# Суб’єкт та об’єкт естетичної діяльності

У сучасних умовах, коли, як зазначалося у Звітній доповіді ЦК XXV з'їзду КПРС, «йде живильний процес збагачення мистецтва знанням життя і, з іншого боку, подальшого залучення багатомільйонних мас трудящих до цінностей культури»[48], особливо актуальними стають питання активності естетичного виховання. Вирішення їх пов'язане з подальшою розробкою проблеми сутності та закономірності зв'язку суб'єкта та об'єкта в естетичній діяльності.

Поряд із моральними, правовими, політичними, тощо відносинами суб'єкта та об'єкта наука виділяє і специфічно естетичні відносини. Відмінною особливістю останніх є їхня чуттєва визначеність. У цій визначеності суб'єкт і об'єкт представлені не тільки у тому зв'язку, яку ми називаємо гносеологічної, а й зв'язку, що характеризує певну тотальність чи особливого роду цілісність взаємодії суб'єкта і об'єкта. За такою тотальністю фактично прихована вся сукупність відносин, що реалізуються людиною, включаючи і відносини морального, пізнавального, політичного і т. д. порядку. Саме в цій тотальності вимальовується багатство чуттєвої взаємодії суб'єкта та об'єкта, як одночасно багатство самої природи естетичних відносин та естетичного взагалі.

Справді, естетичний об'єкт дається людині не тільки як знання чи, скажімо, для чисто утилітарних цілей, але й певного цілісного ствердження, пов'язаного з феноменом відчування, переживання, тощо. Вже в силу цього таке ствердження виходить далеко за рамки вираження простого задоволення та простої чуттєвості (відчуття, сприйняття). У певному сенсі воно характеризує міру здійснюваності людиною повноти життя, а також міру, якою вона була вироблена всією історією руху людства до комунізму і закріплена відповідними поняттями прекрасного, величного, піднесеного і т.д.

Відомо, що вже в ранніх творах К. Маркс висунув зовсім відмінну від старого матеріалізму та ідеалізму точку зору на суб'єкт та об'єкт чуттєвої діяльності. Фейєрбахівському розумінню чуттєвості К. Маркс протиставляє думки про її практичну природу, про її історичність і соціальну спрямованість. Разом з тим К. Маркс зберігає і матеріалістично більш послідовно розвиває твердження попередніх матеріалістів і Фейєрбаха про людину як предметно діючу істоту, протиставляючи свої погляди ідеалістичному розумінню людини взагалі і гегелівському зокрема [49].

Ця послідовніша точка зору зводиться до того, що антропологізму Л. Фейєрбаха К. Маркс протиставляє принцип історизму таким чином, що натурально-природний, предметний бік людини тлумачить як органічно «зняту» природністю самої історії суспільного розвитку людей. «...Людина — не тільки природна істота, тобто існуюча для самого себе істота... Подібно до того, як все природне має виникнути, так і людина має свій акт виникнення, історію... Історія є справжня природня історія людини »[50]

Ця думка К. Маркса дуже важлива. Якщо йдеться про єдину сутність людини (ймовірно, виходити з факту розірваності такої сутності, значить абсолютизувати окремі стани людини, перетворюючи їх на кінцеві визначення останньої), то з марксівської думки випливає наступне: як природна, « існуюча для самого себе» істота людина вичерпала себе до свого першого власне виробничого або громадського акту, інакше кажучи, його перший по-людськи суттєвий акт є акт соціального, а не природного порядку.

Але це означає, що і суттєвість чуттєвості людини покладена в її суспільній, а не природній даності як такій. Сказане важливо наголосити тому, що нерідко специфіку чуттєвих процесів пов'язують якщо не з природною своєрідністю органів сприйняття та відчуття людини, то зі своєрідністю суто предметного світу, яким вона постає виключно у цих органах сприйняття. При цьому допускається двоякого роду помилка. З одного боку, вся власне соціальна, духовна сторона почуттів виявляється відкинутою від дії самих органів чуття і позбавленою свого предметно-тілесного, живого виразу: тут за духовністю почуттів фактично мається на увазі дія одного мислення, глузду, свідомості. З іншого боку, виявляється збідненою і сама тілесна, предметно-жива сторона чуттєвості, тому що навряд чи після всього остання може братися в якомусь іншому сенсі, крім як не в сенсі суто психофізіологічному — у формі одного об'єкта , неодухотворено.

