій грецької культури можна побачити в філософії раннього християнства, в основі якого лежить філософія стоїцизму. Хоча цю філософію започаткував ще Зенон Кітійський, але вона досягла свого завершення у філософії Боеція, останнього античного і першого християнського філософа. В його позиції варто відзначити піднесення бажання до закону природи, адже саме через бажання та любов до життя відбувається самопородження всього живого та забезпечується постійність існування:

Так і у тварин любов до буття виникає не з бажання душі, але з законів природи. Отже, любов до життя виникає не з усвідомленого бажання живої істоти, але з природного прагнення. До того ж Провидіння вклало в створену їм велику основу буття прагнення жити до тих пір, поки це можливо. Тому ти не повинен мати сумнівів щодо того, що всьому живому від природи властиво бажати сталості буття та уникати загибелі (Бозцій, 1990, с. 244).

Отже, ця думка перекликається як з античною філософією в дусі Епікура, який так само стверджує любов до життя, так і з християнською філософією шаноби до всього живого, адже життя є даром від Творця, від якого не можна

відмовлятися чи нехтувати ним. Таким чином, в християнській етиці визнається бажання як бажання жити та розмножуватись, тим самим прославляючи божественне творіння.

В «Сповіді» Августина поняття бажання повністю збігається із поняттям волі та отримує самостійне значення як здатність душі. Засновком для його філософії є теза, що люди після гріхопадіння потрапили в рабство до своїх бажань та позбулися дару вільної волі. Августин, аналізуючи власні бажання, відзначає їхню здатність вводити в спокусу вести грішне життя, або направляти на служіння Богові.

Продовжуючи думки Арістотеля про душу та її різні здібності, Августин робить свій внесок у розвиток психології, антропології та теорії пізнання, стверджуючи в книзі «Про трійцю», що воля-бажання є однією зі складових триєдиного неподільного людського розуму:

Ці троє – пам'ять, розуміння та воля – не три життя, але одне життя, не три розуми, але один розум, тоді з цього, зрозуміло, слідує, що вони суть не три сутності, але одна сутність... Бо я пам'ятаю, що у мене є пам'ять, розуміння і воля; і я розумію, що я розумію, бажаю і пам'ятаю; і бажаю, що я бажаю, пам'ятаю і розумію (Августин, 2004, с. 268).

Августин відзначає суперечність в бажаннях, яка нібито спростовує тезу щодо єдності та неподільності душі та тіла у функціонуванні людини:

Душа наказує руці рухатися – вона підкоряється з такою легкістю, що важко вловити проміжок між наказом і його виконанням. Але душа є душа, а рука – це тіло. Душа наказує душі побажати: адже вона єдина і, проте, вона не робить за наказом. Звідки це жахливе явище? І чому воно? Наказує, кажу, побажати та, яка не віддала б наказу, не будь у неї бажання – і не робить за наказом. Але вона не вкладає себе цілком в це

бажання, а отже, і в наказ. Наказ дієвий в міру сили бажання, і він не виконується, якщо немає сильного бажання. Адже воля наказує бажати: вона одна і собі тотожна. А значить, наказує вона не від всієї повноти; тому наказ і не виконується. Якби вона була цілісною, не треба було б і наказувати: все вже було б виконано. А отже: одночасно бажати і не бажати – це не жахливе явище, а хвороба душі; душа не може зовсім встати: її піднімає істина, її обтяжує звичка. І тому в людині два бажання, але жодне з них не володіє цілісністю: в одному є те, чого бракує іншому (Августин, 2006, с. 21).

Отже, якщо людина «бажає бажати», але душа не виконує власне воління та наказ, то про яку єдність душі може йти мова? Що виступає джерелом бажання або звідки виникає спротив душі власним бажанням? Для того, щоб не вводити частини душі для пояснення такого явища, Августин пропонує розглядати цю проблему як суперечність між істиною та звичкою, вказуючи на роздвоєність бажання, але не самої душі:

І так як вічність обіцяє радість на Небесах, а насолода тимчасовими благами утримує на землі, то одна і та ж душа не цілісною волею бажає того або іншого. Тому і розривається вона в тяжку скорботу: істина спонукає до одного; звичка примушує до іншого (Августин, 2006, с. 24).

Таким чином, питання про джерело бажання та суб'єктність виноситься за дужки, та знову постає як питання етики: чи може людина приборкати свої дурні звички задля пізнання істини. Хитання душі в протилежні сторони ніяк не спростовує єдність та тотожність душі самій собі, але змушує людину пізнавати істину, з якою людина повинна

узгоджувати свою волю. Проте, подвійна природа волі-бажання бачиться Августину непереборною «хворобою душі» та викликає скорботу. І хоча Августин поєднав всі здібності душі: пам'ять, розум та бажання в одному понятті, він все одно залишався на дуалістичних позиціях у розумінні зв'язку між душею та тілом, які, вкупі з його уявленнями про бажання, будуть перенесені в філософію Нового часу та навіть сучасну філософію свідомості. Точка зору на «структуру» (природу, будову), душі, що йде від Арістотеля до Августина, стане домінуючою для європейської філософії впродовж Середньовіччя. Тому варто звернутися до арабської філософії, в якій ідеї філософії Арістотеля отримали інший шлях розвитку.

Арабська середньовічна філософія так само знаходилася під впливом вчення Арістотеля, навіть більшою мірою ніж європейська, через доступність більшого корпусу текстів Стагірита. Теологічні суперечки між різними школами ісламу та напрямками в арабській філософії точилися, зокрема, довкола питання, чи може Аллах бажати, та як його бажання співвідноситься із створеним світом? В своїй праці «Заперечення заперечення» Ібн Рушд веде полеміку із працею Газалі «Непослідовність філософів», перебуваючи на позиції раціонального пізнання як Аллаха, так і світу, що призвело його до формулювання концепції двоїстої істини. В ході цієї полеміки, Ібн Рушд тяжіє до ототожнення волі та бажання, але він відзначає суперечність існування божественної волі, без якої не було б створено світ, та божественного бажання, адже воно вказує на недосконалість божества, яке потребує чогось:

Смисл терміну «воля» відносно людства та життя – це бажання, що спонукає до руху з метою вдосконалення існування; але неможливо, щоб у Творці було заведено таке бажання, обумовлене недовершеністю Його сутності, що викликало б рух та дію в чомусь відмінному від Нього чи в Ньому самому. І як можна представити вічну волю у якості

причини дії без появи бажання у момент дії, або як можна відтворити волю та бажання, які мають місце до, у час та після завершення дії у тому самому стані, без змін у них? І, знову ж таки бажання (оскільки воно є причиною руху) і рух знаходяться в тілі, причому бажання з'являється лише в живому тілі (Аверроэс, 1999, с. 363).

Ця суперечність так і залишається не вирішеною обома теологами, які можуть лише посилатися на те, що Аллаха не можна уявляти собі людиною із людськими знаннями та будовою тіла, та на авторитет Корану, в якому не даються всі знання. Проте, важливим є визначення бажання як того, що здатне самостійно спонукати тіло до руху, а волю до прагнення якого-небудь об'єкту. В цьому контексті постає питання про свободу вибору, властиву як людині, так і Аллаху. Якщо бажання здатне спонукати нас до прагнення різних речей, які можуть раціонально здаватися однаковими за своєю цінністю, то за яким принципом ми робимо вибір?

Так Газалі наводить приклад із двома абсолютно однаковими фініками, серед яких потрібно обрати один. Вибір одного з них виключає інший і не може бути виправданий ніяким знанням, а сила бажання однаково приваблює до двох варіантів. Екстраполюючи цей приклад на творення світу, Газалі ставить питання, чому Бог створив його саме таким, маючи перед собою безліч рівних варіантів. Ібн Рушд відповідає, що оскільки бажання викликається не лише об'єктом, а є причиною руху суб'єкта, то в даному випадку обирається не один з двох фініків чи один із безлічі варіантів улаштування світу, а сам факт – вчиняти дію чи не вчиняти. Таким чином, в етиці бажання з'являється нове положення – важливий вчинок, здійснений за вільним бажанням суб'єкта, а не його об'єкт. Більш того, навіть сам вчинок може ставати об'єктом бажання, а не той предмет, на який воно спрямоване.

Постає інше питання: чи закінчується бажання та зникає воля після досягнення своєї мети? Якщо так, то виходить, що могутність Аллаха

обмежена в часі та після створення світу він стає більше не потрібним. Більш того, якщо створення світу є необхідністю, то Аллах як причина стає непотрібним, що збігається із точкою зору атеїстів, з якою сперечається Газалі:

Якщо світ не може бути ні більшим, ні меншим, ніж він є, то його існування в тому вигляді, в якому він існує, необхідне, а не можливе. Але необхідне не потребує причини. В такому випадку стверджуйте те, що і безбожники: заперечуйте творця, заперечуйте причину, яка є причиною причин... Можна погодитися лише з тим, що Всевишній Аллах вічний і всемогутній і що дія, що здійснюється ним за бажанням, ніколи не втрачає своєї сили. В могутності Всевишнього немає нічого, що вимагало б визнання тривалості у часі, якщо тільки в це не привноситься щось уявою, яка змішує могутність Аллаха з іншими речами (Аверроэс, 1999, с. 82-85).

Хоча Ібн Рушд дає привід вважати, що бажання закінчується із досягненням своєї мети: «Воля є прагненням того, хто діє до такої дії, після завершення якої прагнення це припиняється і бажання здійснюється; як прагнення, так і акт однаково пов'язані із здійсненням взаємовиключних речей» (Аверроэс, 1999, с. 8), він застерігає проти розуміння творення світу як дії, що має свій кінець, адже це неправомірно прирівнює діяльність творця і діяльність створінь. Таким чином, світ постійно знаходиться в русі, в створенні, що свідчить про нескінченність божественного бажання та волі. Така інтерпретація Ібн Рушда стане основою для пантеїстичних концепцій філософії доби Відродження та Нового часу.

Вважаємо за потрібне відзначити вплив філософії Ібн Рушда на видатного поета Середньовіччя Данте Аліг'єрі (Голенищев-Кутузов, 1967). В своєму найбільш відомому творі «Божественна комедія» Данте, на думку, українського філософа Олександра Філоненка (2018) та італійського філософа Франко Нембріні (2019) стверджує християнську точку зору на бажання як те, що змушує людину рухатися в своєму пізнанні Бога та самої

себе. Як вважає Нембріні, Данте розуміє бажання не як нестачу, а як постійний рух на противагу пекельному спокою:

Відсутність бажання – це пекло, це протилежність Бога, це смерть
сущого, тому що життя – це бажання, це стосунки, це твердження
іншого, тобто, любов, а тому рух. Така природа любові та природа
Бога: чим повніше задовольняється бажання, тим сильніше стає його
запал (Нембрини, 2019, с. 189).

В такому підході до бажання можна побачити дискусію із філософією
Фоми Аквінського, який стверджує, що досягнення найдосконалішого
задоволення призводить до припинення бажання та спокою, адже бажання
розуміється як нестача, спрага (Аквинский, 2007). Найбільш яскраво позиція
Данте артикулюється у фіналі «Комедії», коли герой вдивляється у Бога і
бачить в Ньому образ всього людства та перебуває в такому захваті від
пізнання істини, що непритомніє:

Уяву сила зрадила була,

Та, мов колеса, ясні і веселі,

Жадобу й волю долі повела

Любов, що водить сонце й зорні стелі. (Данте, 1976, с. 545).

Божественна любов наповнює бажання Данте силою, яка повертає до
реального життя та змушує його діяти в ньому, надає йому рівномірний рух,
таким чином створюючи контраст із початком поеми, де письменник описує
свої блукання в лісі, коли він був не в змозі знайти самого себе та своє
бажання. Але навіть божественна любов не дає відповіді на питання, яким
саме має бути бажання. Вести добродієсне життя, щоб після смерті потрапити
до раю? Якщо вважати бажання нестачею та спрагою, то відповідь має бути
«так», адже людина повинна бажати повторити своє задоволення. Інакшу
відповідь на це питання Данте дає в трактаті «Монархія» (Данте, 1999),

викладаючи свої політико-філософські погляди та стверджуючи історичну та релігійну необхідність створення єдиної імперії, що з'єднає все людство, на кшталт Римської імперії. Абстрагуючись від конкретного змісту його поглядів, варто відзначити, що Данте вказує на те, що бажання ніколи не є бажанням потойбічного та не має бути тільки індивідуальним, окремим бажанням. Оскільки джерелом бажання є божественна любов, то людина не повинна марнувати своє життя на дріб'язкові примхи та повторення минулих задовольень, а повинна робити все для встановлення Царства Божого на землі, тобто перетворюватися на реальний суб'єкт історії. Отже, для Данте бажання – це не перешкода до божественного блаженства, а джерело божественного натхнення задля творення історії, хоча й у вигляді повернення до ідеалів Римської Імперії.

Філософія Декарта радикально змінює передумову початку філософствування. Якщо Августин, заглядаючи у власну душу з вірою, знаходив там образ Бога, то у Декарта передумовою філософствування стає сумнів. Раціональне подолання такого сумніву призводить до визнання існування самого себе, Бога та довколишнього світу. З цього сумніву Декарт створює дуалістичну концепцію людини, в якій визнається існування двох окремих субстанцій: мислячої та протяжної, які між собою можуть взаємодіяти за допомогою чутливої залози в мозку.

Виходячи із загальної ідеї нашого дослідження важливо підкреслити, що визначення бажання у Декарта збігається з традицією розуміння бажання як нестачі:

Пристрасть бажання є збудженням душі, викликаним «духами», які спонукають душу бажати в майбутньому того, що здається їй цінним.

Таким чином, бажають не тільки блага, якого зараз немає, але також і збереження того, що є. Предметом бажання буває, крім того, і

відсутність зла, як того, що вже є, так і того, яке можливо в майбутньому (Декарт, 1994, с. 570).

Здатність душі до воління та бажання Декарт відносить до таких функцій, які можуть закінчуватися як в самій душі, так і в тілі:

Наші бажання двох родів. Одні – прояв діяльності душі; вони закінчуються в ній, коли, наприклад, ми хочемо любити Бога або взагалі віднести нашу думку до якогось абсолютно нематеріального предмету. Інші прояви закінчуються в нашому тілі, коли, наприклад, завдяки тільки нашому бажанню погуляти наші ноги починають рухатися, і ми йдемо (Декарт, 1994, с. 573).

Декарт доповнює уявлення Августина про душу та намагається вирішити питання про тотожність душі із самою собою, яке поставив ще Арістотель, і приходить до висновку, що душа складається із розумної та чуттєвої частин, які між собою не відрізняються. Декарт знаходиться під впливом платонівської традиції філософії, оскільки душа пояснюється безвідносно до тіла та його руху, тобто Декарт вважає, що душа може існувати окремо від тіла як певна метафізична сутність. Однак дуалістична методологія стає на заваді Декарту, адже говорячи про фантазію, він впадає у суперечність із самим собою:

Наша воля абсолютно не бере участі в їхньому створенні, внаслідок чого вони не можуть бути віднесені до числа проявів душевної діяльності. Вони відбуваються тільки тому, що «духи», не однаково збуджені, зустрічаючи в мозку сліди різних попередніх вражень, випадково обирають напрямок швидше через одні пори, ніж через інші. Такі ілюзії наших снів, а також наші мрії, які часто з'являються у нас,

коли ми не спимо, коли наша думка поверхнево блукає, не звертаючи ні на що уваги (Декарт, 1994 с. 570).

Цей фрагмент змушує поставити низку запитань як до Декарта, так і стосовно дуалістичних концепцій душі та тіла взагалі, які дотепер є достатньо поширеними. По-перше, як саме в тілі утворюються сприйняття, не пов'язані ані з нервами, ані з волею душі? А по-друге, як в механістичній картині світу виникає можливість для «духів» випадково обирати напрямок руху? Декарт не дає відповідей на ці питання, адже, розвиваючи ці тези далі, довелося б визнати несаможиттєвість душі стосовно тіла, або заперечувати детерміністичну та механістичну картину світу. І річ зовсім не в тому, що душа отримує свої чуттєві уявлення від органів тіла, а в тому, що ці уявлення можуть «втручатися» в мислення поза волею душі і керувати нею. Нерідко буває, що людина, охоплена своїми фантазіями, нав'язливими думками та уявленнями, робить абсолютно нерозумні дії. Звідси також впливає, що людина не завжди може розпізнати, до яких висновків вона приходить шляхом дедукції за всіма правилами логіки, а які висновки виявляються плодом фантазії власного тіла.

Певною мірою саме пристрасті та бажання зокрема є необхідними складовими, що поєднують тіло й душу. Але цей зв'язок не є причинно-наслідковим, механістичним зв'язком, скоріш за все, це субстанційна єдність. Адже, якщо слідувати за думкою Декарта, то бажання може породжуватися як «фантазіями тіла», так і шляхом мислення. Людина, яка чогось пристрасно бажає, стає більш спритною та активною як тілесно, так і думкою, адже об'єкт бажання змушує її напружувати всі сили та увагу. Саме філософія Декарта започаткувала подальші дослідження в континентальній традиції філософії суб'єктності людини та зв'язку між душею та тілом, які будуть продовжуватися в природничих науках, зокрема в нейрофізіології.

В системі Спінози міститься критика картезіанського дуалізму та принципово новий підхід до психофізичної проблеми, а відповідно і

проблеми бажання. Так, в системі субстанційного монізму можна побачити зростання значення бажання, яке набуває значення сутності людини. Коли Спіноза довів логічну суперечність та непослідовність уявлень Декарта про існування двох субстанцій, він далі провів свою лінію критики уявлення щодо механічної інтеракції душі та тіла, стверджуючи, що: «Ні тіло не може визначати душу до мислення, ні душа не може визначати тіло ні до руху, ні до спокою, ні до чого-небудь іншого (якщо тільки є що-небудь таке)» (Спіноза, 2008, с. 159).

Спіноза створює власне вчення про афекти, в якому він вперше досліджує явище асоціативного зв'язку афектів та предметів зовнішнього світу, розглядає взаємоперетворення афектів один в одного, наприклад, страху в надію, любові в ненависть. Серед всіх афектів бажання займає у нього окреме місце, визначене в сутності людини:

Бажання є самою сутністю людини, оскільки вона визначається до якої-небудь дії якимось даним станом. Отже, я маю на увазі тут під назвою бажання всякі прагнення людини, спонукання, потяги і бажання, які бувають різні за тими різними станами людини і нерідко до того ж протилежні один одному, коли людина тягнеться в різні боки і не знає, куди звернутися (Спіноза, 2008, с. 213-214).

Для Спінози бажання виявляється найбільш широким поняттям, в яке можна включити спонукання, прагнення та потяг як окремі випадки та форми бажання. Однак він відрізняє бажання від потягу по усвідомленості: бажання – це усвідомлений потяг, а потяг – це несвідоме бажання.

Примітно, що і для Августина, і для Декарта і Спінози бажання породжується саме об'єктом бажання, а не виходить з діяльності душі – як це розуміли Арістотель та Ібн Рушд. Тобто стверджується точка зору, що статевий потяг викликається зовнішністю людини протилежної статі або бажання володіння якимось предметом виходить з властивостей цього

предмета. Проте саме Спіноза вводить активність людини в розуміння її сутності, а звідси обґрунтовує і своєрідне розуміння свободи як усвідомленої необхідності, яка витікає з розуміння бажання як усвідомленого потягу. Таке розуміння свободи є протилежним до розуміння свободи як свободи вибору в християнській філософській традиції.

В останній теоремі «Етики» Спіноза стверджує: «Блаженство не є нагородою за доброчесність, але сама доброчесність; і ми насолоджуємося ним не тому, що приборкали свої пристрасті, але, навпаки, внаслідок того, що ми насолоджуємося ним, ми в змозі стримувати свої пристрасті» (Спіноза, 2008, с. 330). На відміну від більшості античних та середньовічних філософів, Спіноза зовсім не закликає до аскези і придушення своїх пристрастей і бажань, ігноруючи їхнє значення. В цьому його позиція більш схожа на точку зору Епікура, адже найвище блаженство людина отримує від пізнання Бога, істини, тобто субстанції в цілому. Оскільки кожна окрема людина є модусом цієї субстанції (Бога), то самопізнання себе, своїх пристрастей, бажань, свого тіла стає головною етичною засадою системи Спінози.

Точка зору Локка на душу спирається на уявлення про душу Арістотеля та християнський принцип недосконалості людської природи (Тетенков, 2018). Недосконалість, на думку філософа, є не тільки властивістю нашого тіла, але й розуму, адже за логікою філософів-сенсуалістів в нашому розумі немає нічого, чого б не було у почуттях, а, як відомо, почуття можуть нас обманювати. Хоча розум може пізнавати прості ідеї, керуючись законами логіки, він може давати хибні результати, коли справа доходить до складних ідей, в яких частини можуть бути неясними чи спотвореними: «Розум зраджує нам, тому що йому не вистачає ідей, внаслідок неясності і недосконалості ідей, внаслідок нестачі ідей, внаслідок помилкових принципів» (Локк, 1960, с. 660). Таким чином, саме недосконалість розуму, опосередкована тілесністю, є причиною хибних бажань та неадекватних проявів волі. Так само як і Арістотель, Локк вважає,

що існує істинне благо, але людина може його не розуміти через суб'єктивність пізнання, іншими словами, через свавілля нашого розуму. Проте, на людину Локк дивиться із оптимізмом, що відбивається в його педагогічних ідеях виховання розуму, тіла та чеснот характеру. Хоча Локк вважав, що в людини немає ніяких вроджених ідей, але здібності та цікавість до певних занять є вродженими. Локк закликав спостерігати за інтересами дітей, в яких виражається дитяче бажання займатися тією чи іншою справою, та направляти педагогічний процес на розвиток та вдосконалення здібностей. Такий зв'язок цікавості, здібності та бажання є революційним для філософії та педагогіки, він значною мірою вплинув на філософсько-педагогічні ідеї епохи Просвітництва.

В епоху Просвітництва вперше значна увага у вивченні здібностей людського розуму стала приділятися суспільному вихованню людини під час вивчення здібностей людського розуму. Так, наприклад, просвітник Клод Гельвецій у своїй роботі «Про розум» висунув положення про природну рівність розумових здібностей, які можуть розвиватися різним чином в залежності від соціальних умов та виховання. З його вчення випливає, що людиною рухають два почуття – любов до задоволення та відраза до страждання. З них же виникає третє почуття – любов до себе. Саме любов до себе він вважав вихідним імпульсом всіх дій людини. Любов до себе породжує в свою чергу бажання, пристрасті, прагнення до щастя та інтереси. Бажанням він також відводив особливу роль, вважаючи, що без них людський розум неминуче згасає:

Якщо людина, запалена живим бажанням досягти слави та здатна в цьому відношенні до сильної пристрасті, поставлена в таке становище, що не може задовольнити це бажання, то воно незабаром перестане її надихати, бо бажання вмирає, коли воно не живиться надією. І та сама причина, яка погасила в ньому пристрасне бажання завоювати

визнання, із необхідністю повинна заглушити в ньому і зародок розуму (Гельвецій, 2006, с. 271).

Так само, як Геракліт, Епікур та Спіноза, Гельвецій закликав до оволодіння своїми афектами та бажаннями за допомогою пізнавальних здібностей розуму, а не шляхом придушення бажань, нехай навіть вони будуть егоїстичними та суперечать загальноприйнятій моралі. Адже, як переконливо показує філософ, навіть найзатятіший індивідуаліст не може існувати поза суспільством і все його бажання визнання отримує дійсний сенс тільки в полі соціальної дії.

Ми вважаємо, що ці ідеї мають великий вплив на розвиток педагогіки та етики. Головний висновок з цих ідей для педагогіки полягає в тому, що всі розумові здібності у людей спочатку рівні, отже їх можна розвивати, організувавши відповідні соціальні умови. Так само людські бажання стають податливими для впливу педагогів, а не є якимось пороком чи наслідком тваринності в людині. А висновок для етики полягає у відносності моралі, яку слід трактувати в залежності від конкретної ситуації – звідси передумови для утилітаристської етики Бентама.

Іммануїл Кант є представником одразу двох історико-філософських періодів: просвітництва та німецької класичної філософії. Кант-просвітитель вводить у науковий обіг принцип історизму, завдяки якому стає можливим дослідити становлення як світу, так і людини в ньому, в тому числі і питання про походження та розвиток розуму й бажання. Відкривши активність суб'єкта пізнання, Кант критичного періоду зробив «коперніканський переворот» в філософії, завдяки якому стало неможливим метафізичне дослідження пізнання людини. Після Канта людина перестала бути *tabula rasa* та пасивним суб'єктом пізнання, ставши активним творцем світу. Справжнє значення цієї революції буде розкрито вже в філософії Гегеля, який зміг пояснити важливість бажання в становленні суб'єкта історії.

Для нашого дослідження важливо відзначити, як в філософії Канта оцінюється роль бажання у досягненні вищого блага. Бажання досліджується у Канта в контексті вирішення проблем моралі. Отже, Кант визначає щастя таким чином:

Щастя – це такий стан розумної істоти в світі, коли все в її існуванні відбувається згідно з її волею та бажанням; отже, воно ґрунтується на відповідності природи з усією її метою і з головним визначальним засновком її волі (Кант, 2018, с. 5).

Воля та бажання – це складові природи людини, те що підпорядковує людину законам природи, але моральний закон є законом свободи і тому не залежить від природи, а отже й від здатності до бажання. Таким чином, із морального закону та вищого блага ніяк не витікає необхідність щастя окремої людини, а бажання щастя не є благом, адже це бажання може суперечити моральному закону. Кант вирішує цю суперечність, посиляючись на практичну задачу чистого розуму: існує така причина природи, яка відрізняється як від природи, так і від людини, яка здатна в собі ототожнити щастя та моральність. Зрозуміло, що за цією причиною стоїть трансцендентальний суб'єкт, недоступний людському пізнанню, інакше кажучи, Бог. Хоча такий Бог є непізнаваним, людина може пізнавати моральний закон та виконувати практичну задачу чистого розуму, намагаючись довести людство до вищого блага, хоча й ідеал такого блага є недосяжним. Таким чином, етика Канта є етикою трансформації бажання в моральний обов'язок, вільне виконання якого робить людину щасливою та моральною. Важко переоцінити значення ідей Канта для подальшого розвитку філософії, особливо для континентальної традиції кінця XIX століття та початку XX століття. Оскільки етика Канта є певним чином завершеною системою, яка не буде мати подальшого розвитку, нас цікавить

розвиток розуміння суб'єктивної активності, яка стала головним предметом дослідження класичної німецької філософії.

Серед попередніх філософів Гегель особливо відзначав значення Спінози, вважаючи, що бути спінозистом – це істотне начало всякого філософування. Субстанцію Спінози Гегель розвинув до ідеї Абсолютного Духа, тобто специфічного розуміння Бога, який своїм мисленням творить світ та пізнає самого себе опосередковано через діяльність людей, під якою Гегель розуміє тільки духовну і теоретичну діяльність. Ця думка лежить в основі «Феноменології духу», в якій він показує як від чуттєвої достовірності зовнішнього світу розвивається людська свідомість, самосвідомість, розум, з'являються і зникають різні способи осмислення світу – стоїцизм, емпіризм, просвітництво і т.д., і врешті-решт виникає усвідомлення Абсолютного знання в формі релігії та філософії. Найважливішим аспектом «Феноменології духу» є зображення (нехай ця ідея постає у перетвореній формі у вигляді божественного мислення філософів) того, що суб'єктом мислення виступає не окрема людина, а людство в цілому, обмежене своїми конкретно-історичними умовами, а двигуном історичного розвитку є людське бажання визнання в умовах рабської праці.

Важливо також відзначити значення цієї роботи Гегеля для розвитку педагогічної науки, оскільки там вперше висловлюється думка, що людина в своєму індивідуальному розвитку повинна присвоїти всі попередні досягнення людства і тільки тоді зможе брати участь в подальшому творенні історії.

В цьому контексті «бажання визнання» у концепції Гегеля грає не центральну роль, але є важливим елементом, без якого неможливо уявити становлення людського мислення, умова існування якого визначається так: «Самосвідомість є в собі і для себе тому і завдяки тому, що вона є в собі і для себе для деякого іншого (самосвідомості), тобто вона є тільки як щось визнане» (Гегель, 2016, с. 97).

Значення філософії Гегеля для розвитку концепції бажання та методології нашого дослідження буде детально розглянуто у подальшому викладенні концепції бажання Олександра Кожева та розвитку діалектичної логіки як методології наукового пізнання. Але варто відзначити, що саме в філософській системі Гегеля присутня думка про єдність бажання та свідомого творення історії, хоча й в рамках ідеалістичного розуміння суб'єкта як абсолютного духу, який може мати різні історичні форми.

Філософія Ніцше, хоча й нехтує історицизмом попередніх філософів (Ніцше, 2014), відзначає великий творчий потенціал бажання, ґрунтуючись в окремих своїх положеннях на філософії Спінози. І дійсно, вчення Спінози про афекти пояснює пасивні та активні афекти як ті, що зменшують або збільшують здатність людини до дії. Так само Ніцше вказує на природу бажання як на надлишок та творчу силу, що прагне не тільки руйнування, але й виробляти та творити:

В області всіх естетичних цінностей я вдаюся до наступної основної відмінності. В кожному окремому випадку я задаю собі питання: «голод або надлишок є тут творчою силою?» Само собою зрозуміло, я міг би ще більше рекомендувати іншу відмінність, – вона ж до того ж набагато наочніша, – слід звернути увагу, чи викликає до творчої діяльності прагнення до заляклого стану, до увічнення, до буття або ж прагнення до руйнування, до змін, до нововведень, до майбутнього, до процесу творення (Ніцше, 2013, с. 370)

В постнекласичній філософії, як це буде видно з подальшого викладення матеріалу, можна побачити дві тенденції розуміння бажання – як нестача та як надлишок – в залежності від того, вплив якого з філософів був більшим: Гегеля чи Ніцше. Але така абстрактна протилежність нестачі та надлишку не є діалектичною та не виявляє сутність бажання, оскільки не

враховує процеси розвитку та перетворення бажання, які розглянуто у другому розділі дисертації.

Розглянемо розуміння бажання в психоаналізі Фрейда, який був шанувальником філософії Ніцше. У вступі до збірки статей «Філософія і бажання» Х'ю Сильверман стверджує два головних напрямки інтерпретації бажання в континентальній філософії XX століття:

Фрейд (секс) і Гегель (влада): стосовно відповіді на питання про бажання континентальна філософія двадцятого століття була розділена між двома формулюваннями – бажання як секс і бажання як влада. Ці два формулювання протиставляються, але й взаємно доповнюють одне одного. Вони утворюють форму, в якій оформляється питання бажання (Silverman, 2000, с. 4).

Предметом психоаналізу є несвідоме життя людини та його прояви: потяги, сновидіння, помилкові дії, нав'язливі думки, а також бажання як таке. Згідно з укладачами «Словника з психоаналізу» Лапланшем та Понталісом, слід розрізняти потреби та бажання в роботах Фрейда:

Фрейд не ототожнює потребу і бажання: потреба породжується внутрішнім напруженням та задовольняється специфічною дією зі знаходження потрібного об'єкта (наприклад, їжі). Що ж стосується бажання, то воно нерозривно пов'язане із «мнесичними слідами»: його виконання передбачає відтворення у галюцинації сприйняття, яке перетворилися на знаки задоволення цього бажання. Ця відмінність не завжди дотримується Фрейдом; так, в деяких текстах зустрічається складене слово *Wunschbefriedigung* (*задоволення бажань, прим. С.А.*) (Лапланш & Понталіс, 1996, с. 20-21).

Вперше питання про бажання ставиться в роботі «Тлумачення сновидінь» 1900 року. Там Фрейд стверджує, що будь-яке сновидіння є здійсненням бажань:

Що сниться тваринам, я не знаю. Німецька приказка, на яку звернув увагу один з моїх слухачів, мабуть, обізнаний краще за мене, на питання: «Що сниться гусям?» відповідає: «Кукурудза». Вся теорія, яка стверджує, що сновидіння представляє собою бажання, міститься в цих двох фразах (Фрейд, 2009, с. 131).

Замість дослідження конкретних образів в сновидіннях та спробах знайти їм універсальне пояснення Фрейд відкриває психічну структуру суб'єкта, яка найбільш яскраво відбивається на структурі сновидінь. За межами задіяних в сновидіннях образів, на які направлені потяги, лежить несвідоме бажання, яке неможливо зруйнувати, оскільки воно є інфантильним за своєю суттю та є продуктом витіснення за своєю природою. За допомогою сновидінь та інших утворень несвідомого, таких як обмовки, помилкові дії та невротичні симптоми, бажання знаходить шляхи для свого здійснення. Таке бажання є необхідним наслідком фундаментальної нестачі в психіці суб'єкта, яка була створена втраченим задоволенням ще в дитячому віці. Несвідоме як таке розуміється Фрейдом в двох сенсах. По-перше, це окрема психічна інстанція, в якій психіка «зберігає» енергію, яку вона може прив'язувати до різних об'єктів, інакше кажучи, така діяльність психіки збігається із розумінням бажання як джерела активності. А по-друге, несвідоме – це результат витіснення із свідомості певних уявлень, які зберігають афективну навантаженість та продовжують впливати на поведінку людини. Отже, об'єкт бажання буде існувати в глибині психіки, переходячи туди із реальності, але індивід як суб'єкт ніколи не зможе самостійно здогадатися, що це за об'єкт.

Крім потреби та бажання одним з центральних понять психоаналізу є потяг. Під потягом Фрейд розуміє психічну репрезентацію інтрасоматичних процесів в організмі. Цікаво провести тут паралель з вченням Спінози, для якого різниця між потягом і бажанням була лише в усвідомленості і виразно ілюструвала нерозривність душі і тіла. У Фрейда бажання може бути несвідомим, але проявляти себе в психіці як роздратування, що виходить від тіла в цілому або якогось окремого органу. Можна трактувати концепцію Фрейда як дуалістичну, в дусі «Страстей душі» Декарта, проте, як уже було показано, саме в питаннях визначення пристрастей, особливо, неусвідомлених фантазій, Декарт був змушений переходити на сторону єдності тіла і душі, а не каузального зв'язку. Точно так само і в своїй роботі «Дослідження істерії» Фрейд (Фрейд & Брейер, 2005) намагався встановити каузальний зв'язок між душею і тілом, але в результаті прийшов до висновку про одночасність психічних і фізіологічних процесів у формуванні симптомів та їхньому зв'язку з уявленнями.

Олександр Кожев, російський емігрант у Франції, робить сюжет Гегеля про діалектику Раба та Пана центральним елементом свого «Вступу до читання Гегеля», в якому йому вдається синтезувати гегельянство, феноменологію Гуссерля й екзистенціалізм Хайдеггера. Кожев, користуючись цим сюжетом, пояснює значення бажання для становлення людської суб'єктності: «Тільки в «своєму» Бажанні та за допомогою Бажання, а краще сказати, в якості такого, засновується і розкривається людина – розкривається собі і іншим – як якесь Я, як Я, по суті своїй відмінне від Не-Я і радикально йому протиставлене» (Кожев, 2013, с. 11-12).

У бажанні бути визнаною людина заперечує свою тваринну природу тим, що готова ризикнути життям заради того, щоб стати об'єктом бажання Іншого. Виходить, що визнання від Іншого можливо отримати лише в боротьбі з ним не на життя, а на смерть, яка вже є соціальним, а не природним актом. Причому Іншим в цей перший історичний момент виявляється реальний людський індивід, який лише пізніше знайде своє

символічне вираження. Без усвідомлення того, чим людина ризикує у випадку програшу, її дія не зможе бути дійсно історичною дією та проявом суб'єктності. З іншого боку, визнання можна отримати тільки від живої людини, тому в цій боротьбі обидва учасники повинні залишитися живими. З цієї суперечності випливає, що переможець зберігає життя переможеному, перетворюючи його в Раба і стаючи Господарем. Визнаючи панування над собою, Раб тим самим відкидає усвідомлену ним смерть, обираючи долю постійної праці на Іншого.

Бажання в діалектичних концепціях Гегеля та Кожева завжди виявляється бажанням Іншого, а кожен індивід - суб'єктом цього бажання. Психоаналітик Віктор Мазін пояснює зв'язок визнання бажання та існування таким чином: «Бажання відшуковується як бажання іншого не тому, що інший володіє ключем до бажаного об'єкту, а тому, що за бажанням якогось об'єкта, будь то предмет, або людина, ховається бажання бути визнаним... Це визнання по суті справи і підтверджує існування» (Мазин, 2010, с. 43).

Кожев вважає, що саме «бажання» – це перший прояв «негативності», тобто є першим кроком на шляху становлення суб'єкта, першою творчою здатністю людини. Таким чином акцент з «негативності» зміщується на «бажання» як онтологічну підставу існування суб'єкта. Оскільки суб'єкт неможливий без Іншого, то суб'єкт – це завжди суб'єкт бажання Іншого. Саме в цьому бажанні Іншого суб'єкт заперечує самого себе, але тим самим покладає себе як суб'єкта історії. У цій діалектиці розкривається бажання як сутність людини, про яку говорив Спіноза.

З одного боку, у такому розумінні зберігається положення попередньої метафізики, бо бажання завжди направлено на об'єкт та викликається об'єктом. Але з іншого боку, цим об'єктом виявляється бажання іншого, тобто щось відсутнє в матеріальному світі, наявне тільки в активній дії свідомості суб'єкта, а саме в боротьбі за визнання. Ця боротьба прив'язує одну людину до іншої та створює взаємозалежність.

Однак Кожев стверджує, що бажанням Іншого заволодіти неможливо, отже, неможливо задовольнити бажання визнання. Становище Господаря трагічне, адже визнання він ніколи не досягає, визнання з боку Раба – несправжнє визнання, оскільки визнає не Інший, а лише інструмент, продовження самого Пана. Тому історія розвитку Пана за своєю логікою заходить у глухий кут та не має продовження. Насправді історія цілком твориться рабом, яким керує його бажання звільнитися від свого рабства. Виходить, що визнання виявляється можливим лише в кінці історії, яка закінчиться повним звільненням людства та подолання як рабської, так і панської сутності у відносинах між людьми.

Важливо визначити співвідношення людини та природи в контексті діалектичної концепції бажання. Людина – це «інше природи», заперечення її наявного буття та законів розвитку природи. Кожев робить акцент на тому, що людська негативність та протиставлення людини природі існує лише як реальне предметно-практичне діяння, тобто праця:

Праця – це реальне заперечення наявного буття. Отже, Буття, яке існує в якості Світу, де трудяться, включає в себе негативний елемент, або момент заперечення... Таким чином, дійсно адекватне словесне вираження істини повинно не випустити з уваги її діалектичне походження, її породження працею людини, яка трудиться всередині Природи (Кожев, 2013, с. 575).

З точки зору будь-якої релігійної філософії, людина повинна реалізувати якийсь заздалегідь зумовлений «розумний задум», без якого людина повинна була б втратити сенс життя. Протилежну точку зору відстоює Кожев. Незважаючи на те, що система Гегеля ідеалістична, Кожев переосмислює її в атеїстичному руслі та стверджує відповідальність людини за свої вчинки та історію:

Людина змінюється сама і перетворює Світ зовсім не для того, щоб привести його у відповідність з таким собі «ідеалом», який був би їй даний Богом або просто «вроджений». Вона творить щось і створює себе, оскільки вона заперечує щось і заперечує себе без «упереджених ідей»: вона стає іншою тільки тому, що не хоче бути собою. І тільки лише тому, що вона не хоче більше бути тим, чим вона є, те чим вона буде або може стати, стає для неї «ідеалом», який «виправдовує» її діяльність заперечення, або творчисть, тобто її зміну, передаючи цим змінам «сенси» (Кожев, 2013, с. 614).

Концепція бажання Кожева та ідеї психоаналізу Фрейда були розвинуті такими відомими французькими філософами як Батай (1996), Сартр (2000), Мерло-Понті (2006), Левінас (2006), а також ляжуть в основу структуралістського психоаналізу Жака Лакана (2006).

На відміну від класичного психоаналізу Фрейда, який не є філософською теорією та не виходить на рівень філософських узагальнень, ідеї Жака Лакана щодо природи та сутності людини містять філософські узагальнення, оскільки він був безпосереднім учнем Кожева та знаходився під впливом основних філософських течій у Франції в першій половині XX століття. По-перше, Лакан заперечує відому формулу «*cogito ergo sum*» Декарта. На думку Лакана, людина існує тільки там, де не мислить, а мислить там, де не існує. Такий парадокс починається з повороту від *cogito* (мислю) до *desidero* (бажаю), яке завжди стверджує нестачу в людському бутті, а також до положення про те, що *cogito* – це завжди мислення про Іншого. Для дитини власні думки спочатку звучать як мова Іншого, щось чуже та зовнішнє. Навіть образ власного тіла в дзеркалі уявляється їй чимось абсолютно окремим і зовнішнім. Лише після вдалого проходження стадії дзеркала дитина привласнює собі власний образ і бажання Іншого.

Психоаналіз Лакана зосереджується не на потягах, що було головним елементом концепції Фрейда, а на бажанні. На відміну від концепції Кожева, бажання в концепції Лакана з'являється на стадії дзеркала, а не в діалектиці боротьби на смерть Раба та Господара. Бажання для Лакана – це нестача, яка

породжується символічною кастрацією, а в концепції Кожева – це нестача, яка ґрунтується в самій діалектиці самосвідомості.

Психоаналітична концепція бажання-нестачі, розвинена Лаканом, піддається критиці Жилем Дельозом і Феліксом Гваттарі (2007) в першому томі роботи «Капіталізм і шизофренія» під назвою «Анти-Едіп». Як видно з назви, головним об'єктом для критики виступає концепція комплексу Едіпа в психоаналізі Фрейда та Лакана через його абстрактність та перетензії на те, що він буцімто є характерним для всіх часів і народів, що є абсолютизацією певної конкретно-історичної форми сім'ї – буржуазної сім'ї. Концепція бажання як нестачі була піддана жорсткій критиці за ідеалізм. Замість цієї концепції нестачі автори «Анти-Едіпа» пропонують концепцію бажання як бажуючого виробництва. Людське тіло розуміється ними як бажуюча машину, яка розпадається на окремі частини – машина-вухо, машина-рот, машина-анус і т.д. У трактуванні бажуючих машин Дельоз і Гваттарі повторюють систему Фрейда: існування «працюючих органів» пояснюється тим, що бажання – це перш за все бажання життя, бажання діяти, створювати; одночасно бажання є і бажанням смерті, зупинки. Таким чином, бажання ототожнюється не з нестачею чогось, а з машинним виробництвом при капіталізмі, де людина являє собою завод, вписаний в загальну систему виробництва.

Дельоз і Гваттарі, таким чином, мають на меті впровадити бажання в пояснення соціальних процесів на всіх рівнях, тоді як Фрейд інтерпретував всі соціальні дії за допомогою несвідомого та сексуальних потягів, які сублімуються в суспільних відносинах. А сексуальні суспільні відносини Фрейд зводить до концепції едіпового комплексу, обов'язкового для кожної людини в її індивідуальному розвитку. Дельоз і Гваттарі відкидають таку абсолютизацію та «редуктивний фаміліалізм», оскільки в ньому губляться інші важливі суспільні відносини: класові, гендерні, расові, міжкультурні та т.д. Більш того, Фрейд не виділяє економічний аспект сексуальних відносин, завжди розглядаючи жінку в стані підлеглості. Таким чином, вони приходять

до висновку, що суспільне виробництво є лібідинальним, а лібідинальне виробництво - суспільним.

На думку Дельоза і Гваттарі, на зміну психоаналізу як репресивної практики повинен прийти шизоаналіз, здатний виявити пригнічення людини капіталістичними стосунками, вказати шлях до її звільнення та змінити логіку бажання.

У філософії XXI століття різноманітні концепції бажання здебільшого продовжують традицію континентальній філософії минулого століття. Наприклад, філософ і психоаналітик Славой Жижек поглиблює концепцію бажання Жака Лакана та вводить дві версії бажання: чоловічу і жіночу, ґрунтуючись на двох типах неврозу – невроз нав'язливих станів та істерія:

Чоловіча версія (спрощено) представлена змаганням/заздрістю: «я бажаю щось, тому що ти теж хочеш це роздобути», тобто чоловік бажає отримати об'єкт саме тому, що він уже став об'єктом бажання іншого. Метою тут стає остаточне знищення Іншого, що, зрозуміло, робить об'єкт несуттєвим – в цьому і полягає парадокс діалектики чоловічого бажання. У жіночій же версії, навпаки, «я бажаю за допомогою Іншого», в тому сенсі, що «нехай Інший робить це (володіє і насолоджується об'єктом і т.д.) за мене» (нехай мій чоловік, мій син досягнуть успіху замість мене), а також «я бажаю те саме, що бажає він, я просто хочу виконати його бажання» (Антигона хотіла виконати бажання Іншого, поховавши свого брата як слід) (Жижек, 2005, с. 36).

Оскільки з точки зору психоаналізу основною цінністю є бажання суб'єкта, то істина виявляється лише істиною суб'єкта, виходячи з розуміння психічної реальності як єдиного способу осмислення суб'єктом світу. Таким чином, Жижек пов'язує бажання та істину, знання і потяг:

Істина та знання, таким чином, пов'язані як бажання та потяг: інтерпретація прагне до істини бажання суб'єкта (висловлюючись в манері псевдохайдеггера, істина бажання є бажанням істини), в той час як конструкція забезпечує знання про потяг (Жижек, 2005, с. 50).

