МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: **«Конфлікт інстинкту і культури в людському бутті: філософсько-антропологічний аналіз»**

Виконала: студентка 4-го року навчання,

Спеціальність: 033 Філософія
Гірдюк Катерина Олегівна

Керівник: Козловський Віктор Петрович,
доцент, кандидат філософських наук

Рецензент:

Кваліфікаційна робота захищена
з оцінкою «_____»
Секретар ЕК _____
«_____» _____ 20__ р.

Київ - 2026

ЗМІСТ

ВСТУП ……С. 3–6
РОЗДІЛ І. ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ ДІАГНОЗ: КУЛЬТУРА ЯК РЕПРЕСИВНИЙ МЕХАНІЗМ ТА ДЖЕРЕЛО НЕВРОЗУ…….. С. 7–20
1.1. Конфлікт між принципом задоволення та принципом реальності …..……..С. 8–10
1.2. Генеалогія моральних заборон: від первісного табу до «релігії сина» …..……С. 10–15
1.3. Конфлікт інстинкту в просторі влади …….....С. 15–20
РОЗДІЛ ІІ. ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ШЛЯХИ ГАРМОНІЗАЦІЇ КОНФЛІКТУ ……....С. 21–42
2.1. Антропологічна необхідність культури: людина як «недостатня істота» …...……...С. 21–28
2.2. Соціальне почуття та подолання відчуження ……..С. 28–36
2.3. Самоперевершення як відповідь на тиск соціуму ……..С. 36–42
ВИСНОВКИ …….……..С. 43–44
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ……..С. 45–47

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Питання про природу людини та її сутність як біологічної чи культурної істоти залишається одним із центральних у філософській антропології. Людське буття визначається напругою між інстинктивними потягами та системою культурних норм, цінностей і заборон. Цей конфлікт має не лише теоретичний характер, а й безпосередньо проявляється у психологічних розладах, кризах ідентичності та екзистенційній тривозі.

Актуальність теми зумовлена кількома чинниками. Сучасна цивілізація загострює суперечності між природними прагненнями людини та складною системою соціальних вимог і регуляцій. Технологічний розвиток не усуває базових конфліктів між потягами та соціальними нормами, а навпаки посилює відчуття несвободи й відчуження в умовах глобалізованого суспільства.

Постає питання: чи є ці явища неминучим наслідком розвитку цивілізації, чи вони спричинені недосконалістю соціальних структур і можуть бути змінені.

У ситуації кризи цінностей, коли традиційні культурні орієнтири втрачають свою переконливість, особливо важливим постає питання здатності людини самостійно впорядковувати власні інстинктивні імпульси, що підкреслює теоретичну і практичну значущість дослідження конфлікту інстинкту і культури як однієї з основних характеристик людського буття.

Стан наукової розробки теми. Дослідження конфлікту між інстинктами і культурою розпочинається з психоаналітичної традиції. З. Фройд у працях «Невдоволення культурою», «Вступ до психоаналізу», «Тотем і табу» та «Майбутнє однієї ілюзії» сформулював концепцію культури як системи придушення інстинктивних потягів, що неминуче породжує невроз. Конфлікт між принципом задоволення й принципом реальності, механізм сублімації та формування «Над-Я» як внутрішнього репресивного агента культури утворюють теоретичне ядро першого розділу

цієї роботи. Продовженням і переосмисленням фройдівської спадщини стала критична теорія Е. Фромма в «Втечі від свободи», де він заперечив біологічний детермінізм Фройда й пов'язав деструктивність із деформованими соціальними структурами. М. Фуко в «Наглядати й карати» розкрив культуру як дисциплінарний механізм «дресирування» тіла, що позбавляє суб'єкта навіть ілюзії природної свободи. Ці позиції разом із концепцією Левіафана Т. Гоббса як необхідної стримувальної сили формують аналітичний горизонт проблеми репресії в першому розділі. Філософська антропологія запропонувала принципово інший підхід, що становить основу другого розділу. А. Гелен витлумачив культуру як антропологічну необхідність для людини як «недостатньої істоти», а Г. Плесснер вивів її з «ексцентричної позиційності» людини, що потребує зовнішньої стабілізації. Е. Кассірер, визначаючи людину як animal symbolicum, показав культуру як символічне самозвільнення від диктату інстинктів, а К. Леві-Строс підтвердив принципово символічний характер навіть первісного мислення. Пошук позитивних моделей подолання конфлікту розгортається також у працях А. Адлера, Г. Маркузе та Ф. Ніцше. Адлер у «Науці жити» запропонував подолання конфлікту через розвиток соціального інтересу й кооперацію. Маркузе обґрунтував можливість «нерепресивної сублімації» як проєкту культури без надлишкового страждання. У працях «Так казав Заратустра» та «Сутінок ідолів» Ніцше описує перетворення інстинктів і переоцінку цінностей як умови справжньої самореалізації. Незважаючи на значний масив досліджень, порівняльний аналіз «репресивних» і «позитивних» концепцій культури в єдиній аналітичній рамці залишається нерозробленим, що й визначає завдання цієї роботи.

Об'єктом дослідження є філософсько-антропологічні та психоаналітичні інтерпретації конфлікту між інстинктивними потягами та культурними нормами.

Предметом дослідження є взаємодія природного та соціокультурного чинників у структурі людського буття.

Мета і завдання дослідження. Метою дослідження є комплексний філософсько-антропологічний аналіз конфлікту між інстинктом і культурою: з'ясування його природи, механізмів відтворення та можливих шляхів продуктивної гармонізації.

Для досягнення мети вирішуються такі завдання:

1. розкрити психоаналітичну концепцію культури як репресивного механізму та встановити зв'язок між придушенням потягів і невротизацією людини;

2. простежити ґенезу моральних заборон від первісного табу до інституційних форм культури та дослідити формування «Над-Я» як внутрішнього репресивного агента;

3. проаналізувати природу деструктивності через зіставлення підходів Фройда, Фромма, Фуко і Гоббса;

4. дослідити концепції Гелена, Плесснера, Кассірера і Леві-Строса, в яких культура постає як антропологічна необхідність, а не лише механізм придушення;

5. розглянути альтернативні моделі гармонізації конфлікту: соціальний інтерес та нерепресивну сублімацію;

6. осмислити ніцшеанську ідею самоперевершення й переоцінки цінностей як екзистенційної відповіді на тиск інстинкту і культури.

Структура роботи. Робота складається зі вступу, двох розділів, висновків та списку використаних джерел. Перший розділ - «Психоаналітичний діагноз: культура як репресивний механізм та джерело неврозу» - аналізує «негативну» концепцію культури через праці Фройда та досліджує природу деструктивності у зіставленні з підходами Фромма, Фуко і Гоббса. Другий розділ - «Філософсько-антропологічні та екзистенційні шляхи гармонізації конфлікту» - розглядає «позитивні» концепції культури

Гелена, Плесснера, Кассірера і Леві-Строса, альтернативні моделі Адлера і Маркузе та ніцшевську стратегію самоперевершення.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Методологічну основу становлять: герменевтичний метод - для інтерпретації першоджерел; порівняльно-зіставний аналіз - для виявлення відмінностей між концепціями; діалектичний метод - для осмислення конфлікту інстинкту і культури як рушійної суперечності; генеалогічний метод - для дослідження походження моральних норм і заборон.

Джерельна база дослідження. Джерельну базу становлять першоджерела та критична література. До першоджерел належать праці З. Фройда («Невдоволення культурою», «Психологія мас та аналіз людського «Я»», «Тотем і табу», «Майбутнє однієї ілюзії», «Вступ до психоаналізу»), Е. Фромма («Втеча від свободи»), Г. Маркузе («Структура інстинктів і суспільство»), А. Гелена, Г. Плесснера, Е. Кассірера, К. Леві-Строса («Первісне мислення»), Ф. Ніцше («Так казав Заратустра», «Сутінки ідолів»), М. Фуко («Наглядати й карати»), Т. Гоббса («Левіафан») та А. Адлера («Наука жити»). Повний список джерел наведено наприкінці роботи.

РОЗДІЛ І. ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ ДІАГНОЗ: КУЛЬТУРА ЯК РЕПРЕСИВНИЙ МЕХАНІЗМ ТА ДЖЕРЕЛО НЕВРОЗУ

Психоаналіз займає особливе місце у розумінні конфлікту між людською природою та культурою, оскільки саме він уперше надав цьому протиріччю статусу наукової проблеми й запропонував його концептуалізацію. До Зиґмунда Фройда суперечність між інстинктивними імпульсами та соціальними нормами осмислювалася переважно поверхнево, в категоріях моральної філософії чи теології, і не отримувала якісного обґрунтування, яке б дозволяло розглядати її як основну, а не випадкову характеристику людського буття. Фройд здійснив принциповий методологічний зсув і переніс цю суперечність у простір систематичного психологічного аналізу, що дозволило описати не лише її зовнішні прояви, а й внутрішню структуру, динаміку та антропологічні наслідки.

Його теорія принципово відрізняється від того, що розуміла під інстинктом біологія, а саме жорстко закодовану поведінкову програму. Інстинкти - це підсвідомі первісні потяги, які належать до сфери безсвідомого. Вони є ірраціональними, тобто не підпорядковуються розуму та існують поза межами моралі. Фройд вважав їх основною рушійною силою поведінки людини, яка і натикається на перешкоду. І цією перешкодою, як показав Фройд, є культура**.** Культура, за Фройдом, конституює себе через заборону: коли людина придушує свої потяги, що і стає підвалиною до створення цивілізації. «Ми вважаємо, що культура створюється під тиском боротьби за існування коштом відмови від задоволення інстинктів і що здебільшого вона завжди створюється заново, бо кожна окрема людина, стаючи членом людського суспільства, жертвує задоволенням інстинктів задля громадського добра» (Фрейд, 1998, с. 17).

Саме з того, що Фройд називає культуру ворогом людини, і виникає вбудований у саму структуру культури конфлікт. Кожен крок у розвитку цивілізації стає кроком до більшого придушення людини, що згодом призводить до неврозу. Щоб зрозуміти логіку цього процесу необхідно

проаналізувати початковий конфлікт між принципом задоволення та принципом реальності, що стає ключовим для розуміння фройдівської концепції невдоволення культурою.

Під культурою Фройд розуміє «… те, що відрізняє нас від тварин і те, що возвеличує нас над тваринним світом» (Freud, 1961, с.6). Серед цих інстинктивних бажань є бажання інцесту, канібалізму та жадоба вбивства (Freud, 1961, с.10). Як наслідок, інтенсивне й тривале придушення таких потягів, передусім сексуальних, неминуче веде до утворення внутрішніх психічних конфліктів. Неприйнятні бажання не зникають, а переміщуються у сферу несвідомого, де діють приховано, проявляючись у симптомах, снах, помилкових діях і, зрештою, у розвитку невротичних станів. Таким чином, культура, хоч і є основою людської цивілізації, водночас створює неминучу важкість людського існування: людина повинна жити між своїми первинними інстинктами та вимогами соціального порядку, постійно перебудовуючи власну психіку, щоб зберігати рівновагу між цими силами.