Не менш поширена й іншого роду помилка: коли чуттєвий акт людини береться виключно у значенні деякої першої, до того ж досить несуттєвого ступеня пізнання. Такий гносеологізм відразу ж перетворює чуттєвість на простий засіб розуміння істини (ніби тільки в ім'я істини відбувається вся життєдіяльність і людське утвердження людей).

Цілком правильно, що істина може і не даватися нам на рівні простого споглядання (сприйняття, відчуття і т. д.), що для її досягнення необхідно піднятися на рівень руху розсудку і розуму. Тут — і це виключно гносеологічна ситуація — місце чуттєвості справедливо визначається самим змістом пізнавальної діяльності, мета якої полягає у отриманні об'єктивно-істинних знань, без нальоту надмірної суб'єктивності чи якоїсь емоційності ставлення людини до об'єкта знань.

Але правильним є і те, що не тільки така діяльність не є єдино значущою і необхідною для людини, щоб звідси можна було вважати чуттєвість чимось нижчим і несуттєвим порівняно з розсудком, розумом, взагалі раціональним. Лише у контексті уявлення всієї повноти життєдіяльності людей, повноти способів утвердження людини, її сенсу буття, можна виокремити повноту людського чуттєвого процесу. У всякому разі, вузькогносеологічна площина відношення чуттєвого і раціонального не повинна ототожнюватися з площиною відношення мистецтва і науки як двох відносно самостійних форм діяльності, що мають свої специфічні та однаково важливі цілі.

Зрештою, із почуттів ми не тільки починаємо пізнання, а й своєрідно завершуємо його — повертаємося до них з висоти пізнаного, здійсненого, пережитого. Ймовірно з цього моменту набувають чинності почуття у їхній справжній повноті висловлювання — «почуття-практики» (Маркс). Ми говоримо,— у повноті, бо навряд чи може бути знайдений якийсь достовірніший, ніж такого роду почуття, визначник значущості та необхідності того, заради чого здійснювалася пізнавальна чи інша діяльність. Іншими словами, прояв таких почуттів і буде виразом тієї самої практики, яку ми називаємо власне людською чуттєвою діяльністю. У ній наочно буде представлена завершеність відповіді те, яким реально, фактично, вірно виявилося в людини все раніше думане їм у бажанні, у фантазії, в теорії.

Імовірно також, що тільки з цього моменту набирає чинності власне «безпосереднє споглядання людини», тобто таке споглядання, в якому міститься і вираження того, в ім'я чого взагалі здійснювалося становище можливого чи сенс людських устремлінь взагалі. Не бачити в такому спогляданні вираження істини або бачити його лише в якості несуттєвого «ступеня» пізнання — означає піддавати сумніву якщо не всю практику людей, то принаймні всю безпосередність її по людськи вираженої достовірності. Бо сенс останньої полягає не тільки в тій очевидності, яка підтверджує істину в якійсь бездушній, машинній і — тільки тим — у незаперечній формі, а й тій, у якій сама ця незаперечність, достовірність, істина представлені людині по-живому безпосередньо (небайдуже). Інакше кажучи, практика тим і достовірна, що по-людськи чуттєва, тим самим підтверджує істину буття, що підтверджує істинність устремлінь самої людини.

Почуття зближують людину з предметним світом саме тому, що беруть на себе навантаження практики і, найближчим чином, тієї її боку, яка характеризує саму сутність зв'язку предмета з тим, що потрібно людині. Але цю функцію можуть виконати не просто так звані зовнішні почуття, які, як уже зазначалося, протиставляються духовному акту людини, «духовним почуттям». Мається на увазі єдина чуттєвість, здатна виступити як від імені окремих органів людини, так і від імені всього його соціального вигляду.