Ще одним напрямом філософії ХХ століття, в якій тією чи іншою мірою досліджується проблема бажання, є так звана філософія свідомості, яка зосереджена довкола проблеми співвідношення душі та тіла, та здебільшого представлена філософами англо-американської традиції. В цій філософії так само існують дуалістичні та моністичні підходи, але дуалізм та монізм розуміються в іншому сенсі, ніж в класичній філософії, як у Декарта та Спінози. Дуалістичними концепціями вважаються ті, в яких визнається принципова різниця чи протилежність між душею та тілом, а моністичні концепції базуються на визнанні існування лише одного з атрибутів, властивості або однієї субстанції. Головною категорією такої філософії є квалія. Американський філософ Томас Нагель в своїй праці «Як воно, бути кажаном?» (1974) проголошує визначальну роль суб'єктивного досвіду у вивченні проблеми свідомості та її здатностей. Суб'єктивний досвід неможливо охопити жодними експериментами чи логічним аналізом, його неможливо описати жодними лінгвістичними конструкціями, феноменологічними методами, а також вивести із каузальних зв'язків. З такої точки зору Нагель представляє дуалістичну концепцію душі та тіла, точніше, квалія як психічних станів та фізичних процесів, які неможливо поєднати між собою. Квалія – це якісне переживання ментальних станів, які є унікальними для кожної окремої свідомості. Наприклад, як ілюструє Нагель, неможливо дізнатися, як воно, бути кажаном, для людини. Ми можемо лише уявляти собі це, але ніколи не матимемо такий досвід в своїй свідомості.

Відомий австралійський філософ Девід Чалмерс розвиває думку Нагеля та вважає, що кожний об'єкт світу має свідомість, аргументуючи це за

допомогою категорії кваліа. Отже, оскільки кожна подія у Всесвіті супроводжується створенням інформації про себе, то її можна описати з фізичної та феноменальної точок зору. Так як кваліа не мають фізичного існування, то звідси виникає так звана «важка проблема свідомості»:

Загальноновизнано, що досвід виникає на фізичному фундаменті, але у нас немає чіткого пояснення того, чому саме він з'являється та яким чином. Чому фізична переробка отриманої інформації взагалі дає початок багатого внутрішнього життя? З об'єктивної точки зору це здається безпідставним, проте це так. І якщо що-небудь і можна назвати проблемою свідомості, то саме цю проблему (Chalmers, 1996a, с. 5).

З цих міркувань Чалмерс робить висновок: або свідомості не існує взагалі, або її неможливо редукувати до якогось фізичного аспекту реальності, на кшталт гравітації або електромагнетизму (Chalmers, 1996b).

Звичайно, що виникнення та функціонування такої свідомості вважається дивом, яке неможливо пояснити. Питання «як воно, бути кажаном» слід одразу переводити на питання гносеології про пізнаваність світу. Сучасні дуалісти в цьому питанні займають позицію агностицизму, або взагалі його не розглядають через своє прагнення звільнитися від метафізичних питань. А тому ми вважаємо, що з позицій дуалізму не можна дослідити людське бажання, виходячи з людської цілісності, яка лежить поза межами уявлень про свідомість саму по собі та індивіда поза суспільством.

На американського філософа Деніела Деннета теж вплинула концепція свідомості Декарта, але він піддав її критиці, іронічно використавши термін «картезіанський театр». Цей театр є уявленням про існування певного центру локалізації свідомості в мозку, в якому може сидіти маленька істотка, що спостерігає за діями тіла, обробляє інформацію від нього та керує ним. Через

абсурдність такого уявлення, Деннет займає позицію редуктивного монізму. Ця позиція детально розкривається в книжці «Свідомість пояснена»: «Всі види сприйняття, думок та розумової активності відбуваються в мозку шляхом одночасних та паралельних процесів інтерпретації та переробки чуттєвих даних» (Dennett, 1993, с. 135). Тобто вся свідомість – це уявний потік мовлення в мозку, який виникає під час такої обробки інформації. З такої позиції Деннет критикує дуалістичну концепцію кваліа, вказуючи на її суперечності, та стверджує, що свідомість буде пояснена повністю в термінах природничих наук: фізики, хімії та біології. Але головна проблема такого фізикалізму в тому, що філософія втрачає свій предмет – людину, яка спрощується до рівня біологічної істоти та вивчається лише з такого ракурсу.

Сучасні дослідження бажання здебільшого розвиваються на основі двох філософських парадигм: континентальної та аналітичної (англо-американської), таким чином продовжуючи дослідження філософів ХХ століття відповідних напрямків, або переосмислюючи класичну філософію в дусі того чи іншого напрямку.

В аналітичній філософії домінують дослідження, присвячені визначенню терміну бажання та відокремлення від нього схожих за змістом явищ, ґрунтуючись на формально-логічній інтерпретації мови та даних нейронаук та психології (Sinhababu, 2017, Baker, 2017 Campbell, 2018, Gregory, 2017, Butlin, 2017, Airaksinen, 2019).

Так Стенфордський словник філософії визначає бажання як певний вид ментального стану індивіда, розглядаючи лише ті теорії бажання, які відповідають такому уявленню про бажання (Schroeder, 2015). Сучасні дослідження американського психоаналізу ґрунтуються на детальному вивченні бажання в працях Хайнца Кохута (Rizzolo, 2017), в яких детально розглядається питання етики комунікації з Іншим, тобто яким чином можливе визнання бажання Іншого без шкоди для власної ідентичності. Континентальна філософія продовжує розвивати постструктуралістську інтерпретацію бажання в контексті вивчення проблем гендеру та фемінізму

(Distratis, 2019), екології та економіки (Markowska, 2018, Weber, 2017), політики та ідеології, (Epstein, 2018, Davies, 2019, Haara & Stuart-Buttle, 2018, Voela, 2017, Lazzarato, 2017) клінічного психоаналізу (Wolf, 2018, Horton, 2018).

Вітчизняні дослідження бажання відбуваються здебільшого в континентальній традиції філософії та постструктуралістського психоаналізу, фокусуючись на осмисленні та адаптації ідей французької філософії XX століття в контексті українського дискурсу (Шевченко, 2019, Максименко, 2015, Борисова-Желєзна, 2016). Підсумовуючи результати нашого дослідження історії становлення різних способів теоретичного осмислення бажання, можна зробити висновок про наявність різних, подекуди протилежних, підходів до розуміння цього явища, що свідчить про його складність та внутрішню суперечливість. Усвідомлення багатогранності досліджуваного предмету спонукає до пошуків найбільш продуктивних методологічних підходів до дослідження, які стануть предметом нашого подальшого розгляду.

1.2 Теоретико-методологічне підґрунтя дослідження природи та сутності бажання суб'єкта історії

Розмаїття філософських концепцій природи та сутності людини передбачає виникнення та існування різних методологій філософської рефлексії щодо природи та сутності бажання. Будь-яка з концепцій бажання має ґрунтуватися на певному філософському розумінні людини в цілому. Ми вважаємо, що дослідження бажання – це насамперед дослідження людини та суспільства в їхніх певних конкретно-історичних визначеннях.

Для визначення методології нашого дисертаційного дослідження ми проаналізували різні філософські підходи у розумінні природи та сутності людини, зокрема діалектико-ідеалістичний та діалектико-матеріалістичний, психоаналітичний, соціокультурний та постструктуралістський. Визнаючи внесок в дослідження людини феноменологічного підходу, представленого

Гусерлем та Хайдегером, ми не використовуємо їхню методологію, оскільки вона здебільшого ґрунтується на інтроспективному дослідженні сутності людського буття та структури людської свідомості поза історичною конкретністю суб'єкта. Так само, ми не спираємося на методологічні засади індивідуальної психології, згідно яких бажання вивчається суто як психологічний феномен на рівні його усвідомлення індивідом, або в межах певної ієрархії людських потреб чи психічних здібностей. Проте, питання про належність бажання як такого до сфери тілесного чи духовного є важливим для подальшого розвитку теорії та формулювання певної концепції людини, яка й буде основою для дослідження логіки становлення бажання та його історичних форм.

В контексті вирішення психофізичної проблеми філософи не тільки пропонували різні механізми зв'язку тіла й душі або створювали моністичні концепції для пояснення їхньої єдності, але й поглиблювали знання про мислення та роль афектів, пристрастей, чуттєвості, волі, уяви та зокрема бажань у житті людини. Практично усі дослідники виходять з того, що ці здібності людини відмінні від мислення розсудку. Саме тому для реконструкції історичного становлення поняття бажання важливо брати до уваги позицію філософа щодо вирішення психофізичної проблеми, а також відзначати суперечності між підходами до рішення психофізичної проблеми та розумінням бажання в межах концепції кожного філософа

І в класичній, і в сучасній філософії існують два головних філософських принципи щодо вирішення психофізичної проблеми: дуалізм та монізм. Точка зору дуалізму спирається на уявлення про існування двох окремих, незалежних одна від одної, самодостатніх субстанцій: тілесної (протяжної) та духовної (мислячої), які можуть між собою взаємодіяти через каузальні зв'язки, або існувати паралельно, не визначаючи одна одну. Послідовна реалізація принципу дуалізму в побудові цілісної філософської концепції, що прагне пояснити світ як ціле, виявляється нездійсненною: світ «розпадається» на два незалежних один від одного світи. А людина (тілесна)

постає як складна механічна, органічна система, в яку закладена душа (чи то Богом, чи то від природи), або програма психічних дій. Із такого уявлення про людину та світ власне і виникає психофізична проблема, оскільки пояснити механіку взаємодії душі і тіла виявляється важкою задачею.

З такої дуалістичної та панпсихістської позиції виходить, що бажання так само описуються як квалія – певний стан психіки, унікальний для індивіда та такий, що не може бути виражений у мові. Наприклад, моє бажання поїхати в якусь країну неможливо описати з точки зору фізичних процесів в моєму тілі, отже це квалія. Я не можу висловити, що я відчуваю, бажаючи це, лише констатувати саме бажання, а отже ніхто, крім мене, не може пізнати мої бажання та відчуття. Так само я не можу дізнатися про бажання та відчуття іншої людини, оскільки вони будуть являти собою зовсім інші квалії. Враховуючи цю «важку проблему свідомості» (Chalmers, 1996a), ми не можемо вивчати бажання в його фізичній маніфестації, тобто з боку тілесних його проявів та людської діяльності. Отже, точка зору сучасного дуалізму та концепції квалія у їхніх підходах до проблеми бажання не є продуктивною для вирішення питання про логіку формування бажань в становленні суб'єкта історичних трансформацій. Розуміння бажання як невиразного стану психіки у відриві від тіла та його діяльності – як окремої людини, так і «тіла» культури – неспроможне дати цілісну картину розвитку людської цивілізації та становлення суб'єкта її розвитку.

Моністичний підхід як основа вирішення світоглядних проблем та психофізичної проблеми зокрема полягає в базовій установці на розуміння досліджуваного явища як єдиного цілого, і збігається тут із принципом холізму. Якщо у розумінні світу як цілого моністичний принцип певним чином був реалізований через визначення та дослідження першооснови усього сущого – матеріальної або ідеальної – в античній філософії, то у філософському вирішенні психофізичної проблеми, аж до Спінози, психічні процеси розглядалися як прояв особливої субстанції – душі – та наголошувалось на тому, що тілесні та психічні процеси (явища) – це прояви

двох різних субстанцій. Отже, точка зору монізму полягає в тому, що існує лише одна субстанція, одна першооснова, а тому психофізична проблема не є власне проблемою, а лише наслідком некоректного уявлення про атрибути, властивості, структуру та розвиток цієї субстанції. Проте моністи також відрізняються в залежності від того, що вони визначають у якості єдиної субстанції. У рішенні проблеми співвідношення психічного та тілесного в людині застосування принципу монізму призвело до появи різних історичних форм матеріалізму, сутністю яких є зведення свідомості та всієї духовної діяльності людини до механічних та фізіологічних процесів в організмі, наприклад, діяльності мозку та нервової системи. Такий погляд на людину також є редукціонізмом, оскільки тут застосовується методологія природничих наук для вирішення філософської проблеми природи та сутності людини.

Подивимось, як подібна методологія реалізується у дослідженні бажання. Так, на думку Деннета (1993) бажання може бути тільки раціональним та відповідає інтенційному рівню поведінки людини. Інтенційний рівень – це такий рівень абстракції людської поведінки, що дозволяє помислити її з боку ментальних властивостей, а саме волі, свідомості, віри, впевненості та бажань. Така поведінка характеризується здатністю людини наділяти інші речі здатністю до мислення, передбачати майбутнє та діяти згідно із власною впевненістю в чомусь. Деннет вважає, що впевненість взаємопов'язана із бажаннями, причому цей зв'язок підпорядковується причинно-наслідковим зв'язкам формальної логіки. Тому в такій концепції буде абсурдною діяльність людини, що відбувається всупереч раціональності та здоровому глузду. Наприклад, людина, яка бажає поїхати у відпустку, буде економити гроші, оскільки впевнена, що їй вони знадобляться для подорожі. Можна припустити, що всі випадки суперечностей та явної ірраціональної поведінки пояснюються в цій концепції (Dennett, 1993) з боку несумісності впевненості та бажання, або конфліктів між бажаннями та упевненостями.

Елімінативний матеріалізм Пола та Патрісії Черчленд (1981) пропонує ще більш радикальний редукціонізм, ніж у Деннета. На думку американських філософів, ментальних явищ як таких не існує. Саме тому не можна логічно та визначено обґрунтувати та концептуалізувати такі феномени як бажання, віра, впевненість. Робиться висновок, що такі явища неможливо вивчати методами природничих наук, оскільки вони не мають чіткої та логічної визначеності. Пол Черчленд, наприклад, вважає, що саме нейронауки зможуть зробити справжню революцію в тому, як людина сприймає світ та самого себе: «Наше взаєморозуміння та навіть наша інтроспекція можуть бути перезасновані на засадах завершеної нейронауки, теорії яка буде настільки розвиненою, що зможе замінити психологію, побудовану на здоровому глузді, та буде інтегрована в фізику взагалі» (Churchland, 1981, с. 67).

Отже, зрозуміло, що автор цієї теорії вважає, що філософська проблематика свідомості та, відповідно, бажання може досліджуватися виключно методами природничих наук: біології та фізики. Це редукціонізм, який в англо-американській філософській традиції позначається як матеріалізм. Ми вважаємо, що такий редукціоністський підхід знаходиться за межами філософських та взагалі суспільно-гуманітарних методів наукового дослідження (таких як психологія та соціологія, лінгвістика тощо), оскільки редукціонізм не дозволяє досліджувати якісну відмінність психічної діяльності людини від нейрофізіологічних процесів, що відбуваються в її організмі.

Серед різних підходів до проблеми співвідношення свідомості та тіла в сучасній англо-американській філософії чітко вирізняється тенденція до розуміння свідомості лише як індивідуальної свідомості, не враховуючи або спрощуючи розуміння соціальності людини, а точніше – не заглиблюючись в дослідження соціальної сутності людини. Так само бажання спрощується до розуміння його як вродженого інстинкту, або пояснюється лише з точки зору процесів в мозку, не вдаючись до вивчення складного світу соціальних

стосунків, в якому власне і відбувається виробництво і реалізація людських бажань.

В ідеалістичному монізмі, навпаки, обґрунтовується самодостатність та визначальна роль духовної субстанції. Наприклад, абсолютний ідеалізм Гегеля стверджує субстанціальність та самодостатність буття лише Абсолютної ідеї, яка саморозвивається та відчужує із себе світ природи та людини. Хоча у Гегеля є філософія історії, суб'єктами якої є народи, а дух народів є втіленням розвитку духу як такого, таке розуміння історизму та розвитку знаходиться на засадах ідеалізму.

Позиція суб'єктивного ідеалізму стверджує, що реальність існує лише як феномен в свідомості суб'єкту пізнання. Така точка зору обмежує наше дослідження абсолютизацією суб'єктивної активності людини та нехтує об'єктивними законами суспільного розвитку, які не залежать від волі та свідомості як окремих індивідів, так і не є проявом мислення абсолютного суб'єкта, оскільки предметом дослідження є людина, люди, людство, як реальний суб'єкт історії.

Третій вид монізму – це так званий нейтральний монізм, наприклад, Бенедикта Спінози (2008). Голландський філософ стверджує, що протяжність та мислення – це не окремі та самодостатні субстанції, але атрибути однієї субстанції, Бога. На нашу думку, принцип субстанційного монізму Спінози є найбільш придатним як один з методологічних принципів, що складають теоретичну основу філософського дослідження бажання. Як зазначає, Ільєнков: «Один з принципів – це ідея «субстанції», – тобто основна ідея спінозизму, – ідея детермінації частин з боку цілого, або, в іншій термінології – первинності конкретного (як «єдності у різноманітті») як вихідної категорії Логіки. У загальному і цілому це – принцип монізму. Якщо його немає – немає і самої філософії» (Ільєнков, 2007, с. 180). Тобто цей принцип дозволяє нам розглядати становлення та подальший розвиток бажання з точки зору субстанції в цілому, як єдність всіх форм та проявів бажання – тілесних та психічних, а найголовніше – дає можливість стверджувати факт

репрезентованості тілесних проявів бажання в психіці, а психічного усвідомлення бажання в діяльності тіла, оскільки це власне є єдиний рух однієї субстанції, який ми можемо розглядати з різних боків, як різні атрибути, які конкретизуються в певних модусах. Однак простого дотримання, навіть найбільш послідовного, принципу монізму в контексті вирішення психофізичної проблеми ще не достатньо для обґрунтування природи та сутності бажання, оскільки це дає лише абстрактне пояснення сутності людини. Наприклад, для Спінози (2008) мислення визначається як здатність тіла будувати траєкторію свого руху за контурами інших об'єктів. За таким визначенням втрачається специфіка людини як такої, адже таке визначення мислення буде справедливим і для тварин. Так само ствердження бажання як сутності людини ще не розкриває специфіку самого бажання та не конкретизує, в чому власне полягає людська сутність, що є джерелом людяності. Тому, враховуючи досягнення підходу Спінози, варто розглянути концепції, в яких певним чином конкретизується уявлення про одночасну належність бажання до тілесного та психічного.

Так, визначення методології дослідження феномену бажання не може обійтись без оцінки внеску класичного психоаналізу у дослідження природи та сутності бажання. Для Фрейда потяги та бажання є вираженням певних тілесних процесів, які неможливо усвідомити без сторонньої допомоги. І навпаки: людське тіло здатне «говорити», виказуючи через різні соматичні симптоми ті бажання, які ховаються від усвідомлення різними психічними інстанціями, але знаходять такий патологічний вихід назовні. Психоаналітичний метод був застосований Фрейдом не тільки до аналізу несвідомих бажань пацієнтів, що знаходяться на кушетці у кабінеті психоаналітика, але й до виявлення несвідомих бажань митців через аналіз змісту їхньої творчості, політичних лідерів, проаналізувавши їхню політичну діяльність, гумору та іронії як психосоціального явища, в якому приховуються людські бажання, соціальних ритуалів та діяльність колективів (Фрейд, 2016). В основі психоаналітичної методології лежить ідея

«наддетермінізму» всіх явищ людської психіки, обумовленості їхнім попереднім історичним досвідом як індивіда, так і суспільства, в якому відбувається його життєдіяльність. Цей детермінізм не є механістичним в строгому сенсі, коли причина завжди передує наслідку. Фрейд неодноразово наводить приклади, коли певна подія стає травматичною лише у «післядії», тобто в разі осмислення та витіснення певної події як травми, тобто наслідок (травма) детермінує причину (подія). Внаслідок детерміністичної установки на розуміння психіки та людської поведінки, Фрейд приходить до висновку, що будь-який прояв психічного – невротичний симптом, обмовка, сновидіння, ритуал – має свій сенс, прихований від самої людини, та слугує для здійснення бажань та задоволення сексуальних та агресивних потягів.

Однак, для нашого дослідження розвитку бажання в конкретно-історичному становленні суб'єкта історії недостатньо розгляду бажання як суто індивідуального психічного явища. Хоча Фрейд наголошує на ототожненні соціальної психології з індивідуальною: «У духовному житті однієї людини інший завжди оцінюється як ідеал, як об'єкт, як спільник або як противник, і тому індивідуальна психологія з самого початку є одночасно і соціальною психологією в цьому поширеному, але вельми правильному розумінні» (Фрейд, 2016, с. 763), – особливість його концепції полягає в тому, що він переносить уявлення про психіку індивіду на колектив, який він розуміє як патріархальну родину в католицькій Австрії в кінці XIX на початку XX століть. З цього, на нашу думку, випливає ще одна «слабкість» підходу Фрейда, пов'язана із неісторичністю уявлень про психіку, розумінням її структури як довічної та незмінної, та перенесенням сучасних уявлень людини про світ та суспільство на розуміння свідомості людей на попередніх етапах розвитку людства.

Дослідник Томаш Патакі в роботі «Здійснення бажань в філософії і психоаналізі: тиранія бажання» виробляє таку схему задоволення бажань в концепції Фрейда:

Будь-яке бажання p буде здійснене у фрейдівській концепції бажання тільки якщо:

1. Бажання (тимчасово) усувається: суб'єкт перестає бажати p ;
2. Суб'єкт приходить (тимчасово) до віри в p ;
- 3.1) Суб'єкт ініціює процес виконання бажання в тому сенсі, який не є потягом, але не виключає намір суб'єкта;
- 3.2) В крайньому випадку, процес здійснення бажання може бути дійсно описаний навмисним тільки в ситуації «А здійснює бажання А, яке полягає в p » або «А задовольняє (втішає, догоджає) А» (Pataki, 2000, с. 50).

З такої інтерпретації явно видно, що для задоволення бажання має значення здебільшого дія психічної реальності, тобто активне включення людської психіки в діяльність, та нехтування реальним станом речей – не важливо, чи виконується бажання в дійсності, чи можна задовольнитися лише його ілюзією, але сам Фрейд, хоча й стверджував визначну роль психічної реальності у формуванні невротичних симптомів, пов'язаних із неможливістю задовольнити своє бажання, все ж таки наголошував на необхідності прямої реалізації бажання та обмеженості задоволення самими ілюзіями. Так, наприклад, дитина може смоктати палець, намагаючись відтворити дії, які призводили до задоволення її бажання в їжі, але без реальної їжі жодна віра у задоволення бажання не призведе до зникнення реального тілесного відчуття та психічного напруження.

В середині XX століття психоаналітична методологія отримала свій розвиток завдяки синтезу із діалектикою Гегеля та французьким структуралізмом. Ідеї Якобсона (1975), де Сосюра (1933) та Барта (1989), заперечуючи історизм, емпіризм та феноменологію, проклали шлях до

створення нового підходу в гуманітарних науках, об'єктом дослідження якого є універсальні структури та зв'язки між об'єктами цих структур, що не залежать від окремих людей та певних трансформацій, які можуть змінювати окремі об'єкти та зв'язки, але не структуру в цілому. Метод структурного аналізу полягає у визначенні елементарних складових системи, розділяючи її на елементарні складові, структурне моделювання об'єкту завдяки пошукам всіх можливих способів поєднання елементів між собою та реконструкція об'єкту з метою пошуків правил функціонування системи (Косыхин & Малкина, 2014). В своєму запереченні історизму структуралізм стверджує діахронічний погляд на історію (в першу чергу, історію мови) як на послідовну зміну форм, в яких не відбиваються ніякі об'єктивні закони історії, адже будь-яка інтерпретація можлива лише в полі існуючої мови з її незмінною структурою. Так само структуралізм заперечує будь-яку модель суб'єктності в історичному розвитку, адже мова як така функціонує окремо від індивідів. Навпаки, будь-який індивід можливий лише як суб'єкт конкретної мови, індивідуальні думки та дії мають сенс лише в певній мовленнєвій структурі. Однак структуралістські погляди на історію були піддані критиці.

Жак Лакан, відвідувач гуртка Олександра Кожева та прихильник структурної лінгвістики, сформулював тезу щодо структурованості несвідомого як мови та досліджував структуру бажання, базуючись на уявленнях Фрейда про структуру психіки. Така методологія постструктуралістського психоаналізу використовується в клінічній діагностиці істеричної та obsесивної структури психіки, базуючись на ставленні суб'єкта до об'єкту бажання (Fink, 2009), а також в аналізі культури та місця людини в ній, формуючи певну структуралістську інтерпретацію людини як динамічного тексту (Сторіжко, 2015).

Важливою методологічною засадою психоаналізу Лакана (2006) ми вважаємо тезу про те, що бажання не є станом окремої психіки, а належить символічному порядку суспільства. Тобто для вивчення логіки розвитку

бажання треба дивитися не на те, чого бажає людина, як змінюється об'єкт бажання, а на те, як саме людина чогось бажає та як бажання перетворює індивіда на суб'єкта мови та утримує в символічному порядку даного суспільства. Однак зведення людини до тексту та фіксація логіки бажання як незмінної структури, хоча й різної в своїх формах, на нашу думку, призводить до звуження предмету дослідження та нехтування важливими матеріальними та економічними чинниками утворення бажання та його перетворення у різні форми, які можуть здаватися протилежними самому бажанню, залишаючись, проте, бажанням за своєю сутністю.

Ми поділяємо думку, висловлену в дисертації Катерини Наумової «Психоаналіз Жака Лакана як сучасна діалектична концепція», про розвиток концепції бажання Гегеля в працях Лакана через її інтерпретацію в лекціях Кожева:

1. Психоаналіз Ж. Лакана є оригінальною версією діалектики, яку можна охарактеризувати як «психоаналітичну діалектику»
2. Центральне поняття теорії Ж. Лакана «об'єкт а» втілює психоаналітичне розуміння гегелівської «негативності» і вводить в філософію нового персонажа – психоаналітика
3. Некласичне прочитання гегелівської діалектики, здійснене через розробку поняття «негативності», стало однією з підстав для розвитку проекту суб'єктивності в філософії XX століття (Наумова, 2011, с. 8).

Таким чином, можна підсумувати, що підхід Лакана має ті ж самі недоліки, що й підхід Гегеля – переоцінка значення суб'єктивності в розвитку історії та надмірна увага до індивіда як рушія історії, навіть якщо цей індивід розуміється як елемент складної системи соціальних стосунків. Саме розуміння суспільства або як відображення мислення абсолютного духу, або як дискурсивної системи, підпорядкованої структурам мови,

обмежує революційний потенціал теорії Лакана та приховує логіку перетворення самої суспільної структури, нехтує процесами суспільного виробництва та споживання матеріальних речей, так і людини в цілому.

Французькі філософи Дельоз та Гваттарі намагаються критикувати підхід Лакана до пояснення бажання та пропонують свою методологію, в якій начебто є місце виробництву та споживанню бажання:

У певному сенсі логіка бажання втрачає свій об'єкт на найпершому кроці – на першому кроці платонічного поділу, який змушує нас вибирати між виробництвом та придбанням. Як тільки ми ставимо бажання на сторону придбання, ми створюємо ідеалістичну (діалектичну, нігілістичну) концепцію бажання, яка визначає його перш за все як нестачу, нестачу об'єкта, нестачу реального об'єкта... Дійсно, якщо бажання є нестачею реального об'єкта, то сама його реальність полягає в «суті нестачі», яку виробляє фантазматичний об'єкт. Коротше кажучи, коли бажане виробництво зводиться до виробництва фантазма, доводиться задовольнятися отриманням всіх наслідків з того ідеалістичного принципу, який хоче залишити визначення бажання як нестачі, а не в якості виробництва, «промислового» виробництва (Делёз & Гваттари, с. 47-49).

Критикуючи психоаналіз за його конформізм та примус до «едіпізації», вони пропонують розглядати об'єкт бажання не як створений нестачею, а як те, що бажання прагне створити, зробити. Іншими словами, вони пропонують звільнення бажання від діалектики придбання та нестачі, щоб розглядати його виключно як виробництво з усіма його законами в капіталістичному суспільстві.

Може здатися, що таке розуміння бажання дуже схоже з марксистською методологією, але Дельоз і Гваттарі досить вільно розуміють такі поняття як ідеалізм, виробництво, споживання та дають здебільшого етичну критику капіталістичного суспільства, тобто в спотвореному вигляді описують думки та самовідчуття людини, яка займає певне місце в системі розподілу праці, але не дають об'єктивної картини всієї системи суспільних відносин. Інакше кажучи, критикуючи Лакана за ідеалізм, вони самі створюють ідеалістичну концепцію, яка, хоча й робить інші акценти в розумінні бажання, все одно має ті ж самі недоліки, притаманні ідеалізму в цілому – поняття, схема, опис дійсності відриваються від самої дійсності та стають самостійною сутністю, яка підміняє собою матеріальний світ. І, як вже відзначалося, в ідеалізмі переоцінюється суб'єктивна діяльність людини, що в концепції Дельоза можна побачити у зверненні до концепції волі до влади у Ніцше:

Воля до влади завжди в один і той же час і детермінована, і детермінує, і кваліфікована, і кваліфікує. Отже, по-перше, воля до влади проявляється як детермінована здатність сили самій піддаватися впливу. – Тут важко заперечувати вплив спінозизму на Ніцше (Делёз, 2003, с. 142).

Специфіка постструктуралістського підходу до розуміння бажання та суб'єктивної діяльності не дозволяє застосувати цю методологію в рамках нашого дослідження, адже певні історичні риси суб'єкта капіталістичного суспільства тут абсолютизуються та протиставляються як сила, що здатна подолати капіталізм як такий. Постструктуралізм не визнає об'єктивних законів розвитку історії, які Дельозом та Гваттарі розуміються як історична випадковість, а не необхідність.

В нашому дослідженні ми керуємося розумінням суб'єкта та суб'єктності, обґрунтованим в філософії Гегеля, яка інтерпретує особистість

як суб'єкта, наділеного бажаннями, причому не обов'язково у формі індивіда:

В особистості закладено тільки те, що я в якості *цього* являю собою повністю визначене у всіх аспектах (у внутрішньому свавіллі, потязі, жаданні, так само як і в безпосередньому зовнішньому наявному бутті) і скінченне, проте абсолютно чисте співвідношення з собою і так знаю себе в кінцевості нескінченним, загальним і вільним... В особистості є тому знання себе як предмета, піднесеного мисленням в просту нескінченність і завдяки цьому такому, що перебуває в чистій тотожності із собою. Індивідам і народам не притаманна особистість, поки вони ще не досягли цього чистого мислення та знання про себе... (Гегель, 1990, с. 96).

Отже, суб'єктом, на думку Гегеля, може бути будь-яка жива істота, виходячи з того засновку, що для будь-якої живої істоти необхідна активність, яка б могла задовольнити її потреби. Але лише людина підіймається над своєю природною обмеженістю та може мати змістом своєї діяльності свободу та благо, не заперечуючи бажання як таке. Головним акцентом дослідження суб'єкта історії є дослідження його суб'єктності, а не суб'єктивності, з'ясування дійсного сенсу його вчинків, сутності його бажання, волі та цілей, абстрагуючись від того, що цей суб'єкт думає сам про себе та які мотиви для нього виступають першочерговими:

Безсумнівно, визначення суб'єкта розглядати слід так: він хоче щось, що має свою основу в ньому; він хоче задовольнити своє бажання, свою пристрасть... Але добре і правове також існує не як природне, а як такий зміст, що належить моєму розуму; моя свобода, зроблена мною

змістом моєї волі, є чистим визначенням самої моєї волі. Тому більш висока моральна точка зору полягає в тому, щоб знаходити задоволення у вчинках, а не в тому, щоб зупинятися на розриві між самосвідомістю людини та об'єктивністю діяння – на способі сприйняття, який, проте, як у всесвітній історії, так і в історії індивідів, має свої епохи... Суб'єкт направляє свою діяльність на те, що він повинен розглядати як свою мету і чому він повинен сприяти; люди хочуть діяти в ім'я того, чим вони цікавляться або повинні цікавитися як своїм. Але більш визначеним змістом ще абстрактна і формальна свобода суб'єктивності володіє тільки в своєму природному, суб'єктивному наявному бутті, в своїх потребах, схильностях, пристрастях, думках, фантазіях і т.д. Задоволення цього змісту є благом чи щастям в їхніх особливих визначеннях і у всезагальному, є метою скінченості взагалі (Гегель, 1990, с. 166-167).

Цінним для нашого дослідження є ствердження значення бажання суб'єкта як шляху до блага в його всезагальному розумінні, а отже визнання історичної необхідності суб'єктивного цілепокладання, в якому внутрішні мотиви та уявлення суб'єкта про самого себе грають другорядну роль.

Більш конкретно механізм реалізації суб'єктності було розкрито філософом Ільїним (1994) на базі гегелівської філософії. «Недостатність», «нестача», «потреба» лежить в основі земного існування людини, але не як недолік, від якого людина має позбавитися, а як те, що власне стверджує дійсність її існування. Однак потреби в їжі, відпочинку, комунікації мають конкретно-історичний зміст та самі є результатом людської перетворювальної активності, без аналізу якої неможливе повноцінне

дослідження бажання як джерела активності по перетворенню суб'єктом власних потреб. Повноцінне урахування всієї складності соціальних стосунків та саморозвитку суб'єкту в історії можливе лише на основі розуміння суспільної сутності людини. Так Еріх Фромм, визнаючи важливість цього відкриття, намагається реконструювати розуміння суспільної сутності людини за Марксом:

Поняття «людської природи» для Маркса (як і для Гегеля) – це не абстракція. Це жива людська істота, яка проявляється в різних історичних формах свого існування: «Людська істота – це не абстракт, властивий окремому індивіду» – ці слова з «Капіталу» свідчать про сталість поглядів Маркса на поняття «людської природи», які він виклав ще в «Економічно-філософських рукописах 1844»... Для Маркса людина – це сировина, яка не можна змінитися в плані її структури (наприклад, структура мозку з доісторичного часу). І в той же час людина дійсно змінюється в ході історії, розвивається, трансформується, є продуктом історії, а так як історію творить вона сам, то і себе вона творить теж сама. Історія є історією самореалізації людини, самовираження її в процесі праці та виробництва, «вся так звана всесвітня історія є ні чим іншим, як породженням людини людською працею, становленням природи для людини... (Фромм, 1992, с. 376).

Погоджуючись із таким розумінням історії та беручи за основу свого дослідження суб'єкта історії розуміння людини як всієї сукупності суспільних відносин, ми вважаємо доречним застосувати логіко-історичний підхід до вивчення розвитку поняття бажання з урахуванням конкретно-

історичних умов формування певних філософсько-етичних систем. Прикладом такого зв'язку поняття бажання із реальним історичним процесом є дослідження матеріальних та соціокультурних чинників формування певного усвідомлення бажання в етичній системі, яке ми називаємо етичним ставленням до бажання. Під етичним ставленням до бажання ми розуміємо систему морально-етичних тверджень щодо бажання: допустимість індивідуальних бажань, дозволені об'єкти бажання, значення бажання в суспільному житті людини, включення бажання в ціннісний ряд культури, толерантність до бажання тощо. Таке етичне ставлення формується представниками тих суспільних класів, які в дану історичну епоху визначають економічну та соціальну структуру даного суспільства, та вбирається в релігійну, філософську та політичну форму, тим самим закріплюючись у формах суспільної свідомості та стаючи загально визнаною нормою поведінки. Таким чином, аналізуючи етичне ставлення до бажання, можна досліджувати структуру поділу праці в суспільстві, характер суспільного виробництва та розподілу продуктів, а також особливості осмислення сутності людини в певній культурі. Окрім етичного ставлення до бажання, у фокусі нашого дослідження є філософське осмислення бажання, що сформувалося та набуло систематичного характеру значно пізніше, ніж формувалися етичні концепції.

Обрання саме такого підходу ґрунтується на розумінні того, що дослідження будь-якого поняття, взятого в динаміці його розвитку, неможливе без критичного зіставлення з дійсною історією людства, інакше поняття буде зафіксовано лише в одній конкретно-історичній формі, тобто абстрактно. Нехтування історією суспільних відносин та матеріального виробництва перетворить будь-яку спробу рефлексії над поняттям бажання в кращому випадку на опис або переклад сучасною мовою того, що думали про себе представники досліджуваної культури, тобто буде відтворювати в собі всі ілюзії людей тієї епохи про самих себе. Ця методологічна помилка веде до перетворення відображення предмета, його поняття, в мірило для самого

предмета, тобто замість вивчення предмета вивчається лише поняття про нього. Така помилка обумовлена специфікою методів теоретичного пізнання дійсності, оскільки поняття, яке є насправді лише відображенням дійсності, постає тут як головний предмет пізнання. Ми підтримуємо підхід українського філософа Босенко (2001), який пропонує матеріалістичне розуміння процесу формування поняття: «Доведення до поняття-розуміння якого-небудь предмету – це доведення до схоплення його в розвитку, в генетичному розгортанні, що вимагає виходити з того, «як відоме явище в історії виникло, які головні етапи в своєму розвитку це явище проходило, і з точки зору цього його розвитку дивитись, чим дана річ стала тепер» (Босенко, 2001, с. 308). Ми вважаємо, що вивчення дійсної логіки розвитку бажання (а не лише його поняття) можливе через критичне осмислення існуючих філософських та наукових систем понять та термінів, завжди звертаючи увагу на те, що вони логічно відтворюють реальність. Такий підхід до логіки та історії поділяє філософ Евальд Ільєнков. Тут ми базуємось на принципі сходження від абстрактного до конкретного:

Логічне відтворення дійсності способом сходження від абстрактного до конкретного відображає – самою послідовністю своїх кроків – реальну історичну послідовність тих фаз, які проходить в часі досліджуваний дійсний процес – процес народження, становлення, розквіту і вмирання конкретного об'єкта. Для матеріаліста логічне є осмислене (виражене в поняттях) історичне; в цьому полягає суть їхніх відносин (Ільєнков, 1974, с. 237).

Варто відзначити, що між історичним та логічним, тобто між історією розвитку бажання як такого та історією розвитку поняття бажання, саме історія є певним мірилом та критерієм істини для матеріалістичного підходу у вивченні такого феномену. На цьому варто зупинитися більш детально,

оскільки структуралістська критика історизму визнає різницю між історичним та логічним, але не доводить цю різницю до визнання їхньої протилежності, тим паче до єдності протилежностей. Наприклад, Луї Альтюсер (2006) на прикладі філософії Маркса стверджує, що той лише віднайшов різницю та несумісність історичного та логічного порядку розвитку явищ політичної економії в одних випадках, та збіг в інших випадках, таким чином, не вводячи ніякого закону єдності логічного та історичного. Звідси випливає структуралістське положення щодо вивчення лише «концептуальної історії», історії науки, дискурсу про об'єкт дослідження, адже реальний об'єкт не може бути даний поза науковим дискурсом про нього. Але з точки зору методології це є продовженням лінії Канта із дуалізмом світу феноменів, тобто речей, доступних для теоретичного осмислення, оскільки вони дані для свідомості теоретика, та світу ноуменів, недоступних для пізнання речей в собі. Таким чином, матеріалізм в розумінні Альтюсера стає визнанням різниці законів історичного розвитку, недоступних осмисленню, та законів мислення. Ця критика справедлива стосовно філософії Гегеля та його подальшої інтерпретації в філософії Кожева, який перетворює сюжет про боротьбу Раба та Господаря із «Феноменології духа» на реальний процес творення бажання, адже для Гегеля питання тотожності мислення та буття вирішувалося як питання тотожності мислення із самим собою, тобто послідовного вирішення суперечностей, які виникають перед світовим духом.

Для підходу Маркса та матеріалістичного розуміння історії варто зауважити принципово інше вирішення питання тотожності мислення та буття. Теорія досліджуваного предмета відображає всезагальні та необхідні форми історичного буття предмету, а не займається його конструюванням у довільних формах. Завданням теоретика є мисленнєве схоплення конкретного буття предмету дослідження, враховуючи історичні умови його існування, в тому числі й існуючий науковий дискурс, який так само стає фактом історії. Інакше кажучи, метою історичного дослідження є пояснення

емпірично існуючого предмета в сьогоденні. Слова Маркса щодо вивчення законів економіки справедливі для об'єкта нашого дослідження:

Для того щоб розкрити закони буржуазної економіки, немає необхідності писати дійсну історію виробничих відносин. Однак правильний розгляд і виведення цих виробничих відносин як історично сформованих відносин завжди призводить до таких перших рівнянь, які – подібно емпіричним числам, наприклад, в природознавстві – вказують на минуле, яке існувало до цієї системи. Ці вказівки поряд із правильним розумінням сучасності дають в такому випадку також і ключ до розуміння минулого... (Маркс & Енгельс, 1974, с. 449).

В цьому положенні можна відзначити схожість марксизму із психоаналітичним методом реконструкції несвідомого матеріалу. Так Фрейд (2016) порівнює дослідження психоаналітика із працею археолога, який із зруйнованих уламків намагається логічно реконструювати всю будівлю за іманентними їй самій законами. Так само й психоаналіз намагається реконструювати витіснений в несвідоме матеріал, виходячи з наявних тут і зараз симптомів та інших явищ психічного життя.

Рухаючись від форм бажання, зафіксованих в науці, філософії, моралі, мистецтві та інших формах суспільної свідомості, до дійсного розуміння бажання ми відтворюємо логічний рух від абстрактного до конкретного, тим самим відтворюючи реальну історичну генезу цього явища – порядок його виникнення, розвитку та зникнення. Конкретне розуміння бажання не нехтує суперечностями історичної дійсності, в якій існує це явище, а навпаки найбільш яскраво відбиває в мисленні ті реальні суперечності, які його породили та змушують продовжувати розвиток. Без розуміння суперечностей як рушійної сили розвитку буде відтворюватися структуралістська методологія дослідження бажання, яка полягає у встановленні застиглої

структури бажання – якою б правильною вона не була в своїх конкретно-історичних межах.

Таким чином, діалектичний метод та матеріалістичний підхід до дослідження історії, що базуються на принципах розвитку, історизму, єдності історичного та логічного, єдності абстрактного і конкретного, суб'єктивного і об'єктивного, теоретичного і практичного, визнанні суперечності як головного рушія розвитку, дають можливість сформувати науковий апарат для дослідження діалектики бажання в становленні суб'єкта історії та критичного осмислення теоретичних поглядів на бажання та концептуального осмислення сучасного історичного етапу розвитку суспільства, особливостей становища людини в сучасному суспільстві.

Висновки до розділу 1

1) Показано становлення етичних поглядів на бажання в філософсько-релігійних системах давньоіндійської та давньокитайської культурної традиції: в даосизмі, конфуціанстві, індуїзмі та буддизмі. Визначено в цілому негативне ставлення до бажання як явища людської природи, яке перешкоджає досягненню просвітлення та викликає страждання.

2) Розглянуто перші спроби теоретичного осмислення значення бажання в античній філософії на прикладі ідей Геракліта, Епікура, Платона та Арістотеля. Виявлено наступність та критику поглядів східних мислителів в давньогрецькій філософській традиції.

3) Визначено значення бажання для мислителів та теологів Середньовіччя, а також його художню інтерпретацію в творах Данте Аліг'єрі. В середньовічній філософії простежується тісний зв'язок бажання із релігійними уявленнями про світ та вперше ставиться проблема суб'єкта бажання.

4) Проаналізовано становлення поняття бажання в раціоналістичних концепціях 17 століття, виходячи з його розуміння як здатності людського

мислення у Декарта, та з позиції визначення бажання як сутності людини в теорії Спінози.

5) Розглянуто зміну етичної парадигми бажання в творах Гельвеція та Канта, яка полягає у зверненні до суспільного виховання різних людських здібностей, в тому числі здатності бажати.

6) Показана діалектична концепція бажання Гегеля та його інтерпретація Олександром Кожевим. Діалектика бажання в працях цих філософів визначається як процес розвитку самосвідомості, в якому виявляється, що з одного боку самосвідомість не може існувати без іншої самосвідомості, а з іншого боку існування однієї самосвідомості суперечить існуванню іншої. Саме у здійсненні бажання визнання відбувається історичний процес розвитку самосвідомості та суб'єктності, тобто реалізується історія як така. Таке розуміння діалектики бажання та визнання є визначальним для філософії ХХ століття та лягло в основу концепцій Лакана, Сартра, Батая та інших.

7) Встановлено теоретичний та практичний підхід до бажання в класичному, структуралістському та постструктуралістському психоаналізі.

8) Розглянуто особливості теоретичного осмислення бажання в сучасній англо-американській, континентальній та вітчизняній філософії.

9) Визначено основні світоглядні принципи та методологічні засади на яких базується дослідження бажання в західній філософії: дуалізм, монізм, структуралізм, психоаналіз та діалектика.

10) Розглянуто різні підходи до розуміння людини як суб'єкта історії та обґрунтовано вибір розуміння людини як сукупності всіх суспільних відносин як методологічної основи для розуміння суб'єктності та суб'єкта історії.

Основні положення та висновки розділу відображено в таких публікаціях автора:

1. Коваль, О. А., & Алушкін, С. В. (2018). Становлення філософської концепції бажання в контексті вирішення психофізичної проблеми. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, (21), 38-41.
2. Алушкін, С.В. (2018). Природа бажання з точки зору ідеї соціальної сутності людини.
3. Alushkin, S. V. (2019). Material basis of ethical attitude towards desire in ancient eastern religious and philosophical systems. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (16), 171-182.