1.1. Конфлікт між принципом задоволення та принципом реальності

Аналізуючи фройдівську концепцію інстинктів, важливо розуміти, що конфлікт між інстинктом та культурою не є зовнішнім, він закладений у саму структуру людської психіки. Фройд виходить із засади, що людська діяльність керується прагненням до задоволення, яке вимагає негайного розрядження енергії потягів. Однак соціальна реальність висуває власні вимоги: безпеку, стабільність та спільну працю. Таким чином, виникає фундаментальне протиріччя між принципом задоволення та принципом реальності.

У процесі культурного становлення Фройд вбачає аналогію з розвитком лібідо окремого індивіда. Культура не просто обмежує людину, вона примусово змінює мету її потягів. Цей процес, відомий нам як сублімація, стає фундаментом для найвищих здобутків людства: наукових

відкриттів та художньої творчості. Проте сублімація - це компроміс, ціною якого є «…чутливе послаблення значення сексуальності як джерела щастя…» (Фройд, 2025, с. 48).

Центральним елементом цього протиріччя є дуалістична природа людських потягів. З одного боку, Ерос як потяг до життя, використовується культурою як засіб об'єднання людей у дедалі ширші соціальні спільноти, від сім'ї до народу і держави. Водночас для забезпечення такого об'єднання культура змушена обмежувати безпосередні прояви сексуальності, підпорядковуючи їх нормам моногамії та усталеним соціальним конвенціям.

З іншого боку, Танатос як потяг до руйнування, становить найбільшу загрозу для культури. Фройд підкреслює, що природна агресивність людини постійно загрожує стабільності цивілізації (Фройд, 2025, с. 63). У відповідь культура діє парадоксальним чином: вона не усуває агресію, а спрямовує її проти самого індивіда.

Саме тут виникає механізм «Над-Я». Агресія, яка раніше була спрямована назовні, тепер сприймається як почуття провини та муки сумління. Таким чином, культура «окуповує» внутрішній світ людини, встановлюючи там свого «наглядача». Ціна, яку ми платимо за прогрес цивілізації - це втрата частки індивідуального щастя через посилення почуття провини (Фрейд, 1998, с. 577-578).

Найбільш деструктивним елементом у структурі цивілізації є людська агресивність: «…аресивне прагнення є початковою, самостійною інстинктивною схильністю» (Фройд, 2025, с. 63). Культура не може просто ігнорувати цей імпульс, вона змушена приборкувати його через перетворення. Агресія, яка не знайшла виходу назовні, спрямовується всередину особистості, формуючи «Над-Я».

Це створює парадоксальну ситуацію: людина стає «соціальною» лише тоді, коли починає мучити саму себе почуттям провини. Фройд розрізняє два джерела цього почуття. Першим є страх перед зовнішнім авторитетом - соціальний контроль і страх покарання, що змушує відмовлятися від

задоволення інстинктів. Другим є страх перед «Над-Я», тобто внутрішній контроль, за якого навіть заборонене бажання прирівнюється до злочину, адже від внутрішнього «наглядача» нічого не приховати (Фройд, 2025, с. 68). Совість, таким чином, є не «голосом Бога», як вважає релігія, а результатом накопиченої агресії, яку культура змусила людину спрямувати проти себе. (Фройд, 2025, с. 83).

1.2. Генеалогія моральних заборон: від первісного табу до «релігії сина»

Для розуміння природи цього конфлікту Фройд звертається до первісного табу як першого джерела моральних заборон. Найдавніші табу , а саме: заборона на вбивство тотемної тварини та інцест, відображають найсильніші несвідомі бажання людини. В основі кожного табу лежить «…заборонена дія, до вчинення якої є виразна схильність у несвідомому» (Фройд, 2023, с. 129). Саме там, де з’являється перша свідома відмова від цих бажань, і починається культура.

У фройдівській концепції центральним міфом психоаналізу, який пояснює виникнення соціального договору, є розповідь про вбивство прабатька об’єднаними братами. З’ївши батька, брати здійснили акт ототожнення з ним, але водночас відчули нестерпну провину. Так виникла тотемістична трапеза - перше свято, що символізує одночасно і злочин, і каяття: «…одного чудового дня вигнані брати обє’дналися, вбили і з’їли батька і у такий спосіб поклали край батьківському стаду» (Фройд, 2023, с. 245). На цьому «спільно скоєному злочині» засновано все суспільство, а релігія стає спробою розвязати напругу між злочином і каяттям.

Ця логіка знаходить своє продовження і у християнстві, яке Фройд трактує як «релігію сина» (Фройд, 2023, с. 258). Вбивство Ісуса насправді також є символічним повторенням вбивства батька, де примирення досягається через повну самопожертву. Християнське причастя, споживання плоті й крові є якраз цивілізованим відлунням цієї первісної тотемістичної трапези: «брати споживають плоть і кров сина, а не батька, освячуються цим

причастям і ототожнюють себе з ним» (Фройд, 2023, с. 258). Таким чином, між культурою та первісними інстинктами існує нерозривний зв’язок.

У праці «Майбутнє однієї ілюзії» Фройд розглядає релігію як невроз. Релігійні ідеї - це ілюзії, вмотивовані прагненням знайти захист від безпорадності перед природою та смертю. Бог - це піднесений образ батька, якого дитина боїться, ненавидить і потребує (Вінцукевич, 2014, с. 193). У психоаналітичній концепції Фройда коріння релігії сягає найраніших етапів психосексуального розвитку. Спочатку лібідо дитини спрямоване на матір як джерело задоволення базових потреб, любові та захисту. Поступово ця захисна функція переходить до батька, якого дитина одночасно боїться і боготворить. Ця прив’язаність не зникає з дорослішанням, вона трансформується в релігійне почуття: нездатність подолати власну безпорадність спонукає людину переносити образ батька-захисника на надприродні сили.

Так формується уявлення про богів із батьківськими рисами: всемогутніх, справедливих, здатних карати і захищати. Релігія пропонує людині те, чого вона прагне найбільше: впевненість у справедливості, нагороду за доброчесність і, найголовніше, надію на безсмертя. З фройдівської точки зору, всі ці вірування є психологічними ілюзіями, способом впоратися зі страхом перед невідомим і відчуттям власної малості у світі (Freud, 1961, с. 18-24).

Майбутнє культури Фройд пов’язує з подоланням цього «дитячого неврозу» через «виховання до реальності»: людина має залишити комфортну, але хибну «батьківську оселю» релігії та вийти у «ворожий світ» наукового пізнання (Freud, 1961, с. 49).

Показово, що найвища інтелектуальна праця та наукові відкриття залишаються доступними лише індивіду, що «працює на самоті», поза тиском масових структур (Фройд, 2025, с. 257). Це відображає його загальне бачення людини як істоти, внутрішній світ якої принципово відокремлений від інших. Для нього творчість і наукове відкриття можливі лише поза

впливом маси, оскільки соціум більше пригнічує, ніж стимулює індивіда. Саме тому справжній прорив пов’язаний із відходом від колективного тиску. У Фройда сфера міжлюдських відносин фактично зводиться до утилітарного обміну. Люди не вступають у справжній зв’язок як цілісні особистості, а лише «заспокоюють» або вирівнюють свої бажання і використовують одне одного як засоби: «Царина міжлюдських відносин у Фройда подібна до ринку: тут відбувається обмін для задоволення біологічно обумовлених потреб, і в обміні індивід завжди виступає в ролі інструмента для втамування потреб інших індивідів, але він сам ніколи не виступає в ролі самоцілі» (Фромм, 2024, с. 23).

Фройд поглиблюється в аналіз мас і вказує, що відчуження індивіда та його розчинення в колективі є не лише соціальним, а й глибоко психологічним процесом. Маса для нього є не просто скупченням людей, а особливою структурою, що тримається на лібідозних зв’язках. У праці «Психологія мас та аналіз людського «Я»» він демонструє це на прикладі так званих «штучних мас» - церкви та війська. У таких структурах індивід виявляється подвійно прив’язаним: до вождя (Христа чи полководця) і до решти учасників маси. Це об’єднання відбувається через ідентифікацію, коли кожен член маси ставить вождя на місце свого «Ідеалу-Я». «Зауважимо, що у обох цих штучних масах кожен індивід прив’язаний лібідозно, з одного боку, до вождя (Христос, полководець), з іншого - до інших індивідів, які входять у масу» (Фройд, 2025, с. 271).

Ці зв’язки замінюють індивідуальну раціональність колективним афектом. Головнокомандувач або релігійний лідер постає в образі «батька», який однаково любить усіх своїх «дітей» - солдатів чи вірян. Саме ця ілюзія рівності перед обличчям лідера створює прихильність між людьми. Однак ціною такої єдності є відмова від власного «Я».

Більше того, Фройд підкреслює репресивну природу таких об’єднань: щоб вберегти масу від розпаду, суспільство використовує «певне зовнішнє насильство» (Фройд, 2025, с. 269). Тут виникає фундаментальний конфлікт:

цивілізація потребує придушення первинних інстинктів (Еросу та Танатосу) задля виживання колективу. В результаті маси стають керованими не розумом, а бажаннями, що робить їх об’єктом маніпуляцій з боку еліт.

Таким чином, для Фройда самотність - це не просто вибір, а єдиний спосіб врятувати своє «Я» від поглинання масою, де індивідуальність приноситься в жертву системі. Як пізніше розвине цю думку Маркузе, людина стає «одномірною», коли її внутрішні бажання повністю сублімуються або контролюються індустрією розваг та споживання, остаточно перетворюючи особистість на засіб, а не на самоціль.

Отже, культура не просто захищає нас, вона вимагає від нас відмови від власної природи, що неминуче веде до формування несвідомого як простору навмисно відкинутого.

Центральним механізмом цього процесу є витіснення - психічний процес, завдяки якому бажання, що суперечать культурним нормам, виключаються зі свідомості. Фройд доводить, що це витіснення відбувається з конкретною метою, а саме: уникнути болю та страждань через «принцип втечі від прикрощів» (Фрейд, 1998, с.69). Проте витіснені імпульси не зникають, вони продовжують впливати на поведінку людини, прориваючись назовні у формі хибних дій (похибок) та мовних помилок (Фрейд, 1998, с.45).

Ці хибні дії є найпоказовішим способом, у який несвідоме дає про себе знати. Вони постають як своєрідний компроміс: коли свідомий намір і витіснений імпульс стикаються, дія виходить спотвореною. Несвідоме при цьому оперує символами й перенесеннями, тому буквальне тлумачення таких помилок завжди буде хибним (Компанович, 2016, с. 57-59) Це яскравий приклад того, що відбувається з людиною, яка придушує свої інстинкти: приховані потяги, передусім сексуальні та агресивні, перетворюються на невротичні симптоми та «збої» у повсякденному житті.