Звичайно, уявлення про двоякого роду почуття — «зовнішні» і «внутрішні» (тілесні та духовні) — далеко не випадково. Відомо, що ідеалізм закріплює це уявлення, але у вигляді того чітко класового становища, за яким почуття «зовнішні» є грубими і плебейськими, а почуття «внутрішні» (духовні) — піднесеними і панськими. Проте, на думку Маркса, практичне скасування приватної власності веде до повної емансипації людської чуттєвості. З цією емансипацією не може не піти в минуле і вікове уявлення про двоякого роду почуття, різні за своєю цінністю і безпосередністю.

Маркс і Енгельс переконливо показали, що апелювання до так званих духовних як, нібито, більш істинних почуттів, до якого так часто вдавалися сучасні їм буржуазні ідеологи, зазвичай, закінчувалося спекуляцією на істинно духовних цінностях людини. Бо під маскою звеличення «духовних почуттів» тут просувалась звичайна апологетика тим грубим, «тілесним» почуттям, з яких ці ідеологи знущалися. Згадаймо, з якою саркастичністю К. Маркс і Ф. Енгельс висміювали Б. Бауера, який звинувачував Файєрбаха у звеличенні «мирської чуттєвості», тобто у приниженні всього «святого», «внутрішнього», «духовного» в ній [51].

Щоправда, сучасна буржуазна естетика давно не згадує про святості почуттів людини; для неї святим стали чисто тваринні сторони людини. «Якщо наприклад, у Кафки,— пише Г. Кох,— людина перетворювалася на клопа, то це було ще все ж таки вираженням обуреного відчаю по відношенню до незрозумілого світу, який забирав у людини його людську сутність. Сучасні декаденти, хоч і галасливо захоплюються Кафкою, давно вже не проливають сліз над людиною в образі клопа; навпаки, вони швидше поклоняються клопу в образі людини» [52].

Зрозуміло, немає «зовнішніх» і «внутрішніх» почуттів, які порізно і з рівною основою могли б бути названі людськими. Є одна чуттєвість, яка виступає як від імені предметності, тілесності людини, так і від імені його свідомості, духу, розуму. І лише за певних соціальних обставин вона може своєрідно роздвоюватися або розщеплюватися. Але цей факт вже характеризує дещо іншу колізію: він свідчить про розщепленість самого соціального буття людини, іншими словами, про відчуження його від предмета безпосередньої діяльності, або від людської потреби в такій діяльності взагалі.

Єдність суспільної сутності людини припускає, що останній не може не присвоювати світ цільним чином або з висоти здійснення єдиної мети життя. Мабуть, ця мета по праву вкрай значуща, якщо людина дрібніє без неї, приносить себе в жертву зовсім чужим прагненням і бажанням замість того, щоб панувати над ними. «Пригнічена турботами, потребуюча людина,— писав К. Маркс,— несприйнятлива до найпрекраснішого видовища» [53]. Але, мабуть, несприйнятлива не в тому сенсі, що очі людини перестали бути очима, а вуха вухами, що одне перестало бачити, а інше чути. Нехай із погляду їх природньо-природних можливостей нічого не змінилося. Йдеться про те, що органи чуття людини можуть втратити здатність до людської сприйнятливості чуттєвих явищ, не порушуючи своєї психофізіологічної «структури». Це може мати місце за умови, що вони перестають бути «сутнісними силами» (Маркс) людини, тобто такими органами присвоєння дійсності, в яких людина стверджувала б себе цілісною сутністю, єдиним способом свого суспільного прояву. В даному випадку такі органи тому і перетворюються на засоби заперечення цієї єдиної сутності, що виявляються обмеженими тільки тим предметом і тією потребою, які диктуються однією турботою та нуждою.