2 ЛОГІКА РОЗВИТКУ ТА РОЛЬ БАЖАННЯ В СТАНОВЛЕННІ ЛЮДСЬКОЇ СУБ'ЄКТНОСТІ

2.1 Соціальність як простір формування та розвитку бажання суб'єкта історії

Принцип єдності логічного та історичного у дослідженні бажання як чинника становлення людської суб'єктності вимагає від нас знайти ту елементарну «клітинку» на рівні поняття, з якої можна розгорнути логіку бажання у всій різноманітності його форм та проявів. Критерієм пошуку та вибору цієї «клітинки» є її гранична абстрактність стосовно того цілого, яке ми намагаємося реконструювати, та здатність до розвитку, розгортання із себе всього багатства конкретного змісту явища, що досліджується. Прикладом такої «плідної» абстракції є категорія чистого буття в «Науці логіки» Гегеля (1974), з якої можна послідовним аналізом та розв'язанням суперечностей розгорнути всю систему філософії. Іншим прикладом є категорія чуттєвої достовірності, яка слугує початком дослідження в «Феноменології духу» (Гегель, 2016). Саме з чуттєвої достовірності Гегель через кілька проміжних етапів виводить бажання як момент руху самосвідомості. Попередній аналіз ступеня теоретичної розробки проблеми становлення бажання в філософській, психологічній, психоаналітичній літературі вказує на те, що у дослідженнях бажання здебільшого панує точка зору, згідно з якою, початок бажання треба шукати у нестачі. Розглянемо різні філософські концепції, в яких вирішується проблема «начала» бажання. Наприклад, Жан-Поль Сартр (2000) визначає відношення між бажанням та нестачею таким чином:

Людина в фундаментальному відношенні є бажання буття, і існування цього бажання не може бути встановлено за допомогою емпіричної індукції; воно знаходиться в компетенції апріорного опису буття для-себе, оскільки бажання є нестачею, а для-себе – буття, яке в собі

самому є власна нестача буття. Початковий проект, який виражається в кожній з наших емпірично спостережуваних схильностей, є, таким чином, проектом буття, або, якщо хочете, кожна емпірична схильність існує разом з початковим проектом буття, в сенсі вираження та символічного задоволення, як свідомі потяги у Фрейда по відношенню до комплексів та первинного лібідо (с. 167).

Дійсно, бажання неможливо редукувати до його емпіричного вираження за допомогою індукції всіх його можливих форм, адже це призведе до формально-логічних суперечностей. Але Сартр доходить висновку, що бажання є нестачею, за рахунок абстрагування всіх його емпіричних проявів до певного «проекту буття», де нестача є елементом, що відповідає за появу різних форм бажання. Але таким чином бажання як категорія виводиться з іншої категорії, буття, і не має власного розвитку, залишаючись маніфестацією свободи вибору індивіда, граючи роль «ніщо» у діалектиці Сартра. Розуміння бажання тільки як індивідуальної характеристики окремої людини є недоліком логічної побудови системи екзистенціалізму, адже в ній індивід береться вже готовим і нібито таким, що усвідомлено формує свої цілі та бажання, згідно або всупереч до проекту свого буття. Така логіка протиставлення індивіда суспільству є характерною для певного історичного періоду розвитку суспільства, на що Сартр наголошує, критикуючи сучасне йому французьке суспільство, вказуючи на відчуження та нестерпність буття людини в умовах неможливості розпоряджатися власною свободою. Проте, діалектика буття та ніщо в інтерпретації Сартра не може бути взята за основу пояснення механізму появи бажання у його теоретичному осмисленні, адже вона одночасно є занадто абстрактною в тому сенсі, що ця пара категорій є одностороннім описом лише однієї форми бажання та не дозволяє розглянути її конкретно-історичний зміст, і одночасно є недостатньо абстрактною, оскільки не може

претендувати на всезагальність, розуміючи під суб'єктом бажання лише конкретно-історичну форму індивіда з готовим мисленням, почуттями та формами рефлексії.

Жак Лакан (1998), як і Сартр, знаходиться під впливом філософії Кожева та Гайдеггера, а тому поділяє точку зору на бажання як нестачу:

Бажання – це відношення буття до нестачі. І ця нестача якраз є нестачею буття як такого. Це не просто нестача того чи іншого, а нестача буття, за допомогою якого суще існує. Ця нестача лежить по іншу сторону всього того, що може так чи інакше її виявляти. Якщо вона і виявляє себе, то хіба лише в якості тіні на завісі, яка її приховує. І в той же час саме це бажання лежить біля витоків всього, що робить істоту живою. Якби істота була лише тим, що вона є, не було б самого місця, що дозволяє про неї говорити. В силу самої нестачі істота виявляється існуючою. Саме в силу цієї нестачі, саме в досвіді бажання істота приходить до переживання свого Я в його відношенні з буттям (с. 318-319).

Важливою відмінністю в діалектиці бажання за Лаканом (1998) є положення про те, що бажання завжди знаходиться на рівні несвідомого: «Насправді стосунки між людськими істотами встановлюються, не досягаючи поля свідомості. Первісну організацію людського світу здійснює бажання, бажання як фактор несвідомий» (Лакан, 1998, С.319).

Дійсно, люди вступають в об'єктивні стосунки, які не залежать від їхньої волі та свідомості, але це ще не означає, що бажання виступає чинником організації цих стосунків. Адже Лакан (1997) вважає, що бажання оформлюється як бажання Іншого, в той час як потреба в цьому бажанні знімається у вигляді суб'єктивної непрозорості.

Тобто організатором світу людських стосунків виступає несвідоме бажання Іншого, в якому простежується зв'язок потреби із суб'єктивною непрозорістю. Під суб'єктивною непрозорістю Лакан розуміє неможливість одного індивіда розуміти афективні стани іншого індивіда, таким чином, зводячи проблематику бажання до проблеми індивідуальної психології. Непрозорість стає субстанцією бажання, коли індивід починає оформлювати свою потребу як вимогу, виражену в мові, оскільки між потребою та вимогою існує різниця, певний проміжок, в якому виникає бажання. Таким чином, бажання розуміється як перетворення потреби у сенсі індивідуального психічного стану, напруги, роздратування у мовленнєвий вираз «мені потрібен цей предмет». Нестача тут полягає в тому, що жоден предмет як такий не може бути об'єктом для повного задоволення та зняття психічної напруги, адже вона буде виникати знову й знову, що створює враження, неначе бажання «ковзає» між означниками. Саме з цієї причини Лакан (2006) наполягає на тому, що справжнє бажання неможливо висловити. Більш того, логіка бажання полягає в тому, що воно не прикріплюється до одного об'єкту, а виступає рухом між об'єктами як такими:

У визначенні сублімації як задоволення без витіснення передбачається, імпліцитно або експліцитно, перехід від незнання до знання, визнання того, що бажання є ні чим іншим, як метонімією дискурсу вимоги. Це сама зміна як така. Я ще раз підкреслюю: метонімічний зв'язок одного означника з іншим, який ми називаємо бажанням, це не новий об'єкт і не об'єкт минулий, це зміна об'єкта як така (с. 374).

В цьому фрагменті можна побачити вплив Жоржа Батая на розуміння цієї «рухомості» бажання Лаканом. Так Батай (1997) пише:

Бажання перебуває в нас як виклик світові, який постійно позбавляє бажання його об'єкта. Бажання в нас подібне до сміху: оголюючись, без кінця віддаючись бажанню бажати, ми насміхаємося над світом. На цю незбагненну долю нас прирікає відмова прийняти долю (або неможливість це зробити). Нам залишається пуститися на пошуки знаків, за які кріпиться порожнеча, яка підтримує бажання. Ми можемо існувати тільки на гребені хвилі, чіпляючись за уламки корабля, який потерпів крах (с. 174).

Батай, який, як і більшість французьких філософів того часу, знаходився під впливом Кожева та Фрейда, пропонує іншу точку зору на логіку генезису бажання. Відповідно до психоаналітичної теорії, витіснення певного психічного матеріалу до несвідомого має своїм наслідком повернення витісненого у вигляді симптомів, омовок, описок, сновидінь. У несвідоме витісняється не тільки сфера інфантильної сексуальності, наприклад, інцестуозні бажання, але й все, що входить в сферу «низького», огидного та бридкого. Якщо Фрейд вважає потяг до всього «низького» ознакою психічного розладу та невротичною фіксацією, то Батай, навпаки, вбачає у всьому витісненому матеріалі джерело бажання, яке й становить, на його думку, сутність людини. Батай поділяє точку зору Кожева на бажання як нестачу, але бачить в самому бажанні суб'єкті надлишок буття, який намагається увірватися в пустоти буття (Батай, 1994).

Таке бажання ніколи не може бути задоволеним, тому що задоволення бажання є смертю суб'єкта. Людина, яка повністю задоволена собою та світом довкола, помирає як бажання, адже вона знаходиться там, де хотіла, і більше нема жодної причини для руху. Так помирає культура, мистецтво, природа. Саме тому Батай, як це не парадоксально, називає боягузом людину, життя якої пов'язане із постійним пошуком задоволень: «Гонитва за

задоволенням пов'язана із страхом. Бажання, навпаки, прагне бути завжди незадоволеним. Фантом бажання оманливий» (Батай, 1997, с. 175).

Лакан розмежовує погляди Гегеля та Фрейда на діалектику бажання, стверджуючи існування прірви між цими мислителями:

Нездоланність цієї безодні корениться у відмінності способів, якими діє в них діалектика бажання. Бо у Гегеля саме на бажання (*Begierde*) покладена місія забезпечити мінімальний зв'язок суб'єкта з давнім, донауковим пізнанням, яке необхідне для того, щоб істина залишалася реалізацією іманентного знання. Гегелівська «хитрість розуму» полягає в тому, що суб'єкт з самого початку і до самого кінця знає, чого він хоче. Ось тут-то Фрейд і повертає небезпечну рухливість суглобу, який поєднує істину та знання. Рухливість, обумовлену тим, що бажання пов'язане тут з бажанням Іншого, але так, що в самому цьому вузлі живе бажання знати (Лакан, 1997, с. 49).

Людина може визначитися, чого саме вона вимагає, оскільки вона знаходиться в символічному полі мови, в якому існує відповідність означника та означуваного, але вона не може знати, звідки саме вона бажає, або, інакше кажучи, хто бажає нею. Хоча діалектика бажання за Лаканом (1997) ґрунтується на розумінні людини як індивіда, в самій структурі індивідуального бажання він знаходить поле Іншого, яке пояснюється ним через його концепцію структурованості несвідомого як мови, тобто несвідоме є дискурсом Іншого, іншим дискурсом.

Хоча бажання виступає як нестача, яку неможливо висловити, заповнити, замінити чи задовольнити, воно є центральною категорією психоаналізу Лакана, адже саме бажання є тим, що змушує людину розвиватися, рухатися та існувати як суб'єкт, хоча й тільки як суб'єкт мови,

суб'єкт бажання Іншого. Нестачу як основу бажання за Лаканом можна розглядати як інтерпретацію філософської категорії негативності, тобто вона є порушенням тотожності суб'єкту із собою через заперечення й подальший рух. Свідомо переживаючи досвід нестачі, людина усвідомлює себе та свій образ як об'єктивну річ:

Саме в гонитві за потойбічним, яке є ніщо, знову і знову повертається переживання себе як істоти, яка себе усвідомлює. Насправді ж це усвідомлює себе істота, яка виявляється ні чим іншим, як власним відображенням у світі речей. Адже там само, поруч з нею її супроводжують інші істоти, які, насправді, себе не знають (Лакан, 1999, с. 317).

Для узагальнення свого розуміння суб'єкту та бажання Лакан (1997) будує граф бажання (рис. 2.1), на якому показує структуру руху означників та перетворення їх на голос – мовлення суб'єкта до Іншого для демонстрації розриву між означником та мовленням. Подвійна лінія d , яка веде до фантазму $\$ \diamond a$, на вершині графу вказує на розрив між тим, що суб'єкт хоче сказати, та тим, що він вимовляє, або між уявним бажанням (*desir*) та символічною вимогою (*demande*). Фантазм $\$ \diamond a$ не дає відповіді на питання Іншого «чого ти хочеш?», а лише заміняє бажання на уявну потребу, яка вказує на об'єкт причину бажання, маленьку «а». Намагання відповісти на це питання і є шляхом для пошуку власного бажання. Цей шлях, який, на думку Лакана, краще за все проходити у співпраці із психоаналітиком, має призвести до оформлення нового питання «чого він від мене хоче?», яке має задавати сам суб'єкт, а не Інший голосом суб'єкта.

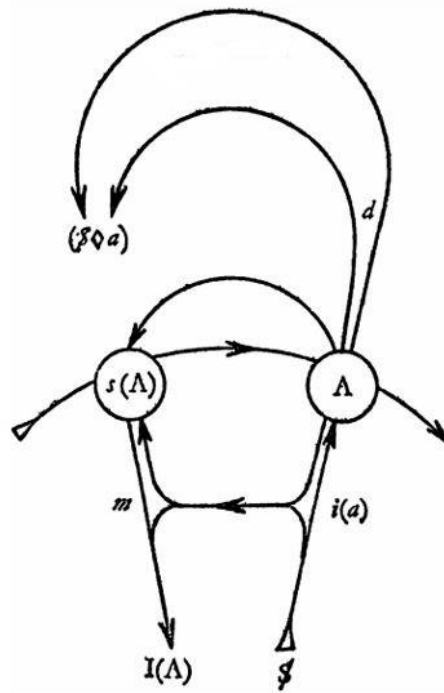


Рисунок 2.1. Граф бажання (Лакан, 1997)

Фантазм відіграє важливу роль у подальшому формуванні суб'єктності, адже саме він вказує на певну річ і з його допомогою суб'єкт вчиться бажати щось конкретне, замикає своє бажання на певному об'єкті. Фантазматична сцена не вказує на те, як задовольняється бажання, а лише вказує на те, в якій ситуації бажання можливе. Славою Жижек проводить аналогію фантазму і кінематографу: «Кіно – це найбільш збочене мистецтво. Воно дає вам не те, чого ви бажаєте, але вчить, як треба бажати. Нам необхідне кіно, щоби зрозуміти сьогоднішній світ. Лише в кіно ми можемо побачити важливий для життя вимір, з яким ми не можемо зіштовхнутися у реальному житті» (Файнс, 2006). Інакше кажучи, фантазм схожий на призму, через яку ми бачимо світ довкола нас, та яка приховує від суб'єкта нестачу Іншого. На повному графі бажання (рис. 2.2) можна побачити як суб'єкт врешті решт зіштовхується із нестачею Іншого та як відтворюється символічний план існування суб'єктивності.

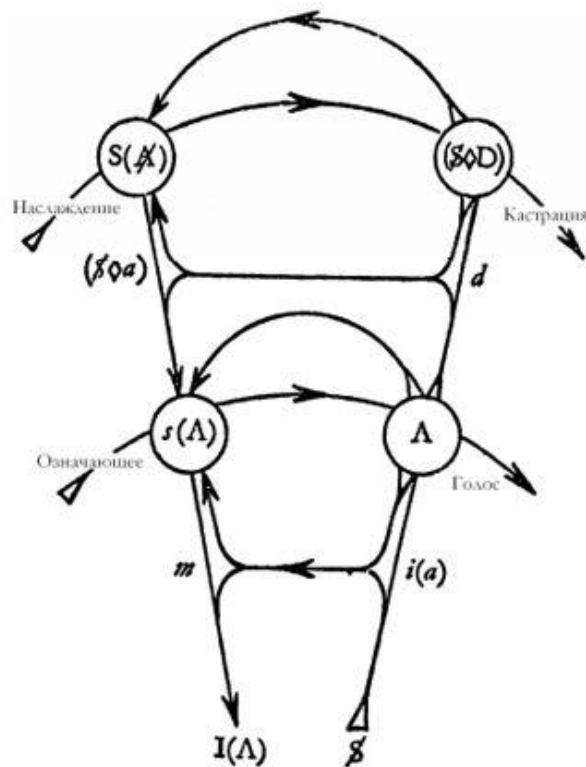


Рисунок 2.2. Повний граф бажання (Лакан, 1997)

Оскільки Інший є власне іншим лише з точки зору суб'єкта (адже в Іншого немає Іншого), а в дійсності це також суб'єкт бажання, чия нестача ховається за фантазмом, то на символічному рівні на вершині графу стає можливою боротьба за визнання або престиж. Так Лакан застосовує концепцію Гегеля в інтерпретації Кожева для того, щоб показати, як суб'єкт може ідентифікуватися із нестачею Іншого, стати на місце об'єкта його бажання та запропонувати себе Іншому. Ця ідентифікація, яка бере свій початок в реєстрі уявного, є ідентифікацією із певними рисами, які в символічному реєстрі мають велику цінність та значення привабливих якостей, котрі нам хотілося б мати, або які вже нам притаманні (звичайно, що лише на нашу думку). В цій точці графу суб'єкт є повним, але його повнота є функцією від неповноти Іншого, який виказує себе бажаним, $S(A)$. В концепції Лакана наслідком такої позиції є перевірка Іншого на те, чи є він господарем для суб'єкта. Є два можливих варіанти подальшого розгортання

подій. Або Інший візнає свою нестачу та продемонструє своє бажання суб'єкту, що означає те, що він не пройшов перевірку та виказав себе самозванцем, який незаконно займає місце та підлягає символічній страті. Або Інший викриє, що суб'єкт є бажаним та неповним, а отже нікчемним та непридатним як об'єкт бажання Господаря, що призведе до символічної кастрації суб'єкта – точка $\$ \diamond D$. На відміну від Гегеля та Кожева, Лакан бачить вихід із такої суперечності не в історичній дії чи в пізнанні Духу, а в психоаналітичній практиці, яка може дати суб'єкту можливість прийняти своє буття та бажання, не виправдовуючись великим Іншим.

Логіка бажання, за Лаканом, призводить до формування певної етики психоаналітичного процесу, яка б могла підтримувати суб'єкт бажання у пошуках власної істини. Варто відзначити, що така етика суперечить прийнятому в суспільстві морально-етичному закону, але саме за рахунок цієї суперечності тільки й можливе існування бажання. Гегель та Кожев не загострювали увагу на тому, що об'єкт стає бажаним лише у випадку заборони на нього. Для бажання завжди необхідна перешкода, яку треба подолати задля досягнення своєї мети. Саме так заборонний закон створює об'єкт бажання, а Лакан, в дусі Канта, формулює свій категоричний імператив: «Наполягай на своєму бажанні», або «Не зраджуй своє бажання». Однак для Канта (2018) бажання – це природна складова в людині, яка підкорює її чуттєвість законам природи, тобто знаходиться поза межами моралі, на відміну від волі, яка може бути моральною чи аморальною. Для Фрейда та Лакана людські потяги та бажання не зводяться до «природного» в людині, адже ці мислителі не визнають, що людині притаманні тваринні інстинкти, більш того, людські бажання йдуть всупереч «природньому» в людині. Закон і бажання доповнюють один одного в тому сенсі, що вони заважають суб'єкту досягати граничної насолоди, яка в психоаналітичній теорії ототожнюється із потягом до смерті. В цьому сенсі різниця між законом та бажанням полягає в тому, що закон є прямою заборонаю насолоди, а бажання є джерелом постійної незадоволеності та рушійною

силою пошуків нового об'єкту задоволення. Але якщо бажання є різновидом закону, то що тоді буде законодавцем, або чому підкорюється, звідки береться закон бажання? Для відповіді на це питання Лакан використовує схему реєстрів психіки, представлену у вигляді кілець Борромея (рис. 2.3).

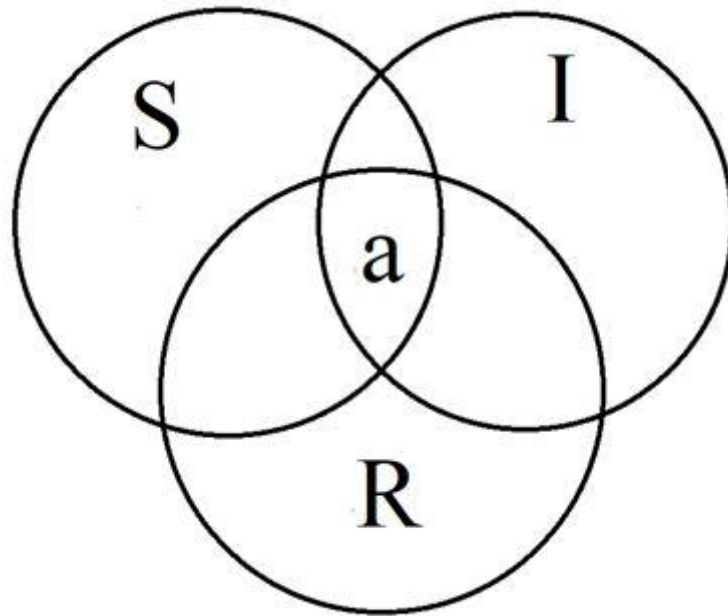


Рисунок 2.3. Схема реєстрів психіки за Лаканом

Кожне кільце представляє собою одну з частин психічного апарату, який утримується як ціле лише в такому вузлі. S – символічний реєстр, в якому зберігаються всі соціальні установи, культурні норми, універсальні символічні означники, тощо, в концепції Фрейда йому умовно відповідає структура Над-Я. I – це уявний реєстр, який відповідає за всі образи, в тому числі образ самого себе, подібно структурі Я у Фрейда. R – це реальний реєстр, який є залишком від змісту інших реєстрів, тобто в ньому зберігається все, що не піддається символізації та перетворенню на образ, інакше кажучи, це – несвідоме. Об'єкт - причина бажання а - знаходиться в просторі між цими кільцями, визначаючись їхньою єдністю, але не належачи жодному з них. Отже, джерелом закону бажання не можуть бути символічний та уявний реєстри психіки, адже тоді мораль буде повністю

автономною від реального буття суб'єкта. Але й підпорядковувати закон бажання реальному регістру так само неможливо, адже реальне є одночасно чужим та рідним для суб'єкта (Фрейд, 1995). Будь-який контакт із реальним має своїм наслідком травму, але ця травма і є тієї подією, що формує індивідуальне буття та виступає опорою для символічного та уявного регістру. Таким чином, етика бажання ґрунтується на включенні травми як сили, що творить суб'єкта з його неповторною конфігурацією психіки, та призводить до відмови від пошуку Іншого як джерела насолоди, абсолютного господаря.

Отже, Лакан розглядає розвиток бажання виключно в рамках структуралістського психоаналізу, в якому бажання виражається лише в структурах мови (Лакан, 2018). Бажання за Лаканом виявляється нестачею, яка формує індивіда як суб'єкта дискурсивної діяльності, та яке необхідне для підтримки потягу до життя, цікавості до нього та до інших людей. Якщо в процесі розвитку людини не з'являється цієї нестачі та цікавості до зовнішнього світу, то бажання замикається саме на собі і відбувається розвиток психічних відхилень, що ведуть до деформацій особистості. Однак абсолютизація дискурсивної діяльності (подібно до того, як у Гегеля абсолютизувалася чисто теоретична діяльність) призводить Лакана до містифікації мови та до утвердження незмінності її структури, а сам психоаналіз – до практики примирення людини із нездійсненністю її бажань.

Лакан будує логічну систему генези бажання та суб'єктності, маючи своїми засновками аксіоми про екзистенційну нестачу та визначення людського мислення структурами мови. Наша реконструкція цієї системи показує, як французька філософська та психоаналітична теорії розвитку суб'єктності приходять від дослідження індивідуальної психіки до формулювання певної етичної позиції психоаналізу, яку можна сформулювати гаслом «не зраджуй своє бажання». На думку Лакана це гасло може претендувати на всезагальне значення як певний моральний закон. Не зважаючи на таке гасло, за межами цієї системи залишається пояснення

природи мови, яка в цій теорії набуває значення трансцендентальної сили, що протистоїть психіці індивіда. Психоаналітична теорія враховує інстанцію символічного реєстру (Над-Я) в якому інтерналізуються закони моралі, суспільні норми (Фрейд, 2016), проте існування цієї інстанції лише представлено в індивідуальній психіці, а її існування поза межами психіки залишається для цієї теорії непрозорим, хоча об'єктивне існування мови та її структурованість законами, незалежними від волі, свідомості та несвідомого окремої людини лежить в основі теорії структуралістського психоаналізу.

На нашу думку, подолання цих теоретичних обмежень та абстрактності концепції генези бажання та суб'єктності полягає в переосмисленні центральних понять французького структуралізму та психоаналізу. Ми вважаємо плідною відмову від теоретичної установки на вивченні бажання як структурного елементу індивідуальної психіки та пропонуємо розглядати бажання як явище ідеального порядку, в якому індивідуальні психічні прояви є лише моментом руху суспільного цілого та можуть мати характер випадковості.

Для структуралізму є аксіомою мовленнєва природа мислення людини, адже сама мова є тією реальністю, яка дана людині безпосередньо, – «людина народжується у заздалегідь приготовлену їй символічну купель», як стверджує Лакан. Але, як вже було зазначено вище, для структуралізму залишається загадкою, звідки ця купель з'явилася, ким вона була структурована та як саме людина може її свідомо змінювати. Цю загадку неможливо розгадати, зводячи мислення до мови та розуміючи міжсуб'єктність як ініційовану суб'єктом взаємодію з іншим суб'єктом. Тому треба розглянути принципово інші підходи до розуміння мови та міжсуб'єктності в процесі поставання суб'єкта.

Наприклад, польський філософ Марек Семек вбачає в мові єдину альтернативу чистому насильству та перший крок процесу усупільнення, тим самим підкреслюючи значення міжсуб'єктної взаємодії як того, що існує

до виникнення суб'єкта як такого. Більш того, Семек (1998) відзначає в мовленні момент зовнішнього фактору, адже:

Будь-хто говорить тільки тоді, коли для цього існує спонукання ззовні.

І це спонукання – про-вокація, виклик. Такий про-вокативний виклик можна відразу розпізнати, оскільки він принципово відрізняється від чисто фізичного поштовху. Його нездоланність викликає вже не безпосередню інстинктивну реакцію, а таку, що є результатом відображення та опосередкування символічним: відповідь (с. 173).

Іншими словами, прообраз бажання слід шукати не в структурі індивідуальної психіки (Фрейд), самосвідомості, яка опосередковано в себе включає Іншого (Гегель), чи в нестачі буття (Сартр, Лакан), а в самій природі міжсуб'єктності та характері її організації. Простір мови сам по собі ще не є простором суб'єктності, адже не важко помітити різницю між мовою та висловлюванням, яке вже вказує на існування того, хто говорить, точніше, того, ким говорять. На відміну від точки зору Бубера (Бубер, 1993), який стверджує дві форми діалогу «Я-Ти», «Я-Воно», Семек відшуковує сферу дійсної діалогової комунікації в формах «Я-Він» та «Ми-Вони», в яких є переживання радикальної «іншості» Іншого та водночас подолання її за рахунок усупільнення в акті комунікації, у стримуванні заперечення Іншого за допомогою насильства. Крім цього, сам виклик, про-вокація, слугує елементом встановлення симетричності відносин Я та Іншого, не належачи жодному з них, та ідеально встановлюючи можливість для відповіді, відображення дійсності, яке може лежати за межами мови. Отже, факти апріорності міжсуб'єктності по відношенню до суб'єктності, намагання встановити комунікацію замість заперечення Іншого та про-вокація вказують на те, що сама мова є лише проявом мислення, найбільш «очищеною» формою мислення, але не детермінантою мислення як такого. Структури міжсуб'єктності не витікають з самої мови, а є структурами ідеального. Саме

тому Семек в своєму дослідженні моделей міжсуб'єктності в філософії Фіхте та Гегеля відзначає початок проблеми становлення суб'єктності у працях класичних німецьких філософів, а не в філософії ХХ століття з її «лінгвістичним поворотом»:

Трансцендентальна міжсуб'єктність як основа людського спілкування, культури та розумності в цілому не є відкриттям нашого століття, століття «лінгвістичного перевороту», герменевтики та філософії мови. Навпаки, коріння цього двохсотлітнього відкриття ростуть звідти, звідки походить взагалі вся істотна філософська самосвідомість сучасності: із спадщини класичної думки німецького ідеалізму. Сьогодні стало абсолютно ясно, що першим, хто в межах цієї традиції чітко розпізнав та описав діалогічність структури такої міжсуб'єктності, є Фіхте, а не Гегель (Siemek, 1998, с. 174).

Фіхте в своїй праці «Основи природного права» (Fichte, 1991) трактує трансцендентальну міжсуб'єктність як засновок для поняття «сформована мисляча істота». Завдяки міжсуб'єктності стає можливою чиста самосвідомість, якій буде передувати міжсуб'єктний трансцендентальний акт. Іншими словами, «чиста» суб'єктність Я, з якої виводиться вся система Фіхте, виявляється результатом існування іншого Я, множинності суб'єктів з їхніми взаємодіями, які не залежать від волі та свідомості кожного з них окремо. Саме так вирішується суперечність «кола свідомості», яка полягає в тому, що для пояснення самосвідомості вона вже має бути наявною, або для виникнення самосвідомості як відношення Я до Я, в свідомості вже має бути Я як свій об'єкт. Я не може вивести із себе свою свободу діяльності, встановити себе суб'єктом, виходячи із своєї визначеності без того схоплювання моменту своєї пасивності, гетерономності по відношенню до зовнішнього світу та його символічного порядку. Знову ж таки, джерелом

обмежень, правил та законів не може бути чисте Не-Я, адже тоді Я не знайде своїм об'єктом Я для виникнення самосвідомості, яка й породжує вільну суб'єктність. Тобто світ, в якому існує лише чисте Я у протиставленні чистому Не-Я, був би світом абсолютної несвободи, з якої неможливо звільнитися. Звідси випливає, що Я для Фіхте – це єдність спонтанної здатності до вільного самовизначення свого руху і дії та залежності від стану визначеності через зовнішній вплив. Точкою цієї єдності є діалогічна взаємність, в якій визначення суб'єкта зовнішнім впливом провокує його до самовизначення:

Обидва члени абсолютно нерозривні, якщо помислимо в суб'єкті таке буття-в-визначенні, яке повертає його до самовизначення (*ein Bestimmtsein des Subjekts zur Selbstbestimmung*), і отже спрямований до нього виклик, щоб він вирішив діяти певним способом (Siemek, 1998, с. 176).

Для розуміння природи міжсуб'єктності треба звернутися до поняття «виклику», яке можна зафіксувати як логічну передумову появи бажання як певній відповіді суб'єкта, яка полягає у вільному самовизначенні своєї подальшої діяльності. Але цей виклик завжди є провокацією від іншого суб'єкта, маніфестацією його бажання назовні, тим, що визначає Іншого, та змушує його діяти як мисляча істота.

Таким чином, в логічній реконструкції бажання важливо мати засновком визнання міжсуб'єктності як передумови існування свободи та суб'єктності взагалі. «Я» ніколи не є чимось ізольованим від Іншого та знаходиться в процесі постійного самовизначення завдяки бажанню як маніфестації Іншого в собі, тобто людина не може обирати свої бажання довільно, але завжди тільки у ставленні до Іншого. В той же час, суб'єктом Я стає лише тоді, коли його діяльність спрямована на Іншого, на інше Я. Дія, спрямована на Не-Я, не може вважатися суб'єктною та вільною, адже буде

відсутнім виклик, провокація, а отже і бажання. Звідси випливає, що бажання як бажання Іншого є складовою людської суб'єктності та нерозривно пов'язане із структурою суспільних відносин, етикою співіснування, а також із чуттєвістю як запереченням байдужості до світу. Крім цього, під трансцендентальною міжсуб'єктністю німецьких ідеалістів Семек пропонує розуміти простір людської культури, колективності та суспільних відносин. Звідси випливає, що окрема людська особистість та суб'єктність виникає не до своєї взаємодії із суспільством та навіть не у протиставленні йому, а як процес виокремлення та визначення частини в межах цілого. Бажання в цьому процесі виокремлення грає визначну роль, адже воно є моментом, що вказує на цю співвідносність частини та цілого, спонукаючи окрему людину діяти за контуром цілого суспільства, який вона «бачить» на етапі провокації.

Так як бажання та суб'єктність – це явища не мовленнєвого плану, а ідеального, що показав наш аналіз трансцендентальної міжсуб'єктності, необхідно відповідно до завдань нашого дослідження з'ясувати зміст категорії ідеального. Скористаємося визначенням, яке дає Евальд Ільєнков в статті «Ідеальне»:

«Ідеальність» є в історично сформованій мові філософії характеристикою матеріально-зафіксованих образів суспільно-людської культури, тобто історично сформованих способів суспільно-людської життєдіяльності, що протистоять індивіду з його свідомістю та волею як особлива «надприродна» об'єктивна дійсність, як особливий предмет, який можна порівняти з матеріальною дійсністю як такий, що перебуває з нею в одному і тому ж просторі (Ільєнков, 2006, с. 17).

Якщо застосувати це визначення до ідеальної природи бажання, то стане зрозумілим, що бажання не можна інтерпретувати як індивідуальний

стан психіки окремої людини. Звичайно, що індивід може відчувати своє бажання як потяг, каприз, нестачу, роздратування і таке інше, але зміст цих психічних явищ, які визначаються та змінюються від людини до людини, визначається особистою історією індивіда, який переживає ці афекти в даний момент, станом організму та біохімічними процесами в ньому, специфікою та станом органів сприйняття і навіть здатністю до рефлексії. Проте, це різноманіття є лише чимось випадковим у відношенні до ідеального взагалі. Ми можемо розглядати ідеальність бажання з точки зору ідеальності як представленості матеріального в психіці, як ідеальності простору людської культури, як процес суспільного цілепокладання та волевиявлення великих мас людей, в яких індивідуальне переживання є незначним моментом по відношенню до цілого. Власне, дослідження трансцендентальної міжсуб'єктності показує, що ідеальність поклику, про-вокації є всезагальною формою становлення самосвідомості, чуттєвості та суб'єктності, тобто певною «схемою» розвитку людини як сукупності всіх суспільних відносин, так і окремого індивіда в даних конкретно-історичних умовах. Саме тому чисто психологічні дослідження бажання як психічного афекту не можуть бути достатніми для встановлення логіки бажання як такого у всій різноманітності його проявів, із необхідністю зводячи його до певного прояву в індивідуальному досвіді. Розуміння діалектичної природи ідеального дозволяє долати певну заплутаність у термінології, яка виникає у випадку нерозрізнення категоріального змісту матеріального та ідеального, що часто відбувається в англо-американській традиції дослідження свідомості (Chalmers, 2019). Так відомий приклад Канта (2016) із сотнею талерів в кишені та в голові ілюструє абстрактність розуміння ідеального, адже сто «реальних» талерів в кишені можуть бути дійсними талерами лише в певних суспільних відносинах, де вони виступатимуть як гроші, в той час як в інших умовах вони можуть бути лише металевими дрібницями, не несучи на собі жодного сліду вартості. Так само об'єктом бажання може бути будь-яка матеріальна річ, яка має своє значення лише завдяки вплетенню її в

певну систему суспільних відносин, де вона може виступати предметом із певною цінністю. Наприклад, корона як річ не матиме свого значення, якщо той, хто нею володіє, не буде визнаний всіма іншими як король. В бажанні заволодіти короною як реальним предметом реалізується бажання отримати владу як ідеальне явище, причому історично-конкретну владу – монархічну. Такий приклад ілюструє, що будь-яке бажання має свій ідеальний зміст, виходячи з певного складу та характеру суспільних відносин, в яких воно артикулюється. Сам образ бажаного предмету є продуктом суспільного виробництва та не залежить від волі та свідомості окремого індивіда.

Тепер розглянемо розуміння процесу розвитку індивідуальної психіки та її різноманітних функцій, включаючи бажання, в різних теоріях, щодо природи ідеального та мови. Гегель, наприклад, пов'язував розвиток інтелекту і волі зі здатністю Я давати імена всьому навколишньому світу, вважаючи це першою працею. Лакан схожим чином розглядав зародження мислення, коли дитині називають та визначають її думки, почуття і дають їй самій означники, тобто словесні визначення, якими вона себе буде представляти в майбутньому – ім'я, зовнішність, стать, характер, тощо. Саме через мову Іншого людина привласнює власний образ, схему тіла та норми поведінки, адже спочатку навіть думки в її голові звучать для неї як голос іншої людини, батьків. Однак для Лакана це ідеальне виявляється лише представленням самого себе, що тягне за собою ланцюг інших означників, а бажання «ковзає» по цьому ланцюжку, не прив'язуючись до жодного з означників, в той час як реальний світ виявляється недоступним, оскільки він або витіснений в несвідоме, яке теж структурується мовою, або ж виявляється річчю в собі.

Таке розуміння базується на ідеалістичному підході: значення предметно-практичної діяльності не береться до уваги, а сама діяльність виявляється лише працею з перетворення одних слів на інші через ланцюжки асоціацій. Таким чином відтворюється гегелівська схема «слово – діло – річ – слово», яка не завжди доходить до діла, а блукає лише між словами. Однак

Ільєнков, використовуючи методологію Маркса, обґрунтовує матеріалістичне розуміння ідеального та розриває цей ланцюжок. В роботі «Діалектична логіка» він пояснює, як відбувається перетворення матеріального в ідеальне:

Безпосередньо перетворення матеріального в ідеальне полягає в тому, що зовнішній факт виражається в мові – в «безпосередній дійсності думки» (Маркс). Але мова сама по собі є настільки ж мало ідеальним, як і нервово-фізіологічна структура мозку. Вона є лише формою вираження ідеального, його матеріально-предметним буттям. Матеріальне дійсно «пересідає» в людську голову, а не просто в мозок як орган тіла індивіда, по-перше, лише в тому випадку, якщо воно виражене в безпосередньо загальнозначущих формах мови (що розуміється в широкому сенсі слова, включаючи мову креслень, схем, моделей та ін.), і, по-друге, якщо воно перетворене в активну форму діяльності людини з реальним предметом (а не просто в «термін» або «висловлювання» як предметне тіло мови). Інакше кажучи, предмет виявляється ідеалізованим лише там, де створена здатність активно відтворити його, спираючись на мову слів і креслень, де створена здатність перетворювати слово в діло, а через діло в річ (Ільєнков, 1974, с. 190-191).

Отже, таке розуміння процесу перетворення матеріального на ідеальне розкриває конкретний зміст містифікованих логічних схем у Гегеля та структур мови у Лакана. Насправді вони виявляються лише словесними описами реального процесу відтворення світу, який завжди

опосередковується словами, думками, образами. Таким чином, на противагу схемі Гегеля можна подати інше розуміння початку процесу відтворення світу, яке пропонує Гете:

Написано: «Було в почині Слово!»

А може, переклав я зразу помилково?

Зависоко так слово цінувать!

Інакше треба зміркувать,

Так внутрішнє чуття мені говорить.

Написано: «Була в почині Мисль!»

Цей перший вірш як слід осмисль,

Бо ще перо біди тобі натворить.

Хіба ж то мисль і світ і нас створила?

А може, так: «Була в почині Сила!»

Пишу — і сумнів душу огорнув:

Я, мабуть, знову суті не збагнув...

Та світ свінув — не зрадила надія,

І я пишу: «Була в почині Дія!» (Гете, 1955, с. 24).

Отже, Гете послідовно заперечує слова, думки та силу як першооснови всього суцього. За такого розуміння відношення матеріального та ідеального, яке має своїм початком діло, а не слово чи думку, можна зробити висновок, що бажання набуває своєї дійсності лише в процесі власного здійснення, у праці.

Говорити ж про бажання як про чисто ідеальне усвідомлення суб'єктом нестачі означає лише перетворювати бажання на річ в собі, або ж у голу негативність, яка безумовно виявляється в будь-якому акті мислення, проте

саме мислення не зводиться лише до голого заперечення. Тобто така інтерпретація бажання має своєю основою розуміння моменту негативності в будь-якій людській діяльності – звідси принципова нездійсненність бажання, адже це означало би припинення будь-якої діяльності. Будь-яка праця породжує бажання як необхідний момент (нехай це навіть бажання закінчити якнайшвидше роботу та відпочити), але і бажання повертається в працю, виявляючись тією силою, яка підтримує та формує мету, образ ідеалу. Як момент діяльності бажання пов'язує між собою моменти руху в будь-якому процесі і дозволяє йому відбуватися цілісно особливо в тому випадку, коли цей рух перестає відбуватися за стереотипною траєкторією, спонукаючи до мислення і вирішення протиріч. Для бажання, як однієї з форм ідеального, буде справедливим те, що говорить Ільєнков про ідеальне взагалі:

Визначення ідеального, таким чином, є суто діалектичним. Це те, чого немає і що водночас є, те, що не існує у вигляді зовнішньої, чуттєво сприйманої речі і разом з тим існує як діяльнісна здатність людини. Це буття, яке, однак, так само небуття, або наявне буття зовнішньої речі в фазі її становлення в діяльності суб'єкта, у вигляді його внутрішнього образу, потреби, спонукання і цілі... Від зовнішнього же предмета ідеальний образ відрізняється тим, що він опрідметнений безпосередньо не у зовнішній речовині природи, а в органічному тілі людини і в тілі мови як суб'єктивний образ. Ідеальне є, отже, суб'єктивне буття предмета, або «іншобуття» предмета, – буття одного предмета в іншому і через інше, як висловлювався Гегель (Ільєнков, 1974, с. 191).

В цьому контексті важливо дослідити, яким чином це «суб'єктивне буття предмета» відбивається в людській психіці, зокрема в бажанні. Без

відображення в свідомості всієї повноти зв'язків між людьми в колективній діяльності втрачається сенс у будь-якій діяльності. Загальний характер такого положення Маркс виявляє взагалі у всякому акті виробництва та споживання: «І якщо ясно, що виробництво доставляє споживанню предмет в його зовнішній формі, то настільки ж ясно, що споживання передбачає предмет виробництва ідеально, як внутрішній образ, як потребу, як потяг і як мету» (Маркс, 1968, с. 28). Отже, будь-який образ, потреба, потяг, мета та бажання представлятимуть конкретний процес виробництва. Справедливо буде це віднести і до виробництва самого образу.

Ільєнков виявляє специфіку образного сприйняття світу таким чином:

Напевно, вона – в універсальності. У здатності «породжувати» образ будь-якої речі, – будь-який образ. Від способу сприйняття найпростішої геометричної форми – до образу «субстанції» (тут, навпаки, «образ» субстанції), до логічної категорії, до образу морального закону, до образу «краси» тощо. І наука, і мистецтво – все це образи (відображення, зображені і виконані в тому або іншому чуттєво-сприйманому матеріалі, форми існування і руху) зовнішнього світу (Ільєнков, 2009, с. 92).

Аналізуючи образ взагалі, Ільєнков приходить до висновку, що образ – це зовсім не чуттєве уявлення про форму предмета, а схема дій тіла за контуром цього предмета. Так, наприклад, першочергово виявляється схема рухів дитини до материнських грудей. Важливо відзначити: для формування цього образу необхідна якраз чуттєва нестача грудей, яка і породжує потребу в русі до них, а разом з цим і породжує ідеальне в психіці дитини, тобто «присутність реально відсутнього предмета, даного через реальну наявність схеми дій, необхідних для його досягнення» (Ільєнков, 2009, с. 96).

Ця здатність сприймати предмет навіть там, де його немає, і приводить дійсність у відповідність до цього образу лежить в основі будь-якої людської творчості. Наприклад, скульптор просто відсікає зайві частини мармурової брили, щоб отримати витвір мистецтва, а мати бачить в дитині людину, навіть коли її ще там реально немає. Звідси випливає, що будь-який образ містить в собі не тільки позитивне, чуттєво наявну річ, але й негативне, схему дій по її перетворенню. У цьому положенні позбавляється містицизму таємнича нестача у екзистенціалістів та психоаналітиків, виявляючись необхідним моментом формування образу.

Таким чином, можна інтерпретувати думку Ільєнкова так, що в почуттях не може виникнути ніякий новий зміст, якого б не було в попередньо організованих практичних діях людського тіла. З цього випливає, що будь-який акт сприйняття і перетворення світу виявляється суспільним процесом, відображаючи в собі закони суспільства даної конкретно-історичної епохи. Тому абстрактне сприйняття унікальності кожної людини виявляється наслідком реальної роздробленості та фрагментарності людей, що фіксується у безсиллі окремої людини перетворювати дійсність. Із ускладненням діяльності відбувається розділення мотиву та самих дій, через що здається, що вони існують абсолютно окремо. Звідси й виходять дії без будь-якого бажання та бажання без будь-якої діяльності. У той же час, чим складнішою виявляється ця предметно-практична діяльність в умовах суспільства із розподілом праці, тим менше людина здатна усвідомити свій зв'язок з усією сукупністю суспільних відносин. Людина, яка не розуміє такий зв'язок, позбавляється сенсу своїх дій та бажання діяти взагалі. Якщо ж говорити словами Спінози (2008), то без адекватних ідей про дійсність людина виявляється пасивною.

Застосовуючи ці положення про суспільний характер будь-якого бажання та небажання, наприклад, до проблем педагогіки, можна відзначити, що незацікавленість в процесі навчання та небажання займатися освітою говорить не тільки про нестачу фінансування викладачів або, припустимо,

незручність парт для студентів, а про кризу суспільних відносин, де людина виявляється відчуженою від культурного багатства людства, що протистоїть їй як зовнішнє та чуже. Відповідно, бажання виявляється точно таким же відчуженим і нав'язаним ззовні, тоді як власне бажання всіляко придушується і не визнається. Вивчення специфіки формування бажання, інтересу, образного сприйняття світу і творчої активності в роботах Евальда Ільєнкова вказує на те, яким чином слід організовувати навчальний процес, щоб школа вчила не тільки мислити, а й відчувати, бажати і творити світ у згоді з ідеалами, виробленим колективною працею людства. Адже сам Ільєнков знаходився під впливом педагогічних ідей Антона Семеновича Макаренка, який наголошував на необхідності розглядати педагогічний процес як технологію, не зводячи людину до машини:

Для мене було ясно, що дуже багато деталей в людській особистості і в людській поведінці можна було б зробити на пресах, просто штампувати в стандартному порядку, але для цього потрібна особливо тонка робота самих штампів, які потребують скрупульозної обережності та точності. Інші деталі вимагали, навпаки, індивідуальної обробки в руках висококваліфікованого майстра, людини з золотими руками та гострим оком. Для багатьох деталей необхідні були складні спеціальні пристрої, що вимагають великої винахідливості та польоту людського генія. А для всіх деталей та для всієї роботи вихователя потрібна особлива наука. Чому в технічних вузах ми вивчаємо опір матеріалів, а в педагогічних не вивчаємо опір особистості, коли її починають виховувати? Але ж для всіх не секрет, що такий опір має місце (Макаренко, 1981, с. 496).