Таким чином, культура є одночасно і найбільшим здобутком цивілізації, і джерелом постійної психічної напруги. У прагненні подолати почуття безпорадності перед природою людство створило релігійні ідеї,

проте за цей захист доводиться платити внутрішнім розколом. Релігія, як і будь-яка інша культурна інституція, змушує людину балансувати на межі неврозу між власними інстинктами та вимогами порядку.

Шлях до вирішення цього конфлікту Фройд вбачає в самопізнанні та готовності чесно поглянути на власні страхи. Завдання аналітика - не просто тлумачити, а допомагати людині почути саму себе крізь шум репресивної культури, переводячи витіснене в область усвідомленого, адже несвідоме утворюється у процесі аналізу і до аналізу не існує (Заєць, 2012, с. 58).

Отже, фройдівський аналіз малює трагічну картину: людина в культурі приречена на вічний конфлікт. Культура захищає нас від зовнішньої природи, але поневолює нашу природу. Платою за цивілізацію є неминуче невдоволення: «…втрата щастя внаслідок зростання відчуття провини» (Фройд, 2025, с. 75). Людина постає як істота, чиє щастя принципово несумісне з вимогами соціуму: культура через сублімацію та інтеграцію агресії перетворює зовнішнє насилля на внутрішнє, а мораль, релігія та етика виявляються не «голосом Бога», а специфічними механізмами соціального контролю.

Проте важливо зауважити, що поширена критика Фройда зводиться до звинувачення у біологічному детермінізмі: нібито зводячи людину до інстинктів, він остаточно позбавляє її будь-якої здатності до рефлексії. Однак таке прочитання є надто поспішним і не витримує уважного звернення до самого тексту Фройда. Принципово важливо, що він послідовно використовує слово «Trieb», що точніше перекладається як «потяг» або «потяг-прагнення». Потяг, за Фройдом, є принципово межовим феноменом: він знаходиться на перетині тілесного та психічного, має соматичне джерело, але реалізується лише через психічне уявлення про ціль та об’єкт (Sinatora&Mezzalira, 2021, с. 54). Тож, людина ніколи не переживає «чистий» біологічний інстинкт у тваринному розумінні, вона переживає вже символічно опосередкований, культурно забарвлений потяг, на який вже вплинув соціальний контекст. Саме тому сублімація взагалі можлива, бо якби

йшлося про жорсткий рефлекторний механізм, жодне переспрямування енергії було б неможливим.

1.3 Конфлікт інстинкту в просторі влади

Конфлікт між інстинктом та культурою знаходить своє найбільш втілення у структурі влади, де індивідуальне несвідоме стає частиною колективного. Як вже згадувалось, для Фройда влада - це не просто політична ієрархія, а насамперед психологічна конструкція, що тримається на переспрямуванні лібідозної енергії мас на постать Вождя. Найчіткіше це виявляється у функціонуванні «штучних мас», до яких Фройд відносить церкву та військо.

Природа людини є глибоко суперечливою: в ній одночасно живуть творчий порив і руйнівний імпульс, потреба у зв'язку і прагнення до панування. Людина не може перебувати у стані спокою, вона потребує руху, динаміки й протиріччя. Саме з цієї напруги й народжується феномен влади як культурного інституту.

Фундаментом для розуміння примусової ролі культури є антропологія Томаса Гоббса. Для нього людина не просто статична істота, а динамічна система потягів, яка ніколи не зупиняється у своєму прагненні. Гоббс зазначає: «Щастя є безперервним просуванням бажання від одного об'єкта до іншого, причому досягнення попереднього є лише шляхом до наступного. Причина цього полягає в тому, що об'єкт людського бажання не полягає лише в одноразовій насолоді в одну мить часу, а в тому, щоб назавжди забезпечити шлях до здійснення майбутніх бажань » (Hobbes, 1651, с. 61).

Цей безперервний рух бажань неминуче веде до зіткнення, адже головним серед них є «…постійне й невпинне прагнення до влади, що триває від однієї влади до іншої і припиняється лише зі смертю» (Hobbes, 1651, с. 61). Гоббс виокремлює три основні причини конфлікту у природному стані: суперництво, невпевненість та прагнення слави, внаслідок чого без спільної влади люди не відчувають задоволення від буття, а лише «багато горя» (Hobbes, 1651, с. 77). Людина є сформованою так, що навіть у стані рівності

та однакового доступу до благ вона рухатиметься в напрямку досягнення більшого, і тому війна виявляється невідворотною.

Держава-Левіафан постає як інструмент самозбереження: культура за Гоббсом є раціональним вибором на користь безпеки. «Прагнення до спокою і чуттєвих насолод схиляє людей підкорятися спільній владі, оскільки через такі бажання людина відмовляється від захисту, на який могла б сподіватися завдяки власній діяльності та праці. Страх смерті й поранень схиляє до того самого і з тієї ж причини» (Hobbes, 1651, с. 61). Релігію Гоббс, подібно до Фройда, виводить із цього ж конфлікту інстинкту зі страхом: «…боги спершу були створені людським страхом…» (Hobbes, 1651, с. 67). Таким чином, культура - це договір, за яким людина обмінює природну свободу і право на насилля на захист Левіафана.

Якщо для Гоббса влада - це зовнішній договір, то для Мішеля Фуко у праці «Наглядати й карати» вона стає інструментом впливу на людську тілесність. Культура класичної доби, за Фуко, здійснила справжнє «відкриття тіла як об’єкта й мішені влади» (Фуко, 1998, с. 169). Конфлікт інстинкту тут вирішується не через пряму заборону, а через дисципліну: «Методи, що дають змогу педантично контролювати операції тіла, забезпечувати постійне приневолення його сил і накидають йому таку властивість, як покірливість-корисність, якраз і становлять те, що можна назвати «дисципліною»» (Фуко, 1998, с. 170).

Дисципліна виробляє індивіда водночас як об’єкт і як інструмент, а головною метою є створення «покірливого тіла», здатного бути використаним і вдосконаленим (Фуко, 1998, с. 169). Тут з’являється парадоксальний результат конфлікту інстинкту з культурою: дисципліна одночасно збільшує тілесні сили з погляду економічної корисності і послаблює їх з погляду політики, позбавляючи людину волі до спротиву (Фуко, 1998, с. 171).

Сучасна влада, за Фуко, вже не потребує відкритого насильства чи прямого примусу. Вона діє через організацію простору, часу та погляду.

Достатньо знати, що за тобою можуть спостерігати, і ти починаєш контролювати себе сам. Саме так працює Паноптикум Фуко: в'язниця, збудована таким чином, що наглядач бачить усіх, але ніхто не бачить наглядача (Александров, 2019, с. 87). Ув'язнений не знає, чи дивляться на нього зараз, і тому поводиться так, ніби це відбувається завжди. Влада стає невидимою, але від того лише ефективнішою. При цьому змінюється сама одиниця, якою вимірює влада людину: вже не її земля чи майно, а її місце в ієрархії. Саме так влада проникає всередину людини і формує її зсередини. «Що більше ця влада нібито втрачає свій «тілесний» характер, то більше стає по-науковому «фізична»» (Фуко, 1998, с. 222).

Тут можна помітити паралель між Фуко та Фройдом. Фройд описує, як культура формує в психіці людини особливу інстанцію «Над-Я»: внутрішнього «наглядача», що засвоює суспільні норми та заборони і перетворює їх на голос совісті. Людина більше не потребує зовнішнього покарання, вона карає себе сама, відчуваючи провину. Культура, таким чином, переноситься в поле психіки і діє вже зсередини. Фуко описує фактично той самий механізм, але мовою простору та погляду. Паноптикум робить те саме, що й «Над-Я»: він змушує людину переорієнтовувати погляд влади і контролювати себе самостійно. Ув'язнений у Паноптикумі та невротик у Фройда обидва є жертвами одного й того самого процесу: зовнішній примус стає внутрішнім, а влада стає совістю.

Різниця між ними лише у питанні походження цього механізму. Для Фройда «Над-Я» є універсальною психічною структурою і неминучою ціною входження в будь-яку культуру. Для Фуко - це історичний продукт певної епохи та певних інституцій. Врешті обидва підходи ведуть до одного: найефективніша влада не проявляється зовні, адже вона вже живе всередині людини.

Саме тут варто поставити під сумнів більш фундаментальну передумову фройдівської системи: чи є конфлікт між людиною та культурою вічним антропологічним фактом, чи він є конкретно-історичним продуктом

певного типу суспільного устрою? Фройд схиляється до першого: репресія для нього є ціною будь-якої цивілізації як такої. Будь-яке суспільство мусить обмежувати потяги, і тому невдоволення є не патологією певної епохи, а долею людини як культурної істоти.

Однак таке розуміння видає за незмінну «природу людини» те, що може бути специфічним наслідком відчуження, економічного примусу та структур конкретного суспільства. Якщо страждання людини зумовлене не самою структурою психіки, а тим, як організовані суспільні відносини, питання звільнення набуває зовсім іншого виміру: воно стає не психологічним, а політичним і соціальним. Аналіз Фуко підтверджує цю думку: коли тіло стає «машиною», а людина - «рангом» у системі, виникає жах самотності та втрати індивідуальності (Фуко, 1998, с. 181). Саме це і досліджує Еріх Фромм.

Фромм відходить від фройдівського біологізму, стверджуючи: «Найкращі, так само й найогидніші схильності людини не є частиною сталої, біологічно обумовленої природи людини - це результат соціального процесу, який формує людину; природа людини, її пристрасті та тривоги є продуктом культури» (Фромм, 2024, с. 24). Якщо Фуко описав зовнішні механізми дисципліни, Фромм розкриває їхній психологічний результат.

Головним «інстинктом» людини за Фроммом є не лібідо, а страх перед самотністю: «Існує ще інша, не менш необхідна, вона не корениться в тілесних процесах, а закладена в саму суть людського способу життя - потреба бути пов’язаною із зовнішнім світом та уникати самотності» (Фромм, 2024, с. 30). Коли людина звільняється від первісних зв’язків, середньовічної громади, релігії, вона отримує «свободу від», але водночас опиняється у стані нестерпної ізоляції. На цьому страхові й будується фундамент тоталітарної влади.