На думку Маркса, почуття, «...що знаходиться в полоні у грубої практичної потреби, має лише обмежений зміст» [54]; у цьому відношенні воно навряд чи може бути названо справді людським почуттям. Бо межа його досяжності — лише цей предмет; з іншого боку, тільки цей предмет становить для нього межу та поле виявлення всього чуттєвого як такого, тоді як саме воно залишається зовсім несприйнятливим до інших предметів та явищ світу.

Все це говорить про те, що сам предмет, покладений у потребі, але практично не привласнений і не затверджений, ще не є безпосереднім, а тому і чуттєвим предметом. Він може мати будь-яку форму свого буття, отже, вважати будь-яку форму його присвоєння людиною, в тому числі і таку, яка нічим не відрізнятиметься від присвоєння його твариною. «Для зголоднілої людини,— зазначав Маркс,— немає людської форми їжі: вона могла б з таким самим успіхом мати саму грубу форму і неможливо сказати, чим відрізняється це поглинання їжі від поглинання її тваринам» .

Мабуть проста сукупність потреб людини, взята без вироблення єдиного людського способу присвоєння оточуючого, ще свідчить про наявність у людини універсальної сприйнятливості до чуттєвого світу. Така сприйнятливість можлива лише з практичною емансипацією всіх форм життєдіяльності людини з одночасним виробленням у неї свідомості необхідності здійснення всього багатства людських потреб, вироблених історією. І тільки з такою необхідністю, що належить «як потреба» (Маркс), як мета суспільного вдосконалення, всі органи почуттів людини можуть стати єдиним людським органом або, що те саме, органом у «формі суспільства».

Все це говорить про те, що сам предмет, належний у потребі, але практично не привласнений і не затверджений, ще не є безпосереднім, а тому і чуттєвим предметом. Він може мати будь-яку форму свого буття, отже, обумовлювати будь-яку форму його присвоєння людиною, в тому числі і таку, яка нічим не відрізнятиметься від присвоєння його твариною. «Для зголоднілої людини,— зазначав Маркс,— немає людської форми їжі: вона могла б з таким самим успіхом мати найгрубішу форму і неможливо сказати, чим відрізняється це поглинання їжі від поглинання її твариною» [55].

Мабуть проста сукупність потреб людини, взята без вироблення єдиного людського способу присвоєння оточуючого, ще не свідчить про наявність у людини універсальної сприйнятливості до чуттєвого світу. Така сприйнятливість можлива лише з практичною емансипацією всіх форм життєдіяльності людини з одночасним виробленням у неї усвідомлення необхідності здійснення всього багатства людських потреб, вироблених історією. І тільки з такою необхідністю, належною «як потреба» (Маркс), як мета суспільного вдосконалення, всі органи почуттів людини можуть постати єдиним людським органом або – що те саме – органом у «формі суспільства».

Маркс зазначав, що саме така узагальненість органів почуттів людини породжує і багатство їх предметно вираженого функціонування — багатство диференційованої людської чуттєвості: «Музичне вухо, що відчуває красу форми очей, — коротше кажучи, такі почуття, які здатні до людських насолод і які стверджують себе як людські сутнісні сили» [56]. Завдяки цій здатності, почуття можуть виступати не тільки від імені того чи іншого індивідуалізованого органу сприйняття (яким він представлений, скажімо, у тварини), але і від імені сутності єдиної людської індивідуальності як такої: відчуваюче красу форми око дивиться очима всіх художників чи по-громадському — художньо; музичне вухо чує вухами всіх музикантів чи по-громадському — музично і т. п. Тим самим людина набуває здатності стверджувати себе і через окреме почуття, що в принципі не властиве тварині. Відповідно до цього і все видиме, чутне — одним словом, все реально чуттєве як таке, у свою чергу, стає предметом суспільного сприйняття, бо очима і вухами окремої людини тут фактично чує і бачить усе людство [57].