Під метафорою «опору особистості» можна побачити глибоку ідею щодо значення суб'єктності в процесі формування людини. Власне, праця Макаренка показує, як треба включати елемент опору вихованню, індивідуальним примхам в педагогічний процес, завжди беручи до уваги положення про те, що у людини не має ніяких вроджених бажань та суб'єктності. Володимир Возняк (2016) відзначає протилежну тенденцію в педагогічному контексті, коли бажання педагогу долає «опір особистості» та фактично підміняє собою процес виховання. Отже, педагогічний процес не лише в собі є суперечливою формою суб'єкт-суб'єктної взаємодії, а виступає прикладом суперечливого зіткнення бажань. Тобто для виконання бажання бути педагогом слід обмежувати свою «пристрять до виховання».

Евальд Ільєнков, ґрунтуючись на досягненнях психології, робить висновок: «Усі без винятку специфічно людські психічні функції (а тому і забезпечують їхні фізіологічні, нейродинамічні механізми) суть за генезою та за суттю «інтеріоризовані» способи і форми зовнішньої – чуттєво-предметної – діяльності людини як соціальної істоти» (Ільєнков, 1970, с. 88). Для таких тверджень у нього були всі теоретичні основи і експериментальні докази. У вихованні сліпоглухонімих дітей найкраще видно, що людина дійсно народжується без свідомості і будь-яких вроджених ідей, цілей і бажань, а тому педагогу доводиться їх формувати самотійно. У подібних дослідженнях ставало очевидним, що велика кількість рефлексів, які традиційно відносяться до безумовних, виявляються насправді набутими:

Пошуково-орієнтована діяльність не є винятком, вона відбувається спочатку як вимушена (зовнішніми перешкодами) форма життєдіяльності організму, а не як акт задоволення «внутрішньої» потреби. У таку вона лише поступово перетворюється, стаючи звичною формою і передумовою акту задоволення «внутрішньої» потреби, звичним штучним засобом реалізації природного імпульсу. І лише

ставши звичкою, пошук починає відбуватися і за відсутності тиску вихідної органічної потреби – просто як звична форма витрачання м'язової-рухової активності, м'язової та нервової енергії. Пошук стає «потребою», що відчувається органічно, як голод і спрага, і тому здається такою ж органічною рисою людського тіла, як і безумовний (вроджений) рефлекс, інстинкт. Насправді ж це звичайний умовний нервово-фізіологічний стереотип. Те ж саме можна сказати і про «рефлекс мети», і про «рефлекс свободи», і тим більше – про так званий рефлекс «колекціонування», який, в силу тієї ж логіки міркування, часто розглядається в ряді «безумовних рефлексів» (Ильенков, 1970, с. 89).

Без активної участі вихователя у формуванні психіки дитини, навіть здорової в плані зору і слуху, не буде ніякої здорової психіки. Так, наприклад, спостереження психоаналітика Рене Шпіца (2006) за дітьми-сиротами, позбавленими будь-якої уваги медсестер в лікарнях або вихователів в притулках, вказують на розвиток психічної депривації, «госпіталізму». Фізично здорова дитина, яку ніяк не включають в спільно-розділену діяльність, з часом втрачає будь-яку моторну активність, а зачатки свідомості безповоротно згасають – ніяка містична нестача та вроджені бажання тут вже допомогти не можуть. Тому необхідно з'ясувати, як все ж таки відбувається процес формування бажання, і яку тут роль відіграє мова та образне мислення.

Вважаємо за потрібне знову звернутися до думки Спінози, в якій він визначає сутність людини, виходячи з її активності та бажання: «Бажання є самою сутністю людини, оскільки вона виявляється визначеною до якої-небудь дії будь-яким даним станом» (Спиноза, 2008, с. 213). Під бажанням

голландський філософ розумів усю сукупність явищ, що супроводжують людську активність – потяг, потреба, прагнення та ціль. Важливо відзначити, що під «будь-яким даним станом» Спіноза має на увазі стан як атрибут протяжності, і як атрибут мислення. Враховуючи, що і мислення, і протяжність являють собою атрибути єдиної субстанції, то бажання матиме тілесну та мисленнєву природу.

Гегель, керуючись принципом субстанційного монізму, в «Феноменології духу» показав, як бажання, спрямоване на свідомість іншої людини, виявляється причиною розвитку самосвідомості (Гегель, 2016). У контексті нашого дослідження важливо звернутися до гегелівського розуміння «бажання до визнання» як ідеального вираження рушійної сили розвитку історії – бажання бути визнаним як людина і бажання подолати рабську залежність. Більш того, виходячи з бажання визнання і боротьби господаря та раба, Гегель виводить працю як діяльність, що перетворює і природний світ, і саму людину. Ця думка була допрацьована Олександром Кожевим (2013), який «перевідкрив» положення Спінози про бажання як сутність людини. Однак Кожев і його послідовники не змогли подолати гегелівський ідеалізм. Кожев вважає бажання первинним щодо людської діяльності, не розглядаючи сам процес його формування і подальшого функціонування в житті людини, розуміючи бажання лише як вічну екзистенціальну нестачу та негативність. Багато в чому така доля чекала й інших західних інтерпретаторів Гегеля, які взяли з «Феноменології духу» положення про те, що людина спершу чогось бажає, а тільки потім щось робить, нехтуючи діалектикою як загальним методом пізнання, вбираючи з неї лише деякі положення, придатні для власних філософських систем. Проте Гегель у своєму ранньому творі «Йєнська реальна філософія», перебуваючи під великим впливом філософії Фіхте, пропонує інший погляд на зв'язок бажання з предметно-практичною діяльністю.

Сама діяльність є чистим опосередкуванням, рухом; саме задоволення бажання є чистим знищенням предмета. Праця як така не є тільки діяльністю, але й рефлексією творіння назовні, односторонньою формою змісту; однак тут виробляє себе назовні бажання; воно породжує саму працю як окремий момент, воно задовольняється; бажання ж і прагнення падають у зовнішню свідомість... Знаряддя, засіб перевершує ціль бажання, ціль одиничного; знаряддя охоплює всяку одиничність... З самою природою нічого не відбувається; одиничні цілі природного буття стають всезагальним, а бажання цілком виступає з праці (Гегель, 1970, с. 306).

Ці міркування Гегеля свідчать про зовсім інше розуміння зв'язку праці та бажання – сама праця з себе породжує бажання, потяг і прагнення, а предметно-практична діяльність виявляється діяльністю визначення цілей. Керуючи природою за допомогою знарядь, людина тим самим долає і природну обмеженість своїх власних потреб, перетворює їх в суто людські потреби. Сама ж мета і сенс діяльності починають відбиватися в знаряддях праці, якими користується людина вже для здійснення найрізноманітніших цілей, а не тільки в самому предметі праці. Цей момент підкреслює психолог Леонтьєв (1972), пояснюючи розділення предмета діяльності та мотиву в процесі формування свідомості первісної людини. Як показує Леонтьєв на прикладі мисливців, що сидять в засідці, дії однієї групи вже ідеально передбачають для себе дії іншої групи:

Очевидно, воно стає можливим тільки в умовах спільного, колективного процесу впливу на природу... Генетично (тобто за своїм походженням) розділення предмета і мотиву індивідуальної діяльності

є результатом того, що відбувається виокремлення із складної і багатофазної, але єдиної діяльності окремих операцій. Саме ці окремі операції, вичерпуючи тепер зміст даної діяльності індивіда, і перетворюються в самостійну для нього дію, хоча по відношенню до колективного трудового процесу в цілому вони продовжують, звичайно, залишатися лише однією з окремих його ланок... Разом з народженням дії, цієї головної «одиниці» діяльності людини, виникає і основна, суспільна за своєю природою «одиниця» людської психіки – розумний сенс для людини того, на що спрямована її активність (Леонтьев, 1972, С. 271-274).

Отже, в результаті розгляду механізмів становлення бажання та суб'єктності, було проаналізовано концепції Сартра, Лакана та Батая, які виходять з розуміння бажання як іманентної екзистенційної нестачі (Сартр) або нестачі, яка виникає в результаті відриву мови від суб'єкта мовлення (Лакан). Недоліком таких концепцій є обмежене уявлення про індивіда лише як про суб'єкта мислення та уявлення про мову як вихідну форму міжсуб'єктності. Аналіз концепції міжсуб'єктності Семека дає інший ракурс для розуміння механізму становлення бажання та суб'єкта. Семек вважає, що в розумінні трансцендентальної міжсуб'єктності у Фіхте та Гегеля можна побачити ідеалізовану форму суспільних відносин, які передують існуванню суб'єкта. Розвиваючи такий підхід, ми розуміємо міжсуб'єктність як ідеальне соціокультурне поле, простір усуспільнення людини. Включення кожної окремої людини в простір міжсуб'єктності або світу культури всього людства виступає головним чинником формування бажання та суб'єктності. Природа бажання має ідеальний характер та реалізується в процесі людської діяльності, де діяльність виступає головним чинником, що визначає

конкретно-історичний зміст кожного окремого бажання. Таким чином, людська суспільна предметно-практична діяльність стає центральною категорією для пояснення механізму виникнення та розвитку бажання, а також появи різних його історичних форм та способів втілення.

2.2 Диференціація та різноманітність конкретно-історичних форм усвідомлення бажання

З'ясувавши механізм виникнення бажання, слід розглянути процес його подальшого розвитку, в якому воно набуває різних форм. У дослідженнях бажання часто виникає проблема встановлення відмінності його від пов'язаних із ним феноменів – потреби, потягу, волі, цілі, мрії і т.п. В таких дослідженнях за основу береться уявлення про окреме співіснування цих ідеальних явищ, які мають деякі спільні риси, але все ж таки різні за своєю природою. Розглянемо приклади такого підходу.

Як ми відзначали в статті, присвяченій відмінності між бажаннями та потребами (Алушкін, 2019b):

Американський філософ Джейкобсон вважає (1993), вся відмінність між бажанням та потребою полягає в тому, що для виконання бажання необхідне усвідомлення факту його реалізації, в той час як потреби задовольняються незалежно від усвідомлення. Як приклади він наводить потребу в їжі взагалі, що диктується потребами організму, і бажання з'їсти якусь певну їжу, яке не здійсниться без того, щоб людина усвідомила, що вона з'їла саме те, що хотіла. Така точка зору на різницю між бажанням та потребою звична для буденної свідомості. Якщо її узагальнити, то вона зведеться до того, що потреба – це явище чисто біологічне, на кшталт потреби в повітрі, їжі та сні, а бажання – це

потреба більш високого порядку, «духовна». Розрізнення бажання та потреби на підставі біологічного та «духовного» в цілому притаманне дуалістичному світогляду, схильному свідомо чи несвідомо розділяти людину на тіло і душу, принципово протилежні між собою.

Бажання розглядається як «духовна надбудова» над «матеріальною потребою». Але такий підхід нічого не дає для пояснення ані природи бажання, ані природи потреби. Як вже було зазначено в нашій статті (Алушкін, 2019b):

Послідовне проведення дуалістичної точки зору призводить до нерозв'язного протиріччя, яке свого часу було сформульовано ще в картезіанській філософії: як можлива взаємодія двох субстанцій, що мають принципово протилежну природу, враховуючи, що ця взаємодія виявляється реальним фактом людської природи? Те, що така взаємодія є фактом, очевидно якраз із існування потреб і бажань, навіть осмислених в термінах психології здорового глузду (common sense psychology).

Якщо слідувати логіці Джейкобсона, треба визнати, що будь-який біологічній потребі відповідає уявлення на рівні психіки, нехай навіть тільки неясне, без якого організм не матиме можливості «упевнитися» в її задоволенні. Однак перетворення специфічного подразнення в тілі в усвідомлення голоду не є вродженою людською здатністю, а розвивається виключно в соціальному середовищі. Всі батьки стикаються з тим, що дитину необхідно навчити вмінню висловлювати

свої потреби адекватним чином, що в свою чергу вимагає адекватного розуміння своїх потреб самими батьками.

Наприклад, потреба в їжі, хоча й є вродженою для всіх живих істот, але власне потребою, тобто усвідомленою необхідністю виробництва та споживання їжі, вона стає лише для людини на певному етапі її історичного розвитку. Якщо тварина може шукати їжу чи полювати, не опосередковуючи це свідомістю, то людина без свідомості та пізнання світу не змогла б задовольняти свої потреби по-людськи. В попередньому дослідженні (Алушкін, 2019b) ми показали:

Спосіб задоволення сформований культурою, яка видозмінює як самі потреби, так і створює суб'єкта, здатного цими потребами розпоряджатися за своїм бажанням. Голод став людським голодом, коли з'явилася людська їжа, вироблена людиною для людини, тобто коли виникла ціла система суспільних відносин, пов'язаних як з виробництвом їжі, так і з виробництвом потреб у їжі. Чуттєва потреба людини в їжі вже є пізнавальним ставленням людини до дійсності. Відповідно, ступінь задоволеності потреб людини буде говорити і про її чуттєвість та, навіть, про її моральний вигляд. Наприклад, «гурман» в силу пересичення вишуканою їжею втрачає чутливість до звичайної їжі та опиняється в полоні своєї потреби. Але ця потреба вже перетворюється на своєрідну примху чи каприз, які неможливо задовольнити без очевидного факту пізнання та визнання цього задоволення з боку інших людей, тим самим стаючи практично ідентичною тому, що Джейкобсон називає бажанням. Таким чином,

розрізнення потреб і бажань в концепції американського філософа носить чисто формальний характер та не враховує закономірності становлення цих феноменів в соціальному середовищі.

У зв'язку з цим виникає необхідність розробки концепції бажання, в якій би вдалося розкрити логіку становлення бажання, що відбиває матеріальне виробництво людини в конкретно-історичних умовах.

Хоча відділення бажання від подібних до нього феноменів і правильне з точки зору наукової методології пізнання, але слугує лише етапом абстрагування цього феномена з дійсності, на якому руйнуються реальні зв'язки з усім багатством та розмаїттям людського буття. Отже, завдання пізнання полягає у встановленні конкретного змісту поняття бажання, змісту, який би узагальнював всі можливі форми бажання, а не звужувався лише до однієї з його історичних форм. Прикладом такої методологічної установки на встановлення конкретного змісту поняття психології є положення Маркса в «Економічно-філософських рукописах 1844»:

Історія промисловості та наявне буття промисловості є розгорнута книжка людських сутнісних сил, чуттєво існуюча перед нами людська психологія, яку досі не розглядали в її зв'язку з сутністю людини...

Психологія, для якої ця книга, тобто чуттєво найбільш реальна та доступна частина історії, закрита, не може стати справжньою наукою.

Що взагалі думати про таку науку, яка зарозуміло абстрагується від цієї величезної частини людської праці та не відчуває своєї власної неповноти, коли все це багатство людської діяльності їй не говорить нічого іншого, крім того, що можна висловити одним терміном «потреба», «буденна потреба»? (Маркс & Енгельс, 1974, с. 123).

Ми погоджуємось з ідеєю Маркса, що тільки психологія, яка може читати «книгу сутнісних сил людини», яка збігається з теорією пізнання, виходить далеко за межі вивчення індивідуальних психічних процесів та бачить в потребах не просто індивідуальні примхи, обумовлені випадковими факторами, а важливий момент циклу суспільного виробництва. Тому для вирішення питання про відмінність бажання та потреби необхідно розглянути реальні прояви та взаємовпливи бажання та потреби в практичній діяльності людини.

Взагалі зв'язок психології та політичної економії простежується ще в період становлення цих наук. Наприклад, в економічному нарисі Барбона, який перебував під сильним впливом філософії Локка, можна побачити класичне дуалістичне уявлення про потреби та бажання:

Товарами, які мають цінність тому, що задовольняють потреби духу, є всі ті речі, які задовольняють бажання. Бажання передбачає потребу. Це апетит душі, він є таким же природним для душі, як голод для тіла. Потреби духу нескінченні. Людина природно прагне вперед, і в міру того, як дух її підноситься, її почуття все більше тоншають і стають більш здатними до захоплення. Її бажання розширюються, а потреби духу зростають з його бажаннями, спрямованими на будь-яку рідкісну річ, яка може принести задоволення її почуттям, прикрасити її тіло та взагалі сприяти легкості, приємності та пишності життя (Барбон, 1953, с. 280).

Ми вже згадували в нашому дослідженні (Алушкін, 2019b), що незважаючи на те, що «апетит душі», на погляд Барбона, є лише аналогією «голоду тіла», економіст слушно відмічає взаємозв'язок бажання та потреби, їхню єдність у процесі товарного виробництва, яке необхідно передбачає

зростання вартості, що веде до розширення людських потреб. Однак самі потреби є чинником виробництва, в тому значенні, що будь-який акт споживання відбувається внаслідок певної потреби, а потреба саме в такому вигляді товару надає йому дійсність – машина, яка не працює або чию функцію ніхто не потребує (що по суті одне і те саме), є самою собою лише в можливості, а не в дійсності. У свою чергу будь-яке виробництво передбачає певну потребу: товар, у виробництві якого не передбачена ніяка потреба, ніколи не буде реалізований. Таким чином вирішується протиріччя між суб'єктом та об'єктом бажання або потреби – немає сенсу шукати діючу причину в суб'єкті або об'єкті, оскільки суб'єкт і об'єкт представляють єдність в акті виробництва-споживання.

Положення Маркса про єдність виробництва та споживання як моментів одного і того ж процесу, опосередкованого потребою, дає приклад розуміння єдності суб'єкта та об'єкта:

Споживання створює потребу в новому виробництві, значить, воно є ідеальним, внутрішньо спонукальним мотивом виробництва, є його передумовою. Споживання створює потяг до виробництва; воно створює також і той предмет, який в якості мети визначальним чином діє в процесі виробництва. І якщо ясно, що виробництво доставляє споживанню предмет в його зовнішній формі, то настільки ж ясно, що споживання конструє предмет виробництва ідеально, як внутрішній образ, як потребу, як потяг і як мету. Воно створює предмети виробництва в їхній ще суб'єктивній формі. Без потреби немає виробництва. Але саме споживання відтворює потребу (Маркс & Енгельс, 1976, с. 27).

Маркс не випадково використовує категорію ідеального для пояснення визначення виробництва споживанням. Конкретне і матеріалістичне розуміння ідеального вказує на подання форми людської предметної діяльності, відображення об'єктивної реальності в речі. Ми зазначили раніше (Алушкін, 2019b), що реальне відношення між речами виступає в свідомості окремої людини як її особисте ставлення до цієї речі, яке в свою чергу розпадається на різноманітні форми психічних явищ та афектів: суб'єктивний образ, потреба, потяг, мета, бажання, мрія і т.п. Оскільки ці явища мають загальну природу – ідеальну природу – ми можемо стверджувати, що відмінності між ними яскраво виступають лише як моменти загального руху по перетворенню матеріального в ідеальне та ідеального в матеріальне. В такому процесі важливо знайти ту клітинку, в якій відбувається перетворення матеріального в ідеальне та досліджувати подальшу логіку цього руху. На думку Ільєнкова, першою клітинкою виявляється включення зовнішнього предмета до складу діяльності по задоволенню потреби, тобто такого предмета, який був пристосований людиною для задоволення потреби саме людським способом:

Нужда стає потребою тіла тільки разом з появою в складі діяльності відповідного потребі ПРЕДМЕТА, і не раніше. Потреба («установка») у людини стає МЕТОЮ, і як компонент цілеспрямованої діяльності та стає і виникає ОБРАЗ. Дитина не володіє ні образом, ні психікою по тій простій причині, що, володіючи органічною потребою (в материнському молоці), не володіє потребою в ньому – так, як і рослина... При цьому нас цікавить тут не те, як немовля «переживає» цей свій власний «внутрішній стан», а об'єктивний склад цього самого «внутрішнього стану». А це – «ідеальне», присутність реально

відсутнього предмета, даного через реальну наявність схеми дій, необхідних для його досягнення (Ільєнков, 2009, с. 95).

Ільєнков навмисно вводить категорію потреби, щоб підкреслити специфіку саме людських потреб. Нужда в воді, світлі, мінеральних речовинах притаманна і рослині, так само, як нужду в їжі мають люди та тварини, однак потреба передбачає наявність психіки взагалі, якої немає у рослин. В попередньому дослідженні (Алушкін, 2019b) ми стверджували, що тваринна психіка обмежується лише специфічними видовими проявами «мислення» згідно Спінози, тобто рухом по зовнішньому контуру предметів, на який здатне органічне тіло тієї або іншої тварини. Поява людської психіки нерозривно пов'язана з універсальною предметно-практичною діяльністю по задоволенню потреби – з перетворенням матеріального на ідеальне та навпаки. Рушієм перетворення матеріального на ідеальний суб'єктивний образ та потребу є *нестача* деякого об'єкта, який добудовується психікою спочатку в схему спільних дій для досягнення цього об'єкта, а потім в реальні дії по перетворенню навколишнього середовища на таке, в якому цей об'єкт буде присутнім.

Поняття «нестача», «відсутність» вводять в систему наукових понять вже давні греки. Так, у побудові своєї системи метафізичних категорій Арістотель використовує категорію відсутності як всеосяжну абстракцію для ілюстрації логіки розвитку матерії через єдність протилежностей:

А вихідна протилежність – це наявність та відсутність, але не всяка відсутність (адже про відсутність йдеться в різних значеннях), а лише закінчена... Так ось, якщо різного роду виникнення для матерії відбувається з протилежного і початком служить або форма і наявність форми, або деяка відсутність форми, або образу, то ясно, що будь-яке протиставлення є певного роду відсутність, але навряд чи будь-яка

відсутність є протиставленням (і це тому, що річ, позбавлена чогось, може бути позбавлена його ще не однаковим чином): адже протилежно [тільки] те, від чого зміни виходять як від останнього (Арістотель, 2016, с. 290).

Ми досліджували категорію відсутності у попередніх публікаціях (Алушкін, 2019b) та встановили, що відсутність якоїсь властивості або об'єкта як такого сама виявляється властивістю матерії та є моментом її становлення, оскільки «природа не терпить порожнечі». Припущення, що відсутність є об'єктивною властивістю матерії, допомагає вирішити проблему існування світу ідей, оскільки для пояснення виникнення нових властивостей або сутностей не потрібно вдаватися до окремого світу, в якому вони існували до втілення в матеріальному світі. Дослідження закономірності наявності та відсутності об'єктів розкриває логіку внутрішньої необхідності в їхньому власному розвитку, тобто законів їхнього існування та перетворення. Це дозволяє піддати критиці розуміння свободи як свавілля, оскільки будь-яка творчість обумовлена як логікою творця, так і властивостями матеріалу, який цим творцем використовується. Звідси випливає, що людина не може користуватися довільними уявленнями про предмет в своїй діяльності, а вимушена узгоджувати свої бажання як із своїми реальними можливостями (тобто рівнем розвитку виробничих сил), так і з властивостями об'єкту, на який спрямоване її бажання. Таким чином, об'єктивний зміст бажання, як і вільної творчості, має виводитись з конкретно-історичного моменту буття людини, який характеризується певним рівнем розвитку продуктивних сил та характером суспільних відносин, які відображають спосіб залучення предмету бажання в суспільну діяльність, рівень пізнання цього існуючого предмету. Ми наводили приклад (Алушкін, 2019b), що стародавні греки, якою би свободою та силою уяви вони не володіли, не могли побажати того, щоб колонізувати інші планети, хоча діяльність з колонізації була їм добре

знайома. Сформувати бажання та поставити за мету політ на Місяць античне суспільство не могло не тому, що там не було фантазерів чи винахідників, а тому що не було реальної суспільної потреби та відповідного їй рівня розвитку продуктивних сил.

В попередньому дослідженні (Алушкін, 2019b) ми зробили висновок, що без встановлення історичного змісту та доцільності в творчості, а також логіки перетворення матеріального в ідеальне в питанні розрізнення потреб та бажань дослідник змушений вставати на позицію Платона та припускати існування світу ідей, якщо він не розуміє відсутність як властивість матерії. Так, наприклад, Мальцева визнає потребу рушієм реальної діяльності суб'єкта у зв'язку з необхідністю, але в прагненні відрізнити потребу від бажання вона робить висновок, що бажання існує як сутність, що є окремою від людської практики:

Бажання є агентом реальних практичних дій людей поряд з упевненістю та наміром; воно пов'язане з практичною діяльністю, але не може бути визначено через неї, як то у випадку з потребою, яка є ні що інше, як реальна діяльність суб'єкта в зв'язку з будь-якої потребою. Бажання – ідеальне. Якщо потреба може бути визначена з того, що існує, але у нас (зараз) відсутнє, то бажання вже має те, до чого прагне, але що не існує (в цьому світі). В потребі ми діємо з несвободи, знімаючи (лише на час) її актуальність, бажанням ми створюємо (актуалізуємо) свободу (Мальцева, 2014).

На наш погляд, причина такого розрізнення бажання та потреби полягає в вузькому розумінні понять діяльності та ідеального. Підхід, який зводить потребу до тілесного, а бажання до психічного чи духовного не дозволяє з'ясувати, чому ці явища є настільки подібними, що у дослідників виникає потреба (чи бажання) їх розрізнити. Практична діяльність – це

завжди цілепокладаюча діяльність. Усвідомлена мета, визначені засоби та передбачені наслідки є її необхідними складовими. У цьому сенсі, визначення якогось явища як ідеального не є достатнім для розкриття поняття, адже і бажання – ідеальне, і потреба ідеальна, і діяльність ідеальна. Однак категорія ідеального сама по собі не має сенсу поза контекстом перетворення ідеального на матеріальне, так само, як будь-яке розуміння матеріального без розкриття його логіки перетворення на ідеальне не буде повноцінним. Інший підхід призводить до дуалізму в розумінні співвідношення матеріального та ідеального, тобто передбачається самостійність та незалежність матеріального від ідеального та навпаки. Отже в питанні про розрізнення бажань і потреб подібний підхід призводить до непослідовності – діяльність по задоволенню потреб, як і будь-яка діяльність, не може бути виключно матеріальною, бажання без свого матеріального втілення залишається лише порожнім образом, яку б свободу творчості воно не актуалізувало. Як ми відзначали раніше (Алушкін, 2019b):

У дослідженні бажання слід розуміти, що словесне не може бути абсолютно відірваним від образного та чуттєвого уявлення. Людина не може бажати спробувати якесь вино, не маючи уявлення про те, який у нього може бути смак, не може бажати побачити Ейфелеву вежу, не маючи уявлення про те, як вона може виглядати. Яким би фантастичним і невідповідним дійсності це уявлення не було, для людини воно буде фактом її фантазії та буде керувати її діяльністю. Як потреба є продуктом суспільного виробництва, так само і людська фантазія з усіма її продуктами-образами формується виключно шляхом залучення окремої людини до вселюдської культури. Тому фантазія культурної людини не містить в собі довільні образи, а відтворює певне

ставлення до дійсних предметів, відображених свідомістю. Як не можна уявити колір, який ніхто ніколи не бачив, так само не можна бажати якоїсь речі, з якою ні ти, ні будь-хто інший ніколи не стикався у своїй діяльності. У свою чергу, бажання визначає певну ступінь зацікавленості людини в предметі, тобто свідчить про прояв небайдужості, що виражається в чуттєвій практиці, але водночас і вказує на певну нестачу, відсутність цього об'єкта в практиці людини.

Радянський психолог Лурія, орієнтуючись на роботи Фрейда, відзначає здатність дітей і дорослих до фантазійного заповнення нестачі:

Не здатна до організованих дій, вона (дитина, прим. С.А.) йде своєрідним шляхом мінімального опору: якщо зовнішній світ не дає їй чогось в реальності, вона відшкодовує цю нестачу в фантазії. Вона не здатна адекватно реагувати на якусь затримку в задоволенні потреб і реагує неадекватно, створюючи собі ілюзорний світ, де все її бажання здійснені, де вона повний господар та центр створеного нею всесвіту; вона створює світ ілюзорного егоцентричного мислення. Такий «світ виконаних бажань» у дорослого залишається хіба що в його сновидінні, іноді в мріях; для дитини це «жива дійсність»; вона, як ми вказали, цілком задовольняється тим, що замінює реальну діяльність грою або фантазією» (Выготский & Лурия, 1993, с. 141-142).

Як ми стверджували раніше (Алушкін, 2019b), доросла людина може замінювати реальну дійсність на свою фантазію, що нерідко трапляється в разі невротичних або психотичних розладів. Нестерпність від відчуття неможливості заповнити нестачу, визнати її існування або визначити її як

своє бажання призводить до того, що людина втрачає здатність до перетворення світу, оскільки знаходиться у владі власних фантазій про світ та саму себе. Тому фантазія має суперечливу природу: вона одночасно і допомагає людині бачити світ таким, яким він є, і приховує від неї реальний стан справ, лише побічно вказуючи на об'єктивну нестачу в ньому. Ані бажання, ані потреба не можуть бути задоволені за допомогою однієї лише фантазії, але без фантазії ніяке їхнє задоволення неможливе.

Підсумовуючи проведене в роботі дослідження питання щодо розрізнення потреб та бажань, ми приходимо до висновку, що це розрізнення виявляється лише моментом у логіці суспільного виробництва, коли потреби сприймаються як загальна та необхідна відсутність, а бажання як прояв одиницності та особистого свавілля. Однак і потреби, і бажання мають загальну природу, яка проявляється в процесі перетворення матеріального на ідеальне та ідеального на матеріальне в діяльності. Так само, бажання здатні перетворюватися на потреби, коли конкретна нестача в суспільному бутті розкривається через одиницність, так і потреби набувають форму бажання в суспільстві, заснованому на товарному виробництві.

Питання про цілі нерозривно пов'язане з розумінням бажання як сутнісного елемента людського буття, адже будь-яке бажання націлене на здійснення як виконання певної цілі, а ціль формує в людей бажання як засіб для свого здійснення. Саме тому важливим є дослідження різних підходів до осмислення суб'єкта цілепокладання та суб'єкта бажання в їхній діалектичній єдності, що сформувалися у класичній філософії, та визначення їхнього методологічного потенціалу для подальшого дослідження та формування сучасної філософської концепції бажання.

Ми вже відзначали раніше (Алушкін, 2019с), що з точки зору здорового глузду процес визначення мети або цілепокладання виглядає так: розумна людина спочатку ставить ціль, думає про способи її досягнення і потім втілює в життя, а людина практична, розглядаючи будь-яку річ, завжди може знайти ту мету, якій вона служить. Але питання про природу мети взагалі не

таке вже й просте, і здоровий глузд навряд чи стане у пригоді для теоретичного обґрунтування відповіді на це питання. Вперше воно було поставлено в античній філософії Арістотелем в контексті його суперечки з Платоном щодо зв'язку ідей з матерією, тобто основного питання філософії. Платон розумів ідею як таку, що має самостійне та об'єктивне буття, не залежачи від волі і свідомості людини. Матерія ж ним розглядалася як підпорядкована царству ідей через відношення зовнішньої доцільності, тобто всяка матеріальна річ повинна прагнути відповідати своїй ідеї. Існування вічних та незмінних ідей є причиною існування світу речей і людини, яка в своєму пізнанні переконується в необхідності досягнення ідеї блага. Арістотель розвиває систему Платона, пропонуючи протилежний погляд на ціль як на іманентну властивість самої матерії. На думку Арістотеля, в самих природних речах закладена їхня мета і результат, оскільки сутність речі не існує окремо від її здійсненості, ентелехії. Сутність будь-якого предмета – це не його визначення, байдуже до руху і розвитку: «З'ясовувати ж, чому річ є те, що вона є, значить нічого не з'ясовувати» (Арістотель, 2016, с. 235). Сутністю предмету є те, що робить його самим собою та чимось іншим водночас. Сутністю дерева буде не визначення окремих моментів його розвитку, а здійснення його розвитку від насіння до повноцінного дерева, що приносить свої плоди. Таким чином, ціле виявляється тотальністю всіх своїх моментів, не існуючи як окремий предмет:

Цілим називається те, у чого не відсутня жодна з тих частин, складаючись з яких воно іменується цілим від природи, а також те, що так обіймає речі, що останні утворюють щось одне; а це буває двояко: або так, що кожна з цих речей є одне, або так, що з усіх них утворюється одне (Арістотель, 2016 с. 167).

Але як же бути з людською діяльністю, де метою є щось зовнішнє, що вноситься в самі предмети? Цю проблему ми в нашому попередньому дослідженні (Алушкін, 2019с):

Зовнішня ціль протягом усього процесу виступає як керівне начало, що визначає причини відносно всіх проміжних ланок. Зовнішня ціль – це початок і завершення руху. Зовнішня ціль, за Арістотелем, знаходиться в понятті, формі. Для її виявлення та досягнення в дійсності потрібна свідома діяльність людини через мистецтво (науку) (Джохадзе, 1971, с. 254). Тут слід додати, що людська діяльність лише тоді до-цільна, коли вона відтворює логіку цілого, що здійснюється на кожному етапі руху і тим самим долає розрив між зовнішньою та внутрішньою доцільністю. Це добре видно на прикладі здійснення бажань або задоволення потреб, коли людині нерідко доводиться здійснювати дії начебто ніяк не пов'язані зі здійсненням мети або зовсім протилежні їй. Так, мисливець може довгий час сидіти нерухомо в засідці, чекаючи, що його напарник загонить здобич в потрібне місце.

Отже, можна стверджувати, що ціле існує для людини у вигляді розуміння доцільності поєднання певних етапів своєї практики. Без розуміння такої цілі – діяльність позбавлена будь-якого сенсу або ж приречена на провал.

Матеріалістичне розуміння цілей у Арістотеля лише отримувало свої обриси в суперечці з ідеалізмом Платона і уявленнями натурфілософів, нерідко вимушене переходити на точку зору своїх супротивників. Якщо Арістотель ще вагався у своєму розумінні цілого, припускаючи матерію, форму чи бога як ціле, то для Спінози таким цілим була єдина і неподільна

субстанція, яку він називав Богом. У такій субстанції протяжність і мислення постають як її атрибути, а їхні форми і стани – модуси. Моністична позиція дозволила йому стверджувати відповідність порядку речей порядку ідей про речі, тобто єдність розвитку речі і уявлення про неї, що знімає необхідність в існуванні кінцевих або цільових причин, оскільки тоді б ідея речі передувала її реальному існуванню. Так філософ визначає зв'язок телеологічного відношення із людськими прагненнями:

Причина, звана кінцевою, є не чим іншим, як людським прагненням, оскільки воно розглядається як принцип або першопричина будь-якої речі... Бо, як я вже багато разів говорив, свої дії та прагнення люди усвідомлюють, а причин, якими вони визначаються до них, не знають (Спиноза, 2008, с. 229).

Спіноза зробив переворот у розумінні причинності, йдучи від логіки зовнішньої доцільності до пізнання дієвих причин. Цікаво відзначити, що сутність людини він визначає через бажання, тобто те, що надає людині активність, а потяг розуміє як мету активності: «Під метою, заради якої ми що-небудь робимо, я маю на увазі потяг» (Спиноза, 2008 с. 243).

Таким чином, саме людська активність є основним інструментом визначення мети, а всі цілі беруться не з майбутнього, яке невідомо навіть богу-субстанції, бо воно ще не створене, а з минулого, тобто з логіки руху тіла суб'єкта.

Саме у розумінні природи суб'єкта та тих необхідних і достатніх умов, за яких формується в людині здатність до цілепокладання, і полягає відмінність різних підходів до пояснення природи бажання. Наприклад, абсолютизація творчої діяльності окремої людської свідомості призводить до позиції суб'єктивного індивідуалізму. Цю позицію ми детально розбирали у попередньому дослідженні (Алушкін, 2019с). Так для Канта суб'єктом пізнання є індивід, який сам визначає цілі діяльності, узгоджуючи їх з

об'єктивними вимогами практичного розуму. Кант продовжує дослідження внутрішньої доцільності в природі, про яку говорив Арістотель, і долає наївну телеологію зовнішньої доцільності в дусі Вольфа: кішки потрібні, щоб їсти мишей, а миші потрібні, щоб їх їли кішки. Однак джерелом будь-якої доцільності, на думку Канта, є рефлектуюча здатність судження (хоча він робить застереження, що не нашого судження, – маючи на увазі, ймовірно, Бога) і тому виступає лише евристичним доповненням до наукового пізнання. Таким чином, єдність зовнішньої і внутрішньої доцільності можлива лише у здатності судження. І хоча Кант вірно підмітив значення творчої діяльності свідомості, яка завжди змушена погоджуватися з об'єктивним законом, позиція суб'єктивного ідеалізму виводить на нездоланий розрив суб'єкта і об'єкта діяльності, представляючи об'єкт пасивним – позбавленим власної логіки розвитку. Недолік цієї позиції виявляється в розумінні Кантом ідеалу-мети людства – принципово недосяжної та такої, що постійно віддаляється, адже втілення ідеалу в чомусь матеріальному претендувало б на зображення образу ідеалу, тобто речі в собі. Сам шлях втілення ідеалу говорить про необхідність зняття всіх протиріч, зокрема, між індивідами, які можуть мати абсолютно протилежні інтереси. Відома етична максима Канта (2018) «дій так, щоб ти завжди ставився до людини як до мети і ніколи не ставився б до неї *тільки* (курсив мій, С.А.) як до засобу», вже вказує на те, що до людини з необхідністю доводиться ставитися як до засобу, і без цього «тільки» втрачається весь сенс кантівської діалектики цілі та засобу. Виходить, формальна вимога рівності всіх індивідів перед моральним законом здійснюється тільки зі збереженням реальної станової нерівності в суспільстві. Інакше кажучи, займатися моральним самовдосконаленням, досягати ідеалу може лише індивід, що існує в аморальному становому суспільстві, яке виявляється як перепорою, так і необхідною умовою подібної діяльності. Також цікаво відзначити зауваження Канта з приводу здатності до передбачення:

У цій здатності ми зацікавлені більше, ніж в якій би то не було іншій, бо воно (передбачення, прим. С.А.) – умова будь-якої можливої діяльності і цілі, здійсненню якої людина віддає свої сили. Будь-яке бажання містить у собі (сумнівне чи достовірне) передбачення того, чого можна досягти своїми силами (Кант, 1966, с. 422-423).

Далі Кант говорить про здатність до бажання: «Бажання може бути направлене на предмети, для здійснення яких суб'єкт відчуває себе безсилим; і тоді це пусте (марне) бажання» (Кант, 1966, с. 496). Таким чином, або кожна людина виявляється нездатною бажати здійснення ідеалу людства, отже, цей ідеал виявляється лише порожньою фантазією, або людина може вважати, що своїми силами здатна досягти недосяжного ідеалу, або бажання досягати ідеалу не має на меті ніякої діяльності з досягнення ідеалу.

Сутність позиції об'єктивного ідеалізму ми розбирали в попередньому дослідженні (Алушкін, 2019с). Гегель визначає протиріччя принципом розвитку історії, в якій відбувається здійснення ідеалу, а також визначає суб'єктом пізнання та історичної діяльності (що, по суті, одне і те ж) не індивіда, а світовий дух, який приймає в ході свого розвитку різні форми та діє через індивідів. На думку Олександра Кожева (2013), в «Феноменології духу», яка виступає введенням до «Енциклопедії філософських наук», метою самопізнання світового духу є бажання визнання, що виникає з роздвоєння самосвідомості. Виконанню цього бажання визнання присвячена вся людська історія. Така інтерпретація хоч і дещо спрощує задум самого Гегеля, але влучно підкреслює мотив боротьби протилежностей та роль людської праці, рухомої бажанням, в творенні історії. Так, наприклад, Кожев показує, як одне і те ж бажання по-різному формує найближчі цілі та завдання раба на різних історичних етапах: від оволодіння власним тілом та знаряддями праці в обробці природного матеріалу до теоретичної підготовки та здійснення революції, покликаної покінчити з рабством і пануванням.

У першому томі «Енциклопедії філософських наук» (Гегель, 1974), «Науці логіки», Гегель розглядає саморух логічних категорій від чистого буття до абсолютної ідеї, де ціль є одним з етапів становлення поняття. Саму ціль Гегель розкладає на три стадії: суб'єктивна ціль в собі, ціль в реалізації та реалізована ціль. Ціль, представлена як суб'єктивна ціль, є лише абстрактним запереченням об'єктивності, існуючи окремо від неї лише по видимості. Проте суб'єктивна ціль вказує на її нерозривний зв'язок із об'єктом, нехай і чисто в негативному відношенні. Гегель пише:

Потреба, потяг суть найближчі приклади цілі. Вони суть протиріччя, яке відчувається, існує у самому живому суб'єкті та переходить в діяльність заперечення цього заперечення, яким ще є гола суб'єктивність (Гегель, 1974, с. 393).

В попередньому дослідженні (Алушкін, 2019с) ми робили висновок, що за Гегелем, будь-яка потреба, потяг чи бажання виражають протиріччя – єдність і боротьбу суб'єкта і об'єкта – те, чого так і не побачив Кант, хоча й присвятив чималу частину «Антропології з прагматичної точки зору» дослідженню здатності бажання. Суб'єктивна ціль, вступаючи в боротьбу з об'єктивністю, з матеріалом для втілення, прагне його підпорядкувати собі, перетворити на засіб. Таким чином, дійсністю цілі виявляється її реалізація в об'єктивному матеріалі, який має свою внутрішню доцільність, з якою змушена рахуватися будь-яка суб'єктивна ціль. Як зазначає Гегель:

Кінцевість цілі полягає в тому, що при її реалізації матеріал, вжитий як засіб, лише зовнішнім чином підводиться під ціль та робиться відповідним їй. Але насправді об'єкт в собі є поняття і, коли останній як ціль реалізується, ця реалізація є лише проявом його власної внутрішньої сутності (Гегель, 1974, с. 399).

Отже, як ми зазначили раніше (Алушкін, 2019с), у вивченні будь-якого предмету людина стикається з усвідомленням самої себе, адже кожен предмет є продуктом людської суб'єктивності, певним чином вписуючись в органічне і неорганічне тіло самої людини. Простіше кажучи, людина може усвідомити лише ті сторони досліджуваного предмета, які сама й породила та перетворила на засоби для своїх цілей. Подібну точку зору висловлював Фіхте, вважаючи, що існують дві форми «Я» – несвідома, яка творить світ силою волі, та свідомою, яка робить зміст світу своєю частиною за допомогою розуму. Однак для Фіхте, як і для інших суб'єктивних ідеалістів, залишається нерозв'язним питання про зміст волі, адже в їхньому уявленні людина за визначенням наділена свободою волі та здатна до самовизначення. Тому в системі Фіхте область людської діяльності, пов'язана з творчою активністю та узгоджена з об'єктивними законами, залишається за межами свідомості, що змушує знову шукати «третю силу», здатну примирити дві складові «Я». Такою «силою» у Фіхте виступає дещо видозмінений моральний імператив Канта, про який вже було сказано раніше. Отже, в системі суб'єктивного ідеалізму суб'єктом цілепокладання та суб'єктом бажання являється емпіричний індивід, окрема людина.

Евальд Ільєнков пропонує відмовитися від уявлення про суб'єкта як індивіда, та вбачає появу конкретного змісту волі результатом суспільного виробництва:

Чуттєво-практична зміна природи людиною відповідно до людської цілі ставиться в залежність від суспільної природи цілі. Адже остання завжди покладається не індивідом і не предметом самим по собі, узятим в його метафізичній відірваності від людини, а є вираженням потреби суспільного розвитку. Для індивідуальної волі ціль, яка з'явилася незалежно від свідомості та волі індивіда, виявляється

чимось початковим, покладеним розвитком всезагальної волі (Ильенков, 1997, с. 159).

Для індивідуальної свідомості світ постає вже готовим, з наявними в ньому потребами, цілями та бажаннями. Як ми писали раніше (Алушкін, 2019с), в привласненні змісту світу, в ідентифікації себе із суспільними потребами для індивіда стає можливою і доцільна діяльність, в якій він перестає виступати як індивід, а стає проявом загальної волі. На думку Гегеля, якщо змістом і метою індивідуальної свідомості не стає поняття предмета діяльності, то свідомість замикається на своїх суб'єктивних цілях і визначається лише ними, не стаючи свідомістю як такою. Така, наприклад, поведінка тварин, які живуть лише своїми потребами та інстинктами, що унеможливлюють виживання в разі прояву предметом нових, незвичних властивостей. Людське ж мислення починається із вирішення суперечностей, які заважають використовувати предмет для задоволення потреб.

Ми вже відзначали (Алушкін, 2019с), що досліджуючи світ природи та свій власний світ, людина конструює найрізноманітніші його образи, які стають суб'єктивними цілями та нерідко виявляються результатом випадкового відношення одиничної свідомості до світу. Але сам факт таких відносин зі світом є об'єктивно необхідним в силу природи самого мислення, оскільки в ньому реалізується відношення загального в свідомості до загального в світі у вигляді об'єктивних цілей. Ця суперечливість цілепокладання робить її як джерелом, так і рушійною силою в пізнанні та перетворенні світу, формуючи суб'єктність як таку. З кожним новим витком реалізації цілей, в деякому сенсі однакових для будь-якого покоління людей, відбувається очищення предмета діяльності від випадкових сторін та виділення найбільш істотних характеристик, тобто наближення людини до поняття предмету. У свою чергу, ступінь оволодіння та розуміння предмета перетворює людські цілі й потреби, тому про розвиненість тієї чи іншої цивілізації можна судити за тими цілями, які вона перед собою ставить, і

навпаки – по розвиненості розуміння того чи іншого предмета можна припускати цілі, які ставили перед собою люди у взаємодії з предметом. Кожна ціль, кожне бажання та кожна потреба в собі виявляють потреби суспільства на певному етапі його розвитку.