Такою тоталітарною владою є фашизм. За Фроммом він є передусім психологічною реакцією на кризу індивідуалізації. Фашизм пропонує індивіду, що зневірився у самому собі, подолати відчуження шляхом повного

занурення в масу, що є актом самозречення заради почуття безпеки. Внутрішню механіку цієї влади Фромм розкриває через садистсько-мазохістську амбівалентність: мазохістська тенденція - це прагнення «…розчинитись у потужнішій силі, долучитися до її могутності й слави» (Фромм, 2024, с. 215), абсолютна покора Вождю, що дає людині ілюзію причетності до величі; садистська тенденція - це «прагнення до необмеженої влади над іншими», яку влада делегує своїм прихильникам (Фромм, 2024, с. 251). Нацизм надав сотням тисяч людей можливість стати частиною бюрократичної машини, де вони могли насолоджуватися пануванням над іншими. Ті ж, хто не отримав прямої влади, отримали ідеологію переваги - те, що «змогло - бодай на якийсь час - компенсувати той факт, що їхнє життя зубожіло як в економічному, так і в культурному сенсі» (Фромм, 2024, с. 241).

Саме тут концепції Фуко та Фромма замикаються в єдине коло. Фуко описує, як «воля до істини» та науковий дискурс створюють для людини готову матрицю мислення, забираючи право на самостійне визначення себе. Фромм фіксує психологічний результат цієї «в'язниці»: людина, позбавлена власної істини, відчуває той самий жах самотності і в розпачі шукає порятунку в тоталітарних ідеологіях. «Людина не витримує цієї негативної свободи, намагається втекти від неї до нової залежності… Проте ця нова залежність не забезпечує справжньої єдності зі світом; людина платить за нову впевненість відмовою від цілісності свого «Я»» (Фромм, 2024, с. 230).

Аналізуючи концепції Фройда, Гоббса та Фромма, можна помітити термінологічну розбіжність. Фромм прямо стверджує, що в людини немає інстинктів у тваринному розумінні; Гоббс користується категоріями «потягу» і «відрази»; Фройд наполягає на біологічній вродженості потягів. Однак усі три автори говорять про одні й ті самі явища різними мовами. Те, що Фройд називає «інстинктом», Гоббс - «бажанням», а Фромм - «людськими потребами», є фактично тією самою силою: живою ірраціональною енергією, яка не дає людині перебувати у спокої і змушує її виходити за межі простої

біології. Різниця лише у точці фокусу: для Фройда ця енергія є внутрішнім паливом психіки, для Гоббса - рушієм політичного суперництва, для Фромма - реакцією на соціальне відчуження.

Таким чином, незалежно від термінологічних відмінностей, суть конфлікту в просторі влади залишається незмінною. Влада експлуатує базові людські потреби у безпеці та у зв’язку. Фашизм стає найвищою точкою цього конфлікту, коли культура перестає бути простором розвитку і обертається в’язницею, де людина добровільно обирає рабство, аби не залишатися наодинці зі своєю свободою. Вихід із цього кола Фромм бачить у «…спонтанній активності всієї цілісної особистості» (Фромм, 2024, с. 248), де любов і праця з’єднують людину зі світом, не знищуючи її індивідуальності. Це питання, однак, глибоко політичне й соціальне: воно вказує на те, що джерело людського страждання криється не у вічній боротьбі між Еросом і культурою, а у відчуженні, яке, на відміну від потягів, піддається зміні.

РОЗДІЛ ІІ. ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ШЛЯХИ ГАРМОНІЗАЦІЇ КОНФЛІКТУ

Якщо перший розділ був присвячений аналізу конфлікту між інстинктом і культурою в його найгостріших формах, то другий розділ ставить принципово інше питання: чи може цей конфлікт отримати інший розвиток, відмінний під придушення чи прийняття? Чи можливий такий погляд на людину, в якому її біологічна природа і культурний розвиток виявляться не негативними силами, а взаємозумовленими вимірами одного й того самого існування? Саме тому в цьому розділі дослідження зміщується від аналізу конфлікту до осмислення тих механізмів, завдяки яким інстинкти можуть бути не придушені, а творчо перетворені, вписані у символічні форми або прийняті як основа людського буття.

2.1. Антропологічна необхідність культури: людина як «недостатня істота»

На відміну від класичної метафізики, яка визначала людину через те, чим вона є (розум, душа, мова), антропологічна традиція запитує про те, чого їй бракує, і саме тут відкривається незвична перспектива: культура постає не як надбудова над природою, а як сама природа людини.

У своїй фундаментальній праці «Людина. Її природа і місце у світі» Арнольд Гелен пропонує концепцію, що змінює традиційне уявлення конфлікту між інстинктом і культурою. Якщо для Фройда цей конфлікт є незмінним, адже культура завжди репресує надлишок первинних інтсинктів, то для Гелена він виявляється структурно необхідним і відкритим для творчого розвя’зання.

На відміну від тварин, що мають спеціальні органи і потужні інстинкти, які гарантують їм виживання в певному природному середовищі, людина позбавлена цього біологічного привілею. Ця біологічна «недостатність» змушує людину постійно діяти, створювати, компенсувати (Gehlen, 1988, c. 13). Культура в цьому сенсі є не «другою природою», накладеною на першу, а єдиною природою людини - формою її буття в світі.

Ключовим механізмом цього перетворення є те, що Гелен називає hiatus - розривом між виникненням імпульсу та його безпосереднім виконанням. Якщо тварина, отримавши стимул, реагує автоматично, то людина здатна гальмувати свої потяги, затримуючи реакцію заради рефлексії та вибору: «Імпульси можна пригальмувати та стримати, тим самим створюючи «паузу» між ними та дією» (Gehlen, 1988, с. 47).

Цей розрив є антропологічно вирішальним. Завдяки йому інстинкт не знищується, а трансформується: хаотичні, надлишкові імпульси поступово впорядковуються у «тривалі інтереси» - постійні мотиваційні структури, що уможливлюють планування, кооперацію і творчість (Gehlen, 1988, с. 47). Культура, таким чином, постає як результат цього гальмування: вона надає інстинктам пластичності, спрямовуючи їх енергію у суспільно важливі форми.

Звідси й визначення людини як «істоти дисципліни». Оскільки людські імпульси надмірні й нерегульовані природними циклами, суспільні інститути виступають необхідними точками опору, що нейтралізують первинну агресивність і утримують хаос потягів у межах порядку: «Надмірні імпульси людини є однією з її найпомітніших рис… вони також зумовлюють упорядковану, стійку структуру її імпульсів, яка, по суті, і становить те, що ми називаємо характером. Отже, людину можна визначити як істоту дисципліни» (Gehlen, 1988, с. 52).

Важливо, що Гелен не трактує цю дисципліну як репресію у фройдівському сенсі. Йдеться не про придушення інстинктів заради соціального миру, а про їхнє перетворення у творчий матеріал особистості. Характер людини - це не те, що дано їй від природи, а те, що виникає внаслідок тривалого дисциплінарного процесу, в якому «невизначена тварина» поступово привчається до самоконтролю і свідомої дії. Культура, за Геленом, звільняє людину не від природи, а через природу трансформує біологічну «недостатність» у рушій постійного самовдосконалення і культурного розвитку: «Людина перетворює свої фундаментальні обмеження

на можливості для виживання; її сенсомоторні та інтелектуальні здібності (підсилені мовою) взаємно розвиваються, досягаючи вищих рівнів, аж поки стає можливим розсудливий контроль над діями» (Gehlen, 1988, с. 55).

Зупинка в культурній творчості для «недостатньої істоти» означає не стабільність, а деградацію, повернення до беззахисності перед стихіями. Саме ця неможливість зупинитися й становить антропологічну основу того, що ми називаємо людською свободою (Gehlen, 1988, с. 333).

Якщо Гелен пояснює, що людина створює культуру, щоб не загинути, то Гельмут Плесснер ставить інше питання: як саме організоване людське буття, що робить цю культурну творчість можливою? Відповіддю є концепція «ексцентричної позиційності».

Плесснер вводить принцип «позиційності» як загальну характеристику живого: кожен організм займає певну позицію щодо середовища, але специфіка цієї позиції різниться в залежності від рівня організації. Тварина цілковито злита зі своїм тілом і безпосереднім оточенням, вона є своїм тілом і не виходить за межі цієї безпосередності. Людина ж принципово інакша: вона одночасно «є» тілом і «має» тіло як зовнішній об’єкт. Ця подвійність становить суть ексцентричної позиційності: «Кожна вимога фізичного існування потребує узгодження між буттям і володінням, зовнішнім і внутрішнім» (Czerniak, 2018, с. 12).

Людина «стоїть у центрі власного стояння», вона не просто відчуває голод чи страх, але й усвідомлює сам факт цього відчуття. Її «Я» є спостерігачем власного внутрішнього, постійно дистанційованим від будь-якого конкретного стану (Lindemann, 2017, с. 155). Ця структурна дистанція від «себе» і є джерелом того конфлікту між інстинктом і культурою, який Плесснер описує як основну рису людського буття.

Із концепції «ексцентричної позиційності» Плесснер формулює три основні антропологічні закони, що пояснюють необхідність культури.

Перший - природна штучність. Людина не має природної рівноваги зі світом, тому змушена створювати її самостійно. Водночас культура є її природним способом існування (Krüger, 2017, с. 181).

Другий - опосередкована безпосередність. Людська взаємодія ніколи не є прямою, вона завжди здійснюється через соціальні ролі, символи та норми. Тому повна автентичність є недосяжною, а суб'єктивність із самого початку формується культурою (Krüger, 2017, с. 184).

Третій - утопічне місцеперебування. Людина постійно виходить за межі наявного, перебуваючи у стані внутрішнього неспокою. Саме це зумовлює розвиток культури, науки, мистецтва та релігії (Krüger, 2017, с. 198).

У праці «Межі спільноти» він аналізує фашизм і марксизм, як спроби насильно ліквідувати цю дистанцію. Обидва рухи вимагають від людини «повної емоційної капітуляції» перед колективом, знищення захисної оболонки, яку забезпечує публічна сфера (Czerniak, 2018, с. 16).

Для Плесснера це шлях до руйнування людського в людині. Натомість суспільство, засноване на визнанні дистанції як норми, дозволяє зберегти рівновагу між самовираженням і захистом особистого. Що дозволяє людині бути публічною, не розчиняючись у цьому (Czerniak, 2018, с. 19).

Таким чином культура, за Плесснером, є не просто засобом виживання, як у Гелена, а простором подолання хронічної «двозначності» ексцентричного існування. Це та форма, в якій людина може бути одночасно частиною світу і спостерігачем над ним, зберігаючи гідність через дистанцію, а не через злиття або капітуляцію.

Якщо Гелен вбачав у культурі засіб біологічного виживання, а Плесснер спосіб подолання ексцентричності, то Кассірер ставить перед собою інше питання: яким чином людина взагалі конструює той «світ», у якому живе? Для цього він вводить поняття «animal symbolicum».

Кассірер стверджує, що класичне визначення людини як «розумної тварини» (animal rationale) є недостатнім: воно не охоплює ні міфу, ні

мистецтва, ні релігії, тобто всього того, що становить багатство людського досвіду. Відмінність людини від решти органічного світу полягає не в наявності вищого розуму, а в перебудові самого механізму відповіді на стимули. У тваринному світі панує прямий зв'язок між стимулом і реакцією. У людини цей ланцюжок переривається символічною системою: «Людина більше не живе лише у фізичному всесвіті - вона живе у символічному всесвіті» (Cassirer, 1944, с. 43).