Саме тому предмет почуттів дається людині непросто у своєму індиферентному природному бутті. Чуттєве взагалі детерміновано всією сукупною діяльністю багатьох поколінь людей, кожне з яких, за Марксом, стояло на плечах попереднього. Зрозуміло, речова, предметна сторона цього явища завжди має щось стале, незмінне, природне, що визначає і такий самий усталений, здавалося б, природньо-природний спосіб його сприйняття. Скажімо, одне явище можна почути і лише почути, інше лише побачити. І як би не змінювалися умови та характер потреб людей, чутне передбачає один спосіб його сприйняття, видиме — інший. Це штовхає на думку, ніби відповідно до стійкості природного існування речі та її властивостей існує і така ж стійкість і незмінність явища чуттєвого. Інакше кажучи, щоб це явище було сприйнято, достатньо лише відповідного акта споглядання чи відчуття. Проте сама собою предметна, природна сторона речі ще становить сенс чуттєвого. Чисто природного ставлення людини до речі не буває. Воно завжди переламується через його ставлення до іншої людини, до суспільства, до класу людей, зрештою — через його ставлення до самого себе. Немає і такої речі, яка прямо і безпосередньо (у дії одного відчуття людини) визначала б сенс людського чуттєвого стану.

Природа чуттєвого об'єкта аналогічна природі самої людини, здатної до осягнення, перетворення та утвердження дійсності. Вся попередня історія розвитку способів виробництва людей, їх способів життя була і залишається історією становлення чуттєвого, історією перетворення його з природно-байдужого на соціально небайдужий предмет. Причому сама ця небайдужість (сприйнятливість) предмета давалася людині не відразу, хоча здібності до відчуття та споглядання у нього ніхто не віднімав. Вона давалася йому через тривале формування суспільних потреб та інтересів. І тільки в міру того, як розширювалося коло таких інтересів, розсувалася і сама межа чуттєвого бачення світу людиною, а разом з нею і своєрідне поле такого бачення - власне явищність чуттєвого. Тут якнайкраще виявляється процесуальний характер останнього.

З іншого боку, формування потреб та інтересів людини ніколи не було прямим та однорідним; воно завжди несло на собі відбиток не тільки умов буття людей, що склалися, але й умов, що вже перетворилися на традиції, на перекази і т. п. Людина, сама того не знаючи, може дивитися на світ очима минувших поколінь, відроджувати їхні ідеали, звички, вбрання. Однак і навіть така парадоксальна, здавалося б, ситуація — суспільно детермінована, викликана не стільки минулим, скільки теперішнім для людини суспільством.

Суттєвість чуттєвого процесу полягає не у тому, що він є формальний «виявник» якихось естетичних цінностей. У правильно зрозумілому значенні він є і органічний момент, своєрідне завершення таких цінностей як по об'єктивності так і суб'єктивності їх сенсу. У цьому відношенні чуттєвий стан людини є не просто суто суб'єктивна сторона зазначеного процесу, а й специфічний — а в певному сенсі — єдино суттєвий спосіб, завдяки якому прекрасне, піднесене, трагічне, тощо можуть бути виявлені та сприйняті такими, якими вони справді. Ми говоримо,— єдиний спосіб, бо поза живою чуттєвою практикою, поза повнотою сприйняття і переживання людини, ніякі естетичні цінності не можна назвати дійсними. Це рівнозначно тому, як поза пізнанням і практикою всяке питання про буття залишатиметься відкритим. Хоча — і це важливо як раз щодо принципового вирішення основного питання філософії — саме ця практика, в даному випадку жива безпосередність чуттєвої діяльності людини і виносить остаточне судження на користь дійсності чи недійсності цих цінностей. Однак таке судження - вже справа не самого чуттєвого сприйняття, переживання і т. п., мета яких особлива, а власне теоретичного, філософського мислення, пов'язаного з рішенням суто гносеологічної проблеми.