Ми писали раніше (Алушкін, 2019с), що для пристосування предмету під свої цілі, слідуючи логіці руху самого предмету, суб'єктивність змушена вдаватися до хитрощів розуму, тобто відсторонитися від предмета таким чином, щоб той сам виявив свої властивості, виконуючи наперед задані цілі. Але тут виникає парадоксальна ситуація, коли розум, який вважає себе відстороненим від предмета, виявляється лише засобом в русі внутрішньої доцільності самого предмета, та свій зміст черпає не з формального самовизначення цілей і бажань, а з самого предмета своєї діяльності. Звідси ясно, як можлива «іронія історії», тобто ситуація, коли люди, що здійснюють свої бажання та цілі, в результаті досягають абсолютно протилежного результату.

Ми зазначали (Алушкін, 2019с), що яким би чином не реалізовувалася ціль – збігаючись або не співпадаючи з первинним задумом – в ній виникає нова суперечність. Ціль, спочатку лише ідеальна, отримує своє буття в предметі, продукті реалізації цілі, та знімає видимість відмінності між суб'єктивністю і об'єктивністю, зближуючись сама з собою в русі ідеї. Але в той же час продукт виявляється чимось нікчемним, і ціль як ідеальне суперечить вже своєму матеріальному втіленню, тобто поняттю як єдності буття та сутності, об'єктивного та суб'єктивного, що знову підпорядковується іншій цілі та перетворюється на засіб. Таким чином виникає нескінченний рух – ціль в самостійному русі постійно перетворює саму себе на засіб. Розв'язання цієї суперечності Гегелем настільки ж витончене, наскільки і розкриває слабкість його ідеалістичної системи: «Здійснення нескінченної цілі полягає лише в знятті ілюзії, ніби вона ще не здійснена... У цій ілюзії ми живемо, і в той же час тільки вона є спонуканням до діяльності, вона одна змушує нас цікавитися світом» (Гегель, 1974, с. 399).

Як ми писали раніше (Алушкін, 2019с), Гегель правильно помічає значення помилок та ілюзій в процесі пізнання істини, але оскільки суб'єктом пізнання та визначення мети для нього є не жива людина, а абсолютний дух, ідея з її іманентними цілями, що існує як усвідомлене в собі поняття, то людині зрештою доводиться приймати світ таким, яким він є тут і зараз. Відповідно і бажання визнання позбавляється того революційного пафосу і втрачає значення, про яке він пише в «Феноменології духу», виявляючись на ділі визнанням та виправданням існуючих порядків, якими би не були вони далекими від розумності. Проте, відомий вислів «все розумне дійсне, все дійсне розумне» можна трактувати не тільки в консервативному сенсі, якщо припустити суб'єктом історії не надсвітовий дух із його суперечностями в мисленні, а людину як сукупність всіх суспільних відносин, організованих навколо певного способу виробництва. В такому випадку, коли дійсність під напругою суперечностей перестає бути розумною, то в суспільстві виділяються протилежні тенденції: ті, що намагаються підтримувати ілюзію розумності цієї дійсності, і ті, що оголошують цю дійсність недійсною, ставлячи собі за мету зміну способу виробництва та суспільних відносин. Тоді зняття ілюзій виявляється не довільною зміною ставлення до світу, а предметно-практичним актом, наслідком якого буде зміна в людському мисленні.

Нами було відзначено (Алушкін, 2019с), що чим більше людина сама себе виділяє з природного світу, тим менше природа здається всемогутньою силою в образі невблаганної долі або гри випадковостей. Чим зрозумілішими стають закони природи, тим меншу роль грає випадковість в реалізації планів людини, а діяльність людини стає більш свідомою та відповідальною в освоєнні природного світу, який в наш час виходить за межі однієї планети. Але чому в сфері суспільних перетворень людство і досі не пододало «іронію історії», кожного разу із подивом роблячи одні й ті ж помилки? На наш погляд, коріння проблеми треба шукати в характері суспільного виробництва, заснованого на стихії – стихії ринку та політичного життя.

Допоки ця стихія не буде підкорена людиною, як в свій час підкорювалися природні стихії, людство буде змушене мовчазно миритися з нездійсненністю своїх бажань та відмовлятися від досягнення власних цілей.

Ми показали генетичний зв'язок бажання з потребами та цілями та розкрили, що зміст міжсуб'єктних відносин визначається характером конкретно-історичних суспільних відносин, а суб'єкт-об'єктна взаємодія відображає рівень пізнання об'єкту та рівень розвитку суб'єктивності, здібностей суб'єкта до перетворення своїх потреб та бажань на цілеспрямовану діяльність. На нашу думку джерелом потреби є присутність реально відсутнього предмету в людській практиці, тобто ідеального відображення предмета, який стає тим, що визначає матеріальну діяльність людей. Ця діяльність не обов'язково повинна бути безпосередньою та односпрямованою. Приклад Олексія Леонтьєва з мисливцями показує, як спільний ідеал, спільна мета структурує діяльність окремих людей. Але з поглибленням суспільного поділу праці, виникає ситуація, коли окрема людина усвідомлює спільні ідеали чи мету своєї діяльності в спотвореному вигляді, що відчувається на психологічному рівні як відсутність бажання щось робити, нездатність усвідомити суспільні цілі як свої власні цілі. Інакше кажучи, така людина живе лише своїми потребами, а бажання як таке відчувається лише як абстрактна нестача.

Дійсно, бажання має своїм змістом нестачу та позбавленість, але воно виступає протилежністю потреби, оскільки є запереченням логіки повторення потреби, отже передбачає творчу діяльність по перетворенню цієї логіки. Інакше кажучи, бажання – це потреба в подоланні потреби, яка не може реалізовуватися інакше як шляхом творення історії. Таким чином, дійсне бажання збігається з творчістю взагалі і поза вільною творчістю не може існувати, подібно до того, як реальна людина, а не філософська абстракція, не може існувати окремо від своїх потреб. Саме тому знов необхідно підкреслити важливість послідовного проведення ідеї розвитку суб'єкта історії та, відповідно, і суб'єкта бажання. В цьому розділі ми

обґрунтували методологічну цінність такого розуміння природи суб'єкта, і довели, що суб'єктивність та бажання не є апіорними властивостями індивіда, чи навіть людства взагалі, а вони є результатом процесу творення людиною самої себе, який опосередковується простором міжсуб'єктності, тобто визначається конкретним змістом людської культури на даному історичному етапі. Отже, суб'єктом історії та суб'єктом бажання є уособлення прогресивної тенденції розвитку людського суспільства, ті соціальні сили, чиє бажання спрямоване на перетворення умов людського існування взагалі.

Як у випадку з нестачею, бажання окремої людини визначається як момент реалізації суспільної цілі, тобто не окрема людина бажає, а за допомогою людини бажають, оформляються та приходять в рух колективні сили всього суспільства. Суперечливість бажання полягає в тому, що хоча сам акт творчості є безпосередньою реалізацією колективних сил людства, сама діяльність окремої людини ще не є самодіяльністю, оскільки вона опосередкована своєю метою як чимось зовнішнім. Звідси виникає іронія історії, пов'язана з тим, що людина, рухома бажанням, творить зовсім не те, що, як їй здавалося, вона хотіла створити, виявляючись маріонеткою в руках історії, викликаючи розчарування у своїй здатності до творення або ж відторгнення своїх попередніх цілей та ідеалів.

Анатолій Канарський показує, як можна осмислити цю суперечність за допомогою категорії безпосереднього: «Безпосереднє є процесом людської діяльності, мета якої своєрідно «переходить» в засіб, втілюється, згасає в ньому і тим самим викликає до життя те, що належало меті» (Канарський, 2008, с.142-143).

Лише та діяльність стає безпосередньою, в якій відображається рух суспільного ідеалу життя, сформованого на основі усієї повноти суспільних відносин. Тільки діяльність, яка здатна подолати сліпу необхідність бажання та поставити собі на службу іронію історії, перетворює суб'єкт цієї іронії в суб'єкта самоіронії, здатного свідомо, відповідально та вільно творити

історію. Наслідком такої кардинальної зміни способу перетворення світу є перехід від необхідності бажання, яке рухає людиною в її творчості, до бажання необхідності, із відповідним ствердженням людського життя в усьому багатстві та різноманітті.

Висновки до розділу 2

1. Проведено аналіз концепцій Жан-Поля Сартра, Жака Лакана та Жоржа Батая, в яких розглядається питання початку бажання, механізмів його формування, розвитку та інтеграції з суб'єктом. Виявлено, що концепції французьких філософів ґрунтуються на діалектиці самосвідомості та бажання визнання, викладених в «Феноменології духу» Гегеля, концепції потягів та несвідомого в психоаналізі Фрейда та структурній лінгвістиці. Граф бажання вказує на те, як саме мова та мовлення структурують бажання та фантазм, який стає структурою, через яку суб'єкт вчиться бажати. Цінним в концепції бажання Лакана є те, що вона показує визначальну роль нестачі та Іншого в становленні суб'єктності, але її основним недоліком є розуміння цих процесів лише як таких, що відбуваються суто в царині мови.

2. Проведено критику структуралістської концепції міжсуб'єктності та мови за допомогою концепції трансцендентальної міжсуб'єктності Фіхте та Гегеля в інтерпретації польського філософа Марека Яна Семека. На основі проведеного нами критичного осмислення цієї концепції, ми визначаємо міжсуб'єктність як простір людської культури, в якому відбувається процес формування суб'єктності, як форму процесу усупільнення людини. Показано, що міжсуб'єктність передуює появі суб'єкта та виявлено значення про-вокації, «виклику» як комунікативного поля, в якому відбувається формування суб'єкта. Трансцендентальна міжсуб'єктність та мова інтерпретуються нами як момент руху ідеального та дається визначення бажання як явища суспільного ідеального, на противагу уявленню про бажання як про індивідуальний психічний стан.

3. Розглянуто діалектику матеріального та ідеального на основі концептуального визначення категорії ідеального в роботах Евальда Ільєнкова, що дозволило обрати адекватний понятійний апарат для матеріалістичної інтерпретації мови як символічного відображення способу комунікації в практичній діяльності. Така інтерпретація дає змогу поглибити зміст поняття бажання, який включатиме не тільки нестачу та абстрактну негативність, а й предметно-практичну діяльність як специфічний момент процесу перетворення матеріального на ідеальне та ідеального на матеріальне.

4. Розглянуто значення бажання у формуванні образу зовнішньої речі та доведено, що бажання існує у формі образу, потреби та мети. Проаналізовано зв'язок бажання із практичною діяльністю, працею. Показано, що діяльність виступає причиною та началом бажання, та розглянуто, яке значення бажання має для педагогіки, враховуючи досвід Антона Макаренка та Евальда Ільєнкова, зокрема розглянуто висновки із Загорського експерименту.

5. Проаналізовано та піддано критиці концепцію американського філософа Джейкобсона, в якій відмінність бажань та потреб обґрунтовується через визначення бажання як такого стану, що містить усвідомлення його виконання. Розглянуто пізнавальну діяльність людини в контексті задоволення потреб та виконання бажань та виявлено генетичний зв'язок бажання та потреби на основі досліджень класичної політичної економії. Показано, що категорія нужди, або відсутності – є найбільш абстрактною категорією, з якої відбувається формування та диференціація понять, що розкривають природу та сутність бажання, таких як потреба, воля, ціль та образ, а також показано зв'язок бажання із фантазією.

6. В результаті дослідження проблеми розрізнення бажань та потреб сформульоване положення, що таке розрізнення є результатом суспільного розподілу праці та відокремлення виробництва від споживання, а бажання та

потреби мають спільну природу, яка виходить з логіки перетворення матеріального на ідеальне у формі нужди.

7. Розглянуто процес взаємного перетворення цілей та бажань. Проаналізовано місце бажання в процесі цілепокладання. Показано недоліки осмислення цілепокладання в ідеалістичних системах, які абсолютизують суб'єктивну діяльність людської свідомості. Виявлено, що концепція суб'єкт-об'єктного відношення, розроблена Гегелем адекватно описує процес пізнання та перетворення світу, рушієм якого виступає логіка бажання.

8. Проведено інтерпретацію поняття іронії історії в працях Гегеля та виділено поняття іронії бажання, яке вказує на причини невідповідності бажання своєму здійсненню, та зафіксована об'єктивна потреба людства в оволодінні власними сутнісними силами задля подолання іронії бажання як фактору невдоволеності людства своїм історичним поступом.

Основні положення та висновки розділу відображено в таких публікаціях автора:

1. Алушкін, С. В. (2018). Природа бажання з точки зору ідеї соціальної сутності людини. *European Philosophical and Historical Discourse*, 4(4), 93–97.
2. Алушкін, С. В. (2019а). Єдність суб'єкта цілепокладання та бажання в класичній філософії. *Вісник Львівського Університету*, 23, 9–14.
3. Алушкін, С. В. (2019b). Проблема відмінності бажань та потреб в дуалістичних концепціях. *Гілея: Науковий Вісник*, 143, 21–24.

3 СОЦІОКУЛЬТУРНА ОБУМОВЛЕНІСТЬ БАЖАННЯ ЯК ДЖЕРЕЛА АКТИВНОСТІ СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ

3.1 Усвідомлення бажання як відображення конкретно-історичного поставання соціальної активності суб'єкта історії до епохи модерну

Питання про ставлення індивіда до власних бажань є одним із основних для будь-якого етичного вчення та філософської антропології в цілому. Чимала кількість психологічних і філософських праць присвячена дослідженню бажань окремого індивіда на рівні психічних процесів, зокрема, мотивації діяльності. Наприклад, Andersen et al. (2015) провели детальний огляд літератури, в якій висвітлюється значення бажання володіння статусом в суспільстві як основного мотиваційного фактору людської діяльності. Автори обстоюють точку зору на бажання як на еволюційний механізм людської психіки, який забезпечує стабільність виживання та розвитку суспільства, яке вони розуміють як сукупність індивідів. У дослідженні Baumeister & Leary (1995) на перший план виноситься бажання міжособистісної прихильності як основний фактор мотивації людської поведінки. Незважаючи на цікаві факти та глибину аналізу, ця дискусія між авторами показує, що бажання саме по собі вважається вродженою та незмінною властивістю психіки та природи людини в цілому і досліджується поза історичним соціокультурним контекстом. Варто відзначити, що зведення бажання до основного фактору мотивації людської діяльності – це не що інше як абсолютизація конкретно-історичних форм усвідомлення бажання, притаманних сучасному суспільству, та надання їм статусу загального.

У другому розділі дисертації обґрунтовується необхідність звернення до розгляду соціокультурних чинників розвитку бажання та зокрема матеріального виробництва, оскільки дослідження логіки становлення бажання показало визначну роль праці та нестачі як матеріальної основи зародження такого специфічного феномену як бажання, а також його

оформлення в конкретно-історичних формах саме завдяки матеріальному виробництву та відображенню його особливостей у формах культури. Інакше кажучи, у нашому дослідженні бажання розглядається як момент матеріального виробництва людини в цілому, а не як суто психічний феномен, що існує в свідомості чи несвідомому окремої людини.

Завдання даного розділу полягає у теоретичній реконструкції основних етапів розвитку бажання та становлення суб'єкта історії, конкретизація їхнього змісту крізь особливості матеріального виробництва в певну історичну епоху. Для вирішення поставлених у роботі завдань важливо вивчити історичний соціокультурний контекст, релігійні практики, твори мистецтва, тощо. В нашому дослідженні ми виділяємо дві глобальні історичні епохи: домодерна та модерна. Епоха домодерну включає в себе суспільства Давнього Сходу та Греції, а також Середньовіччя, тобто всі основні докапіталістичні історичні епохи. Модерна епоха в свою чергу включає всі історичні епохи, пов'язані із становленням та розвитком капіталізму, починаючи від Ренесансу в Італії та Реформації в Німеччині та закінчуючи сучасною епохою пізнього капіталізму.

Існують дослідження сексуального бажання із схожою періодизацією, в яких узагальнюється та розкривається специфіка бажання в певну епоху. Однак у цих дослідженнях окремі риси, притаманні деяким видам бажання (перш за все сексуального), розцінюються як загальні його риси, загальні риси бажання як такого. Так у книзі Clark (2019) досліджується історія бажання в контексті розвитку людської сексуальності від античності до сучасного світу. Однак зведення бажання до сексуальності змушує знову вважати бажання властивістю людської природи, яка, хоча і трансформується культурою, залишається по суті незмінною. Нагадаємо, що такий підхід піддається критиці у попередньому розділі нашого дослідження.

Більш глибокий розгляд зв'язку бажання і сексуальності з акцентом на їню вписаність у соціокультурний контекст можна знайти у філософії Мішеля Фуко (1996) та його послідовників. Наприклад, Stoler (1995) відмічає

значення владних стосунків у формуванні та вихованні бажання і сексуальності. Заперечуючи фрейдистську модель культури, що побудована на ідеї про функцію культури у пригніченні потягів та бажань, Фуко виявляє суспільну природу сексуального бажання та механізми його виховання, що залежать від конкретно-історичних умов. Однак для Фуко, як і для інших представників структуралізму та постструктуралізму, бажання є об'єктом дискурсу, що звужує дослідження об'єкту до самих лише відображень його в різних текстах та практиках, які належать певній епосі, з точки зору сучасності. Іншою стороною методології структуралізму, як вже зазначалося в другому розділі дисертації, є пошуки певної логічної структури поняття, яка має бути незмінною через незмінність структурних відносин у мові, що призводить до абсолютизації однієї точки зору на бажання як універсальної для всієї історії людства. Подолання такої обмеженості осмислення бажання стає можливим на основі діалектичної методології, що дозволяє послідовно провести ідею єдності логічного та історичного, а також завдяки матеріалістичному розумінню історії у дослідженні конкретно-історичного контексту суспільного виробництва бажання.

Найбільш ранні спроби осмислення феномену бажання та певного концептуального оформлення етичного ставлення до нього можна виявити в стародавній східній філософії. Релігійні тексти індуїзму та буддизму містять заклики до діяльності без будь-яких бажань. Дослідники буддизму Herman, A. L. (1979) і Alt, W. (1980) пишуть про специфічне розуміння бажання в буддистській традиції та про її відмінність від західного здорового глузду, який розуміє бажання як мотивації до дії, намагаючись таким чином пояснити незрозумілі європейським дослідникам особливості ставлення до бажання, які сприймаються як «парадокси» бажання в буддизмі.

Головною рисою східної філософії є її синкретизм, що проявляється у поєднанні в нерозрізнену єдність міфологічної, моральної, релігійної та власне філософської форми суспільної свідомості. Цей синкретизм перетворює філософію на духовне утворення, в якому узагальнюється зміст

духовного життя кожного члена суспільства, забезпечуючи світоглядну та моральну єдність суспільства. Однак ця єдність та однорідність мають свою ціну. Етична складова китайської та індійської філософії спрямована на увічнення, консервацію існуючого суспільства через негативне ставлення до будь-яких змін та будь-яких проявів індивідуальних бажань, що йдуть всупереч до встановленого вічного закону, який в різних культурах та традиціях має назви Дхарма, Дао або Карма. Йозеф Лукач підкреслює визначальну роль уявлення про цей закон у світогляді Сходу: «Поряд із цим світом існує інший, божественний світ: заклятий, нерухомий і вічний в знеособленому вигляді «світ закону». Негативне ставлення до руху, до здійснюваних у світі змін ще більше підкреслює апофеоз трансцендентного спокою та незмінності» (Лукач, 1984, с. 79-80).

Отже, можна інтерпретувати бажання в парадигмі східної культури як джерело страждань та перешкоду на шляху до просвітлення, яке можна розуміти як припинення будь-яких бажань. Для з'ясування причин такого розуміння та ставлення до бажання в культурі Китаю та Індії слід спочатку зрозуміти специфіку економічної і соціальної структури східного суспільства. Фрідріх Енгельс у своєму листі до Маркса дає таке розуміння структури східного суспільства:

Відсутність приватної власності на землю є справжнім ключем до всього Сходу. Саме тут лежить його політична та релігійна історія. Але як пояснити той факт, що люди Сходу ніколи не досягли стадії приватної власності на землю, навіть у феодальному вигляді? Я думаю, що це відбулося здебільшого завдяки клімату, поєднаному з природою земель, особливо довгих полос пустель, які сягають від Сахари через Аравію, Персію, Індію і Тартарію до найвищих нагірних регіонів Азії. Там штучне зрошення є головною передумовою сільського

господарства, і саме на общинах, провінціях чи централізованій владі лежить відповідальність за нього (Marx & Engels, 2010, с. 221).

Зрозуміло, що не можна звести все багатство та різноманітність духовного життя народу до наявності або відсутності певних відносин власності, тим більше безпосередньо виводити одне явище надбудови – релігію, етику та філософію – з іншого явища надбудови – юридичного закріплення форм власності. Важливо розуміти, що ідеологічні відносини як явище надбудови є виразом моментів руху єдиного базису – виробничих відносин, які не залежать від волі та свідомості окремих індивідів. Тому, беручи до уваги всю сукупність надбудовних явищ, можна спробувати реконструювати рівень розвитку продуктивних сил і характер виробничих відносин, які виникли внаслідок багаторазового відтворення та закріплення в самосвідомості суспільства. Рефлексія над етикою в рамках тієї чи іншої філософсько-релігійної системи – це спроба саморефлексії людини над своєю предметно-практичною діяльністю та осмислення протиріч суспільного життя, хоча і без можливості для їхнього реального вирішення, оскільки рефлексія відбувається лише в межах явищ надбудови. Що стосується власності на землю, то це дійсно лише ключ для розуміння Сходу, а не готова схема, яку необхідно прикладати до процесів в суспільстві.

Географічні і кліматичні умови життєдіяльності людини в Азії призвели до виділення землі, придатної для ведення сільського господарства, як ключового чинника колективного виживання та ставлення до природи людиною. У Китаї єдиним власником землі був імператор, який на свій розсуд надавав та позбавляв права користування землею, привласнюючи собі більшу частину врожаю. Формальна рівність всіх членів суспільства була по суті способом закріплення реального безправ'я та несвободи його членів. Навіть імператор, який хоча і був джерелом законів, мав сам підкорятися традиціям, ритуалам та строгим вимогам до поведінки правителя, відповідального за Піднебесну. Будь-які порушення законів, традицій і

ритуалів призводили до фізичних покарань, а у випадку імператора існував ризик втрати Небесного мандата, тобто до легітимації його усунення від влади. За часів правління імператора Шихуанді закріпачення селян набуло загального характеру, що в незмінному вигляді збереглося до перетворень у китайському суспільстві в XX столітті. Таким чином, життя китайського суспільства залежало від законів та волі імператора, тобто волі та бажання реальної живої людини, але сама система суспільних відносин, а саме специфічний азіатський спосіб виробництва, призводила до відчуження цієї волі у формах релігії, етики та трансцендентального закону, а також в негативному ставленні до всякого бажання, навіть імператорського, здатного зруйнувати вікову структуру суспільства.

Хоча в Стародавній Індії магадхсько-маурійського періоду була приватна власність на землю (Бонгард-Левин, 1973), вона ще не виступала індивідуальною приватною власністю як такою, оскільки індивід не був суб'єктом суспільних відносин. В Індії формальне право обробляти та продавати землю обмежується кастовою системою та релігійними обрядами, пов'язаними, наприклад, із принесенням ділянок землі в жертву богам. Також всі приватні наділи землі були обмежені з усіх боків царськими полями, на яких було необхідно працювати всім власникам прилеглих земель. Так зберігалася сталість розмірів цих наділів та відбувалося закріплення тієї чи іншої громади за землею. В «Артхашастрі» стверджується, що сільська громада не вважається власником землі, адже її відумерле майно завжди переходить державі, а не громаді, що говорить про справжній характер розподілу власності. Сама кастова система багато в чому була причиною придушення індивідуальності та приватної ініціативи, оскільки всі відмінності між кастами покладалися як природні відмінності, встановлені трансцендентальним законом, Дхармою, який регулював права та обов'язки членів тієї чи іншої варни, права володіння та розпорядження майном (Гегель, 1993).

Варто звернути увагу на те, як східні практики відмови від бажання перекликаються із концепцією бажання Олександра Кожева (Kojève, 2003), в якій стверджується, що екзистенціальна нестача і порожнеча – це і є маніфестація бажання. Можна припустити, що в своєму інтроспективному дослідженні власного Я та спробах подолати бажання, адепти буддизму лише доводять іманентність бажання людському буттю. Але замість заповнення нестачі, весь світ перетворюється на порожнечу, а блаженна нірвана виявляється всього лише припиненням існування, тобто смертю, як в біологічному (адже тіло постійно має свої потреби), так і в соціальному аспекті (адже кожен вчинок втрачає будь-який сенс або викликає страждання). Індуїзм і буддизм, як ідеології панівних класів індійського суспільства, використовували таке осмислення бажання для консервації існуючих суспільних відносин та збереження стабільності суспільства, в якому будуть відтворюватися одні й ті ж культурні коди.

Подібне етичне ставлення до бажання могло виникнути в суспільстві на такому рівні розвитку, де бажання вже визнається існуючою та визначальною формою людської духовної діяльності та навіть визначником діяльності взагалі, але, як прояв, джерело, стимул активної дії, суперечить усталеній системі суспільних відносин. Характерним виявляється те, що бажання на рівні буденної свідомості розуміється перш за все як потреба у володінні речами та в отриманні чуттєвого задоволення. Філософія буддизму таке бажання теж розглядає як перешкоду для просвітлення, але цим не обмежується. Серединний шлях – це шлях звільнення не тільки від тілесних бажань і речей, а й від бажання вбивати, займатися торгівлею, проявляти активність та бажання існувати взагалі (Лысенко, 2003). Таке ставлення до бажання говорить про нерівномірність виробництва і розподілу продуктів, якими є не тільки речі, але й влада, спілкування, визнання. Так породжується бажання у формі нестачі та відчуження, закріплене в формі релігії. Відчуженість в свою чергу є наслідком поділу праці та формування товарного виробництва, коли людські відносини стають опосередкованими товарним

обміном, стаючи в свою чергу підставою для формування релігійного світогляду:

Розрив між людиною і суспільством, між індивідом і родовою сутністю глибоко закладений в історично зумовленій обмеженості суспільних виробничих сил. І він, цей розрив, неосяжний раціонально для буденної свідомості... У результаті суперечності між відносинами власності, що лежать в основі експлуатації праці, та трудовою діяльністю об'єктивний порядок протистоїть суб'єкту виробництва, живій людині як абстрактне панування власності (Лукач, 1984, с. 19).

В етичній установці на подолання бажання можна побачити заклик до подолання системи суспільних відносин та повернення до первісного стану, в якому людське існування характеризувалося своєю безпосередністю, що в перетвореній формі постає як припинення існування та вічний спокій нирвани. Така ситуація схожа з міфом про «втрачений рай» у християнській традиції: «Спочатку існує щось подібне до раю, де люди живуть без бажань і діяльності, потім відбувається гріхопадіння, яке тут виражене в появі інтересу до життя та до праці, що супроводжує його» (Лукач, 1984, с. 84). У той же час, така етична установка консервує будь-яку сформовану систему відносин, пригнічуючи будь-яку ініціативу, здатну її похитнути. У спробах подолати бажання та досягти гармонії зі світом через релігійні практики індуїзму, буддизму та даосизму можна побачити нестерпність існування в давньому індійському та китайському суспільствах.

Отже, бажання у світоглядних системах даосизму, конфуціанства, буддизму та в самосвідомості індійської культури виступає як відчужена людська безпосередність, як воління опосередкувати власне існування споживанням усе більшої кількості продуктів суспільного виробництва, причому не обов'язково товарів, які створюють нові потреби та закріплюють

поділ праці, наприклад, у формах рабства і рабовласництва, в кастовій системі, в формі поділу праці на розумову та фізичну. Консервація китайського та індійського суспільства на тисячоліття аж до європейської колонізації свідчить про вирішення протиріч між продуктивними силами та виробничими відносинами на користь збереження незмінності виробничих відносин ціною гальмування розвитку виробництва, тобто про перемогу реакційних сил. Схожу логіку внутрішньої політичної боротьби можна побачити в Стародавній Греції, але з іншою специфікою, яку накладає зміна способу виробництва на класичне рабство. Більшу напругу суспільних суперечностей створює також постійне протистояння грецької культури із азійськими культурами під час опору експансії Перської імперії. Така динамічна історія грецького полісу обумовила розуміння бажання перш за все через усвідомлення бажаного політичного та суспільного укладу, а також розуміння суб'єктності людини в історичному процесі та створення контексту ідеологічного протистояння Сходу та Заходу.

Англійський філософ Роберт Колінгвуд так відзначає відмінність давньогрецької цивілізації, протиставляючи її як Давньому Сходу, так і Середньовіччю:

На відміну від китайської чи середньовічної цивілізації Європи, де концепція людського суспільства базувалась на сподіванні зберегти в незмінності його загальні риси, першим завданням греків було прийняття факту неможливості сталості та змиритися з цим. Це визнання необхідності змін в людських справах робило греків особливо чутливими до історії (Колінгвуд, 1980, с. 23-24).

Отже, східна культурна традиція була певною точкою опори, від якої могли відштовхуватися давні греки та осмислити історію саме як певну логічну послідовність змін, а не лише як замкнений цикл, який регулюється безособовим світовим законом, на який неможливо вплинути. Специфіка

динамічного політичного устрою греків, який ми детальніше розглянемо нижче, дозволяла громадянину полісу розуміти своє залучення до історичних подій та певним чином брати в них участь. Навіть Карл Попер, відомий своїм критичним ставленням до діалектики та принципу історизму, вимушений визнати об'єктивне значення історичного світосприйняття в Давній Греції, яке сформувалося в часи суспільно-політичних трансформацій: «Здається, що ідеї історизму виявляють свою значущість в періоди великих суспільних змін» (Popper, 1947, с.14).

Тому, для об'єктування запропонованої нами ідеї зв'язку бажання із конкретно-історичним соціокультурним контекстом варто не просто з'ясувати відмінність та специфіку організації суспільного життя в Давній Греції у порівнянні із Давнім Сходом, а й розкрити зміст якісних перетворень, що відбуваються при переході від східного способу виробництва до способу виробництва, на якому розвивається антична цивілізація, починаючи з давньогрецького суспільстві з його полісною організацією. Продовжуючи досліджувати логіку взаємообумовленості суспільних відносин, які виникають з приводу розподілу земельної власності, та етики, можна відзначити важливу відмінність Греції від Китаю та Індії. Оскільки провідною діяльністю часів античності на Сході та Заході було землеробство, варто розглянути, як саме давні греки отримували землю у власність. Йозеф Лукач (1984) наводить теорію про походження давньогрецьких богинь долі, мойр, від мойри як принципу розподілу землі та рабів, здобутих після військових походів, за жеребом, який випадково визначає плем'я та окремих його членів, які отримують здобич. Автор в цьому принципі бачить азіатські риси суспільної організації, адже таке жеребкування передбачає існування надприродного закону, який кожному видає його долю:

Отже, мойра функціонувала як надприродний принцип заснований на відносинах загальної власності, який регулював первинний розподіл праці, як магічне забезпечення рівних відносин між племенами та

всередині племені та роду. Та обставина, що пізніше мойра набуде владу над світом є, судячи по всьому, засобом возвеличення деспотичних монархій «азіатського» типу над общиною (Лукач, 1984, с. 132).

Можна підтримати ідею Вернана, Кессіді та Юшкевича (1988), що давньогрецьке суспільство на цивілізаційному шляху від первісного родоплемінного устрою, пройшло стадію теократичного правління, економічною основою якого була державна монополія на землю (Критське, Мікенське царство) та в умовах протистояння з міцними цивілізаціями сходу винайшло нову форму організації суспільних відносин, відповідно і нову форму соціально-політичного устрою – поліс. Це дійсно «великі соціальні зміни», їх можна назвати соціальною революцією, яка дозволила античній цивілізації набути значних переваг у цивілізаційному змаганні з імперіями Стародавнього Сходу. І, безумовно, такі історичні зміни обумовили зміни у світогляді, зокрема у етичному усвідомленні бажання.

Спочатку це проявляється у особливостях міфологічного світогляду. Так, важливою відмінністю міфології Греції від міфології культур Сходу є персоніфікація та наділення богів та мойр певними особливими рисами. Індивідуалізація богів, їхні безпосередні стосунки з людьми не могли б ніколи виникнути, з одного боку, без розвитку особистості, обумовленого встановленням індивідуальної приватної власності, в тому числі, на землю, а з іншого – без безпосередніх відносин між громадянами, рівними у своїх політичних правах, та полісом. Мабуть, боги грецького світу так схожі на живих людей не тільки тому що це – «боги-люди», які виражають небачену до цього ступінь антропоморфізму та пов'язані з людьми державними і статевими стосунками (наприклад, народжуючи героїв напівбогів), але й тому, що вперше в історії релігії люди іноді стають людьми-богами та після своєї смерті підносяться до положення богів, являючи собою релігійне

ствердження суб'єктивної активності людини. Отже, у грецькому світі богів «надприродні» істоти не збігаються безпосередньо із земними спільнотами, як при тотемізмі, коли певний предмет є уособленням бога чи безпосередньо самим богом, але вони і не залишаються анонімними принципами регулювання світового порядку, як на Сході. Особистісні риси, риси володарів, посилюються в їхньому образі в міру того, як породжені людьми відносини починають панувати над людьми як окремі створіння, наприклад, мойри. Але вони мали людську подобу та наділялися особистісними рисами, тому що відносини залежності в Давній Греції були відносинами особистої залежності, хоч би вони й були сховані за фасадом демократичної рівності. Завдяки цьому образ богів доповнюється та посилюється особистими прагненнями, бажаннями, волею, спрямованими на послаблення цієї залежності. Навіть Зевс, який уособлює абсолютну цілісність, владу над всіма богами, може собі дозволити розривати цілісність та ігнорувати звичаї, права та власні закони, адже грецькі царі, на відміну від східних імператорів, мають право на свої примхи.

Іншою специфічною рисою грецької культури є розвиток міської культури, на відміну від консервативного сільського способу життя. Як вказує Макс Вебер (2018), поліс сприймається як вічна установа, що володіє божественною, абсолютною природою та має своїх богів, які відповідають за його добробут, і чиї примхи треба задовольняти для процвітання. Але в той же час місто (та пануючі в місті ремісники та торговці) вимагає раціонального устрою життя, на протигагу селу з його магічно-анімістичною релігійністю.

Хоча зв'язки між громадянами поліса, на їхню думку, були санкціоновані богами, грецька громада – на відміну від східної общини – «є взаємним відношенням між вільними та рівними приватними власниками» (Маркс & Енгельс, 1976, с. 466), які в певних межах самі починають усвідомлювати, що це саме вони формують життя полісу, керуючись своїми бажаннями та уявленнями про справедливе влаштування життя. Вільний

громадянин полісу виступає не просто як випадковий прояв пануючої субстанційної колективності, але як творчий суб'єкт, здатний до суспільних перетворень, хоча б лише й у межах формального рівня своєї спільноти з її порядками, правами, звичаями та релігійними ритуалами. Цей суб'єкт не тільки залежить від свого суспільства, але й бажає впливати на нього, що призводить до формування громадянського світогляду в період розквіту полісної демократії, який передбачає можливість людини пізнавати та змінювати світ відповідно до власного розсуду, але рахуючись із об'єктивними та непорушними законами самого світу.

Гегель (1993) відзначає різницю між грецькою та східною моделями моральності та залученості до суспільного життя. У східному світі моральним для суб'єкта є лише те, що реалізується через волю деспота, яка своїм матеріальним втіленням має поневолених суб'єктів. Інакше кажучи, можливий лише один суб'єкт – деспот, чия абстрактна воля та бажання мають силу всезагального закону для об'єктів. Зміст такої волі-бажання не має значення, єдину роль відіграє лише сила, яка здатна примусити всіх інших підкорюватися їй, розуміючи її чужість своїм власним бажанням, які не мають ніякого значення для пануючої волі. В грецькому світі моральність так само збігається із суб'єктом, але метою моральності стають особисті якості суб'єкта. Однієї сили волі вже не вистачає для того, щоб нав'язати її всьому суспільству, яке складається з таких же суб'єктів, які мають власну волю та бажання, та здатних стверджувати себе у політичній та військовій боротьбі. Джерелом моральності та гарантом чеснот на думку Гегеля постає грецька держава. Таким чином, тут виникає суперечність індивіда, в якому реалізується особливе як чесноти громадянина, та держави як уособлення всезагального закону, що має змогу підтримувати кожную особистість. Вирішення цієї суперечності вбачається в тому, що в сутності держави лежить власне бажання індивіда усвідомлювати та реалізовувати власну свободу, яка враховує, що є рівноцінна воля інших суб'єктів, яка так само маніфестується в об'єктивній ідеї справедливої держави. Таким чином,

іманентним змістом волі та бажання громадянина грецького полісу є такий державний устрій, який дозволить людині реалізувати себе у політичній діяльності в інтересах всього полісу. Отже, специфічний грецький громадянський світогляд, етика волевиявлення, а отже й етика бажання могли розвиватися лише в ту епоху, коли значні маси громадян могли впливати на життя власного полісу механізмами прямої демократії, такими як відкрита політична дискусія, голосування, законотворчість. Грецький світогляд мав історичні обмеження, та не міг пояснити свою економічну основу, в раціональній формі спрогнозувати тенденції свого подальшого розвитку. Така ситуація призводила до почуття невпевненості та тривоги за майбутнє, розуміння, що від своєї долі не втечеш. Специфіка економічного устрою полісу призводила до того, що значній кількості вільних власників загрожувала втрата власності на землю та зубожіння. Доля таких громадян була одною – добровільне перетворення на рабів або смерть. Розповсюдження зубожіння врешті-решт призводить до перетворення працівників на рабів – знаряддя праці, тобто до втрати ними своєї людяності та будь-якої суб'єктності.

Цей економічний процес отримував своє відображення в нових культурних формах. Коли люди втрачають право на власну волю та прояв бажань і перестають бути фактичними членами громади, для всієї громади стає очевидним, що рівнодіюча бажань її членів не призводить до бажаного добробуту для всіх. Така ситуація змушує переосмислювати зміст чеснот громадянина та знову ставити питання про співвідношення індивіда та держави, шукати інший зміст історичного процесу. Знову стають актуальними релігійні культи, які дають чіткі та однозначні відповіді щодо майбутнього та невідворотності долі, яка змушує зло повторюватися знову і знову, всупереч будь-яким бажанням громадянина. Криза грецького полісу проявляється, зокрема у тому, що «західні» динамічні тенденції історичного процесу нагадують статичні тенденції Сходу із його вічним кругообігом. Але це не є абстрактним поверненням до історичного та логічного минулого, а

новим витком історичного процесу, адже в цих концепціях підкреслюється важливість індивіда та пошуків шляхів індивідуального спасіння, не знищуючи в собі особистість та суб'єктивність.

Для детального аналізу такого історичного переходу від ствердження могутності соціальної активності, яка себе проявляє в ідеалах, волі та бажаннях, до занепаду грецької полісної свідомості та розвитку нового світогляду, пов'язаного із християнством, треба звернутися до грецької міфології та філософії. Перш за все, варто розглянути міфологію іншого народу Середземного моря, який мав великий вплив на греків, – фінікійців. Філон Біблський переказує фінікійські міфи, в яких можна побачити східні мотиви в розумінні створення світу:

Початком всьому, [як він вважає], було Повітря (ἀήρ), похмуре та подібне вітру, або подув похмурого повітря, та мутний похмурий Хаос; вони були безмежні та впродовж багатьох віків не мали кінця. Коли ж [каже він] Дух полюбив свої власні начала й відбулося змішування, яке отримало назву Бажання (πόθος). І з поєднання Духу вийшов Мот (Μώτ); деякі його вважають мулом, інші – водянистою гниллю; і з неї вийшло все насіння творіння та народження всього (Герасимова & Довженко, 1999, с. 39).

Мот – це фінікійський бог смерті, засухи, спекотного літа, який, як видно з цього фрагменту є результатом потягу першого Духу до власних проявів, результатом бажання. Тобто бажання для фінікійців ототожнювалося із смертю, всемогутньою негативністю та зображувалося у вигляді великої паші, яка пожирає все на своєму шляху, не в змозі втамувати свій голод. Разом із цим народження цього бога є певною точкою відліку для історії, знаком, що не можна вічно знаходитися в спокої, інакше кажучи, початком часу як такого. Тут можна побачити паралелі із богом Кроносом в творах

Гесіода, який є результатом потягу Урана (неба) до Геї (землі). Кронос уособлює в собі мінливість історії, адже за міфом він вчинив першу історичну дію, зайнявши місце свого батька. Якщо фінікійці бачили в такому метафоричному зображенні бажання у Моті абсолютну смерть, яка пожирає все суще, то Кронос в міфі Гесіода пожирає лише власних дітей, щоб не повторити долю свого батька. Гесіод згадує про чотири епохи, які передбачають під собою певну логіку та направленість історичного процесу: від золотого віку до залізного, від кращого до гіршого. Ця особливість відрізняє грецьку культуру від східної, в якій історія повторюється, а не змінюється під час зміни епохи. Хоча греки й кажуть про падіння людської культури у зміні епох, важливим є інший зміст: історія одноразова та направлена як політ стріли, а не є колесом Дхарми, в якому зло буде вічно повторюватися та ніколи не зможе бути подоланим. Більш того, усвідомлення одноразовості та направленості історичного процесу породжує почуття протесту, активне небажання брати участь в такому падінні та бажання повернутися в золотий вік, який виступає ідеалом суспільного порядку, мірилом для сьогодення. Також важливо відзначити, що зміна епох є завжди результатом боротьби богів між собою, сутички їхніх бажань та особистих якостей. Така боротьба навіть у найбільш несприятливі епохи породжує своїх героїв, для яких поет виділяє окрему епоху між мідною та залізною – героїчну епоху, яка задає нелінійність в історичному процесі та можливість підйому творчих сил людини, який навіть може змінити хід історії та надати йому іншої траєкторії.

Історична роль особистості чи всього народу відіграє центральну роль в міфах Гесіода, адже Зевс може дарувати могутність тим, хто важко й старанно працює. В цьому мотиві видно соціальну базу такого міфу – сільські жителі та ремісники, які бажали б всього досягати лише власною кропіткою працею. Таке уявлення про золотий вік як вік поваги до простої праці різко контрастує із Старим Заповітом, в якому праця є Божою карою для Адама за прояв людської суб'єктності та бажання стати подібними Богу.

Звичайно, золотий вік – це всього лише міф, адже цивілізація, яка перейшла до організованого землеробства, вже є цивілізацією із розподілом праці, а отже й із соціальною нерівністю та поділом на різні верстви. Але для Гесіода такий образ бажаного золотого віку є знаряддям для критики сучасного йому віку, адже брати взірці та цілі можна лише з минулого. Не важко побачити суперечність між працею та справедливістю розподілу її результатів, але віднайти причини такої несправедливості вже є задачею для пізніх мислителів. Проте, «Теогонія» Гесіода чітко вказує на політичну позицію автора, в якій маніфестується ресентимент селянства та бажання повернутися до більш справедливих часів. В міфі про скриню Пандори Гесіод залишає людям надію на дні рокової скрині – єдине джерело втіхи для знедолених греків, а також уявлення про щасливе потойбічне життя, яке дарується за героїчні вчинки або як винагорода за служіння богам.

Надія на зміни суспільного ладу, яка відображається в міфах Гесіода, подібна до світогляду та пророцтв іудеїв та ранніх християн щодо приходу месії та встановлення царства Божого. Навіть язичник Вергілій в своїх поемах не тільки жаліється на моральне падіння римлян, але й проголошує надію на те, що втрачений золотий вік можна повернути, якщо сучасники змінять себе та оточуючий світ. Такі мотиви в міфах, релігійних текстах та мистецтві є відображенням розпаду сільської громади, перетворення колективної власності громад на приватну власність та соціальних конфліктів, пов'язаних із цими драматичними змінами. Оскільки історія не знала зворотного процесу переходу від приватної власності до колективної, то вона й сприймалася як раптова, однократна та спрямована в один бік. Але народна пам'ять, звичаї, ритуали та міфи нагадували про те, що можливий інакший суспільний лад. Хоча надія була марною, але бажання як таке наповнювало життя селянства змістом та змушувало власників землі рахуватися із ним для запобігання рабських бунтів.

В другому розділі даного дослідження було розглянуто зв'язок бажання як джерела активності та праці як процесу активного перетворення світу. З

сюжетів міфології Гесіода можна побачити, як ручна праця породжує бажання, спрямоване в минуле, в той час як розумова праця, втілена у владі аристократії чи олігархії, породжує бажання збереження існуючого ладу. Цю суперечність можна проілюструвати протиставленням культу Діоніса до культу Аполлона. Аполлон уособлює принципи суспільного ладу, який відривається від соціальної активності та підіймається до потойбічного рівня, в якому панує спокій та порядок. Діоніс – це повна протилежність Аполлона. Якщо Аполлон – це «міра», то Діоніс – це «надлишок», порушення будь-якої міри. Аполлон розділяє людей в ієрархії, а Діоніс ототожнює та зрівнює людей, долає будь-які умовності та обмеження. Як вказує Йожеф Лукач:

Діоніс – це релігійне втілення бажань, невдоволеності, претензій, його прагнення спрямовані на зміну існуючого, на відродження бажаного.