Між людиною і реальністю постає мережа міфу, мистецтва й науки, і саме через цю мережу людина сприймає, інтерпретує і творить свій досвід. Тож «чистого» докультурного сприйняття, незайманого символічними формами не існує. Будь-який людський досвід включно вже від початку організований символічно.

У контексті конфлікту між інстинктом і культурою це означає, що символ є не «замінником» реальності, а інструментом самозвільнення від безпосередності. Тварина живе у полоні негайних потреб і фізичних фактів. Людина ж, завдяки символічній формі, виходить за межі «тут і зараз» не тому, що відривається від природи, а тому, що організовує природне у вимір смислу: «Навіть тут людина не живе у світі твердих фактів чи відповідно до своїх безпосередніх потреб і бажань. Вона радше існує серед уявних емоцій, у надіях і страхах, ілюзіях і розчаруваннях, у своїх фантазіях і мріях» (Cassirer, 1944, с. 43).

Якщо інстинкт вимагає негайного задоволення реакції на сам предмет, то символ відкриває простір інтерпретації: людина реагує не на предмет, а на те значення, яким вона його наділила. Конфлікт між інстинктом і культурою постає, таким чином, як перехід від «світу об'єктів» до «світу смислів».

Символ є не пасивним відображенням, а активною «енергією духу», через яку хаос впорядковується у космос культури. Звідси поняття «символічної вагітності»: будь-яке сприйняття вже «завагітніле» смислом, заздалегідь оброблене мовою чи міфом (Cadayona, 2021, с. 45). Не існує докультурного досвіду інстинктів, що не був би вже пронизаний

символічними формами. Навіть страх або потяг у людині завжди належать до певної епохи і культури.

Відповіддю Кассірера на питання про конфлікт інстинкту і культури є діалектика духу і життя, розгорнута у «Філософії символічних форм». Життя - це творча сила, що прагне виходити за власні межі, породжувати нові смисли. Дух - це структура і закон, що утримує символічний світ від розпаду. Їхні стосунки не є антагоністичними, вони взаємно потребують одне одного: «Життя має розвивати дух до все вищих і вищих рівнів, щоб його творчі імпульси могли краще задовольнятися. Дух потребує життя, бо сам по собі не має енергії. Без творчого імпульсу життя, який підтримує його свіжість, закони духу занепадають і руйнуються» (Cassirer, 1996, с. 111-112).

Інстинкт не зникає в культурі, а перевтілюється в те, що сам Кассірер називає «життям»: невгамовну, невичерпну силу, що пульсує під поверхнею будь-якої усталеної форми і не дає їй перетворитися на мертву оболонку (Cadayona, 2021, с. 47). Культура не перемагає інстинкт, вона з ним сперечається, і саме ця суперечка є рушієм розвитку.

Цей конфлікт між природною спонтанністю і культурною нормою не є чимось, що потрібно вилікувати чи змінити, а навпаки є нормальним станом. Це не суперечність, яку треба розв’язати, а парадокс, що підтримує людину в стані незавершеності і тим самим у стані можливості. Символічна форма не знищує природне підґрунтя і не витісняє його за межі людського: вона його перетворює, наділяє значенням, вписує у простір смислу.

Саме в цій незавершеній, нескінченно триваючій трансформації, а не в жодному остаточному синтезі природи і культури, і полягає специфіка людського буття за Кассірером. Людина не досягає рівноваги між інстинктом і формою: вона в ній існує як у постійному русі.

Наступною для аналізу є концепція Клода Леві-Строса, яка дозволяє поглянути на той самий конфлікт з іншого боку: не з погляду індивідуального досвіду, а з погляду колективних символічних структур крізь призму первісних суспільств. Тут доречна паралель із Фройдом, адже

обидва мислителі приділяли колосальну увагу аналізу первісної культури і табу.

Для Фройда первісна культура є передусім системою жорстких заборон, покликаних приборкати темні інстинкти: табу на інцест, тотемічні обмеження, ритуальні заборони - усе це, на його думку, є болісним, але необхідним «ні» потягу заради соціальної культури. Першочерговою є репресія. Леві-Строс перевертає цю перспективу: для нього первісна культура є передусім тріумфом інтелекту, а так зване «примітивне мислення» аж ніяк не відсталим або неповноцінним, а принципово відмінним способом впорядкування світу, що заслуговує на самостійний розгляд: «...називаємо примітивним вже тому, що воно лежить в основі будь-якого мислення» (Леві-Строс, 2000, с. 26).

Досліджуючи системи класифікацій у різних первісних культурах, Леві-Строс виявляє, що вони є надзвичайно деталізованими і логічно схожими за рівнем систематичності з будь-якими науковими теоріями. Різниця між ними і сучасною наукою полягає не у потужності інтелекту, а в «мовних знаках» та об’єктах, що їх використовують. Первісне мислення оперує категоріями чуттєвого світу: тваринами, рослинами, природними явищами, й у цьому зближується з натуралістами Античності та герметиками Середньовіччя: «На нашу думку, «тотемічна» класифікація не така вже й далека, як здається, від рослинної емблематики греків та римлян... чи від емблематики, вживаної середньовічною Церквою…» (Леві-Строс, 2000, с. 57).

У контексті конфлікту інстинкту і культури це означає, що людина завжди прагнула перетворити хаос природних імпульсів на впорядковану систему знаків. Там, де Фройд бачив болісне придушення потягу, Леві-Строс побачив логічну необхідність: заборона є не запереченням інстинкту, а позитивним актом, що стверджує структуру. Вона забезпечує систему відносин між групами і робить можливим суспільство як таке.

Інстинкт при цьому не знищується, а вбудовується в символічну гру обміну, набуваючи нової форми і нової функції. Культура виникає з природи не через розрив, а через переозначення.

Леві-Строс розрізняє два підходи до пізнання світу, що рухаються з протилежних кінців, але є однаково цінними і навіть здатними зближуватися: «У кожному з випадків фізичний світ досягається з двох протилежних кінців: одного - вищою мірою конкретного, іншого - вищою мірою абстрактного... Одне з них те, в основі якого лежить теорія чуттєвого... Інше те, що з самого початку мається на увазі в умоглядному плані, з нього вийшла сучасна наука» (Леві-Строс, 2000, с. 292).

Таким чином, за Леві-Стросом, культура є способом «перекладу» мови інстинктів на мову розуму. Якщо Фройд бачив у культурі репресивний механізм, що стримує «дикість» індивіда, то Леві-Строс показує, що навіть найдавніша культура вже була неймовірно складною і структурованою, що людина ніколи не була «чистим» інстинктивним субє'ктом. Конфлікт між інстинктом і культурою тут вирішується через інтелектуальну творчість: людина не просто пригнічує потяг, а вписує його в складну гру тотемів і міфів, перетворюючи біологічне виживання на осмислене культурне буття.

Підсумовуючи антропологічний аналіз, можна стверджувати: від Гелена до Леві-Строса відбувається послідовне розкриття тієї думки, що культура не є чимось штучним, що накладається на природу людини і пригнічує її. Вона є єдиним середовищем, у якому людина взагалі може існувати.

Якщо культура є не в'язницею для інстинктів, а простором їхнього перетворення, то виникає наступне питання: як людина може жити у злагоді з власною природою, не відмовляючись ані від інстинктів, ані від культури?

2.2. Соціальне почуття та подолання відчуження

Якщо аналіз у попередньому підрозділі зосереджувався на питанні про те, чому людина взагалі потребує культури, то тепер постає інше питання: яким чином вона може жити у злагоді з власними інстинктивними

прагненнями, не відмовляючись ані від них, ані від суспільства? Саме це питання є центральним для індивідуальної психології Альфреда Адлера.

Там, де Фройд вбачає рушієм людської психіки сексуальний потяг і боротьбу між Еросом і Танатосом, Адлер запропонував іншу мотиваційну модель, в центрі якої стоїть прагнення до досконалості і подолання відчуття неповноцінності.

Центральне поняття адлерівської антропології - відчуття неповноцінності, що позначає універсальну вихідну ситуацію кожної людини. Дитина приходить у світ безпорадною, залежною, нездатною задовольнити власні потреби без допомоги інших. Цей тривалий період слабкості формує глибоке, часто несвідоме відчуття власної недостатності порівняно з дорослими, які оточують дитину (Adler, 1931, с. 9-12). Це відчуття, за Адлером, стає джерелом усього людського прагнення до розвитку:

«Почуття неповноцінності певною мірою притаманні всім нам, адже кожен із нас опиняється в обставинах, які хотілося б поліпшити. Якщо ми зберігаємо мужність, то беремося позбутися цих почуттів єдиним прямим, реалістичним і задовільним способом - поліпшуючи ситуацію» (Adler, 1931, с. 32).

Ця теза є важливою в контексті нашого дослідження: відчуття неповноцінності є у Адлера тим, чим «hiatus» є у Гелена або ексцентрична позиційність у Плесснера, а саме структурною рисою людського буття, що унеможливлює просту інстинктивну реакцію і змушує шукати опосередковані шляхи реалізації. Людина не може просто «слідувати інстинктам»: вже на найпримітивнішому рівні між потягом і дією з’являється свідомість власної слабкості і з нею виникає прагнення цю слабкість подолати. Суттєво, що це відчуття є за своєю природою соціальним: воно породжене «усвідомленням неможливості жити поза суспільством і залежності від нього» (Шарапа, 2011, с. 291).

Людина завжди відчуває себе неповноцінною у порівнянні з іншими. Відповіддю на відчуття неповноцінності є прагнення до переваги, досконалості і самоствердження. Адлер вважав це прагнення фундаментальним законом людського життя і єдиною справжньою мотивацією особистості. На відміну від фройдівського лібідо, воно є не біологічним імпульсом у вузькому сенсі, а цілеспрямованим рухом уперед, що організовує весь досвід особистості навколо фіктивної, але необхідної мети: «Їхня мета успіху стає лише уявною особистою перевагою, а їхні тріумфи мають значення лише для них самих» (Adler, 1931, с. 7).

Мета є «фіктивною» в тому сенсі, що вона ніколи не є повністю досяжною: прагнення стати досконалим, бути «як Бог» (Adler, 1931, с. 38) не може знайти свого остаточного виконання. Але саме ця недосяжність і є продуктивною: вона підтримує рух, надає сенсу повсякденним зусиллям і наповнює людське життя сенсом. Конфлікт між інстинктом і культурою тут переформулюється: замість боротьби між придушеним потягом і репресивною нормою ми бачимо напругу між вихідною слабкістю і бажаною досконалістю, що є двигуном зростання.

Механізмом цього зростання є компенсація і зверхкомпенсація. Будь-яка перешкода або шкідлива дія на організм і психіку людини викликає в неї захисні реакції, що стають основою подальшої діяльності (Корінецький & Бєлавіна, 2024, с. 39). Надкомпенсація означає, що людина перетворює точку слабкості на джерело особливої сили. Культура, таким чином, постає у Адлера не як система обмежень, що придушує інстинкти, а як поле надкомпенсаторної творчості.

Прагнення до переваги саме по собі є амбівалентним: воно може розвиватися у конструктивному або деструктивному напрямку. Вирішальним чинником, що визначає цей вектор, є те, що Адлер називає соціальним інтересом - почуттям причетності до спільноти, здатністю ідентифікувати власне благо з благом інших: «Кожна людина прагне значущості; проте люди

завжди помиляються, якщо не усвідомлюють, що вся їхня значущість має полягати у внеску в життя інших» (Adler, 1931, с. 7).

Коли прагнення до переваги поєднується з розвиненим соціальним інтересом, людина спрямовує свою енергію на конструктивну співпрацю: вона прагне перевершити інших, але не за їхній рахунок, а разом з ними, вносячи власний вклад у спільне благо. У цьому варіанті потяг до самоствердження є не руйнівною силою, а рушієм соціального прогресу: «Людина, яка успішно розв'язує проблеми людського життя, діє так, ніби вона повністю й природно усвідомлює, що сенс життя полягає в інтересі до інших і співпраці» (Adler, 1931, с. 7).

Натомість, коли соціальний інтерес послаблений внаслідок травм або хронічного переживання неповноцінності, людина зосереджується виключно на особистій перевазі, сприймаючи інших як суперників. Адлер інтерпретував більшість психічних розладів саме через призму цього відхилення: невроз є не наслідком придушеної сексуальності, а симптомом дефіциту соціального почуття і гіпертрофії особистісного самоствердження: «…єдина можливість покращення полягає у вихованні більш кооперативного й сміливого підходу до життя» (Adler, 1931, с. 15).

Принципова відмінність адлерівського підходу від фройдівського виявляється також у трактуванні несвідомого. Фройд будував свою теорію на антагонізмі між свідомим і несвідомим: несвідоме є вмістилищем витіснених потягів, що постійно прагнуть прорватися. Адлер відкидає цю модель і говорить про те, що поділ на «свідоме» і «несвідоме» як на принципово різні чинники не є коректним. Обидва ці виміри психічного життя діють узгоджено, спрямовані в один бік і не перебувають у протиріччі між собою. Чіткої межі між ними провести неможливо (Adler, 1931, с. 60).

Конфлікт відбувається не між несвідомим «воно» і свідомим «я», а між хибно обраною метою (орієнтованою на особисту перевагу) і потребою у соціальній належності. Вихід із цього конфлікту не в «звільненні» витіснених потягів, а у зміні мети (Adler, 1931, с. 22).

Важливим є й те, як Адлер переосмислює роль сексуального інстинкту, центральної категорії у Фройда. Сексуальність, за Адлером, є лише одним із проявів ширшого прагнення до зв'язку з іншим, і в цьому сенсі вона вже від природи орієнтована на соціальне. (Adler, 1931, с. 116-117).

Ця теза принципово змінює розуміння конфлікту між інстинктом і культурою. Якщо у Фройда сексуальний потяг є «анархічним» за своєю природою і підкоряється культурним нормам лише через зовнішній тиск, то у Адлера він вже містить у собі соціальний вектор. Культура в цьому сенсі не стримує інстинкт, а доводить до повноти те, що в ньому вже закладено, а саме здатність до співпраці.

Якщо антропологи XX століття описували структуру людського буття переважно в онтологічних і семіотичних категоріях, то Адлер пропонує конкретну педагогічну програму: як саме слід формувати дитину, будувати терапевтичний процес і організовувати суспільне життя, щоб інстинкти розвивалися у правильному напрямку.

Таким чином, у концепції Адлера конфлікт між інстинктом і культурою отримує оптимістичне вирішення. Він вирішується через зростання: через розвиток соціального інтересу, через реорієнтацію мети, через поступове навчання ставити власне «я» у служіння чомусь більшому за себе. Культура постає тут не як зовнішнє обмеження, а як простір людського становлення, у якому потяги знаходять свій найповніший і найбільш людяний вираз.

Якщо Адлер бачив подолання внутрішнього конфлікту у розвитку соціального інтересу та співпраці, то Герберт Маркузе підійшов до тієї самої проблеми з іншого боку: не через виховання здатності до кооперації, а через критику підвалин репресивної цивілізації. Його проєкт будується на переосмисленні психоаналітичної спадщини Фройда і ставить питання про те, чи є придушення інстинктів необхідною умовою культури або лише її історично зумовленою формою.

Відправною точкою для Маркузе слугує фройдівська теза про те, що цивілізація існує коштом систематичного обмеження лібідо. Культура вимагає від індивіда відмови від безпосереднього задоволення і переспрямування інстинктивної енергії у суспільно прийнятні форми діяльності. Як зауважує Маркузе, посилаючись на Фройда: «Індивідуальна свобода не є культурним благом» (Маркузе, 2010, с. 23). Щастя підпорядковане дисципліні праці, моногамному відтворенню та наявній системі правопорядку. Культура постає як «методичне принесення в жертву лібідо, його примусове переведення у суспільно корисні види діяльності й самовираження» (Маркузе, 2010, с. 23).

Маркузе іде далі Фройда і хоче виявити історичний вимір репресії, якого на його думку бракує в теорії Фройда. Тому він пропонує два нових поняття: «основна репресія» як модифікація інстинктів, необхідна для існування людства в цивілізованій формі, та «додаткова репресія» - обмеження, що накладаються саме владою, а не об'єктивною необхідністю. Разом з цим він вводить поняття «принципу виробництва» як «пануючої історичної форми принципу реальності» (Вегеш, 2006, с. 30). Це розрізнення є критично важливим: воно означає, що значна частина страждання, яке ми звикли вважати неминучою платою за культуру, насправді є надлишковою: вона слугує не збереженню цивілізації, а збереженню певного типу панування всередині неї. Якщо Фройд ставив питання: «чому культура вимагає страждання?», то Маркузе ставить наступне питання: «скільки саме страждання є справді необхідним, а скільки є зайвим?»

Центральною проблемою стає доля Ероса в умовах розвиненої індустріальної цивілізації. Маркузе переконаний, що «…цивілізація живиться енергією Ероса шляхом її десексуалізації і сублімації та, відповідно, веде до фатального послаблення Ероса на користь Танатоса, оскільки перший вже не може стримувати всі деструктивні імпульси. Прогрес цивілізації повертається проти самої ж цивілізації і веде до заперечення раціональності панування» (Вдовичин & Угрин, 2024, с. 332). Отже, чим більше цивілізація

споживає Ероса, тим слабшим він стає, чим слабшим стає Ерос, тим менше він здатний стримувати Танатос, і врешті-решт сама та система, яка живилася придушенням життєвих інстинктів, опиняється перед загрозою розпаду.

Водночас технічний прогрес, за Маркузе, об'єктивно створює умови, за яких додаткова репресія могла б бути скасована. Подолання матеріальної нужди відкриває перед людством можливість нового суспільного устрою. Якщо матеріальна необхідність більше не вимагає тотального підпорядкування інстинктів продуктивній праці, то сама підстава репресивного принципу реальності підривається. Перед людством відкривається можливість нового принципу реальності та перетворення тіла на самоціль. Але, у цій точці, де звільнення стає реально можливим, виявляється найглибша суперечність розвиненого індустріального суспільства: «Чим реальнішою є можливість звільнення, тим сильніша необхідність репресії, так як це не допускає розпаду встановленого порядку» (Вегеш, 2006, с. 32). Система, яка могла б послабити репресію, натомість її посилює, бо звільнені інстинкти загрожують самому існуючому порядку панування. Виробництво перетворюється на самоціль і стає вже не засобом задоволення людських потреб, а інструментом контролю над індивідом.

Коли людина не зайнята працею, її свідомість маніпулюється «…індустрією розваг, яка краде від людини її вільний час» (Вдовичин & Угрин, 2024, с. 332). Панування стає анонімним і всепроникним.

Наслідком цього процесу є поява «одновимірної людини» - індивіда, у якого відсутнє критичне ставлення до суспільства. Система нав'язує «хибні» потреби, і задовольняючи їх, індивід втрачає здатність «розпізнавати хворобу цілого і знаходити шляхи його виліковування» (Вегеш, 2006, с. 33). Більшість домінуючих потреб сучасної репресивної цивілізації належать до категорії хибних (Вегеш, 2006, с. 33). Відчуження праці при цьому сягає майже повного завершення: «Трудові відносини між людьми значною мірою

перетворилися на відносини між позбавленими індивідуальності об’єктами наукового управління…» (Маркузе, 2010, с. 104).

Проте Маркузе не зводить свій аналіз до песимістичного висновку. Він намагається окреслити контури альтернативи через поняття «нерепресивної сублімації» та звернення до естетичного виміру людського існування. У пошуках іншої екзистенційної установки він звертається до образів Орфея і Нарциса як альтернативи прометеївській моделі культури, що ґрунтується на праці й пануванні. Маркузе стверджує: «Орфей і Нарцис виражають протест проти репресивного порядку сексуальності, обмеженої дітонародженням. Ерос Орфея і Нарциса - це в кінцевому підсумку заперечення цього порядку, Велика Відмова» (Вегеш, 2006, с. 37). Орфічний Ерос не підкоряє природу, а примиряється з нею; його мова - пісня, його праця - гра. Ці образи вказують на «…естетичний вимір як джерело та основу їхнього принципу реальності» (Вегеш, 2006, с. 37).

Спираючись на естетичну концепцію, Маркузе окреслює можливі зміни, що ведуть до нерепресивного порядку: перетворення праці у гру; самоспрямована сублімація чуттєвості й десублімація розуму з метою примирення двох антагоністичних принципів; перемога над часом, що знищує постійне задоволення. Лібідо, наголошує Маркузе, може «реалізовуватися шляхом сублімації тільки як соціальний феномен, і за умови свободи від насилля» (Попова, 2014, с. 102). Він також звертає увагу на те, що еротична тілесність здатна «ефективно «зв’язувати» руйнівні інстинкти» (Попова, 2014, с. 102). Тобто перетворення Ероса на соціальну силу є не лише умовою особистого звільнення, а й запорукою збереження самої цивілізації від саморуйнування.

Усунення додаткової репресії, за Маркузе, не означало б знищення праці як такої. Він приходить до висновку, що це «…призвело б не до усунення праці, а до звільнення людського існування від перетворення в інструмент праці» (Вегеш, 2006, с. 36). Якщо суспільство ніколи не позбудеться механічної праці, необхідно завершити її відчуження, і тоді

вивільнення Ероса допоможе «…створити нові та міцні трудові відносини» (Вегеш, 2006, с. 36). Таким чином, проєкт нерепресивної сублімації не є запереченням соціальності: він передбачає її якісну трансформацію на основі лібідозних, але несексуальних зв'язків між індивідами. Він є вказівкою на те, чим людина могла б бути, якби культура перестала будуватися на систематичному придушенні її інстинктивної основи.