На відміну від статичного Аполлону, Діоніс – це динамічний елемент, який, втім, на противагу кармі, визначає положення індивіду не задля збереження вічного світового порядку, а ставить під сумнів світовий порядок як такий (Лукач, 1984, с. 164).

Але як реально може піддавати сумніву світовий порядок поневолена людина, позбавлена будь-якої власності та своєї людяності як такої? Для неї залишається лише релігійна форма вираження своїх прагнень та бажань. Але навіть такою можливістю не могли скористатися мешканці Сходу через специфіку релігійно-міфологічної форми свідомості та патріархальної закритості суспільства внаслідок відсутності приватної власності на землю – прояв бажання завжди призводить до зла та смерті за законом карми, блаженство можливе лише за рахунок відмови від свого Я та виході за межі сансаричного буття.

Якщо для землеробів матеріальною основою циклічності буття є повторення сезонів засівання та збору врожаю, тобто суто природні цикли переносяться на пояснення соціальних процесів, то із виникненням товарного

обміну та грошей в соціальному прошарку купців виникає інший світогляд, в якому набуває великого значення накопичення грошей. Селянин міг брати участь лише в процесі обміну товару, свого врожаю, на гроші, які він витрачав на придбання та споживання нових товарів. Але для купців, які почали займати провідну роль в грецькому суспільстві діяла інша формула, яка починалася із обміну грошей на товари та подальшого обміну товарів на більшу кількість грошей. На тлі таких економічних відносин, які можуть нагадувати сучасні капіталістичні відносини, виникає інша логіка бажання. Логіка такого бажання полягає в нескінченному русі, замкненому на самому собі. Для більш детального пояснення сутності хрематистики, головної науки для грецьких купців, варто звернутися до Маркса, який наводить цитату Арістотеля з праці «Політика»:

Винайдення грошей призвело до того, що мінова торгівля повинна була невідворотно розвинутиися в *χατηλιχη*, в товарну ідеологію, а ця остання, всупереч її первинній тенденції перетворилися на хрематистику, в мистецтво робити гроші. Хрематистика, далі, відрізняється від економіки тим, що «для неї обіг є джерелом багатства. Вся вона побудована на грошах, бо гроші суть початок та кінець обміну такого роду. Тому-то й багатство, до якого прагне хрематистика, безмежне. Подібно тому, як безмежне в своєму прагненні те мистецтво, для якого його мета означає не засіб, а останню кінцеву мету, оскільки таке мистецтво прагне все ближче й ближче досягнути цієї мети, – тоді як ті мистецтва, які прагнуть лише віднайти засоби для досягнення своєї мети, не безмежні, бо сама мета вказує їм межі, – подібно цьому хрематистика не знає меж для своєї мети, її метою є абсолютне

збагачення. Економіка, а не хрематистика має межу... перша ставить перед собою мету, яка відрізняється від грошей, а друга прагне лише до їхнього збільшення (Маркс & Енгельс, 1960, с. 163).

Ці пояснення яскраво ілюструють збіг бажання, мети та засобу як моментів грошового та товарного обігу. Гроші завдяки своїй ідеальності вказують на текучість, абсолютну здатність до перетворення одних речей на інші та здатність підкорювати розум, волю та бажання людини, яка починає виступати лише як агент для нескінченного руху грошей. Сам цей рух з одного боку вказує на бажання як самоціль, вільну самодіяльність, адже для його реалізації необхідна творча активність особи, володіння різними вміннями, розуміння різних товарів та їхніх властивостей, хоча й лише з точки зору їхньої мінової вартості. З іншого боку такий обіг є простором диференціювання бажання, тобто відділення бажання від потреби, адже потреба в грошах як представниках будь-яких товарів нівелює матеріальну потребу в певних товарах, або навпаки, потреба в численних товарах перетворюється на потребу в одному товарі – грошах, створюючи байдужість до всього іншого. Хоча може здаватися, що мета та спосіб її досягнення збігаються у бажанні заробляти гроші, однак насправді відбувається знецінення наявного буття грошей, стає неможливим бажати те, що в тебе вже є, адже гроші мають свій сенс лише тоді, коли вони перестають бути собою: бажаємо повернути те, що втрачаємо, але повернувши, одразу ж бажаємо, щоб воно знову зникло в новому циклі обігу.

Реакцією на світогляд, побудований на хрематистиці, стає спротив народних мас в містичному вченні орфіків, яке проголошує аскетизм та скромність життя головною етичною цінністю. Як відзначає англійський історик Джордж Томсон:

Орфіки звільнили людей від дурних ілюзій, які заплутують їх та тримають у напрузі. Вони не могли бути задоволені тим, що мали,

оскільки не мали нічого, надії ж їхні, як і їхні бажання, були спрямовані в безмежну далину. Все життя вбачалося їм карою та боротьбою. Той, хто сміливо долав життєві тяготи, яким би приниженим він не був, як би низько не знаходився, вважався здатним увінчати себе ореолом та стати богом. У всіх цих уявленнях орфіків виявлялися в спотвореній містичній формі об'єктивні можливості демократичного руху, і народ повинен був, проснувшись від летаргії, перетворити ці містичні уявлення на дійсність (Thomson, 1941, с. 164).

Томсон відзначає, що орфізм, базуючись на плебейському культі Діоніса, врешті-решт захоплює всі верстви населення – від робітників до аристократів та заможних громадян, таким чином стаючи всезагальним виразом прагнень грецького суспільства. Це не революційне вчення, яке пропонує схеми для зміни світу, але воно пропонує шляхи для втечі від нестерпного світу. Глибокий протест проти світу та небажання миритися із ним виявляються недостатніми для того, щоб висунути вимоги до нього від імені всього грецького суспільства. Вчення орфізму говорить про перевтілення душ не у східному сенсі як про кармічну кару, а як про спосіб підготувати душу до майбутнього потойбічного щастя, як необхідність здобувати собі нову мойру. Таким чином, найвищим бажанням для індивіда може бути звільнення не від життя та своєї особистості, а у звільненні душі від порочного буття та нескінченного повторення одних і тих самих дій.

Оскільки це вчення охопило всі верстви грецького суспільства та проголосило загальні для всіх ідеали та принципи, якими треба керуватися в повсякденному житті, то логіка його заперечення буде відтворюватися в критиці загальнолюдського як такого. Однією з форм такої критики буде вчення софістів про людину як мірило всіх речей та панування індивідуального над загальним. Іншою формою критики релігійно-

міфологічного світогляду орфіків буде атомізм Демокріта, чия етика буде стверджувати соціальну міру, а не аскетизм.

Соціальною базою та джерелом світогляду софістів були афінські вільні ремісники, які були опорою для панування заможних купців та основною силою, яка перетворила Афіни на центр світової торгівлі та забезпечила їхнє матеріальне та духовне процвітання. Структура ремісницької праці різко відрізняла її від сільського господарства, в якому відбувається лише просте відтворення процесів, пов'язаних із природними циклами. В продуктах праці ремісників завжди втілюється їхнє особисте «техне», яке залежить від майстерності окремого ремісника, а також його цілей та бажань. Крім цього, кожен продукт праці ремісника порівнюється із взірцем та може сам ставати ідеалом, впливаючи на цілі та бажання колег по ремеслу, що змушує їх самовдосконалюватися.

Демокріт відзначає, що стимулом для розвитку ремесла є не тільки бажання вдосконалювати своє «техне», а й потреба та злидні, які змусили людину вчитися будувати собі домівки, вчитися різним мистецтвам та застосовувати вогонь: «сама нужда була вчителькою у всьому, наставляла їх певним чином у пізнанні кожної речі. Так нужда навчила всьому талановиту від природи живу істоту, яка мала руки придатні до всього, розум та кмітливість душі» (Дынник, 1955, с. 150).

В категорії «потреба» відображається результат спроб давніх греків усвідомити закон розвитку суспільства, об'єктивну необхідність, яка підкорює та примушує людину до змін, що відрізняє її від суто природної необхідності та примусу, який лише змушує адаптуватися до існуючого світу. Так Демокріт з матеріалістичних позицій спростовує міфологічні інтерпретації початку історичного процесу, хоча його механістичний підхід не може бути методологією, адекватною для пояснення різниці в соціальному розшаруванні та для визначення сутності розподілу праці. В результаті він доходить висновку, що суспільство має врівноважувати бідних та багатих, але не економічними, а суто ідеологічними прийомами: «Бідність та багатство –

це лише слова для називання нужди та достатку. Відповідно, той, хто в нужді, той не багатий, а той, хто не в нужді, не бідний» (Дынник, 1955, с. 161).

Атомістична теорія непридатна для пояснення реальних суперечностей грецького полісу та для забезпечення соціальної гармонії, оскільки в етиці атомістів перебільшується значення громадського обов'язку діяти в інтересах полісу, що призводить до унеможливлення формування будь-якої іншої точки зору, яка б могла заперечити сутність полісу чи хоча б піддавала сумніву засновки цього обов'язку. Проте, у ряді міркувань Демокріта можна побачити розуміння провідної ролі бажання та потреби в забезпеченні початку історичного процесу. Його точку зору можна інтерпретувати як своєрідний приклад ситуації, коли бажання згасає в суспільній організації, яку необхідно лише відтворювати та врівноважувати. Бажання змінити світ виявляється лише обов'язком зберігати те, що вже створено.

За часів Сократа та Платона в античному полісі відбувається занепад дрібного товарного виробництва та політичні трансформації. Низка війн Афін із персами, а потім із Спартою та Фівами вже в союзі з Персидською імперією призвела до занепаду демократії в полісах та посилення «східного» впливу. Звичайно, такі події не могли не спричинити зміни в суспільній свідомості та в уявленнях про процес історичних перетворень. Сумнів в спроможності демократичних інститутів виробляти ефективні рішення призвів до посилення розриву між людиною як особистістю та людиною як громадянином поліса, а хаос в політичному житті підірвав віру в існування історичних законів та будь-якої закономірності розвитку взагалі.

За таких умов розвивається відчуття історичного застою та безнадії, скепсис щодо мінливого матеріального світу, в якому будь-що може одразу ж змінитися на свою протилежність. Саме тому увага філософів зсувається на вічні та незмінні сутності, світ ідей. Це призводить до відчуження соціальної діяльності, активної творчості та пізнання людини від її результатів, які отримують силу об'єктивних ідей, але у перебільшеній та містифікованій формі. Такий розрив між суб'єктивністю та об'єктивністю призводить до

повернення уявлень про існування «субстанційного» надприродного закону, але вже не у формі мойри, або східних уявлень про Дхарму, чи антропоморфних богів, проте у раціональній формі: як об'єктивних ідей, понять та принципів, що керують людським життям за своєю внутрішньою логікою.

Із зміною домінуючої філософської позиції змінюються й етичні принципи. Хоча Платон (2016) знаходиться під значним впливом орфізму, для нього аскетизм не є самоціллю та способом втечи від світу. Це лише засіб для досягнення блага у реальному, а не в потойбічному світі. За допомогою аскетизму можна в повною мірою проявити ерос як блаженну любов до мудрості та приборкати коня в колісниці, який постійно тягне людину в матеріальний світ повний хибної чуттєвості. Отже аскетизм та пригнічення чуттєвості необхідні для пізнання істини, «справжньої» краси та добра. Ця думка простежується й в інших діалогах Платона, таких як «Федон» та «Тимей». Пізнання чуттєвого світу має сенс лише в контексті виявлення в ньому божественного порядку та об'єктивних законів. Така зневага до матеріального світу стане однією з тенденцій раннього християнства, яке бачило примат божественного закону над світом речей.

Але Платон не хоче залишати матеріальний світ у спокої, адже філософом рухають політичні мотиви, які він стверджує в своїй програмі реорганізації суспільного буття вже не на основі міфів про золоту добу, як це було в Гесіода, а виходячи з раціональної критики існуючих порядків: тиранії, аристократії, олігархії та демократії. Так картина надприродного світу створюється та досліджується Платоном для з'ясування найкращого політичного ладу та шляхів досягнення такого ідеалу. Це відрізняє Платона від всіх попередніх мислителів та навіть від деяких майбутніх утопістів. Таким чином, творчість Платона була однією з перших форм соціальної критики, яка базувалася на принципах історизму, хоча й метою такої критики була ліквідація історії та довічне збереження найкращого порядку, який би знищував все нове.

Цікавим моментом «Держави» є виділення бажання як окремої частини душі, а отже й окремої соціальної страти. Частина душі, яка відповідає за мислення, втілюється в голові, мужність – в серці, а сексуальний потяг – в статевих органах. В ідеальній державі кожній з цих частин відповідають певні соціальні групи: філософи, воїни та ремісники і землероби. Таким чином, філософи повинні керувати, воїни втілювати їхню волю, направлену на землеробів та ремісників. В такій соціальній ієрархії можна побачити диференціацію бажання держави як суб'єкта: філософи відповідають за цілепокладання, за об'єкт бажання, воїни виступають в якості активної волі, передають силу бажання, але саме «третя страта» відповідає за матеріальне втілення бажання, тобто виступає моментом негативності бажання по відношенню до матеріального буття. Під негативністю бажання працівників слід розуміти те, що лише своєю діяльністю вони могли безпосередньо змінювати матеріальний світ, займатися розпредметненням та опредметненням волі та бажань своїх «керівників». Займаючи найнижчу соціальну страту, лише працівники мали змогу створювати самих себе в праці та забезпечувати існування всього суспільства, в той час як інші страти лише споживали їхні продукти та були позбавлені можливості створювати історію у вигляді матеріальних продуктів праці.

Звичайно, Платон не міг побачити в такому суспільному «розподілі бажання» між стратами елемент історизму, який врешті-решт призвів би до падіння його соціально-політичної утопії, але грецький філософ відчував раціональне зерно суспільного розподілу праці, усвідомлював, що різні верстви суспільства, розділені різною працею, матимуть зовсім різний світогляд, думки, бажання та потреби, залишаючись єдиним суспільним цілим. Хоча такий поділ праці, запропонований Платоном, є умовним та схематичним, він ілюструє можливість існування єдиного бажання в множинних формах та проявах, які в своїй сукупності маніфестують суб'єкта історії. Варто зробити акцент на тому, що така ієрархія Платона дуже схожа на східні кастові системи, але за своїм духом вона такою не є. Перш за все,

«Держава» Платона є певною позитивною програмою змін існуючого грецького суспільства, навіть якщо ця програма орієнтується на форми суспільного устрою, які мають своє коріння в минулому. Платон не міг обґрунтувати необхідність втілення такої програми в життя суто релігійними принципами, адже й сам Платон чимало зробив для спростування більшості міфологічних уявлень та шукав об'єктивної істини. Крім цього, Платон розуміє необхідність активної дії всього суспільства задля створення такої держави, тобто бажання кожної верстви населення спрямоване на реалізацію всезагального бажання втілене в ідеї ідеальної держави. Платон не міг знати іншої форми всезагального, окрім ідей, які не залежать від свідомості окремої людини. Таке розуміння ідей показує нам, як ідеї здатні впливати на людські маси та перетворюватися на матеріальну силу, спроможну змінити суспільний лад, відповідно до заданого наперед взірця. Давній філософ в силу об'єктивних причин не міг теоретично осмислити іронію втілення бажання, тобто діалектику історичного процесу, яка призводить до неочікуваних результатів через внутрішню суперечність історичного розвитку та антагонізму інтересів соціальних груп. Не зважаючи на це, відкриття Платона дозволяють нам відтворити логіку опредметнення бажання у формі активності людських мас.

Культура Давньої Греції з точки зору історичного розвитку бажання важлива не тільки своїми політичними утопіями, але й роздумами над природою еросу та бажання як потягу. Віссаріон Белінський, міркуючи про міфологічну історію народження Афродити, висловлює думку, що краса як така породжує кохання та бажання. Також видатний критик аналізує міфи про Тантала та Сізіфа, в яких, на його думку, найбільш яскраво видно давньогрецьке розуміння бажання:

З міфів Тантала та Сізіфа видно, якою чужою була духу грецькому ідея невизначеного прагнення. Тантал нескінченно мучиться в підземному світі зажерливістю та спрагою; Сізіф повинен без зупинки важкий

камінь піднімати знову й знову: ці покарання, так само як і самі титанічні сили, мають в собі щось безмірне, тяжко нескінченне; в них виражається неможливість наситити внутрішньо-особисте природне прагнення, яке в своєму безперервному повторенні не досягає спокою, задоволення, бо божественний сенс греків розумів перебування у невизначеному прагненні не як найвище блаженство, в сенсі новітніх романтиків, але як прокляття, і замкнув це прагнення в тартар (Белинский, 1955, с. 152).

В цьому фрагменті видно протиставлення сучасного Белінському розуміння бажання з точки зору романтизму як одвічного неспокою, який неможливо вгамувати, в сенсі постійних пошуків, та ставлення греків до такого неспокою як прокляття. Врешті-решт, саме суспільне буття античного світу та рабовласницький спосіб виробництва були джерелом такого ставлення до бажання як нескінченного невдоволення. Приклад із купцями та хрематистикою показовий тим, що таке бажання багатства було для грецького світу незрозумілою випадковістю, яка викликала загальний суспільний осуд, хоча й все суспільство так чи інакше було втягнуто в цей процес. На думку Олексія Лосєва, давні греки не могли усвідомити нескінченність в сучасному сенсі та уявляли її як єдність окремих речей, що виходить з особливостей рабовласницької організації життя:

З цієї точки зору весь світ, або, як казали греки, космос, обов'язково представляв собою живе тривимірне тіло. Грек не міг уявити собі нескінченний Всесвіт, де немає ніяких кордонів ні в часі, ні в просторі; а якщо він і мислив собі фізичну нескінченність, то вся вона оберталася для нього в межах тривимірного розуміння, космосу, який фізично

відчувається. Мір могло бути дуже багато, і в деяких грецьких філософів їх існує навіть ціла нескінченність. Але в таких випадках завжди вступала в свої права ідея вічного повернення, яка зводила неозору нескінченність на ряд цілком доступних для огляду та цілком кінцевих космосів (Лосев, 2000, с. 727).

Отже огляд різноманітних концепцій та етапів розвитку бажання як такого в давньогрецькій культурі виявив, що грецький світогляд, що базувався на єдності макрокосмосу та мікрокосмосу, мав цілісний характер. Хоча грецька цивілізація вже знала розподіл праці та приватну власність, в ній фрагментація світогляду була лише однією з тенденцій, проти якої активно виступали майже всі грецькі філософи, які бажали повернути цілісну картину світу родоплемінного устрою, але вже на основі досягнень нових суспільних відносин, таких як раціональна організація мислення, а отже й раціональний устрій суспільного ладу. Постійна боротьба грецької культури із впливом Сходу призвела до створення власне західного світогляду, який раціонально намагався переробити філософські, політичні та етичні погляди східних мудреців, зокрема й щодо бажання, адже в тогочасній Греції було очевидно, що бажання громадянина полісу відрізняється як від бажання слуги деспота, так і від бажання самого деспота.

Більшість рис грецької культури можна побачити в елліністичному світогляді та ранньому християнстві, яке мало той самий матеріал для рефлексії, хоча й на більш глибоких стадіях розпаду античної культури. В ранньому християнстві так само можна побачити боротьбу тенденцій історичного розвитку та статичного покою, в якій відображається суспільно-економічний уклад пізньої Римської імперії. Але якщо давньогрецькі філософи навіть в найбільш радикальних думках все одно залишалися рабовласниками та громадянами свого полісу, то перші християни вже свідомо ставали в опозицію всьому ладу Римської імперії, адже соціальною

базою для християн були раби та знедолені мешканці далеких провінцій на Близькому Сході. В фігурі Ісуса Христа уособлювалися надії на зміну світу, подолання первородного гріха та уявна перемога над смертю, тобто найбільш революційні на той час ідеї, пов'язані із історичним процесом. Але фігура Бога-батька виступала як консервативний елемент християнства, адже вона була гарантом збереження суспільного ладу та завжди виступала як караюча сила проти тих, хто цей лад порушує, яким би несправедливим він не вважався. Цю суперечність перші теологи намагалися вирішити за допомогою «святого духа», але в результаті це призводило лише до розколів та боротьби між собою десятків «християнств», які мали різну соціальну та культурну базу.

Коли християнство оформилося як панівна релігія для всієї Європи, воно дозволило закріпити феодальну організацію економіки та політичного ладу в новій формі ідеології та ієрархії. І церковна ієрархія і етика західного християнства сформувалися як ідеальне відображення нових суспільних відносин, пов'язаних із власністю на землю, повсякденного життя людей, які до неї прикріплені, та врешті-решт їхніх думок, почуттів та бажань. Опозицією до «офіційної» церкви були єретичні секти, які програли в боротьбі політичній, але мали змогу продовжувати критику нового суспільного ладу. Оскільки релігійна форма свідомості була панівною в епоху Середньовіччя, то бажання у всіх своїх проявах вироблялося в рамках релігійного світосприйняття, навіть бажання критикувати існуючий лад реалізовувалося у формі критичного релігійного мислення – єресі. Не важко побачити в деяких теологічних трактатах, пов'язаних із, здавалось би, суто релігійними питаннями, політичні мотиви та соціальну критику, або навпаки, певну відповідь на критику та боротьбу із всіма тенденціями, які можуть порушити існуючий стан речей. Так плебейські єретичні рухи, зазвичай містили в собі бажання якнайшвидшого приходу царства Божого на землю, другого пришествя та кінця світу, який має розставити всіх людей на справедливі місця. Врешті-решт, така форма ідеологічної та політичної

боротьби призвела до оформлення антифеодальних настроїв у нового класу – буржуазії, яка почала маніфестувати своє бажання суспільних змін вже у формі революцій. Але таке бажання стане можливим лише у разі вичерпування всіх можливостей здійснення бажання у релігійній формі. Так Михайло Ліфшиц відзначає мотив помсти та розплати за несправедливість як домінуючий в християнському світогляді:

Тільки тому, що за християнством стояла ідея відплати, воно могло широко захопити маси знедолених. Хоча отці церкви засуджували так званий хіліазм, тобто очікування близької розплати за лиха світу цього, віруючі християни перших століть були переконані в тому, що праведники воскреснуть, а всяка наволоч буде покарана. Апокрифічні книги пророкували, що вовки оселяться на руїнах Риму, обраним же Господь зможе воздати за всі їхні страждання. Майбутнє малювалося яскравими фарбами у всіх подробицях (Лифшиц, 1985, с. 29).

Таким чином у бажаннях середньовічного християнина відбивається усвідомлення негативності, пов'язаної із суб'єктивною діяльністю особистості, та утопізм як єдиний можливий принцип цілепокладання. Але християнські утопії, на відміну від утопічної держави Платона, не були ретельно продуманими політичними програмами, а від Платона успадкували негативне ставлення до мистецтва та естетичного світосприйняття, притаманного давнім грекам. Аргументи проти мистецтва збігалися із думками об'єктивного ідеаліста античності Платона. По-перше, мистецтво завжди є обманом, вигадкою та ілюзією, противною Богу, адже Він є уособленням вічної істини, що не потребує ніяких художніх форм для свого ствердження. А по-друге, мистецтво завжди провокує людські бажання, які інколи досить непристойні з точки зору порядної та благочестивої людини.

Однак у середньовічній теоретичній думці були й інші погляди на мистецтво. Так, схоласт Йоан Скотт Еріугена, який належав до неоплатонізму, мав протилежну точку зору на мистецтво (Кудрявцев, 1996). Він вважає, що реальність є лише знаком, образом для божественної мудрості. З цього слідує, що краса є найбільш адекватною формою втілення духовного начала світу, а чисто естетичне ставлення, сама естетична потреба в красі захищає нас від порочних бажань, зокрема пов'язаних із бездумним збагаченням та наживою.

Найбільш послідовними в такому ставленні до мистецтва були низові течії християнства, котрі в своєму аскетизмі уособлювали народну ненависть до багатих, адже можливість насолоджуватися мистецтвом була привілеєм мешканців заможних міст. Ця енергія небажання миритися із мистецтвом була настільки сильною, що церква була вимушена йти на поступки народним масам та заважати розвитку мистецтва – якщо не можеш щось перемогти, очолюй це. Але так вийшло, що церкві довелося очолити й процес розвитку та виокремлення мистецтва в окрему форму суспільної свідомості, що лише розпалювало ненависть до католицької церкви в представників бідних верств населення.

Для з'ясування причин такого неоднозначного ставлення до естетичної сфери людського буття та її зв'язку із бажанням, варто розглянути зміни в свідомості людей у зв'язку з появою нових форм організації праці. Перетворення самого божества на ремісника-деміурга, творця дійсності, і піднесення художника як представника творчої енергії світобудови було містичним відображенням розпаду античного рабства та виникнення нових форм праці, більш тісно пов'язаних з особистістю працюючого, як це мало місце в ремеслі та господарстві дрібного землевласника, нехай навіть напіввільного. Ремесло було важливим елементом суспільного життя середньовічної людини та носило назву «мистецтво», подібно тому, як давньогрецьке ремесло мало назву «техне». В феодальному суспільстві лише праця ремісників та митців була вільною, окремі види цієї праці залишилися

до сьогодення під назвою «вільні мистецтва». Отже саме в межах цієї соціальної групи ремісників могла реалізовуватися соціальна активність, пов'язана із проявом власних бажань, які перетворювалися на релігійно-ідейну, а потім й політичну опозицію феодалізму.

Бюргерська єресь виражала протест городян проти феодальних пут, які перешкоджали розвитку міської економіки, та проти утисків бюргерства з боку феодального суспільства. Саме до нього належала більшість єретичних рухів XII-XIII ст. Вимоги таких єресей передбачали ліквідацію особливого становища духовенства, політичних домагань папства, земельних багатств церкви. Прихильники таких єретичних рухів бажали спростити та здешевити всі церковні обряди, керуючись притаманним міщанину здоровим глуздом. Ідеалом цих єретиків була рання християнська «апостольська» церква – проста, «дешева» та без жодного надлишку, яким, на їхню думку, могло виступати мистецтво як таке. Єресі цього типу спершу виступали проти «церковного феодалізму», тому їхні бажання поділяла й частина феодальної аристократії, яка знаходилася під церковними утисками та поборами. Яскравим прикладом співпадіння бажань, здавалось би, антагоністичних класів є війни гвельфів та гібелінів в Італії, відображені в творчості Данте та, певною мірою, в творчості Шекспіра. Бажання бути незалежними від церковної влади Рима поєднувало низку міст-держав північної Італії та Священної Римської Імперії та стверджувалося в затяжному збройному конфлікті.

З рівності перед богом виводилася громадянська рівність та заперечувалися станові відмінності. Селянсько-плебейські єресі вимагали також скасування кріпосного права та панщини, а деякі секти закликали до встановлення колективного володіння майном, тобто пропонували ідеї, схожі до повернення в золоту добу (як це було у давніх греків), в ідеалізований племінний устрій. У XIV-XV ст. найбільш радикальні селянсько-плебейські єретичні рухи нерідко об'єднувалися з народними повстаннями (апостолики,

лолларди, таборіти та ін.), тим самим стаючи їхньою ідейною базою та надаючи повстанцям моральне право на насильство.

Такі відомі єретики містичного напрямку як Йоакім Калабрійський, Дольчинота та інші не тільки пророкували неминучу зміну існуючих порядків, але й називали близькі терміни цього перевороту. Такого роду пророцтва відповідали революційним настроям їхньої соціальної бази. Інший характер мав напрямок в містиці, пов'язаний із німецьким теологом Екгартом (1991). Він та його послідовники вважали, що «божественна істина» є в самій людині, завдяки чому та має «свободу волі», а творча активність є її обов'язком перед Богом. Такий тип містики характеризується цікавістю до внутрішнього світу людини, пошуків релігійного екстазу та пророцьких видінь і здається менш радикальним в своїх вимогах до матеріального життя. Але саме ця містика була джерелом натхнення та ідейною основою для гуманістів доби Відродження, адже послідовне проведення лінії містики приводить до пантеїзму, а отже усвідомлення можливості повної ліквідації церкви як зайвої інституції.

Така логіка розвитку ідей містичних напрямків єретичного християнства, а також підйом соціальних рухів, який оформлявся в різних повстаннях та бунтах Середньовічної Європи, призвели до усвідомлення важливості постановки питання про суб'єкта історичного перетворення. Середньовіччя дозволило сформулювати основи майбутньої концепції особистості як суб'єкта, особистої відповідальності за власну долю та потойбічне життя, але здебільшого під абсолютною особистістю мається на увазі лише Бог. Але чи може бути Бог суб'єктом історії та мати бажання? Якщо Бог має бажання, то це означає, що йому чогось бракує, що Він не всемогутній, адже стан бажання вказує на нестачу, брак в чомусь зовнішньому та заперечення наявного. Дискусія філософів Газалі та Ібн Рушда не закінчилася формулюванням чіткої відповіді на це питання, але показала європейським філософам шлях до нового способу осмислення Бога як субстанції, тобто до розвитку пантеїзму як панівного світогляду єретиків

та гуманістів доби раннього Відродження. «Офіційна» католицька церква не могла дозволити собі визнати таке вчення, адже її головним завданням було стримувати людське бажання вказівками на божественне бажання дотримуватися заповідей, служити церкві, якою б вона не була, та підтримувати статус кво католицької церкви в Європі. Таким чином, ми бачимо картину, коли бажання Бога виключає людське бажання, а людське бажання виключає бажання Бога. Вибір однієї з двох концепцій є суто політичним вибором, який впливатиме на різне розуміння суб'єкту бажання та ідеалу-мети його діяльності. Але яким би він не був, сама постановка питання вказує на об'єктивний суспільний антагонізм, який відображає несумісність та взаємне виключення бажання різних соціальних груп; ствердити одне бажання можна лише за рахунок позбавлення бажання свого супротивника. Реальна історія вказує на те, що логіка Ібн Рушда та рух до пантеїзму, який стверджує цінність людського бажання, вписаного в божественний уклад, перемогла логіку хрестових походів з їхнім гаслом «Deus Vult!» - «Бог воліє цього!».

Вже в поезії Данте Аліг'єрі можна побачити тотальність Бога, його трансцендентальну, надлюдську природу, яка скоріше наповнює людину безмежним бажанням наблизитися до такої неперевершеності, а не бажає чогось сама. Із такого розуміння Бога та його бажання постають політичні висновки щодо статусу церкви та держави, а також моральне виправдання бажання перетворення світу, якщо суб'єктом цього процесу є людина, чие бажання сягає божественної висоти, діє за логікою божественного влаштування світу, а не обмежує себе сьогочасними бажаннями. Космічний порядок «Божественної комедії», а також містичних проповідей Екгарта та інших богословів викликає бажання влаштування порядку земного, суб'єктом творення якого має бути людина у всій різноманітності своїх проявів, але під началом одного бажання, однієї мрії та образу майбутнього, який буде скеровувати її до «царства божого» на землі.

Подальший розвиток гуманістичного та пантеїстичного сприйняття бажання, а також усвідомлення суб'єктом історії своєї місії буде відбуватися вже за доби Ренесансу та Нового часу, маючи своє відображення як у філософії, так і в нових течіях християнства та мистецтві.

3.2 Модерновий етап становлення суб'єкта історії: нові форми виробництва бажання

Розглянувши становлення суб'єкта історії крізь призму різних бажань за часів античності та Середньовіччя, варто перейти до модернового етапу, який в себе включає епоху Відродження, Новий час та сучасність. В нашому дослідженні ми не виділяємо постмодерн як окремий історичний етап розвитку людства, натомість включаємо його в широкий контекст модерну та розглядаємо його як специфічну форму рефлексії соціально-політичного буття людини, що виникає у другій половині XX століття. Якщо в розгляді попередніх епох, головними матеріальними чинниками були різні способи виробництва та розподілу власності, то вся доба модерну осягає капіталістичний спосіб виробництва спочатку у його боротьбі із феодалним ладом, а в подальшому перехід капіталізму епохи вільної конкуренції до пізнього капіталізму та спроби трансформації, виходу за його межі. Якщо домодернове суспільство здебільшого залежало від сільського господарства та політичних організацій, які займалися розподілом землі, то модерне суспільство характеризується розвитком мануфактурної, а згодом крупної машинної промисловості, яка стає головним джерелом соціальних, економічних та політичних змін, та призводить до трансформацій суб'єкта історії. Завданням цього підрозділу є розгляд закономірностей трансформації суб'єкта історії за часів модерну та причин появи нових способів виробництва бажань, а також обґрунтування значення бажання у пошуках способів виходу суспільства за межі товарного виробництва.

Епоха Відродження, як перехідна від Середньовіччя до Нового часу, пов'язана із розвитком торгівлі, географічними відкриттями та спробами

подолання феодальної роздробленості в Європі у вигляді формування нових імперій на фоні занепаду старих. Відродження та розвиток мистецтв в Італії призвели до появи нового, гуманістичного світогляду, в центрі якого стояла людська природа, обмежена середньовічними уявленнями про людину та Всесвіт. Пантеїстична та гуманістична лінії розвитку філософії стали домінуючими в Північній Італії в XV-XVI століттях та охопили представників заможної міської еліти та прогресивної частини дворянства всієї Західної Європи. Жорстка критика гуманістами положень католицької, а згодом й реформаторської церкви відбувалася також й в царині етичного вчення. Гуманістична критика обґрунтовує необхідність відокремити моральність від релігійних догм, а політику від моральності. Так, наприклад, в творчості Макіавеллі (2000) можна побачити яскраву суперечність між бажанням політика захопити та отримувати владу задля блага своєї держави та особистих мотивів і пануючих в суспільстві уявлень про мораль. Важливим для нашого дослідження є визнання можливості виробляти та спрямовувати бажання різних суспільних груп на користь державця таким чином, щоби люди думали, що вони вільні у своєму виборі та діють у відповідності до своїх інтересів.

«Утопія» Томаса Мора (2017) являє собою вже суто політичну утопію, яка лише ховається за релігійними формами, що є даниною традиції свого часу. В першій частині твору можна побачити активний протест автора проти політики сучасної йому Англії та несправедливостей щодо працівників мануфактур та селян, яких «з'їли вівці» в результаті огорожування. А друга частина маніфестує його бажання ідеального державного ладу, який на думку Мора є всезагальним суспільно-політичним ідеалом, який зможе примирити суперечності всіх верств населення. Більш того, саме життя та трагічна доля самого Томаса Мора відображує певний етап становлення та зіткнення із дійсністю бажання гуманістів встановити «освічену монархію», що відзначає історик філософії Горфункель (1980):

У загибелі Мора, в трагедії, яку пережив Мор і гуманісти його кола, не можна не бачити крах ідеалів «християнського гуманізму» Платонівської академії та Еразма. Мрія гуманістів про настання «золотого століття» зникла з настанням епохи соціальних конфліктів. Мрія про обмежену реформу церкви, про загальну єдність народів в очищеному від зловживань християнстві згоріла в запеклій боротьбі реформаційних рухів та войовничого контрреформаційного католицизму (с. 135).

Отже, бажання гуманістів у вигляді політичної мрії виявило свою неадекватність дійсності. Це бажання було лише абстрактним бажанням історично обмеженої соціальної групи та не могло врахувати бажання широких верств населення. Цю абстрактність яскраво можна побачити в критиці гуманістами селянських народних рухів, в яких вони бачили лише хаос та неосвіченість. Іншою стороною бажання гуманістів було їхнє небажання підкорюватися вимогам селян та плебеїв, які стосувалися рівності власності та соціального положення. «Утопія» Мора ясно показує, що реальною політичною силою мають стати вчені-гуманісти, які самі мають вирішувати, що буде краще для всього суспільства.

В дійсності плебеї, тобто міська біднота, були настільки маргінальною соціальною групою, що не вважалися частиною суспільства взагалі, оскільки вони знаходилися як поза феодалною залежністю від землевласників, так і поза міською елітою бюргерів. Така формальна свобода, проте, була заснована на відсутності жодних прав, привілеїв та власності, а отже реально була проявом повної несвободи до зміни свого положення через свою бідність та безправність. Власне, плебеї були живим «симптомом» розкладу всього середньовічного суспільства та «зародком» для майбутнього капіталістичного суспільства. Матеріальне та соціальне становище плебеїв, їхня певна

«позасуспільність» робить їх цікавою соціальною групою з точки зору дослідження бажання. Так, Фрідріх Енгельс ілюструє специфічне положення плебеїв напередодні Реформації в Німеччині:

Становище плебеїв пояснює, чому Плебейська частина суспільства вже тоді не могла обмежитися однією тільки боротьбою проти феодалізму та привілейованих городян; чому вона *хоча б в мріях* (курсив мій, С.А.) повинна була вийти навіть за межі сучасного буржуазного суспільства, яке тільки-но тоді народжувалося; чому вона, не маючи ніякої власності, повинна була вже поставити під сумнів установи, уявлення та погляди, які були властиві всім суспільним формам, які засновані на класових суперечностях... Це різко суперечить дійсності, але передбачення подальшої історії, яке ми вперше зустрічаємо в Німеччині, у Томаса Мюнцера та його партії, цілком пояснюється умовами життя плебеїв (Маркс & Энгельс, 1956, с. 363).

Отже, саме в плебейському середовищі була можливість бажати та мріяти про заперечення всіх існуючих суспільних порядків, але не з точки зору ідеалізованого минулого, що було, як ми вже з'ясували, основою політичних бажань селянства, а з точки зору такого суспільства, якого ще не існувало, – капіталістичного суспільства. Фрідріх Енгельс не дарма згадує фігуру Томаса Мюнцера, чий теократичний «комунізм» буде джерелом натхнення для майбутніх провідників комуністичних ідей, для яких тоді просто не було матеріальної основи, що й призвело до швидкої поразки його руху. Проте, сам факт такого широкого соціального руху вказує на значну зміну в свідомості людей Нового часу на відміну від Середньовіччя. Середньовічні рухи здебільшого супроводжувалися закликами повернутися до традицій раннього християнства, розділяли уявлення про існування

потойбічного світу, якого можна досягти благим життям, тобто були засобом здійснення релігійних бажань та утопій, заснованих на містичному почутті. Відмінністю цих рухів та їхніх теологічних програм від античних та середньовічних уявлень про потойбічний світ є спрямованість людей до активної зміни цього світу, попри всі свої уявлення про блаженне життя після смерті. Вже в Новий час навіть чисто релігійні за формою рухи та програми, як в Лютера, були лише формою політичної боротьби між різними суспільними класами. Релігія стала певним екраном для проекції політичних програм, в яких втілювалися бажання бюргерів, плебеїв, аристократів, тощо. Так «95 тез» Мартіна Лютера (1996) виразили прагнення духовенства, дворян та бюргерів реформувати церкву таким чином, щоб отримати свободу від її економічного та політичного утиску. Отже, не зважаючи на те, що інтереси та бажання окремих класів європейського суспільства були антагоністичними, здатність Лютера так влучно сформулювати своє бажання до реформування релігійного життя європейців змусило все суспільство об'єднатися та перетворитися на єдиного суб'єкта історії:

Блискавка, яку метнув Лютер, влучила в ціль. Весь німецький народ почав рухатися. З одного боку, селяни та плебеї побачили в його відозвах проти попів, в його проповіді християнської свободи сигнал до повстання; з іншого боку, до нього приєдналися більш помірні бюргери та значна частина нижчого дворянства; загальний потік потягнув за собою навіть князів. Одні думали, що настав день для того, щоб звести рахунки з усіма своїми гнобителями, інші бажали лише покласти край могутності попів та залежності від Риму, знищити католицьку ієрархію та збагатитися за допомогою конфіскації церковного майна. Партії

розмежувалися та знайшли своїх представників (Маркс & Енгельс, 1956, с. 366).

Як видно, така єдність виявилася нетривкою, та врешті-решт протилежні бажання, продиктовані, в першу чергу, економічною необхідністю, змусили суспільство знову розпастися на окремі антагоністичні партії. Сам рух Реформації перетворився на множину різних рухів, що взаємно не визнають один одного, і лютеранство стало лише однією з десятків протестантських церков. Зрештою Реформація досягла своєї мети, про яку не здогадувався жоден з її учасників – вона стала певною точкою відліку для нового етапу розвитку суспільства – капіталізму. Разом з цим зароджується і новий суб'єкт історії.

Ми вже розглядали різні форми бажання в античності та Середньовіччі, а також їхній зв'язок із працею як предметним буттям історії. Рабська або кріпацька праця призводить до виникнення бажання повернутися в «золоту добу», тобто до племінного устрою, коли вся праця була рівноцінною та вільною, або до бажання звільнитися від бажань взагалі. Праця вільних людей, ремісників, майстрів спрямовує бажання на сам продукт праці, покращення своїх вмінь, створення шедеврів, але праця як така не має самоцінності, так само як і особистість майстра, яка може повністю абстрагуватися від його продуктів. В ранньому капіталістичному суспільстві спостерігається єдність суб'єктивності у формі людської особистості та її праці, адже без певних особистих рис, таких як винахідливість, завзятість, підприємливість, вміння ризикувати, а також прагнення до наживи, користолюбство людина не може досягнути визнання в суспільстві. Макс Вебер в своїй відомій праці «Протестантська етика та дух капіталізму» відзначає таку важливу зміну світоглядної установки людини Нового часу через терміни протестантського вчення:

Таке розуміння наживи як обов'язку і самоцілі, як «покликання», суперечить моральним почуттям цілих епох. Перенесений до

канонічного права принцип «Deo placere vix potest», що його застосовували для оцінки діяльності торговця (у ті часи ці слова, як і євангельську тезу про лихварство, вважали за достовірні), так само як і оцінка Томою Аквинським прагнення наживи як *turpitude* (це стосувалось і пов'язаного з підприємництвом, тобто етично виправданого отримання прибутку) були вже значною поступкою (зіставляючи із радикально антихрематистськими поглядами досить широких верств населення) з боку католицької доктрини на користь інтересів політично тісно пов'язаного з церквою фінансового капіталу італійських міст (Вебер, 2018, с. 52).

За допомогою поняття «покликання» можна пояснити особливості специфічної форми бажання, характерної для раннього капіталістичного суспільного укладу, хоча й в суто релігійному контексті лютеранства. Макс Вебер, розглядаючи це поняття, знаходить його джерело в перекладі Біблії:

Цілком очевидно, що у німецькому слові «Beruf» і можливо ще більшою мірою в англійському слові «calling» звучить, поряд із іншими, певний релігійний мотив; уявлення про поставлене Богом перед людиною завдання, і мотив цей тим відчутніший, чим більш у кожному конкретному випадку акцентуємо ми це слово. Якщо ми прослідкуємо його історію в усіх культурних мовах світу, то виявимо, що у народів, які схилиються у своїй більшості до католицизму, так само як і народів класичної античності, відсутнє поняття, яке було б аналогічним йому (в розумінні певного життєвого становища, чітко

визначеної сфери діяльності), тоді як в усіх протестантських (переважно) народів воно існує. Далі виявляється, що справа тут зовсім не в якихось етнічно зумовлених особливостях згаданих мов і не в виразі вираженні) якогось там «німецького народного духу», що слово це в його сучасному значенні вперше з'явилося у перекладах Біблії і що відповідає воно більше духові перекладу, а не духові оригіналу (Вебер, 2018, с. 61).

Як відомо, довгий час Біблію було заборонено перекладати з латини через можливість виникнення нових змістів і термінів та спотворення вчення отців Церкви. Отже, «дух перекладу» був інтерпретацією протестантських теологів канонічного тексту Біблії, що призвело до виникнення цього терміну та його специфічної інтерпретації в різних протестантських вченнях.

Специфікою протестантського розуміння покликання є його поцейбічність, уявлення про можливість повної реалізації себе як особистості в цьому світі, де Бог лише є певним гарантом обрання форми такої реалізації в мирській професії. Отже, принципово змінюється оцінка праці в аксіологічній системі цієї течії християнства. Праця – це більше не прокляття людського роду за неслухняність, а блаженна самоціль людського існування в цьому світі. Виконання своїх повсякденних обов'язків так, немовби це є найвищим благом його життя, стає головною етичною цінністю, а отже й основним бажанням людини – вірно слідувати своєму покликанню. Зміну трудової етики християнства, що відбувається в протестантизмі, яскраво представлено в творчості Джона Мільтона, який завершує свою поему «Утрачений рай» сценою вигнання Адама і Єви з раю такими словами:

Оборотясь, они в последний раз

На свой недавний, радостный приют,

На Рай взглянули: весь восточный склон,

Объятый полыханием меча,
 Струясь, клубился, а в проеме Врат
 Виднелись лики грозные, страша
 Оружьём огненным. Они невольно
 Всплакнули - не надолго. Целый мир
 Лежал пред ними, где жилье избрать
 Им предстояло. Промыслом Творца
 Ведомые, шагая тяжело,
 Как странники, они рука в руке,
 Эдем пересекая, побрели
 Пустынною дорогою своей (Мильтон, 1976, с. 371-372).

Отже, людям, які щойно втратили Рай та дізналися про майбутню долю своїх нащадків, залишається в спадок весь світ, який їм належить змінити, створити власний Рай за образом та подобою втраченого. Не розпач, гнів чи сум були їхніми почуттями, не бажання повернутися туди, звідки їх вигнали, але усвідомлення свого морального обов'язку працювати, створити світ, куди зможе прийти Син Божий та спокутувати їхній перший гріх своєю самопожертвою. Ось чим керуються персонажі Мільтона, а отже й, в тій чи іншій мірі, всі християни протестантського напрямку.