Отже, Маркузе пропонує зовсім інший, порівняно з Адлером, шлях подолання конфлікту між інстинктом і культурою. Якщо Адлер шукав гармонізацію через розвиток соціального почуття в межах існуючого порядку, то Маркузе наполягає на тому, що цей порядок сам є джерелом надмірного страждання. Культура без страждання можлива, але лише як культура, звільнена від додаткової репресії, від панування принципу виробництва, від маніпуляції хибними потребами. Це не повернення до архаїчного стану, а рух уперед, до зрілої цивілізації, яка нарешті звільняє Ерос замість того, щоб його поглинати.

2.3. Самоперевершення як відповідь на тиск соціуму

Завершуючи філософсько-антропологічний аналіз конфлікту інстинкту та культури, ми звертаємось до мислителя, який, мабуть, найрадикальніше переосмислив саму природу цього конфлікту. Якщо Фройд вбачав у культурі механізм придушення та сублімації первісних потягів, якщо Гелен і Плесснер розглядали її як антропологічну необхідність для «недостатньої» істоти, а Маркузе як поле репресивної придушеності, то Ніцше говорить, що конфлікт інстинкту та культури є умовою самого людського існування. Культура не «приборкує» інстинкти, вона є їхнім найвищим виразом - простором, де людина здатна зреалізувати себе повною мірою.

Ніцше починає з розрізнення двох фундаментальних начал, яке уперше було розгорнуте у «Народженні трагедії з духу музики» (1872). Перше начало - аполлонійне - принцип форми, міри, ясності. Друге - діонісійсне - принцип стихії, надлишку, виходу за власні межі.

Ці два начала не прямують до синтезу: їхня взаємодія є циклічною і ситуативною. Ніцше наполягає, що примирення протилежностей означало б не їхнє подолання, а загибель тієї творчої напруги, на якій тримається культура (Лютий, 2023, с. 441).

Конфлікт інстинкту та культури не розв'язується остаточно - він відтворюється знову і знову як умова живого культурного процесу. Аполлонійне начало тяжіє до форми і завершення. Це принцип, що упорядковує буття, зводячи його до єдиного і визначеного. Діонісійне, навпаки, розчиняє власну цілісність, щоб охопити життя в усій його невичерпній різноманітності (Лютий. 2023, с. 450).

За Ніцше, культура, що живе лише Аполлоном, стає мертвою формою. Культура, що живе лише Діонісом, розпадається у хаосі. Лише їхня динамічна, незавершена напруга породжує справжній культурний твір.

Щоб зрозуміти ніцшеанське трактування культури як простору реалізації людського «Я», необхідно осягнути вирок, який він ставить сучасній цивілізації. Цей вирок сформульовано у знаменитій метафорі «смерті Бога».

«Найвизначніша з нещодавніх подій - та, що «Бог помер», що віра у християнського Бога більше не заслуговує на довіру - починає кидати на Європу свою першу тінь» (Ніцше, 2020a, с. 210). Ця фраза Ніцше фіксує фундаментальну втрату метафізичних орієнтирів, на яких трималась уся система цінностей і норм.

У філософсько-антропологічному вимірі це означає, що зникає та зовнішня інстанція, яка тисячоліттями виконувала функцію регулятора інстинктів. Християнська мораль, яку Ніцше характеризує як «повстання рабів», систематично придушувала природні потяги людини, оголошуючи їх гріхом: «Церква бореться із пристрастями за допомогою видалення в усіх значеннях цього слова: її практика, її «лікування» - це кастрація» (Ніцше, 2020b, с. 114). Ба більше: «Протиприродна мораль, тобто майже будь-яка

мораль, якої досі навчали, яку поважали й проповідували, спрямована, навпаки, саме проти інстинктів життя…» (Ніцше, 2020b, с. 117).

Ця критика прямо перегукується з фройдівським аналізом культурного придушення. Проте між ними є принципова відмінність, до якої ми повернемось. Наразі важливо зафіксувати: «смерть Бога» відкриває простір, у якому людина вперше може зустрітися зі своїми інстинктами без посередника у вигляді релігійної заборони.

Проте звільнення від метафізичного регулятора не веде автоматично до розквіту. Воно породжує нігілізм - стан, коли старі цінності більше не виконують своєї функції, а нові ще не сформовані. Ніцше називає нігілізм «найзловіснішим із гостей», що стоїть на порозі європейської цивілізації (Лютий, 2024, с. 45).

На антропологічному рівні нігілізм означає, що людина втрачає здатність до самовизначення: звільнившись від авторитетів, що раніше задавали систему цінностей, вона не знаходить натомість нічого, що могло б їх замінити.

Відповіддю на нігілізм у Ніцше є не відновлення старих метафізичних опор, а переоцінка всіх цінностей через «волю до влади». Це поняття позначає не прагнення до політичного домінування, а фундаментальний принцип буття як такого: «Лиш там, де є життя, є й жадання, - але не жадання жити, - так учу я тебе - жадання влади!» (Ніцше, 2024, с. 93). «Воля до влади» пронизує все суще і є передусім силою творчою, а не деструктивною: вона не просто скасовує старі цінності, а закладає підґрунтя для нових.

Важливо, що влада існує лише у відношенні до іншої влади, у динаміці взаємодії та спротиву. Це означає, що «воля до влади» завжди передбачає конфлікт, але конфлікт продуктивний, що організовує, формує, творить. За Ніцше, «організованість є невід’ємною властивістю буття» (Aydin, 2007, с. 38-39), і саме через напругу між організацією і хаосом «вищі форми організації» стають водночас сильними і здатними до розвитку.

Кожна помилка, за Ніцше, є «наслідком виродження інстинкту, послабленням волі»: «Все хороше - це інстинкт - і, відповідно, легке, необхідне, вільне» (Ніцше, 2020b, с. 121). Це означає, що «воля до влади» не є запереченням інстинкту, вона є його вищим виразом. Інстинкт, спрямований «волею до влади» на самоперевершення, а не на руйнування, стає джерелом культури.

Центральною для нашого дослідження є ніцшеанська концепція перетворення інстинктів. На відміну від фройдівської сублімації, яка є механізмом захисту від надмірного тиску культурної заборони, Ніцше розуміє цей процес як творче самоперетворення. Коли людина інтегрувалась у суспільство, її природні інстинкти втратили можливість безпосереднього зовнішнього вияву і були звернені всередину, що дало поштовх до формування внутрішнього духовного життя (Schacht, 2006, с. 127). «Воля до влади», спрямована на себе, стає інструментом самоподолання та самотворення.

«В усі часи хотіли «покращувати» людей - це передусім називалося мораллю» (Ніцше, 2020b, с. 129). Але ніцшеанське облагородження принципово відрізняється від морального «покращення»: воно не пригнічує інстинкти заради норми. Аполлонійне начало дає їм форму, межу, символ. Діонісійне дає енергію, первісний порив, надлишок сили.

Саме тут ніцшеанська антропологія стикається з концепціями, розглянутими у попередніх розділах. Там, де Кассірер бачить «символічну форму» як межу між людиною та світом, Ніцше бачить аполлонійний принцип. Там, де Плесснер говорить про «ексцентричну позицію» як джерело природної штучності людини, Ніцше говорить про «линву між твариною та Надлюдиною». Якщо Маркузе вбачав у сублімації продуктивний потенціал, який культура не може і не повинна повністю знищити, то Ніцше доводить цю думку до крайності: культура, що не здатна перетворити інстинкт, а лише пригнічує його, є декадансом, приреченим на нігілізм.

Здорова мораль, за Ніцше, підкоряється інстинкту життя. Це означає, що не інстинкт підкоряється культурній нормі, а норма виростає з інстинкту.

Кульмінаційним пунктом ніцшеанської антропології є образ надлюдини. «Людина - це линва, напнута між звіром та надлюдиною, - линва над прірвою» (Ніцше, 2024, с. 9). Людина - не фіксована сутність, а перехідна форма: «Людина - це те, що треба подолати» (Ніцше, 2024, с. 7). Це ствердження принципово відрізняється від класичних антропологічних моделей, що розглядали людину як «образ і подобу Божу» або як «розумну тварину» з визначеною природою. Якщо традиційна антропологія виходила з уявлення про людину як істоту з наперед визначеною природою, то нігілістична концепція постає як простір, у якому людина отримує можливість творити і перевершити себе (Schacht, 2006, с. 116).

Надлюдина - це той, хто зміг інтегрувати інстинкти у найвищі культурні форми. Шлях до неї Ніцше описує через три «метаморфози духу»: верблюд несе тягар старої моралі, лев руйнує її, а дитина творить нові цінності: «Назву я вам три перетворення духу: як дух стає верблюдом, левом - верблюд і, нарешті, дитиною - лев» (Ніцше, 2024, с. 19). Принципово важливо, що цей шлях є індивідуальним (Ніцше, 2024, с. 160). Культура є не колективним проєктом нівелювання відмінностей, а простором, де окрема людина може здійснити себе в повноті своєї природи - не всупереч інстинктам, а через їхнє творче перетворення.

Як зазначав Ніцше: «Творити - ось велике звільнення від страждань і засіб полегшити життя. Та щоб бути творцем, треба зазнати страждань та істотних змін» (Ніцше, 2024, с. 68). Культура є простором, де страждання стає умовою творення, де конфлікт між інстинктом і формою перетворюється на художній акт. У цьому сенсі людська культура є не протиставленням природі, а її найвищим, найбільш концентрованим виразом.

Конкретним виміром цієї самореалізації є також концепція «amor fati» і «вічного повернення». «Amor fati» (любов до долі) означає прийняття всього, що є, як того, що повинно бути саме таким. «Вічне повернення»

вимагає від людини готовності пережити своє життя нескінченну кількість разів. Прийняття конфлікту, а не втеча від нього, є тим, що відрізняє вільну людину від людини нігілістичної. Стверджуючи своє буття у всій його суперечливості, людина виходить за межі смислової порожнечі і здобуває справжню свободу.

Завершуючи аналіз, необхідно зіставити дві найвпливовіші інтерпретації конфлікту інстинкту та культури - фройдівську та ніцшеанську. Обидва мислителі виходять зі схожого вироку: культура пригнічує природні потяги людини, і це пригнічення є ціною, яку людина платить за цивілізацію. Проте їхні висновки з цього спільного спостереження принципово різняться.

Для Фройда конфлікт між інстинктом і культурою є нерозв'язним. Культура неможлива без придушення та сублімації, а сублімація - це завжди часткова поразка: енергія потягу «переспрямовується», але не зникає, і залишок її накопичується як невроз. «Незадоволеність культурою» - необхідний наслідок самої структури цивілізації. Ерос і Танатос борються у людській душі, і культура є ареною цієї боротьби, але не її переможцем. Фройдівська людина приречена на часткове задоволення і часткове страждання, і найкраще, чого вона може досягти - це усвідомлення механізмів свого власного придушення і пропрацювання свого неврозу у психоаналітика.

Ніцше погоджується з тим, що культура і мораль, особливо у своїх декадентських формах, діяли як механізми «кастрації» інстинктів. Але він не погоджується, що це є необхідним і незмінним станом речей. Там де Фройд бачить структурний компроміс, Ніцше бачить помилку декадентської культури, що обрала пригнічення замість перетворення. Конфлікт між інстинктом і формою вимагає творчого напруження між ними.

Ключова відмінність полягає у розумінні сублімації. Фройдівська сублімація є захисним механізмом, відхиленням енергії від небезпечної мети до соціально прийнятної. Ніцшеанська сублімація є творчим актом

самоперевершення. Культура у своїх найвищих проявах не суперечить інстинктам, вона є їхньою найбільш досконалою реалізацією.

Ще одна принципова відмінність стосується суб’єкта. Фройдівська людина є переважно пасивним об’єктом сил, що борються в її несвідомому; терапія потрібна для того, щоб вона могла усвідомити ці сили і дещо послабити їхній деструктивний тиск. Ніцшеанська людина є активним творцем себе самого: «Я скажу вам, хто така надлюдина. Людина - це те, що треба подолати» (Ніцше, 2024, с. 7). Конфлікт є не джерелом неврозу, а двигуном самотворення.

Нарешті, Фройд залишається в горизонті терапевтичного песимізму: мета є не перемогою над конфліктом, а його пристосоване переживання. Ніцше же пропонує антропологічний оптимізм. Любов до долі - це прийняття конфлікту як такого: не його знищення, не його пом’якшення, а визнання його необхідною умовою повноти буття.

ВИСНОВКИ

Проведений аналіз конфлікту між інстинктом і культурою в людському бутті дозволяє сформулювати кілька узагальнюючих положень.

Психоаналітична традиція, передусім у працях Фройда, встановила принципово важливу думку: конфлікт між інстинктивними потягами та культурними нормами є не випадковим явищем, а структурною характеристикою людського існування. Культура конституює себе через заборону, а ціною цивілізаційного поступу є невдоволення, що накопичується у формі неврозу, провини та відчуження. Простеження зародження моральних заборон показало, що «Над-Я» є тривалим процесом перетворення колективних заборон, в якому зовнішній примус стає внутрішнім: влада перестає потребувати відкритого насильства і живе всередині самого суб'єкта.

Фройдівська концепція описує лише один вимір цього конфлікту. Зіставлення з Гоббсом, Фуко і Фроммом дозволило розкрити його інші аспекти. Гоббс описує конфлікт на рівні політичної антропології: людина як істота безперервного бажання потребує Левіафана як зовнішнього стримувального механізму. Фуко зміщує акцент на тілесність і простір: дисципліна формує «покірливе тіло», а влада відтворює логіку «Над-Я» через нагляд. Фромм вказує на конкретно-історичний вимір страждання: людина втікає від свободи не через вічну природу інстинктів, а через відчуження, породжене деформованими соціальними структурами історично. Таким чином, те, що Фройд видавав за незмінну антропологічну долю, частково виявляється продуктом певного типу суспільного устрою.

Саме питання про природу культури як такої стає центральним у філософській антропології, яка запропонувала принципово іншу оптику. Культура тут постає не надбудовою над природою людини, а єдиним середовищем, у якому вона взагалі може існувати. Гелен показав, що біологічна «недостатність» людини робить культурну творчість антропологічною необхідністю. Плесснер виявив у «ексцентричній

позиційності» структурне джерело людської здатності до дистанції. Кассірер описав людину як animal symbolicum, для якої будь-який досвід вже від початку організований символічно. Леві-Строс підтвердив це через первісне мислення: навіть найдавніша культура є тріумфом символічного інтелекту.

Отож, якщо філософська антропологія переосмислила саму природу культури, то Адлер і Маркузе поставили питання про те, як людина може жити в ній без надлишкового страждання. Адлер описав напругу між вихідною слабкістю й прагненням до досконалості, де розвинений соціальний інтерес перетворює це прагнення на рушій кооперації. Маркузе провів принципове розрізнення між необхідною репресією та «додатковою репресією», що породжується конкретним суспільним устроєм, а проєкт нерепресивної сублімації окреслив як майбутнє культури без надлишкового страждання.

Найбільш життєздатну концепцію запропонував Ніцше. Там де Фройд констатував компроміс, він побачив помилку декадентської культури, яка обрала пригнічення замість перетворення. Конфлікт між інстинктом і формою вимагає не вирішення, а творчого напруження: культура у своїх найвищих проявах не суперечить інстинктам, а є їхньою найбільш досконалою реалізацією.

Таким чином, порівняльний аналіз «репресивних» та «позитивних» концепцій культури дозволяє сформулювати загальний висновок: *конфлікт між інстинктом і культурою не є патологією чи неврозом, з яким варто лише змиритися. Він є фундаментальною основою людського буття.* Без інстинкту культура була б байдужою та бездушною, без культури інстинкт був би хаотичним і руйнівним. Саме в точці конфлікту народжується продуктивний потенціал, який залежить виключно від нашого вибору, від того, яким чином суспільство і окрема людина відповідають на його виклик: через придушення й відчуження або через творче переосмислення та перетворення людського існування як такого.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Александров, Д. В. (2019). Специфіка об’єктивації влади в політичній спадщині М. Фуко. *Регіональні студії*, 19, 84-88.

Вдовичин, І., & Угрин, Л. (2024). «Одновимірна людина» Г. Маркузе в сучасному інформаційному суспільстві: методологічні аспекти. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*, 52, 327-336.

Вегеш, І. (2006). Теорія «одномірної людини» Герберта Маркузе. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Політологія, соціологія, філософія*, 4, 25-41.

Вінцукевич, П. (2014). Релігія та психоаналіз. *Волинський благовісник*, 2, 187-206.

Заєць, О. М. (2012). Особливості психоаналізу як науки. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*, 3, 55-62.

Компанович, М. С. (2016). Робота зі сновидінням у діагностиці та психотерапії психосоматичних розладів. У *Суспільні трансформації і безпека: людина, держава, соціум* (сс. 57-60). Львів: Львівський інститут МАУП.

Корінецький, П. А., & Бєлавіна, Т. І. (2024). Еволюція психологічних підходів до мотивації: від стародавніх поглядів до ранніх теорій мотивації. *Габітус*, 68, 34-41.

Леві-Строс, К. (2000). *Первісне мислення* (С. Йосипенко, пер.). Український центр духовної культури.

Лютий, Т. (2023). *Ніцше. Самоперевершення*. Темпора.

Лютий, Т. В. (2024). Філософія нігілізму Фридриха Ніцше у «Посмертних фрагментах» (1885-1888). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 13, 45-56.

Маркузе, Г. (2010). *Структура інстинктів і суспільство: Філософське дослідження вчення Зиґмунда Фройда*. Ніка-Центр.

Ніцше, Ф. (2020). *Весела наука* (В. Б. Чайковський, пер.). Фоліо.

Ніцше, Ф. (2020). *Шопенгауер як вихователь. Сутінки ідолів*. Фоліо.

Ніцше, Ф. (2024). *Так казав Заратустра. Жадання влади* (А. Онишко & П. Таращук, пер.). Навчальна книга - Богдан.

Попова, О. Б. (2014). Тілесність у контексті постмодерну. *Мультиверсум. Філософський альманах*, 2(130), 102-108.

Слободянюк, Д., & Теслюк, М. (2007). Формування філософських поглядів Зигмунда Фрейда. У *Розвиток наукової творчості майбутніх вчителів природничих дисциплін* (сс. 113-115). Астрая.

Фрейд, З. (1998). *Вступ до психоаналізу*. Основи.

Фройд, З. (2023). *Тотем і табу*. Фоліо.

Фройд, З. (2025). *Невдоволення культурою. Про психоаналіз. Психоаналітичні етюди. Психологія мас та аналіз людського «Я*. Фоліо.

Фромм, Е. (2024). *Втеча від свободи*. КСД.

Фуко, М. (1998). *Наглядати й карати: Народження в'язниці* (П. Таращук, пер.). Основи.

Шарапа, Г. Ф. (2011). Феномен неповноцінності: історико-філософська рефлексія. *Наукові записки. Серія «Психологія і педагогіка»*, 18, 286-295.

Adler, A. (1931). *What Life Should Mean to You* (A. Porter, Ed.). Classical Adlerian Translation Project.

Aydin, C. (2007). Nietzsche on reality as will to power: Toward an "organization-struggle" model. *The Journal of Nietzsche Studies*, 33, 25-48.

Cadayona, O. A. (2021). *The Philosophy of Man of Ernst Cassirer* (Doctoral dissertation). Selinus University, Faculty of Arts & Humanities.

Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Yale University Press.

Cassirer, E. (1996). *Philosophy of Symbolic Forms* (Vol. 4: The Metaphysics of Symbolic Forms) (J. M. Krois & D. P. Verene, Eds.; J. M. Krois, Trans.). Yale University Press.

Czerniak, S. (2018). Helmuth Plessner: Philosophical anthropology as social critique. *Dialogue and Universalism*, 28(4), 9-28.

Freud, S. (1961). *The Future of an Illusion*. W. W. Norton & Company.

Gehlen, A. (1988). *Man: His Nature and Place in the World* (C. McMillan & K. Pillemer, Trans.). Columbia University Press.

Hobbes, T. (1651). *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*. Andrew Crooke.

Krüger, H.-P. (2017). The fundamental anthropological laws as the conclusion of the Levels (chap. 7.4-7.5, pp. 321-346). In H.-P. Krüger (Ed.), *Helmuth Plessner's "The Levels of Organic Life and the Human": A Systematic Reconstruction* (K. Schoellner, Trans.). Walter de Gruyter.

Lindemann, G. (2017). The sphere of the human (chap. 7.1-7.3, pp. 288-321). In H.-P. Krüger (Ed.), *Helmuth Plessner's "The Levels of Organic Life and the Human": A Systematic Reconstruction* (K. Schoellner, Trans.). Walter de Gruyter.

Schacht, R. (2006). Nietzsche and philosophical anthropology. In K. Ansell-Pearson (Ed.), *A Companion to Nietzsche* (pp. 115-132). Blackwell Publishing.

Sinatora, F., & Mezzalira, S. (2021). Freud's concept of «Trieb». A psychoanalytical account of its antinomic nature. *Journal of Safety and Applied Sciences*, 1(2), 54-69.