Однак в цій трудовій етиці, що базується на розумінні земної професійної діяльності як божественного покликання, є певний політекономічний аспект, який відзначає Макс Вебер:

Повсякденна діяльність у рамках професії оцінюється ним (*Лютером, прим. С.А.*) як найвищий прояв християнської любові до ближнього; Лютер обґрунтовує це способом, досить далеким від мирських понять, і

знаходиться майже в гротескній суперечності до відомого твердження Адама Сміта, особливо це стосується думки про те, ніби розподіл праці змушує кожного працювати на інших. Незабаром, однак, таке схоластичне обґрунтування зникає, натомість залишається і дедалі сильніше починає підкреслюватись вказівка на те, що виконання повсякденних мирських обов'язків за всіх обставин — це єдиний шлях догодити Богові, що це і лише це є волею Божою, а тому всі дозволені професії принаймні рівні перед Богом (Вебер, 2018, с. 71).

Хоча розподіл праці сам по собі підкреслює рівність та важливість всіх професій, інакше би вони не виділялись як окремий вид людської активності, який вимагає постійного самовдосконалення, хоча в дійсності немає ніякої рівності професій між собою і таке нівелювання різниці між професіями перед Богом є доказом земної нерівності, яку треба усунути релігійними методами. Власне, точка зору на професійну діяльність як покликання вказує на цю нерівність. Важко уявити, що син заможного купця відчує своє покликання в тому, щоб стати землеробом чи пастухом. Але навіть якщо й відчує та зможе собі дозволити займатися тією працею, до якої лежить його душа, протилежна ситуація видається навряд чи можливою — щоб син пастуха зміг стати купцем чи митцем лише на основі свого покликання. Така ситуація говорить про те, що не до всіх професій покликання є однаковим, саме покликання залежить не від божественного провидіння, а від реальної структури поділу праці та відповідно соціальної нерівності, про яку говорить Адам Сміт в «Багатстві народів» (2018). Отже, в протестантському розумінні покликання можна побачити певний момент східного світогляду з поправкою на динамізм та історизм західного життя. Покликання хоча й вказує на бажання займатися тією справою, яка тобі до душі, підкреслює особливе значення праці в історії, але разом із тим приховує в собі консервативний

елемент, який не дозволяє людині реально виходити за межі суспільного поділу праці та шукати ілюзорного задоволення в тій професії, яка їй дісталася від батьків або в результаті випадкового поділу праці в умовах анархії виробництва, що можна підсумувати українським прислів'ям «де народився, там і згодився». Макс Вебер так само вказує на момент консервативного підкорення своєму покликанню:

Отже, поняття професійного покликання у Лютера залишається, традиціоналістським. Професія як покликання — це те, що людина повинна приймати як Господнє веління, те, чому вона мусить «покоритися»; таке розуміння є домінуючим у лютеранському вченні, хоча тут присутня й інша думка, згідно з якою професійна діяльність виступає як головне завдання, поставлене Богом перед людиною. З розвитком ортодоксального лютеранства цей момент підкреслюється дедалі більше. Таким чином, етичний результат лютеранства мав швидше негативний характер: заперечення (відкидання) переваги аскетичних обов'язків перед мирськими, яке сусідило з проповіддю покори владі та примиренням зі своїм становищем у житті (Вебер, 2018, с. 73).

Український філософ Михайло Бойченко (2021) звертається до праць Вебера та підкреслює етичне значення здобування визнання, пов'язаного із покликанням. Індивідуальний пошук власного покликання та визнання формує колективну етику відповідальності, адже праця за покликанням є завжди працею в певному суспільстві, яке структуровано етичними нормами та має уявлення про власне благо. Таким чином, індивідуальне визнання в такій моделі відносин стає можливим лише як праця на загальне суспільне благо.

Варто відмітити, що хоча в центрі буржуазного світогляду стає індивідуальність з її неповторними рисами та здібностями, її не варто плутати із особистістю як матеріальним носієм бажанням. Про таку відмінність між індивідом як частковою людиною та її індивідуальністю говорить філософ Межуєв:

Приватне не слід змішувати з індивідуальним. У суспільстві приватних інтересів індивідуальне – тільки видимість приватного, його не реальна, а тільки естетична чи юридична характеристика. Приватний власник або частковий працівник – це людина, що дорівнює частині, продукт суспільного розподілу праці та власності на нерівні частки. Як індивідуальність людина рівна не частини, а цілому, як воно представлено перш за все в багатстві людської культури (Межуєв, 2000, с. 44).

Для людини, чия особистість не дорівнює суспільному цілому, бажання все одно залишається чимось, що приходить зовні – ти маєш в собі відчутти божественне покликання та підкоритися йому, тобто бажання перетворюється на примус, служіння Іншому, яке має вигляд добровільного прагнення.

В цьому контексті ідеї Григорія Сковороди про сродну працю видаються більш гуманістичними, адже його пантеїстична спрямованість до природи певним чином поєднує уявлення праці як покликання до більшого, аніж ти є, та праці як такого, що є істинним в тобі, іманентне твоїй сутності:

Запри в изобилии пчелу, не умрет ли с тоски в то время, когда можно ей лѣтатъ по цвѣтоносным лугам? Что горестнѣе, как плавать в изобилии и смертно мучиться без сроднаго дѣла? Нѣтъ мучителнѣе б, как болѣть мыслями, а болят мысли, лишаясь сроднаго дѣла. И нѣтъ радостнѣе, как жить по натурѣ. Сладок здѣсь труд тѣлесный, терпенье тѣла и

самая смерть его тогда, когда душа, владычица его, сродным
улаждается дѣлом. Или так жить, или должно умирѣть...

Без природы, как без пути: чем далѣе успѣваешь, тѣм безпутнѣе
заблуждаешь. Природа есть вѣчный источник охоты. Сія воля (по
пословицѣ) есть пуще всякой неволи. Она побуждает к частому опыту.
Опыт есть отец искуству, вѣдѣнію и привычкѣ. Отсюда родилися всѣ
науки, и книги, и хитрости (Сковорода, 1973, с. 117).

Український філософ в своїх баснях влучно знаходить зв'язок між
працею та «охотою», волінням, а також вважає джерелом страждання зраду
своєму покликанню. В праці ніколи не буде задоволення та щастя, якщо це
небажана праця. В сучасних українських публікаціях (Невмержицька, 2013).
ніколи можна побачити зв'язок ідей Сковороди із уявленнями про працю
людини в умовах капіталістичної конкуренції. Інший український дослідник
Дмитро Столярченко (2012) вважає, що лише колективна діяльність, яка не
керується принципами індивідуалізму та конкуренції, виступає єдиним
засобом гармонійного розвитку людської особистості, тобто створюючи
умови для прояву дійсної людської особистості, а не індивідуальних
особливостей. Сам Григорій Савич стояв на боці гуманістичного розвитку
людської культури та не належав до апологетів капіталізму, адже в той час він
був знайомий із ним хіба що під час подорожей до Європи, оскільки
Російська Імперія того часу знаходилася в періоді тривалої феодальної реакції
на розвиток капіталізму. Якщо ідея покликання Лютера мала своєю основою
бюргерство, ремісників та дрібних підприємців тогочасної Німеччини, то
Сковорода був просвітником серед українського селянства, козацтва та
духовенства. Бажання, пов'язане із сродною працею, не було пов'язано із
тим, щоби навіки закріпитися на своєму місці – Сковорода занадто яскраво
бачив побут кріпаків, і з його боку було б лицемірством читати проповіді про

необхідність працювати на пана, неначе це і є основним покликанням людини. Натомість, інша сторона вчення Сковороди була його заповітом, викарбуваним на могилі: «Світ ловив мене та не спіймав». Отже, людська сутність є рухливою та змінною, а сродна праця, як це видно з долі самого філософа, не має прив'язувати людину лишень до однієї можливої професії, одного місця. Процес самопізнання, про який так багато писав філософ, не має остаточного результату, пов'язаного із відкриттям власного бажання, а має продовжуватися, піддаючи сумніву його досягнуті результати. Тільки так можливий гармонійний розвиток людини, яка постійно перевіряє істинність свого бажання не в філософській рефлексії, не в релігійному почутті, а у власній праці, яка і дає відповідь на питання, поставлені до самого себе.

Позиція Сковороди зближує його з традиціями європейського гуманізму. Наприклад, Джордано Бруно так само вважає, що щастя людини можна досягнути в земному житті, та ставить духовний та фізичний розвиток людини своєю головною ціллю. Людську природу слід пізнавати та скеровувати до блага та задоволення, а не пригнічувати аскезою. Але щастя й не в задоволенні першими-ліпшими насолодами. Бруно розробив концепцію героїчного ентузіазму. Історик філософії Горфункель влучно наводить позицію Бруно щодо історичної ролі праці, поєднаної з ентузіазмом:

Не насолода та не самозбереження людської особистості, а спільна діяльність людей, спрямована на підкорення природи, лежить в основі моралі. У цій боротьбі творча діяльність людини повинна все більше замінювати собою важку та підневільну працю: справжня праця виникає тільки тоді, коли вона «перемагає себе, щоб уже не вважати себе... за працю... бо так само і праця не повинна бути важкою сама по собі, як тяжкість не здається надто тяжкою сама по собі... Вища досконалість — не відчувати ні скорботи, ні праці, переносячи і

скорботу, і працю». Праця людини повинна підпорядкувати собі сліпу Фортуну – необхідність. «Візьми Фортуна за волосся, – вигукує Юпітер, звертаючись до Праці, – прискорюй, якщо тобі це здасться за потрібне, біг її колеса!» Праця повинна стати для людини «високою насолодою» (Горфункель, 1965, с. 136).

Такі судження контрастують з протестантизмом, який хоча й стверджує важливість людської діяльності, але найвищою нагородою для людини може бути лише потойбічне життя, тобто протестантське вчення базується на безсмерті душі. Бруно вважає, що людина може померти, а життя дано лише один раз. Хоча Бруно з суто релігійної точки зору не може прямо заявити, що немає ніякої безсмертної душі, але весь пафос його ентузіазму полягає в тому, що людина має жити так, ніби її не чекає потойбічне блаженство, а весь сенс існування знаходиться в земному світі. Саме тому аскеза та пригнічення своїх бажань, відмова від будь-якого активного суспільного життя, так само як і пасивне споживання різних приємних речей, вважається філософом зрадою власної людської природи. Лише в активній праці на благо всього людства окремий індивід може подолати свій страх смерті та реалізувати свою істинну сутність. Бруно прославляє героїчний ентузіазм, в якому можна побачити єдність людяності, бажання та діяльності з перетворення світу, що відрізняє його від попередніх філософів, в чиїх концепціях здебільшого заперечується або абстрагується одна з частин такої єдності. Без людяності діяльність бажання є свавіллям окремої людини, що призводить до підкорення людини своїм сьогочасним прагненням, які можуть кидати людину від одного предмету до іншого. Без активного перетворення світу бажання не має дійсності, є лише пустою мрією, утопією, яка може лише спричиняти страждання, коли порівнюється із існуючим світом.

В єдності, яку стверджує Бруно, можна побачити єдність індивідуального та всезагального в бажанні людини: ентузіазм – це

індивідуальний стан, в якому людина діє на межі своїх здібностей і в той же час він неможливий без цілей на рівні всезагального, які виступають ініціатором такого ентузіазму. Позбавте людину якої-небудь з частин – індивідуального чи всезагального, – і вона втрачає власну суб'єктність, перетворюючись або на монаха, який без жодного ентузіазму марно вбиває свою плоть заради потойбічних ілюзій, або на гедоніста, який марно витрачає свій ентузіазм на задоволення своїх пристрастей. Без героїчного зусилля та мужності, які доходять до самопожертви, неможливо досягнути жодного високого ідеалу, наприклад, звільнення людства. Власне, життя та смерть Бруно доводять істинність його концепції та вказують на те, як саме втілювалося бажання в діяльності гуманістів та просвітників Нового часу. Врешті-решт, істиною бажання прогресивних сил Нового часу виявилася Французька революція, в якій найбільш яскраво проявили себе всі тенденції розвитку бажання. Весь «третій стан», який постає як втілення суб'єкта історії, відчув свою здатність змінювати світ відповідно до свого бажання, які б жорстокі форми воно не приймало. Істиною бажання у вигляді героїчного ентузіазму виявився революційний ентузіазм, а етика, спрямована на пригнічення бажання, виявилася тією силою, яка намагається протидіяти революційним намірам суб'єкта та втілює бажання правлячої верхівки до збереження існуючого суспільного порядку, яким би несправедливим він не був.

Німецька філософія, уособлена у вченнях Канта, Фіхте, Шеллінга та Гегеля, провела власну революцію в сфері теорії, вперше відзначивши суттєву роль суб'єктної соціальної активності як чинника світової історії. В філософії Гегеля бажання вперше виокремилося як окремий момент розвитку самосвідомості, а бажання визнання стало головним фактором прагнення людини до свободи. Проте, в царині етики видатні німецькі філософи були на стороні консервативної тенденції, яка здебільшого співпадала із протестантською етикою.

Історичний розвиток Королівства Пруссії вказує на основу цієї суперечності. Високі досягнення мистецтва, науки, філософії йшли поруч із відсталістю в економічному розвитку та мілітаризацією суспільства, що призводило до появи прошарку інтелігенції, яка була вимушена миритися із життям в «казармі Європи». Сподівання на освічений абсолютизм Фрідріха Другого не справдилися так, як цього прагнули найбільш видатні німці того віку, а Французька революція, яку зустріли із великим ентузіазмом, врешті-решт перетворилася на армію Наполеона, яка пройшла через всю Німеччину, несучи не звільнення, а нове поневолення. Однак бажання свободи, хоча й пригнічувалося за часів панування реакції в Європі після поразки Наполеона, знайшло новий шлях до втілення вже у революціях 1848-1849 років та національних визвольних рухах в колоніях. Сила та дієвість цього бажання підтверджується тим, що навіть найбільш жорсткі поразки революцій в Європі, не призводили до повного розчарування, а змушували до переосмислення уроків минулого та розробки нових програм та засобів боротьби за визволення. Вже в практиці Паризької комуни можна побачити боротьбу за визнання власних бажань з боку мешканців пролетарських кварталів, що певним чином продовжувало та розвивало тенденції доби Селянської війни в Німеччині. Зрештою революційні рухи XIX століття трансформувалися на соціальні рухи, що до сьогодні об'єднують людей в боротьбі за своє бажання гідного життя.

У вченні про щастя Феєрбаха можна побачити своєрідний теоретичний вираз такого бажання щастя й свободи та критику ідеалістичних філософів, які стверджували відсутність зв'язку між щастям та свободою:

Воля не вільна, але вона хоче бути вільною. Однак вільною не в сенсі невизначеної «нескінченності» та безмежності, яку приписують волі наші супранатуралістичні, спекулятивні філософи, не в сенсі безіменної та байдужої волі, але вільної тільки в сенсі та в ім'я прагнення до

щастя, вільної від зла, яким би воно не було. Кожне зло, кожне незадоволене прагнення, кожне незадоволене бажання, кожна неприємність, кожне почуття нестачі, кожна втрата є збудливим та дратівливим порушенням, або запереченням вродженого кожному прагнення до щастя, а ствердження прагнення до щастя, яке свідомо протиставляє себе та протидіє цьому запереченню, називається волею (Фейербах, 1955, с. 580).

Отже, бажання щастя, свободи та справедливості завжди є відображенням існуючого нещастя, рабства та несправедливості, які самі ж створюють людину, яка буде протидіяти такому стану речей. Але чому таке бажання не стає всезагальним та врешті-решт самі поневолені інколи виступають в інтересах своїх поневолювачів? Фейербах дає таку відповідь:

Свобода без щастя, свобода, яка не є в той же час свободою від зла життя, яке можна усунути, а, скоріше, сама залишає в недоторканності найбільш кричущі лиха життя, спекулятивна свобода німців, буття якої дорівнює небуттю, відсутність якої не відчувається як зло, а наявність – як благо, – така свобода є порожнім та позбавленим сенсу словом. Там, де зло не відчувається більше як зло, де гніт деспотизму, якого б роду він не був, не відчувається як гніт, там і свобода від цього зла, від цього гніту не відчувається більше як щастя і до неї не прагнуть як до щастя; але там, де істота перестає бажати щастя, там вона перестає бажати взагалі, там вона впадає в недоумство та ідіотизм (Фейербах, 1955, с. 580).

Отже, Феєрбах вказує, що протидією бажанню свободи та історичних змін виявляється не недостача волі чи «пасіонарності», а соціальна дійсність, яка змушує людину переставати бажати свободи, спотворює її ідеали, або не дає можливості побачити способи боротьби за свої права та волю. Щастя з цієї точки зору можливе лише у здійсненні бажання боротися із несправедливістю світу, за всезагальне щастя.

Проблема із пошуками засобів втілення бажань була однією з головних перешкод на шляху багатьох соціальних рухів, як в Європі, так і на території Російської Імперії. Наприклад, луддисти та народники в розвиткові машин бачили лише нові способи поневолення та виступили за знищення машин та повернення від капіталізму до феодалізму або ідеалізованого общинного минулого. В той же час, наприклад, Тарас Шевченко показує неабияку здатність поєднувати своє бажання до визволення народів із вмінням побачити в технічному прогресі створення засобів визволення людства та забезпечення загального процвітання:

Під впливом скорботних кричущих звуків цього бідного вільновідпущеника пароплав в нічному похоронному спокої мені видається якимось величезним, глухо ревущим чудовиськом з розкритою величезною пащею, готовою проковтнути поміщиків-інквізиторів. Великий Фультон! І великий Ватт! Ваше молоде, не по днях, а по годинах зростаюче дитя незабаром пожере батоги, престоли та корони, а дипломатами й поміщиками тільки закусить, пограється, як школяр льодяником. Те, що почали у Франції енциклопедисти, то довершить на всій нашій планеті ваше колосальне геніальне дитя (Шевченко, 1934, с. 55).

Але цієї прозорливості не було в багатьох європейських мислителів та громадських діячів, які використання машин взагалі ототожнювали із капіталістичним використанням машин, в якому втілювався закон самозростання капіталу через бажання підприємців до постійного зростання прибутку, підкріплене протестантською ідеологією. В епоху розвинутого капіталізму власник капіталу втрачає свій морально-етичний образ капітана економіки та перестає бути схожим на невпинного працівника, відданого своїй справі, а стає схожим на людину, обмежену лише одним бажанням наживи, як відмічає Вернер Зомбарт, посилаючись на Вальтера Ратенау:

Предмет, на який ділова людина спрямовує свою працю та свої турботи, свою гордість та свої бажання, – це його підприємство, як би воно не називалося: торгівельною справою, фабрикою, банком, судноплавством, театром, залізницею. Це підприємство стоїть перед ним як жива істота, що володіє тілом, істота, яка в своїй бухгалтерії, організації та фірмі має незалежне господарське існування. У ділової людини немає іншого прагнення, як тільки до того, щоб її справа виросла в квітучий, потужний та володіючий багатьма можливостями в майбутньому організм (Зомбарт, 2004, с. 170).

Отже, якою б людиною не був той чи інший підприємець, чого б він не бажав, про що б не мріяв, які б ідеали не сповідував, в нього може бути лише одне дійсне бажання, без якого він не може бути підприємцем – це бажання постійного зростання свого капіталу. Якщо він не буде цього прагнути, не буде йти на поступки цьому бажанню, то його чекає програш в конкуренції, фінансовий крах та злидні. Підприємець більше не виглядає вільною людиною, яка може довільно змінювати свій рід занять, ризикувати та займатися творчістю відповідно до свого покликання, як це було за часів Реформації, а більше схожий на поневолену людину в цивілізаціях Сходу,

яка змушена підкорюватися анонімному закону, виконувати бажання ненаситної машини. Бажання підприємця постає як бажання працівників, які мають спрямовувати всі свої прагнення на процвітання бізнесу, який їм не належить, але без якого в них може не бути засобів до існування. Саме бажання та форми свідомості, що відображають його, стають предметом виробництва, адже без такого виробництва, загальний суспільний механізм буде нездатним до відтворення та зростання. Як пише українська дослідниця Марина Бурик:

У багатьох випадках сучасна індустрія потреб і «практик» (індустрія людини) виробляє те, що не може бути продано – відчужене в процесі продажу. Стало бути, продукти цього виробництва не мають мінову вартість, а тільки споживну вартість, тобто вони не є товаром. Не можна продати, тобто обміняти на гроші – бажання, думку, поведінкову установку або почуття людини, її спосіб життя, не можна відокремити їх від індивідуальності, яка ними володіє. Проте, виробництво цих афектів, бажань, думок і «практик» строго прораховано і вивірено як у зв'язку з витратами цього виробництва, так і з тим, корисним для капіталу ефектом, тією споживною вартістю, яку воно приносить (Бурик, 2016, с. 52-53).

Такі дослідження впливу капіталістичного способу виробництва на індивідуальну психіку, ідеали та бажання людини стають актуальними у другій половині XX століття. Наприклад, Маркузе (1991) відзначає тотальний контроль над людиною з боку держави та ЗМІ, навіть в ліберальних демократіях. На його думку, потреби людини, бажання та психіка виробляються таким чином, щоб приховати від людини експлуатацію та неволю. Схожі думки можна побачити в працях Фромма (1976). Так,

наприклад в «Мати чи бути?» мислитель відзначає, що розвиток матеріального виробництва призвів до «матеріалістичного» світогляду, тобто абсолютного гедонізму, накопичення різних речей та втраті власної особистості.

В «Капіталізмі та шизофренії» Дельоз та Гваттарі (2007) стверджують, що бажання – це не стан, що викликається в суб'єкті відсутністю об'єкта. На їхню думку, в якій можна побачити вплив Ніцше (2013), не може бути об'єкта бажання без бажання свідомості створити об'єкт як бажаний. Бажання виробляє об'єкт як бажаний в рамках соціальності, тим більш що бажання завжди знаходиться в цій сфері в робочому стані, вічно виробляючи свої об'єкти. Бажання у Дельоза та Гваттарі виступає виробником реальних продуктів. Філософи розуміють бажання як активність, що повідомляє всьому винятковість, як процес виробництва афектів. Потреба при цьому просто виводиться з бажання як індикатор втрати здатності бажання «творити» в полі реальності, що означає втрату об'єктивного буття людини. Відчуття бажання як нестачі, на думку цих мислителів, є наслідком відділення процесу виробництва від самого продукту, розташування реального об'єкта за межами бажання як виробництва, що і призводить їх до помилкового висновку про те, що бажання виробляє самі лише фантазії.

Філософи рішуче критикують розуміння бажання у Фрейда як бажання індивіду. На їхню думку будь-яка «інвестиція лібідо» є вже «соціальною інвестицією лібідо». З цього слідує, що сексуальність є всюди, саме тому не варто говорити про неї як про щось особливе, відокремлене від соціальності, адже будь-яка соціальна дія є збудженням лібідо та прив'язкою його до об'єктів.

Для Дельоза та Гваттарі бажання є тим фактором, що створює реальність, яка розуміється не тільки як фізична, об'єктивна реальність. Бажання – це «пасивний синтез», який організує часткові об'єкти, тіла та силові потоки. Бажання ні в чому не має нестачі; воно не потребує своїх об'єктів. Якщо немає різниці між процесом виробництва і продуктом, то

немає і відмінності між бажанням і об'єктом бажання. Тому «бажання – це машина, в якій об'єкт бажання є іншою машиною, приєднаною до неї» (Делёз & Гваттари, 2007), машиною першої машини. Щоб стати «продуктом», щось повинно бути відокремлене від процесу виробництва, звільнивши, таким чином, місце для «номадичного суб'єкта», суб'єкта, позбавленого «зафіксованості». «Детериторіалізація» бажання-виробництва можлива тому, що бажання за своєю природою соціальне та схильне до свободи лише за певних умов, а соціальне виробництво виводиться саме з бажання виробляти.

Бажання в концепції Дельоза та Гваттарі є протилежністю влади, тобто знаходиться в протистоянні універсальним законам та причинно-наслідковим відношенням, постійно уникає символізації. Бажанню вдається «сховатися» від закону як символу соціальної влади. Тому нестача мислиться не як щось споконвічно притаманне природі людини; навпаки, нестача та потреби є планованим результатом соціального впливу. Ринкова економіка в особі «домінуючого» класу «спеціально організовує потреби і запити в існуючому достатку продукції». Філософи надають настільки великого значення владі ринку, що вважають її здатною зруйнувати бажання як виробництво, перервати продуктивний синтез бажання перед обличчям спеціально організованого великого страху, перед можливістю залишити нереалізованою хоча б одну з потреб. Інакше кажучи, нестача є наслідком відділення процесу виробництва продукції від самого продукту, соціальним відчуженням.

Якщо суспільство не допускає продуктивного бажання в нерепресивних формах, то бажання буде вироблятися в будь-яких можливих формах. Виходячи з цього, бажання необхідно аналізувати в рамках тих соціальних структур, в яких воно розгортає своє виробництво. Тому на думку цих філософів не може бути універсальних суджень щодо бажання, немає і не може бути універсальної етики бажання, а отже людям необхідно позбутися розуміння бажання як потреби.

Аналіз робіт Гваттарі та Дельоза дозволяє говорити про те, що бажання визначається ними як надлишок буття, в якому немає місця ні суб'єкту, ні

особистості. Критика капіталістичного способу виробництва бажань та людини дійсно вказує на деякі специфічні риси функціонування бажання в добу постмодерну та, зокрема, на втрату суб'єктності людиною. Однак така критика не дає чітких відповідей на питання, які саме зміни необхідні суспільству та як людині повернути свою історичну суб'єктність, що є певним відображенням розчарування філософів в поразці Французької весни 1968 року.

В роботах Ж. Бодріяра (2003) «Ідеологічний генезис потреб», «Споживання як логіка значень», «Споживання як структура обміну і диференціації», «Система потреб і споживання як система продуктивних сил», «Про здійснення бажання в міновій вартості» можна побачити схожі ідеї щодо функціонування бажання та людини як суб'єкту бажання в епоху постмодерну. Подібно Лакану, Бодрійяр вважає, що бажання здійснюються лише в знаковій формі, і навіть речі – предмети покупки, продажу та споживання – не більше ніж знаки. Споживання при цьому розуміється як дискурс, в якому всі елементи структури потреб (їжа, одяг, житло, інформація) організовуються в єдину знакову субстанцію, якою людина маніпулює як знаком. Але й сама людина перетворюється на знак. В таких парадоксальних висловлюваннях можна побачити солідарність з думками Гваттарі та Дельоза про те, що не потреби є підставою для виробництва товарів, а навпаки – все зростаюче виробництво є причиною потреб. При цьому в акті споживання споживаються не лише товари, а вся система об'єктів як знакова структура. Філософ вважає, що немає індивідуальних бажань та потреб, але є лише машини виробництва бажань, які змушують насолоджуватися, які експлуатують наші центри насолоди, а суб'єкт змушений конструювати себе як об'єкт бажання (Бодрійяр, 2000а). Місце в соціальній ієрархії означено володінням речами певного класу, що робить безглуздим володіння ідеалами, цілями чи вірою (Baudrillard, 1998).

У роботі «Спокуса» Ж. Бодрійяр прямо протиставляє два феномени – бажання та спокусу. Значення, які Бодрійяр надає спокусі, є близькими до

смислів та значень категорії бажання в теоретичних конструкціях структуралістського психоаналізу (Бодрійяр, 2000b). Спокуса – це «розтрата», «гра», «гіперреальність» на противагу «виробництву» бажання. Бажання-потреба – це надбання «чоловічого» в європейській культурі XX століття, а спокуса – це уособлення «жіночності» та жіночого незалежно від реальної статі суб'єкта. При цьому спокуса уособлює панування над символічним порядком Всесвіту, а влада розглядається як панування над Всесвітом реальним. Бодрійяр вважає, що бажання «знає» як свого суб'єкта, так і те, що для нього буде благом, а от спокуса руйнує суб'єктність.

Однак без відносин з Іншим спокуса перетворюється на явну і конкретну потребу, а «етичне» бажання, на тлі непристойної і невгамовної спокуси, стає уособленням естетичного смаку. Дельоз, Гваттарі та Бодрійяр не розрізняють бажання та потреби через відмову від концепції Лакана, в якій бажання визначається як «проміжок між потребою та вимогою». Це призводить до неможливості розрізнити ці явища між собою та зрозуміти їхній конкретний зміст та внутрішній зв'язок, про який ми говорили в другому розділі дисертації. Отже, замість суб'єкта у Бодрійяра діють ніяк не зв'язані з волею та особистістю суб'єкта, але при цьому парадоксальним чином персоніфіковані та наділені власними характеристиками загадкові сутності: бажання та спокуса. В концепції філософа можна побачити своєрідне відображення життя інтелектуалів кінця XX століття, коли людина шукає безпосередності, заперечуючи природність; шукає ідеали, у які можна вірити, але постійно розчаровується в своїй здатності на щось вплинути, піддається підкорюючій силі бажання Іншого. Така людина не може бути суб'єктом історичних змін, адже вона не має відповідальності, оскільки від неї нічого не залежить, ненавидить свою працю, адже вона завжди призводить до відчуження.

Консервативна політична позиція Лакана критикується зліва через момент революційності бажання та його можливість бути в опозиції до символічного порядку, але в інтерпретації Дельоза та Гваттарі ця

революційність редукується до анархістського бунту, зокрема бунту проти буржуазної етики. В цьому контексті варто відмітити біографію самого Лакана, який виступив із критикою психоаналітичної спільноти у Франції в 60-70х роках XX століття та зайняв місце опозиції до неї, врешті-решт створивши власну спільноту. Можна сказати, що прагнення Лакана бути ортодоксальним фрейдистом призвело до значної ревізії поглядів Фрейда, і в першу чергу поглядів на бажання, що свідчить про те, що для концепції бажання-нестачі не вистачає самокритики та усвідомлення здатності протистояти символічному порядку суспільства та трансформувати його. На противагу цій точці зору, Дельоз та Гваттарі в своїх анархістських поглядах на бажання не з'ясовують механізми структурованості бажання символічним полем. Така ситуація є результатом того, що лівий політичний анархізм детермінується капіталістичним дискурсом, тобто самі філософи в своїх працях можуть відтворювати лише часткову точку зору людини капіталістичного суспільства на самого себе, що призводить до нездатності розуміти суспільство в цілому, та не бачити тенденції руху цього суспільства за свої межі.

Ми вважаємо за необхідне порівняти погляди французьких філософів із поглядами всесвітньо відомого вченого-кібернетика Віктора Глушкова. Він пропонує інший підхід до критики сучасної йому товарної економіки, в якій головним пріоритетом виробництва є вартість, стосовно якої безліч товарів виступають як її матеріальні носії. Глушков (1975) намагається створити систему, яка б могла подолати притаманний капіталістичному суспільству спосіб цілепокладання, властивий як західним країнам, так і СРСР. В своїй праці «Макроекономічні моделі та принципи побудови ЗДАС» Глушков (1975) формулює принцип постановки цілей нової, *не товарної економіки*, яка буде націлена на виконання принципово відмінних суспільних задач. Інакше кажучи, цілі такої економіки мають знаходитися поза межами економіки як такої, цілепокладання має передбачати такі властивості

кінцевого продукту, які б сприяли матеріальному та духовному розвитку людини, її психологічному комфорту та впевненості у майбутньому.

Така постановка завдань відрізняє ідеї Глушкова від концепції французьких постмодерністів, для яких головним інтересом є символічне виробництво, незважаючи на те, що насправді виробляється. Теорія Глушкова відрізняється й від франкфуртської школи та прихильників концепції сталого розвитку, які шукають шляхів регуляції виробництва та споживання, запровадження «етичного споживання», але в межах капіталістичної системи виробництва. Польський дослідник Домінік Ярошкевич (2016, с. 193-194) вказує на те, що Глушков належав до «економічної лінії» послідовників Арістотеля, на відміну від «хрематистичної лінії» (яку ми згадували, розглядаючи логіку бажання в Стародавній Греції), тобто мав за мету своєї наукової діяльності створення такого типу господарства, яке б сприяло всебічному розвитку кожного громадянина.

В класичній та марксистській політичній економії відзначається, що споживання є кінцевим етапом виробничого циклу, а отже споживання як таке завжди є елементом циклу економіки. Більш того, спосіб споживання та потреби, утворюються за допомогою виробленого продукту, який залишається у вигляді ідеального образу, який проживається на чуттєвому рівні як нестача, що породжує бажання, про що писали і постструктуралісти. Включеність людини в суспільство з певним способом виробництва перетворює її на бажаного суб'єкта, чиї бажання, потреби та цілі виходять з існуючого способу виробництва. Звідси виникає питання: як цілі та бажання людини, породженої капіталістичним суспільством, можуть бути спрямовані на подолання цього способу виробництва?

Рух капіталістичного суспільства породжує в ньому ж самому способи та форми власного заперечення. Як приклад візьмемо розвиток машинного виробництва. Ще Джон Мілль (Маркс, 1976) висловив скепсис з приводу того, що введення машин в промисловість полегшує працю робітників, а

Карл Маркс довів, що капіталістичне застосування машин як засобів виробництва додаткової вартості призводить до збільшення тривалості робочого дня, інтенсифікації праці, зубожіння робітників, експлуатації жінок і дітей. Саме велике машинне виробництво призвело до включення в суспільне виробництво всіх людей, зрівнявши їх в якості придатку до машини. Чим більше людська праця є частковою та одноманітною, тим легше її замінити машиною. Але така заміна повноцінного робітника-чоловіка спочатку жінкою і дитиною, а потім машиною має певні межі, за якими капіталістичне застосування машин перестає мати сенс. В такому випадку або відбувається регрес до використання дешевої робочої сили замість машин, або ж відбуваються пошуки способів некапіталістичного застосування машин. Який з цих варіантів стане пануючою тенденцією – визначається в ході боротьби робітників з машинами та їхніми власниками. Така боротьба реалізувалася у вигляді найрізноманітніших видів робочого руху, подібного до рухів в XIX столітті в Європі та в XX столітті в США.

Людина епохи пізнього капіталізму навіть в свій «вільний час» залучена у процес відтворення капіталу, оскільки її бажання замінюється логікою самостійного зростання вартості, образно кажучи, «бажанням капіталу». В результаті роботи цілих галузей виробництва людини створюється людина з певними якостями, установками та стереотипами поведінки, потрібними тим, хто оплачує це виробництво. Мова йде водночас про виробництво споживача та робочої сили. З одного боку, в сфері освіти людського індивіда виробляють не тільки як робочу силу, а ще й як лояльного владі громадянина, здатного бунтувати тільки в прийнятних для системи формах. З іншого боку, людину виробляють як споживача, і в цьому відношенні технології вже настільки розвинені, що вони перетворюють суспільство споживання не просто на суспільство афектів, а на суспільство споживання афектів – в філософії постмодернізму саме це стало відправною точкою відліку у критиці.

Проміжний продукт виробництва може не мати власної вартості, не бути товаром, але проте споживатися в економічному циклі. До таких продуктів належать, наприклад, соціальні мережі, телепрограми, інтернет-контент, дизайн торгових центрів, серіали, тощо. Їхнє споживання як раз і є виробничим моментом. Безліч продуктів люди отримують безкоштовно, і часто незалежно від того, хочуть вони того чи ні. Для того, щоб процес був ефективним, люди не тільки повинні хотіти цього, але й формувати таке бажання у інших, ділитися цими продуктами, формувати в них таке ж саме бажання. Безліч сучасних соціальних технологій розробляється та використовується саме для виробництва такої взаємодії людей між собою. За щирим прагненням людини поділитися певною інформацією з людьми, приховуються різні маркетингові та політтехнологічні механізми, які використовують афекти як спосіб поширення відомостей про певний продукт, або створюють світогляд, необхідний тій чи іншій політичній силі.

Психіка індивіда епохи сучасного капіталізму стандартизується, а питання відділення внутрішнього від зовнішнього через призму включення в практику по відношенню до індивіда обертається питанням про природу людини та людського суспільства. В інтерпретації Фрейда придушення суспільством особистої свободи як можливості задоволення своїх бажань, що деформує індивіда – головна біда людини епохи модерну. Але сучасна людина відрізняється від людини епохи модерну тим, що навіть у пригніченого кріпака була деяка цілісна картина світу, яка дозволяла б йому включитися в якості члена суспільства в загальну систему суспільного устрою та бажати змінити таку систему, або навпаки, примиритися із своїм положенням, що можна побачити в багатьох релігійних системах, які дають цілісну картину світу та закріплюють соціальну ієрархію. Отже, цілісна картина світу безпосередньо не створювалася людиною, а визначалася її сприйняттям суспільно-значущих форм свідомості: релігії, моралі, права та інших. Особливість сучасного виробництва людини полягає в усвідомленому запереченні світогляду, метанаративів (Ліотар, 1998). Освіта перетворюється

на засвоєння ефективних способів отримання інформації, виробництво сприйняття, чуттєвої достовірності та здатності до бажання, а також небажання як свого іншого. Бажання, чий афективний потенціал вичерпується, причому не важливо чи то від його миттєвого здійснення, чи то від того, що цей потенціал втрачає свою афективну навантаженість, перемикається на якийсь кліп, який подається в свідомість (чи несвідоме) людини. В результаті бажання залишається несвідомим, прориваючись у свідомість лише гарячковим калейдоскопом предметів, до кожного з яких немає ніякого глибокого чуттєвого відношення.

В епоху Ренесансу, а особливо в добу бароко, представникам вищих станів було властиве прагнення до гедонізму, нестримного задоволення своїх бажань та отримання насолоди (Фукс, 1996), що в результаті отримало свою закінчену форму в філософських поглядах Маркіза де Сада (Перепелица, 2013), але такий гедонізм ще не був формою виробництва вартості, а лише способом знищення надлишків виробництва. Спільним для ренесансного та сучасного ставлення до бажання є примат відчуття над почуттям, сприйняття над уявою. Справжнє почуття виявляється лише випадковим і побічним продуктом такого способу життя. Відмінність сучасності полягає в тому, що гедоністичний світогляд включено в практики з виробництва індивідів (Бодрийяр, 2006).

Фрагментарний індивід виробляється «машинним» способом з використанням найрізноманітніших технологій, але його фрагментарність, як заперечення цілісності, не реалізується за планом, вона є випадковим моментом виробництва. Фрагментарні індивіди не можуть бути тотожними один одному, незважаючи на те, що у них можуть бути тотожні фрагменти. Так, наприклад, в маркетингу таргетування аудиторії передбачає тотожність тієї чи іншої якості індивідів, потреби, бажання у широкої аудиторії, нівелюючи інші їхні відмінності між собою. Таким чином, в цілому фрагментарний індивід – це результат анархічної стихії суспільного виробництва при повній алгоритмізації та планомірності виробництва

окремих фрагментів. Крім того, фрагментація індивідів породжує і протилежну тенденцію – відродження тотальності у вигляді релігійного фундаменталізму та догматичного слідування ідеології, що призводить до заміни бажання на вимоги Іншого: будь таким, вір в це, бажай того, зневажай таких. Можливий й інший варіант: байдужість до будь-якого суспільного явища як вираз неможливості бажання творити в світі, де все піддається стандартизації, уніфікації та комодифікації.

Боротьба з таким станом речей та подальший розвиток людства є неможливим без досягнення суб'єктом історичних трансформацій теоретичного мислення в його кращих зразках, що на суб'єктивному рівні має вигляд бажання самоосвіти та здатності до власного судження. Відповідно, цілі й потреби людини, яка включається в таку діяльність, починають виходити за межі існуючого способу виробництва, а образ майбутнього починає будуватися, а не братися готовим, виходячи з кращих зразків цілепокладання минулого на підставі сучасної дійсності. Схожий шлях пропонує український дослідник Максим Загоруйко (2016), відзначаючи можливість подальшого розвитку людства у подоланні суперечності людина-Людина, тобто подолання відчуженості людини від своїх власних здібностей, в тому числі й здібності до бажання.

Врешті-решт будь-яке бажання сучасної людини є політичним бажанням, адже воно формується всією сукупністю владних відносин та залежить від політичного укладу. Навіть суто індивідуалістичні бажання та образи щасливого життя для себе виробляються всією системою суспільних відносин, а логіка бажання відсилає до уявлення про утопію, в якій є місце лише індивіду. В залежності від положення людини в системі суспільних відносин, силі впливу ідеології та міри «анархічності» виробництва людської цілісності бажання може бути як засобом консервації, збереження наявного стану речей, перетворюючись на бажання спокою, гармонії, індивідуального спасіння, престижного споживання, або постає джерелом енергії для суспільних перетворень.

Крістіна Москаленко (2017) вказує, що Віктор Глушков досягнув певної вершини теоретичного мислення та чуттєвої культури в певних конкретно-історичних умовах за допомогою подолання своєї обмеженості як індивіда, за рахунок ретельного вивчення та засвоєння світової культури, як наукової, так і художньої. Саме це дозволило вченому поставити перед суспільством завдання по виходу за його власні межі, розвиваючи тенденцію некапіталістичного застосування машин, подолання поділу праці та товарного виробництва взагалі. Можна сказати, що видатному вченому вдалося втілити у вигляді проекту бажання Тараса Шевченка, щоб використання машин звільнило людину, а не призводило до нових форм поневолення. Власне, ЗДАС представляла собою ідеальне втілення суспільних відносин нового типу, які можна було побудувати в умовах соціалістичної економіки. Тому «споживання продукту поза економікою» вказує на необхідність виробництва потреб та відповідного їм споживання поза рамками виробництва доданої вартості, а для виробництва таких продуктів, які будуть звільняти бажання людини від обмеженості нестачею та постійною нуждою, перетворювати їх на творчу силу пізнання та перетворення світу. Розвиваючи ідею «автоматичної фабрики» до Загальнодержавної автоматизованої системи управління (ЗДАС), видатний учений показує шляхи з подолання технічного поділу праці і відкриває перспективу для відновлення людиною свого зв'язку з суспільним цілим. Як відзначає польський дослідник Миколай Загорський (2016), ЗДАС дозволить об'єднати всі державні розрахунки у єдиному інформаційному просторі всього суспільства та забезпечить можливість розподілу витворів мистецтва, книжок та доступу до занять фізичною культурою. За допомогою ЗДАС кожна людина зможе отримати доступ до відкритих інформаційних ресурсів держави та включитися в безпосереднє управління ними.

Отже, наш розгляд бажання та суб'єкта історії в модернову епоху показав, як прогресивні тенденції капіталістичного суспільства, пов'язані зі звільненням людини від релігійного світогляду, особистої залежності та

вивільненням творчого потенціалу людини, перетворюються на тенденції, які унеможливають подальший розвиток людського потенціалу, а бажання, створене за таких умов, може бути лише бажанням відтворення поточного стану речей. Проте, є й інша тенденція, пов'язана із запереченням такого бажання та відновлення суб'єктності людини як повноправного суб'єкта історії. Однак її реалізація стає неможливою в умовах безальтернативності будь-яких проектів майбутнього, окрім тих, які виробляються політичною елітою. Приклади таких видатних людей модерної епохи як Джордано Бруно, Григорій Сковорода, Людвіг Феєрбах, Тарас Шевченко, Іван Франко, Віктор Глушков та багато інших вказують на те, що людина може піднятися над своєю епохою та усвідомити істинні бажання у вигляді цілей та завдань свого часу завдяки своєму культурному розвитку та спрямованістю на розвиток всього людства, вивільнення його творчих сил. Кінець історії, як його розуміє Гегель, у вигляді здійснення бажання визнання та подолання діалектики рабства та панування, виявиться лише початком дійсної людської історії та дозволить людині відповідати своєму поняттю та займатися вільною творчістю, відповідно до власних бажань, а не до чужої волі.

Висновки до розділу 3

1. В дослідженні конкретно-історичного змісту бажання суб'єкта історії слід охарактеризувати характер матеріального виробництва епохи, що досліджується, розкрити структуру поділу праці та, відповідно, суспільного поділу на різні касти, верстви та класи, оскільки саме це визначає особливості суспільного буття людей на цьому історичному етапі розвитку суспільства. Аналіз соціального положення певної верстви населення дозволяє визначити його основні бажання, які можуть усвідомлюватися у формі етичного вчення, релігійних вірувань, філософії, творів мистецтва, суджень здорового глузду тощо. Зміст культури у кожную історичну епоху відображає в собі бажання суб'єкту, який творить цю епоху.

2. Негативне ставлення до бажання в Давньому Китаї та Індії визначається системою політичного управління та відсутністю приватної власності на землі. За таких умов особиста ініціатива, відкритий прояв своїх бажань як маніфестація суб'єктності загрожує гармонії та стабільності всього суспільства. Саме тому східні філософсько-релігійні вчення, відповідаючи інтересам правлячої верхівки такого суспільства, направлені на пригнічення бажань та консервацію всього суспільства, що унеможливорює появу суб'єкта історії як такого.

3. Специфіка розвитку бажання та становлення суб'єкта бажання в Стародавній Греції полягає в самозапереченні східних традицій засобами міфології, а згодом і філософії. Міфологія Гесіода, релігійний культ Діоніса, вчення орфіків – це прояв бажання сільського населення у поверненні до первісного суспільного ладу, реакція на розвиток товарно-грошових відносин та приватної власності. Протилежна тенденція обумовлена виникненням громадянина поліса як суб'єкта тогочасної політики та економічних відносин. Ідеологія хрематистики відображує подальший розвиток товарно-грошових відносин та виправдовує існування бажання у формі нескінченного повторення процесу накопичення грошей. В давньогрецькій філософії, зокрема, в «Державі» Платона вперше бажання сформульовано у вигляді політичної програми, яка передбачає докорінну зміну суспільного ладу. Постійна боротьба грецької культури із впливом Сходу призвела до створення власне західного світогляду, який раціонально намагався переробити філософські, політичні та етичні погляди східних мудреців, зокрема й щодо бажання, наглядно відобразивши той факт, що бажання громадянина полісу відрізняється як від бажання слуги деспота, так і самого деспота.

4. В роботі відзначається формування відмінного від античності ставлення до бажання на прикладі оцінки суспільної цінності мистецтва. Суперечливе відношення християнської церкви до мистецтва відображає розкол суспільної чуттєвості та усвідомлення сили мистецтва спонукати та перетворювати людські бажання. Виникають спроби усвідомлення суб'єкта

історії як такого, що видно в дискусії арабських філософів про божественну волю та бажання. Широке суспільне визнання (в тому числі спроби заборонити) творчості Данте Аліг'єрі є відображенням його здатності виразити прогресивні пантеїстичні тенденції філософії Ібн Рушда та найвищі досягнення в розвитку чуттєвості. Творчість Данте, проповіді Екгарта та різні єретичні рухи виражали бажання тих частин населення, які були вилучені з суспільного політичного процесу: селянства, міської бідноти, людей вільних професій.

5. Розвиток чуттєвості, критичного мислення та відродження досягнень античності призвело до видозмін бажання у концепціях гуманістів. Поява політичних утопій вказує на «секуляризацію» суб'єкта історії – ідеальну державу мають створювати люди та керувати нею треба за людськими законами, які відповідають вимогам розуму. В той же час абстрактність утопій та їхня політична нежиттєздатність свідчать про відірваність гуманістів від реального життя народів Європи.

6. Протестантський рух втілює в собі бажання всіх верств населення до реформації католицької церкви та є свідченням того, що бажання призводить до формування суб'єкта історії лише тоді, коли це бажання має всезагальну силу та значення. В роботі обґрунтовано, що соціальний рух Томаса Мюнцера можна вважати першим проявом того, що бажання може бути спрямоване на майбутнє та не звертатися до ідеалізованого минулого в якості дороговказу.

7. Перемога Реформації та швидкий розвиток капіталістичних стосунків у деяких європейських країнах приводить до зміни в етиці бажання - бажання усвідомлюється як покликання. Специфікою протестантського розуміння покликання є визнання його поцейбічності, уявлення про можливість повної реалізації себе як особистості в цьому світі, де Бог лише є певним гарантом обрання форми такої реалізації в мирській професії. Зміна трудової етики на основі протестантських уявлень про покликання оформлює суб'єкта історії як виробника, активну, творчу людину, що формує себе своєю працею.

8. Роздуми над значенням бажання та історичністю людини притаманні й українським філософам. Так Григорій Сковорода сформулював концепцію сродної праці, яка синтезує в собі уявлення про вільну працю відповідно до свого бажання із можливістю людини до зміни своєї діяльності у випадку перемін свого бажання. Тарас Шевченко в своєму щоденнику робить важливе зауваження про значення технологічного прогресу у здійсненні бажань закріпачених народів до звільнення.

9. Концепція героїчного ентузіазму Джордано Бруно займає особливе місце серед етичних уявлень про бажання, що з'являються в суспільстві модерну. Його ідеї можна оцінити як усвідомлення природи єдності одиничного та всезагального в бажанні суб'єкта історії. Ентузіазм – це індивідуальний стан, в якому людина діє на межі своїх здібностей та в той же час цей стан неможливий без цілей на рівні всезагального, які виступають ініціатором такого ентузіазму. Інакше кажучи, героїчний ентузіазм – це усвідомлення революціонером своєї власної природи та джерела активності. А в етичному вченні Людвіга Феєрбаха робиться акцент на усвідомленні соціальної дійсності як такої, що здатна формувати бажання чи небажання до змін та історичного поступу. Не тільки людина формує світ, але й сама дійсність формує зміст людських бажань, які можуть як наближувати, так і віддаляти її від щастя та звільнення.

10. Постмодерністська та фрейдомарксистська філософія аналізує структуру сучасного капіталістичного суспільства та виступає усвідомленням бажання людини звільнитися від тотальності дискурсу суспільства споживання, або повернутися до епохи раннього капіталізму, створити нову етику споживання та бажання. Недоліком таких концепцій є їхня ідеологічна спрямованість до лівого політичного анархізму, що призводить до висновків про відсутність суб'єкту історії та неможливість звільнення людини від товарно-грошових відносин, отже, про принципову неможливість здійснення бажання, пов'язаного із визволенням людства від економічного примусу.

Натомість, в ідеях Віктора Глушкова можна побачити альтернативу постмодерновим концепціям бажання та шлях до подолання товарно-грошових відносин, які є основним матеріальним чинником формування суб'єктності та бажання сучасної людини як одномірного фрагментарного індивіду. Вихід за межі товарного виробництва та усвідомлення себе як суб'єкту історії лежить у надбанні та інтерналізації найвищих досягнень людської культури, усвідомленні всезагального бажання людства та здійснення його в своїй повсякденній практиці.

Основні положення та висновки розділу відображено в таких публікаціях автора:

1. Коваль, О. А., & Алушкін, С. В. (2018). Становлення філософської концепції бажання в контексті вирішення психофізичної проблеми. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, (21), 38-41.

2. Alushkin, S. V. (2019). Material basis of ethical attitude towards desire in ancient eastern religious and philosophical systems. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (16), 171-182.

ВИСНОВКИ

Дисертаційна робота присвячена дослідженню бажання як джерела соціальної активності суб'єкта історії.

1. Проведено реконструкцію історії усвідомлення бажання, визначено його категоріальне оформлення та виявлено наступність різних філософських концептів бажання у розрізі історії філософії та у сучасному теоретичному осмисленні у різних школах філософії та психоаналізі. Проаналізовано специфіку ставлення до бажання в різних етичних системах та виявлено, що здебільшого негативне ставлення до бажання, яке вперше було визначено у східних філософсько-релігійних вченнях, зберігається у давньогрецьких філософських школах та у середньовічній християнській філософії. Визначено зміну парадигми ставлення до бажання в філософії Нового часу, яка пов'язана із гуманістичною та раціоналістичною тенденцією осмислення сутності людини та визначення бажання як сутності людини, або невід'ємної складової людської сутності. Виявлено, що бажання в різних його формах та осмислюється в філософських та релігійно-філософських системах, починаючи від епохи Стародавнього Китаю. Але як окремий предмет дослідження бажання виділяється у теорії класичного психоаналізу Фрейда та у постструктуралістській філософії, яка знаходиться під впливом філософії Гегеля та її інтерпретації в працях Кожева, де власне формулюється діалектика бажання в історичному бутті людини

Дослідження історії філософської рефлексії щодо природи та сутності бажання показало існування різних підходів до концептуалізації бажання, що спричинено існуванням різних методологічних основ пояснення природи та сутності людини в класичних та сучасних філософських системах. Це доводить, що дослідження бажання – це в першу чергу дослідження людини та суспільства в їхніх певних конкретно-історичних визначеннях.

2. Для встановлення діалектичної сутності бажання як рушійної сили діяльності суб'єкта історії було обрано методологічний підхід у дослідженні,

який передбачає, що джерелом становлення та розвитку бажання є виникнення та розв'язання внутрішніх суперечностей, притаманних цьому явищу, а також дає категоріальний апарат для виявлення єдності історичного та логічного у його розвитку. Суб'єкт історії осмислюється в роботі за допомогою гегелівської концепції суб'єкта та суб'єктності, в якій особистість інтерпретується як суб'єкт, наділений волею та бажаннями. За Гегелем суб'єкт – це не обов'язково індивід, суб'єкт може поставати у вигляді різних суспільних верств, класів, держав чи суспільства в цілому. Такий підхід разом із марксистським розумінням людини визначає сутність людини як сукупність всіх суспільних відносин, дозволяє вивчати бажання та його прояви не просто як явища психіки чи уявлення окремої людини, а осмислювати бажання як елемент соціуму, людської культури в цілому. Обрання діалектичної методології та матеріалістичного підходу до історії дозволяє враховувати єдність історичного та логічного, рух від абстрактного до конкретного, визнає суперечність як головний рушій розвитку та виконує функцію самокритики існуючого суспільства, фіксації його суперечностей, без чого неможливо зрозуміти функціонування бажання існуючого суб'єкта історичного розвитку.

Піддано критиці методологічні засади, на яких відбувається дослідження бажання у аналітичній філософській традиції та обґрунтовано обмеженість методології редукціонізму та фізикалізму у дослідженні бажання як суто тілесного чи суто духовного явища.

Принцип субстанційного монізму дозволяє досліджувати бажання у єдності його різних проявів, як тілесних так і психічних, а отже дає можливість стверджувати факт представленості тілесних проявів бажання в психіці, та психічного усвідомлення бажання в діяльності тіла.

Історичність суб'єкта визначається його діяльністю по запереченню існуючих суспільних порядків та ствердження в своїй діяльності тенденцій, які сприятимуть прогресивному розвитку суспільства. Головним акцентом у дослідженні суб'єкта історії є визначення його суб'єктності, а не

суб'єктивності, що передбачає з'ясування дійсного сенсу його вчинків, сутності його бажання, волі та цілей, абстрагуючись від того, що цей суб'єкт думає сам про себе, та які мотиви для нього виступають першочерговими.

Рух від форм бажання, зафіксованих в історії науки, філософії, моралі, мистецтва та інших формах суспільної свідомості, до дійсного розуміння бажання як джерела активності суб'єкта історії у єдності всіх його різноманітних проявів відтворює логічний рух від абстрактного до конкретного, тим самим відтворюючи реальну історичну генезу цього явища – порядок його виникнення, розвитку та зникнення. Розуміння суперечностей як рушійної сили розвитку бажання дозволяє зафіксувати сучасні форми бажання як такі, що мають свій подальший розвиток. Такий висновок можна зробити завдяки застосуванню діалектики як методології, яка розуміє суперечності як рушійну силу розвитку.

3. У другому розділі було обґрунтовано ідею про визначальну роль предметно-практичної діяльності у виникненні та розвитку бажання, визначено ідеальну природу бажання. Критичний аналіз структуралістської концепції бажання та суб'єктності Жака Лакана показав значний теоретичний потенціал уявлення про екзистенційну нестачу в будь-якому бутті та ідеї про визначеність людського мислення структурами мови. Проте, за межами цієї системи залишається пояснення природи мови, яка в цій теорії набуває значення трансцендентальної сили, що протистоїть психіці індивіда. На нашу думку, подолання цих теоретичних обмежень та абстрактності концепції генези бажання та суб'єктності полягає в переосмисленні центральних понять французького структуралізму та психоаналізу. Ми вважаємо плідною відмову від теоретичної установки на вивченні бажання як структурного елементу індивідуальної психіки та розглядаємо бажання як явище ідеального порядку, в якому індивідуальні психічні прояви є лише моментом руху суспільного цілого та можуть мати характер випадковості. Прообраз бажання слід шукати в самій природі міжсуб'єктності та характері її організації. Структури міжсуб'єктності не витікають з самої мови, а є

структурами ідеального. Для розуміння природи міжсуб'єктності треба звернутися до поняття «виклику», яке можна визначити як логічну передумову появи бажання як певній відповіді суб'єкта, яка полягає у вільному самовизначенні суб'єктом своєї подальшої діяльності. Логічна реконструкція бажання показує значення простору міжсуб'єктності як передумови існування свободи та суб'єктності взагалі. Дослідження трансцендентальної міжсуб'єктності показало, що ідеальність поклику, провакації є всезагальною формою становлення самосвідомості, чуттєвості та суб'єктності, тобто певною «схемою» розвитку і людини як такої (тобто як сукупності всіх суспільних відносин), так і окремого індивіда в даних конкретно-історичних умовах.

Розвиваючи такий підхід, ми розуміємо міжсуб'єктність як ідеальне соціокультурне поле, простір усуспільнення людини. Включення кожної окремої людини в простір міжсуб'єктності або світу культури всього людства виступає головним чинником формування бажання та суб'єктності. Природа бажання має ідеальний характер та реалізується в процесі людської діяльності, де діяльність виступає головним чинником, що визначає конкретно-історичний зміст кожного окремого бажання. Розкриття діалектики матеріального та ідеального в діяльності показує, що бажання набуває своєї дійсності лише в процесі своєї справжньої реалізації, у праці. Будь-яка праця породжує бажання як необхідний момент, а бажання повертається в працю, виявляючись тією силою, яка формує та підтримує мету – ідеальний образ бажаного майбутнього. Як момент діяльності бажання пов'язує між собою моменти руху в будь-якому процесі та дозволяє йому відбуватися цілісно, навіть коли цей рух перестає відбуватися за стереотипною траєкторією, спонукаючи до мислення і вирішення протиріч.

4. Людська предметно-практична діяльність в нашому дослідженні стає центральною категорією для пояснення механізму виникнення та розвитку бажання, а також появи різних його історичних форм та способів втілення. Будь-який образ, потреба, потяг, мета та бажання представлятимуть

конкретний процес виробництва. Будь-який образ предмету містить в собі не тільки позитивне, чуттєво дану річ, але й негативне, схему дій по її перетворенню. Така інтерпретація нестачі виявляє її як необхідний момент формування образу. Бажання має своїм змістом нестачу та позбавленість, але воно виступає протилежністю потреби, оскільки є запереченням логіки повторення потреби, отже передбачає творчу діяльність по перетворенню цієї логіки. Інакше кажучи, бажання – це потреба в подоланні потреби, яка не може реалізовуватися інакше як шляхом творення історії. Таким чином, дійсне бажання збігається з творчістю взагалі і поза вільною творчістю не може існувати, подібно до того, як реальна людина, а не філософська абстракція, не може існувати окремо від своїх потреб.

Людська активність є основним інструментом визначення мети, всі цілі беруться не з майбутнього, а з минулого, тобто з логіки та досвіду руху тіла суб'єкта. У розумінні природи суб'єкта та тих необхідних і достатніх умов, за яких формується в людині здатність до цілепокладання, і полягає відмінність різних підходів до пояснення природи бажання. Досліджуючи світ природи та свій власний світ, людина конструює найрізноманітніші його образи, які стають суб'єктивними цілями та нерідко виявляються результатом випадкового відношення одиничної свідомості до світу. Але сам факт таких відносин зі світом є об'єктивно необхідним в силу природи самого мислення, оскільки в ньому реалізується відношення загального в свідомості до загального в світі у вигляді об'єктивного змісту цілей. Ця суперечливість цілепокладання робить її як джерелом, так і рушійною силою в пізнанні та перетворенні світу, формуючи суб'єктивність як таку. З кожним новим витком реалізації цілей, в деякому смислі однакових для будь-якого покоління людей, відбувається очищення предмета діяльності від випадкових сторін та виділення найбільш істотних характеристик, тобто наближення людини до поняття предмету. У свою чергу, ступінь оволодіння та розуміння предмета перетворює людські цілі й потреби, тому про розвиненість тієї чи іншої цивілізації можна судити за тими цілями, які вона перед собою ставить,

і навпаки – по розвиненості розуміння того чи іншого предмета можна припускати цілі, які ставили перед собою люди у взаємодії з предметом. Кожна ціль, кожне бажання та кожна потреба в собі виявляють потреби суспільства на певному етапі його розвитку.

Яким би чином не реалізовувалася ціль – збігаючись або не співпадаючи з первинним задумом – в ній виникає нова суперечність. Ціль, спочатку лише ідеальна, отримує своє буття в предметі, продукті реалізації цілі, та знімає видимість відмінності між суб'єктивністю і об'єктивністю, зближуючись сама з собою в русі ідеї. Але в той же час продукт виявляється чимось нікчемним, і ціль як ідеальне суперечить вже своєму матеріальному втіленню, тобто поняттю як єдності буття та сутності, об'єктивного та суб'єктивного, що знову підпорядковується іншій цілі та перетворюється на засіб. Таким чином виникає нескінченний рух – ціль в самостійному русі постійно перетворює саму себе на засіб.

Інтерпретація суб'єкта історії не як надсвітового духу, а як сукупності всіх суспільних відносин, організованих навколо певного способу виробництва, дозволяє з'ясувати причини суперечностей в бажаннях окремих людей та суперечливих тенденцій суспільного розвитку. Характер суспільного виробництва, заснованого на стихіях – стихії ринку та політичного життя, призводить до відриву мотиву діяльності від самої діяльності, створює порожні бажання та небажану діяльність. Допоки ця стихія не буде підкорена людиною, як в свій час підкорювалися природні стихії, людство буде змушене мовчазно миритися з нездійсненністю своїх бажань та відмовлятися від досягнення власних цілей.

Із ускладненням діяльності відбувається розділення мотиву та самих дій, через що здається, що вони існують абсолютно окремо. Звідси й виходять дії без будь-якого бажання та бажання без будь-якої діяльності. У той же час, чим складнішою виявляється ця предметно-практична діяльність в умовах суспільства із розподілом праці, тим менше людина здатна усвідомити свій зв'язок з усією сукупністю суспільних відносин. Людина,

позбавлена розуміння такого зв'язку, відповідно позбавляється сенсу своїх дій та бажання діяти взагалі.

Практичну цінність має проведене в роботі дослідження специфіки формування бажання, інтересу, образного сприйняття світу та творчої активності на основі методології Ільєнкова. Розуміння бажання як творчості вказує на те, яким чином слід організовувати навчальний процес, щоб школа вчила не тільки мислити, а й відчувати, бажати та творити світ у згоді з ідеалами, виробленими колективною працею людства. Адже сам Ільєнков знаходився під впливом педагогічних ідей Антона Макаренка, який наголошував на необхідності розглядати педагогічний процес як технологію, не зводячи людину до машини. Праці Макаренка показують, як треба включати елемент опору вихованню та індивідуальним примхам в педагогічний процес, завжди беручи до уваги положення про те, що у людини не має ніяких вроджених бажань та суб'єктності.

5. В дослідженні соціокультурної обумовленості конкретно-історичного змісту бажання суб'єкта історії слід розглядати характер матеріального виробництва тієї чи іншої епохи, структуру поділу праці та, відповідно, суспільного поділу на різні касти, верстви та класи. Аналіз особливостей суспільного буття певної верстви населення дозволяє визначити його основні бажання, які можуть мати форму етичного вчення, релігійних вірувань, філософії, творів мистецтва, тощо. Зміст культури у всій її повноті, багатогранності та внутрішній суперечливості історичної епохи відображає в собі бажання суб'єкту, який творить цю епоху.

Аналіз домодернової епохи на прикладі Стародавнього Сходу та Греції показав, що рабська або кріпацька праця призводить до виникнення бажання повернутися в «золоту добу», тобто до племінного устрою, в часи, коли вся праця була рівноцінною та вільною, або до бажання звільнитися від бажань взагалі. За таких умов неможливе формування свідомого суб'єкту історії, але відбувається формування історичного світогляду як такого, хоча й у сенсі заперечення процесу історичних трансформацій. Рефлексія над грецьким

полісним устроєм, здійснена в працях Демокріта та Платона, дозволила дійти до висновку, що лише всезагальне бажання може перетворити суспільство на суб'єкта історії, а зіткнення бажань окремих індивідів призводить до суперечностей, які неможливо вирішити на всезагальному рівні.

Релігійна форма свідомості стала панівною в епоху Середньовіччя, і бажання у всіх своїх проявах вироблялося в рамках релігійного світосприйняття, навіть бажання критикувати існуючий лад реалізовувалося у формі критичного релігійного мислення – єресі. У бажаннях середньовічного християнина відбивається усвідомлення негативності, пов'язаної із суб'єктивною діяльністю особистості, та утопізм як єдиний можливий принцип цілепокладання. Плебейські єретичні рухи, зазвичай містили в собі бажання якнайшвидшого приходу царства Божого на землю, другого пришествя та кінця світу, який має розставити всіх людей на справедливих місцях. Врешті-решт, така форма ідеологічної та політичної боротьби призвела до оформлення антифеодальних настроїв у нового класу – буржуазії, яка почала маніфестувати своє бажання суспільних змін вже у формі революцій.

Космічний порядок «Божественної комедії», а також містичних проповідей Екгарта та інших богословів викликає бажання влаштування порядку земного, суб'єктом творення якого має бути людина у всій різноманітності своїх проявів, але під началом одного бажання, однієї мрії та образу майбутнього, який буде скеровувати її до «царства божого» на землі.

6. Наш розгляд особливостей виробництва бажання та становлення суб'єкта історії в модернову епоху показав значення праці як основного чинника формування потреб та бажань, що пов'язано із набуттям великого значення мануфактурного, а згодом і промислового виробництва товарів та послуг. Рух Реформації призвів до етичної переоцінки праці, яка стала визначатися як благо та покликання, а також до секуляризації бажання, тобто до відділення чисто політичних форм бажань від їхнього релігійного усвідомлення.

Політична форма бажання є класичною для людини епохи модерну, оскільки суб'єктність усвідомлюється саме у формах політичних рухів та програм, пов'язаних із перетворенням суспільства, що було показано на прикладі гуманістів, просвітників, національно-визвольного та робітничого рухів. Крім цього, будь-яке бажання сучасної людини є політичним бажанням, адже воно формується всією сукупністю владних відносин та залежить від політичного укладу. Навіть суто індивідуалістичні бажання та образи щасливого життя для себе виробляються всією системою суспільних відносин, а логіка бажання відсилає до утопії, в якій є місце лише індивіду. В залежності від положення людини в системі суспільних відносин, сили впливу ідеології та міри «анархічності» виробництва людської цілісності бажання може бути як засобом консервації, збереження наявного стану речей, перетворюючись на бажання спокою, гармонії, індивідуального спасіння, престижного споживання тощо, або постає джерелом енергії для суспільних перетворень.

7. Прогресивні тенденції капіталістичного суспільства, пов'язані зі звільненням людини від релігійного світогляду, особистої залежності та вивільненням творчого потенціалу людини, на сучасному етапі розвитку суспільства перетворюються на тенденції, які унеможливають подальший розвиток людського потенціалу, а бажання, створене за таких умов, може бути лише бажанням відтворення поточного стану речей. Аналіз сучасного суспільства споживання показує, як виробництво ілюзорних бажань, пов'язаних із споживанням товарів та послуг, призводить до втрати людиною своєї суб'єктності, перетворення її на «одномірну» людину, фрагментарного індивіда. А сучасна освіта перетворюється на засвоєння ефективних способів отримання інформації, виробництво сприйняття, чуттєвої достовірності та здатності до бажання, а також небажання як свого іншого.

Було показано, що в сучасному суспільстві існує інша тенденція, пов'язана із запереченням такого бажання та відновленням суб'єктності людини як повноправного суб'єкта історії. Приклади видатних людей

модерної епохи таких як Джордано Бруно, Григорій Сковорода, Людвіг Феєрбах, Тарас Шевченко, Іван Франко, Віктор Глушков та інших вказують на те, що людина може піднятися над своєю епохою та усвідомити істинні бажання у вигляді цілей та завдань свого часу завдяки своєму культурному розвитку, усвідомленню цілей на рівні всезагального та спрямованістю на розвиток всього людства, вивільнення його творчих сил.

Зняття ілюзій щодо власних бажань виявляється не довільною зміною ставлення до світу, а предметно-практичним актом, наслідком якого буде зміна в людському мисленні. Лише та діяльність стає безпосередньою, в якій відображається рух суспільного ідеалу життя, сформованого на основі усієї повноти суспільних відносин. Тільки діяльність, яка здатна подолати сліпу необхідність бажання та поставити собі на службу іронію історії, перетворює суб'єкт цієї іронії в суб'єкта самоіронії, здатного свідомо, відповідально та вільно творити історію. Наслідком такої кардинальної зміни способу перетворення світу є перехід від необхідності бажання, яке рухає людиною в її творчості, до бажання необхідності, із відповідним ствердженням людського життя в усьому багатстві та різноманітті. Кінець історії, як його розуміє Гегель, у вигляді здійснення бажання визнання та подолання діалектики рабства та панування, виявиться лише початком дійсної людської історії та дозволить людині відповідати своєму поняттю та займатися вільною творчістю, відповідно до власних бажань, а не до чужої волі.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Airaksinen, T. (2019). Thomas Hobbes on Intentionality, Desire, and Happiness. In *Vagaries of Desire: A Collection of Philosophical Essays* (pp. 163-180).
- Alt, W. (1980). There is no paradox of desire in Buddhism. *Philosophy East and West*, 30(4), 521-528. doi: <https://doi.org/10.2307/1398976>
- Alushkin, S. V. (2019a). Material basis of ethical attitude towards desire in ancient eastern religious and philosophical systems. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (16), 171-182.
- Anderson, C., Hildreth, J. A. D., & Howland, L. (2015). Is the desire for status a fundamental human motive? *A review of the empirical literature. Psychological Bulletin*, 141(3), 574-601. doi: <https://doi.org/10.1037/a0038781>
- Baker, D. (2017). The verdictive organization of desire. *Canadian Journal of Philosophy*, 47(5), 589-612.
- Baudrillard, J. (1988). *The ecstasy of communication*, (B. Schutze & C. Schutze, Trans.). Semiotext.
- Baumeister, R. F., & Leary, M. R. (1995). The need to belong: desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological bulletin*, 117(3), 497.
- Butlin, P. (2017). Why Hunger is not a Desire. *Review of Philosophy and Psychology*, 8(3), 617-635. Peterson, J. (2019). A puzzle about desire. *Synthese*, 196(9), 3655-3676.
- Campbell, D. I. (2018). Doxastic desire and attitudinal monism. *Synthese*, 195(3), 1139-1161.;
- Chalmers, D. (2019). Idealism and the mind-body problem. In William Seager (ed.), *The Routledge Handbook of Panpsychism* (pp. 353-373). Routledge
- Chalmers, D. J. (1996a). Facing up to the problem of consciousness. *Toward a science of consciousness: the first Tucson discussions and debates*. MIT Press, Cambridge, 5-28.

- Chalmers, D. J. (1996b). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford university press.
- Churchland, P. M. (1981). Eliminative materialism and propositional attitudes. *the Journal of Philosophy*, 78(2), 67-90.
- Clark, A. (2019). *Desire: A history of European sexuality*. Routledge.
- Davies, B. (2019). Seduction and Desire: The Power of Spectacle. *Qualitative Inquiry*, 25(1), 37-44.
- Dennett, D. C. (1993). *Consciousness explained*. Black Bay Books
- Distratis, C. (2019, June 04). Subjects with Desire: The MLF, and Luce Irigaray's 'Woman as Commodity'. Retrieved April 25, 2020, from <https://exordiumuq.org/2019/06/03/subjects-with-desire-the-aims-of-the-mlf-and-the-question-of-womans-sexuality-in-irigarays-work/>
- Epstein, C. (2018). The productive force of the negative and the desire for recognition: Lessons from Hegel and Lacan. *Review of International Studies*, 44(5), 805-828,
- Fichte, J. G. (1991). *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796)* (Vol. 256). Felix Meiner Verlag.
- Fink, B. (2009). *A clinical introduction to Lacanian psychoanalysis: Theory and technique*. Harvard University Press.
- Fromm, E.. (1976). *To have or to be*. Abacus.
- Gregory, A. (2017). How Verbal Reports of Desire May Mislead. *Thought: A Journal of Philosophy*, 6(4), 241-249;
- Haara, H., & Stuart-Buttle, T. (2018). Beyond justice: Pufendorf and Locke on the desire for esteem. *Political Theory*, 0090591718810224;
- Herman, A. L. (1979). A Solution to the Paradox of Desire in Buddhism. *Philosophy East and West*, 29(1), 91-94. doi: <https://doi.org/10.2307/1398900>
- Horton, S. (2018). The joy of Desire: Understanding Levinas's Desire of the Other as gift. *Continental Philosophy Review*, 51(2), 193-210.
- Jacobsen, R. (1993). Arousal and the Ends of Desire. *Philosophy and Phenomenological Research*, 3, 617-632.

- Kline, T. C. (2006). The therapy of desire in early Confucianism: Xunzi. *Dao*, 5(2), 235-246.
- Lazzarato, M. (2017). Some 'Misunderstandings' on Desire. *Trans. Benoît Dillet. La Deleuziana-Online Journal of Philosophy*, 6, 50-60.
- Marcuse, H. (1991). *One-dimensional Man: studies in ideology of advanced industrial society*. Routledge.
- Markowska, B. (2018). Homo Libidinous and the Economy of Desire: Rereading Simmel's The Philosophy of Money after Freud. *Polish Sociological Review*, 204(4), 485-498.
- Marx, K., & Engels, F. (2010). *Marx & Engels Collected Works: Letters 1852-55 (Vol. 39)*. London: Lawrence & Wishart.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat?. *The philosophical review*, 83(4), 435-450.
- Pataki, T. (2000). Freudian wish-fulfilment and sub-intentional explanation. *The analytic Freud: Philosophy & psychoanalysis*, 49-84.
- Popper, K. (1947). *The open society and its enemies*. Routledge.
- Prabhupada, A. C. B. S. (1972). *Bhagavad-Gita as it is*. London: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Rizzolo, G. S. (2017). Alterity, masochism, and ethical desire: A Kohutian perspective on Levinas' ethics of responsibility for the other. *Psychoanalysis, Self and Context*, 12(2), 101-115.
- Schroeder, T. (2015, April 09). Desire. Retrieved April 25, 2020, from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/desire/>
- Siemek, M. (1998). *Hegel i filozofia*. Oficyna naukowa.
- Silverman, H. (2000). *Philosophy and desire*. Routledge.
- Sinhababu, N. (2017). *Humean nature: How desire explains action, thought, and feeling*. Oxford University Press.;
- Stoler, A. L. (1995). *Race and the education of desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Duke University Press.

- Sung, W. (2012). Yu in the Xunzi: Can Desire by Itself Motivate Action? *Dao*, 11(3), 369-388. doi: <https://doi.org/10.1007/s11712-012-9280-3>
- Thomson, G. (1941) *Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama*. Lawrence and Wishart.
- Tooming, U. (2019). Active desire. *Philosophical Psychology*, 32(6), 945-968.
- Voela, A. (2017). The Abyss of the Other's Desire or Greek Myth for (Neoliberal) Children. In *Psychoanalysis, Philosophy and Myth in Contemporary Culture* (pp. 137-181). Palgrave Macmillan, London;
- Weber, A. (2017). *Matter and Desire: An Erotic Ecology*. Chelsea Green Publishing.
- Wolf, B. (2018). *Lacanian coordinates: From the logic of the signifier to the paradoxes of guilt and desire*. Routledge;
- Августин, А. (2004). *О Троице: в пятнадцати книгах против ариан*. Глагол.
- Августин, А. (2006). *Исповедь*. Retrieved October 25, 2019, from https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/ispoved/.
- Аверроэс (Ибн Рушд) (1999). *Опровержение опровержения*. Алетейя.
- Аквинский, Ф. (2007). *Сумма теологии*. Алетейя.
- Альтюссер, Л. (2006). *За Маркса*. Праксис.
- Алушкін, С.В. (2018). Природа бажання з точки зору ідеї соціальної сутності людини. *European philosophical and historical discourse*, 4 (4), 93-97.
- Алушкін, С.В. (2019b). Проблема відмінності бажань та потреб в дуалістичних концепціях. *Гілея: науковий вісник*, (143), 21-24.
- Алушкін, С.В. (2019c) Єдність суб'єкта цілепокладання та бажання в класичній філософії. *Вісник Львівського університету*, (23), 9-14.
- Арістотель (2016). *Метафізика*. Издательство «Э».
- Арістотель (2020). *О душе*. Рипол классик.
- Барбон, Н. (1953). *Меркантилизм*. СОЦЭКГИЗ, Ленинградское отделение.
- Барт, Р. (1989). Смерть автора. *Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика*.—М.: Прогресс, 384-392.
- Батай, Ж. (1994). *Гегель, смерть и жертвоприношение*. Мифрил.
- Батай, Ж. (1997). *Аллилуйя. Катехизис Диануса*. Комментарии.

- Белинский, В. Г. (1955). Статья вторая: Карамзин и его заслуги; карамзинский период в русской литературе. В *Полное собрание сочинений т. 3* (с. 140-185). Издательство Академии наук СССР.
- Бодрийяр, Ж. (2000a) *В тени молчаливого большинства, или конец социального*. Издательство Уральского университета
- Бодрийяр, Ж. (2000b) *Соблазн. Ad Marginem*.
- Бодрийяр, Ж. (2003). *К критике политической экономии знака*. Библион.
- Бодрийяр, Ж. (2006) *Общество потребления. Его мифы и структуры*. Культурная революция, Республика.
- Бойченко, М. (2021). Наскільки формальною є етика відповідальності? Спадщина Вебера: на перехресті традицій. *Філософська думка*, (1), 75–95.
- Бонгард-Левин, Г. М. (1973). Индия в магадхско-маурійську епоху. В *История Индии (краткий очерк)* (с. 52-108). Мысль.
- Борисова-Желєзнова, К. О. (2016). Культура і особистість в психоаналітичному дискурсі теорії Жака Лакана. *Мультиверсум. Філософський альманах*, (1-2), 83-91.
- Босенко, В. А. (2001). *Всеобщая теория развития*. Киев.
- Бозцій (1990). *Утешение философией*. Наука.
- Бровкин, В. В. (2012). Концепция добродетели у Эпикура. *Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция*, 6(2), 340-349.
- Бубер, М. (1993). *Я и ты*. Высшая школа.
- Бурик, М. (2016). *Человек и экономика в виртуализированном мире*. Аграр Медіа Груп.
- Вебер, М. (2018). *Протестантська етика і дух капіталізму*. Наш формат.
- Вернан, Ж. П., Кессиди, Ф. Х., & Юшкевич, А. П. (1988). *Происхождение древнегреческой мысли*. Прогресс.
- Возняк, В. С. (2016). «Страсть к воспитанию» как затмение разума. В *Человек в контексте бытия: современные состояния, проблемы и подходы: Монография* (pp. 81-92). Усть-Каменогорск, Казахстан: Изд-во Казахстанско-Американского свободного ун-та.

- Выготский, Л.С. & Лурия, А.Р. (1993). *Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребенок*. Педагогика-Пресс.
- Гегель, Г. В. Ф. (1974). *Энциклопедия философских наук. Т. I*. Мысль.
- Гегель, Г. В. Ф. (1990). *Философия права*. Мысль.
- Гегель, Г. В. Ф. (1993). *Лекции по философии истории*. Наука.
- Гегель, Г. В. Ф. (2016). *Феноменология духа*. Книга по требованию.
- Гегель, Г. В. Ф. (1970). *Работы разных лет. В двух томах. Т. I*. Мысль.
- Гельвеций, К. (2006). *Об уме*. Мир книги.
- Герасимова, Н. К., & Довженко, Ю. С. (Eds.). (1999). *Финикийская мифология. Летний сад*.
- Гете, Й. В. (1955). *Фауст*. Державне видавництво художньої літератури УРСР.
- Глушков, В.С. (1975). *Макроэкономические модели и принципы построения ОГАС*. Статистика.
- Голенищев-Кутузов, И. (1967). *Данте*. Молодая гвардия.
- Горфункель, А. Х. (1965). *Джордано Бруно*. Мысль.
- Горфункель, А. Х. (1980). *Философия эпохи Возрождения: учебное пособие. Высшая школа*.
- Данте Алигьери – А. Филоненко: *Антропология желания* [Video file]. (2018, August 17). Retrieved August 25, 2020, from <https://youtu.be/kAsk4IAzyHA>
- Данте, А. (1976). *Божественная комедия*. Дніпро.
- Данте, А. (1999). *Монархия*. Канон-пресс-Ц, Кучково поле.
- де Соссюр, Ф. (1933). *Курс общей лингвистики*. Соцэкгиз.
- Декарт, Р. (1994). *Сочинения в двух томах. (Т.2)*. Мысль.
- Делёз, Ж. & Гваттари, Ф. (2007). *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. У-Фактория*.
- Делёз, Ж. (2003). *Нищие и философия*. Ад Маргинем.
- Джохадзе, Д. (1971). *Диалектика Аристотеля*. Наука.
- Дынник, М. А. (Ed.). (1955). *Материалисты Древней Греции*. Госполитиздат.
- Жижек, С. (2005). *Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. Алетейя*.

- Загорський, М. (2016). Про роль ідеї ЗДАС Віктора Глушкова у процесі подолання суспільного розподілу праці. ЗДАС і естетика. Представлено на 5-й Всеукраїнській науково-практичній конференції «Глушковські читання», Київ, 2016, ТОВ НВП «Інтерсервіс».
- Загоруйко, М. (2016). Безразличие как социальная смерть человека. Представлено на XVIII Международной научной конференции «Ильенковские чтения», Белгород, 2016, ИД «Белгород» НИУ «БелГУ».
- Зомбарт, В. (2004). *Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь*. Айрис-пресс.
- Ильенков, Э. (1970). Психика человека под «лупой времени». *Природа*, 1, 88-91.
- Ильенков, Э. (1974). *Диалектическая логика. Очерки истории и теории*. Политиздат.
- Ильенков, Э. (2006). Идеальное. *Культурно-историческая психология*, 2(2), 17-28.
- Ильенков, Э. (2009). Психология. *Вопросы философии*, 6, 92-100.
- Ильенков, Э., & Толстых, В. (Eds.). (1997). Проблема предметности сознания. In *Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков (Книга – диалог)* (pp. 153–169). Издательство Института философии РАН.
- Ильин, И. (1994). *Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека*. Наука.
- Канарский, А. (2008). *Диалектика эстетического процесса*. ЗАО «Мироновская типография».
- Кант, И. (1966). *Сочинения в шести томах. Том 6. Мысль*.
- Кант, И. (2016). *Критика чистого разума*. Издательство «Э».
- Кант, И. (2018). *Критика практического разума*. Litres.
- Кессиди, Ф. Х. (2004). *Гераклит. Алетейя*.
- Коваль, О. А., & Алушкін, С. В. (2018). Становлення філософської концепції бажання в контексті вирішення психофізичної проблеми. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, (21), 38-41.
- Кожев А. (2013). *Введение в чтение Гегеля*. Наука.
- Коллингвуд, Р. Д. (1980). *Идея истории*. Рипол Классик.

- Косыхин, В.Г. & Малкина, С.М. (2014). *Методология гуманитарного познания: структурализм и деконструкция: учебное пособие*. Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского.
- Кудрявцев, О. Ф. (ed.). (1996). *Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция*. Юристъ.
- Лакан, Ж. (1997). *Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда*. Русское феноменологическое общество; Логос
- Лакан, Ж. (1998). *Семинары. Книга I. Работы Фрейда по технике психоанализа*. Логос.
- Лакан, Ж. (1999). *Семинары, Книга II: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа*. Логос.
- Лакан, Ж. (2006). *Этика психоанализа*. Гнозис.
- Лакан, Ж. (2018). *Функция и поле речи и языка в психоанализе*. Электронная Библиотека RoyalLib.Com. Retrieved Листопад 30, 2018, from https://royallib.com/read/lakan_gak/funktsiya_i_pole_rechi_i_yazika_v_psihoanalize.html#0
- Лапланш, Ж. & Понталис, Ж.-Б. (1996). *Словарь по психоанализу*. (Н.С. Автономова Trans.). Высшая школа.
- Левинас, Э. (2006). *Путь к другому*. Издательство СПбГУ.
- Леонтьев, А. (1972). *Проблемы развития психики*. Издательство Московского университета.
- Лиотар, Ж. Ф. (1998). *Состояние постмодерна* (Н. Шматко, Trans.). Институт экспериментальной социологии.
- Лифшиц, М. А. (1985). *В мире эстетики*. Изобразительное искусство
- Локк, Дж. (1960). *Избранные философские произведения в 2 томах (Т.1)*. Издательство социально-экономической литературы.
- Лосев, А. Ф. (2000). *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*. Мысль.
- Лукач, Й. (1984). *Пути богов*. Издательство политической литературы

- Лысенко, В. Г. (2003). *Ранний буддизм: Религия и философия: Учебное пособие*. Институт философии РАН.
- Лютер, М. (1996). *Диспут о прояснении действительности индульгенций: 95 тезисов*. Герменевт.
- Мазин, В. А. (2010). *Введение в Лакана*. Аспект-Полиграф.
- Макаренко, А. (1981). *Педагогическая поэма*. Педагогика.
- Макіавеллі, Н. (2000). *Державець*. Основи.
- Максименко, С. Д. (2015). Психоаналітичні теорії розвитку особистості та психіки. *Проблеми сучасної психології*, 28.
- Мальцева, А. (2014). Введение в философию желания. Критический анализ опыта концептуализации феномена желания. *Электронная библиотека E-libra*. Retrieved 25.08.2019 from <http://e-libra.su/read/385092-vvedenie-v-filosofiyu-zhelaniya.html>
- Маркс, К. & Энгельс, Ф. (1976). *Сочинения. Т. 46, ч.1*. Издательство политической литературы.
- Маркс, К. (1976). *Капитал. Критика политической экономии*. Политиздат.
- Маркс, К., & Энгельс, Ф. (1956). *Сочинения. Том 7*. Издательство политической литературы.
- Маркс, К., & Энгельс, Ф. (1960). *Сочинения. Том 23*. Издательство политической литературы.
- Маркс, К., & Энгельс, Ф. (1974). *Сочинения. Том 42*. Издательство политической литературы.
- Межуев, В. М. (2000). Российская цивилизация-утопия или реальность? *Россия XXI*, (1), 44-69.
- Мерло-Понти, М. (2006). *Видимое и невидимое. Conditio humana*.
- Мильтон, Дж. (1976). *Потерянный рай*. Издательство «Художественная литература».
- Мор, Т. (2017). *Утопия*. Litres.
- Москаленко, К. (2017). Разум в союзе с чувствами – гений Глушкова. Представлено на 6-ій Всеукраїнській науково-практичній конференції

«Глушковські читання», Київ, 2017, ВПК
«Політехніка».

- Наумова, Е. (2011). *Психоанализ Ж. Лакана как современная диалектическая концепция* (Doctoral dissertation, СПбГУ, 2011) (pp. 3-10). Санкт-Петербург, Россия: СПбГУ.
- Невмержицька, М. В. (2013). Сродна праця як основа формування конкурентоспроможності. *Гуманітарний часопис*, (4), 117-124.
- Нембрини, Ф. (2019). *Данте, поэт желания. Комментарий к «Божественной комедии»*. Рай. Дух і літера.
- Ницше Ф. (2013). *Весёлая наука*. Фолио.
- Ницше, Ф. (2014). *О пользе и вреде истории для жизни*. Directmedia.
- Огнев'юк, В. О., & Кузьменко, О. М. (2014). *Філософія освіти*. Університет ім. Б. Грінченка.
- Перепелица, О. Н. (2013). Философия маркиза де Сада: перцепт и концепт на фоне нарратива. *Международный журнал исследований культуры*, (1 (10)), 48-51.
- Платон (2016). *Полное собрание сочинений в одном томе*. Альфа-книга.
- Платон. (2016). *Диалоги* (В. С. Соловьев, Trans.). Рипол классик.
- Сартр, Ж.-П. (2000). *Бытие и ничто*. Библиотека Фонда Содействия Развитию Психической Культуры (Киев). Retrieved August 21, 2019, from <http://psylib.org.ua/books/sartr03/txt10.htm>
- Сковорода, Г. С. (1973). *Повне зібрання творів* (Т. 1). Наукова думка.
- Смит, А. (2018). *Дослідження про природу і причини багатства народів* (О. Васильєв, М. Межевкіна, & А. Малівський, Trans.). Наш формат.
- Спиноза, Б. (2008). *Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделённая на пять частей*. Академический Проект.
- Столярченко, Д. А. (2012). Феномени командності та колективності в корпоративній культурі (в контексті проблеми усупільнення людини). *Вісник Національного технічного університету України*

- Київський політехнічний інститут. Філософія. Психологія. Педагогіка*, (1), 60-65.
- Сторіжко, Л. В. (2015). Структуралістська інтерпретація людини як тексту. *Вісник Національного технічного університету України "КПІ". Філософія. Психологія. Педагогіка*, (3 (45)), 30-34.
- Стрелкова, А. Ю. (2012). Коментар Тіко до Праджняпараміта-грідая сутри (Сутри серця праджня-параміти). *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені ГС Сковороди. Філософія*, (39), 55-66.
- Тетенков, Н. Б. (2018). Понятие субъективности в трактате Дж. Локка «Опыт о человеческом разумении». *Социально-политические науки*, (2), 268-269.
- Файнс, С. (Режисер). (2006). *The Pervert's Guide to Cinema* [Кіногід збоченця] [Фільм]. Mischief Films.
- Фейербах, Л. (1955). *Избранные философские произведения* (Т. 1). Госполитиздат.
- Феокистов, В. Ф. (1976). *Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы: Исследование и перевод*. Наука.
- Фрейд, З. (1995). *Жуткое*. Республика и настоящее.
- Фрейд, З. (2009). *Толкование сновидений*. Издательский Дом «Азбука-классика».
- Фрейд, З. (2016). *Я и оно*. Эксмо.
- Фрейд, З., & Брейер, Й. (2005). *Собрание сочинений в 26 томах. Том 1. Исследования истерии*. Восточно-Европейский институт психоанализа
- Фромм, Э. (1992). *Душа человека*. Республика.
- Фуко, М. (1996). *История сексуальности: В 3 т. Дух и литера.*
- Фукс, Э. (1996). *Иллюстрированная история морали: Галантный век*. Республика.
- Шевченко, З. В. (2019). Концепція розщеплення свідомості у психоаналізі та наслідки її застосування для соціального пізнання. *Вісник ХНПУ імені ГС Сковороди "Філософія"*, (52), 133-147.
- Шевченко, Т. Г. (1934). *З щоденника*. Радянська література.
- Шпиц, Р. (2006) *Первый год жизни*. Академический проект.

- Экхарт, М. (1991). *Духовные проповеди и рассуждения*. Издательство политической литературы.
- Якобсон, Р. О. (1975). Структурализм: «за» и «против». *Лингвистика и поэтика*. М.: Прогресс, 193-230.
- Ярошкевич, Д. (2016). Глушков і гроші, Представлено на 5-ій Всеукраїнській науково-практичній конференції «Глушковські читання», Київ, 2016, ТОВ НВП «Інтерсервіс».