Зі сказаного можна зробити певні висновки. По-перше, не всякій практиці дається естетичне. Для естетика важливо говорити не про практику взагалі, а найближчим чином про таке її вираження, яке характеризує саму сутність закономірності людського чуттєвого акту. Адже якщо вірна думка Маркса, що обтяжена турботами, потребуюча людина не сприйнятлива до найпрекрасніших видовищ, то це означає, що і стан обтяженості, потреби, тощо теж може скласти вираження реальної практики життя людини . Але це саме така практика, яка веде до прямого заперечення людської сприйнятливості до естетичного. Тут вона виявляється тотожною якщо не відсутності здатності людини осягнути естетичне взагалі, то відсутності можливості осягнути його в даній ситуації, за даних соціальних умов.

По-друге, щоб мав місце естетичний процес (знов-таки не просто акт відчуття), замало мати у своєму розпорядженні відповідний предмет оцінки, мати спонукання або наміри до здійснення таких оцінок. Не менш важливо тут і щось незалежне від людини: наявність свободи її суспільної діяльності — цієї, по суті, найголовнішої передумови всілякого вираження людської сприйнятливості. Ця свобода не створюється однією волею людини; прямо і безпосередньо вона не визначає й естетичність стану людини. Але вона незримо присутня в естетичному процесі в якості найбільш актуального змісту, що визначає саму спрямованість такого процесу, сенс його можливого прояву.

Рух справжнього почуття — це вже, як закон,— і вираження такої діяльності людини, предметність якої набула значущості певної самоцільності (без-посередності) з усіма висновками, що звідси випливають. Головний з них полягає в тому, що ставлення людини до предмета тут не може не бути тотожним його відношенню до себе без того, щоб його самопочуття не залишилося розірваним за змістом, по єдності мети його людського вираження. У цьому сенсі чуттєвий акт, на відміну просто емоційного збудження чи розсудкової оцінки, може бути виражений, як мінімум, у вигляді переживання, самоствердження людини, тобто, як мінімум, бути «почуттям прекрасного».

На цю обставину хотілося б звернути особливу увагу. В ужитку часто говорять про чуттєвість взагалі і «естетичну чуттєвість» зокрема (начебто термін «естетичне» не означає сутності чуттєвого). У результаті виявляється дуже важко поєднати, скажімо, художність стану людини з власне чуттєвим змістом такого стану взагалі. Такий сенс виявляється абсолютно збідненим, якщо доводиться вирішувати питання, до яких почуттів апелює мистецтво. Тут же до цих останніх доводиться додавати якусь «естетичність», особливу зацікавленість, повноту і т. п., тобто все те, що досі за почуттями не завжди визнавалося.

Але справді чуттєвий акт не може не бути естетичним, який би конкретний зміст він не ніс: моральний, утилітарний чи політичний. Бо, як зазначав Маркс, «...безглуздо припускати, ...що можна задовольнити одну якусь пристрасть, відірвану від усіх інших, що можна задовольнити її, не задовольнивши водночас себе, цілісного живого індивіда»

Це означає, що не існує двох відокремлених законів: для чуттєвості взагалі, для затвердження окремих сторін життя та затвердження життя в її цілісності. Пошук таких законів може свідчити лише про те, що ми завідомо виходимо з роздвоєності стану людини за цільністю (за цілю) або за самою безпосередністю її людського вираження. Проте істинно моральне почуття анітрохи не бідніше художнього, естетичного почуття. Важливо, щоб було саме почуття, а чи не просто емоційне судження.

Дуже часто чуттєвий процес представляється лише актом пасивним і довільним, що залежить якщо не від зовнішнього предмета та його властивостей, то просто від волі та бажань людини. І в цьому, і в усіх подібних випадках залишається зовсім незрозумілою якась інша форма такого процесу, крім пасивної оцінки, судження смаку, тощо або форми можливого вольового акту, пов'язаного із здійсненням таких оцінок. У результаті говорити про закономірності естетичної діяльності стає так само важко, як спростовувати можливості випадкових оцінок та суджень людини.

Закономірність естетичного процесу не зводиться до необхідності вираження тих чи інших оцінок, хоча поза ними і не можлива. Її розуміння лежить шляху з'ясування цілісної природи людської чуттєвості, уявлення ї як складного соціального акту утвердження людини. Так як людина не може стверджувати себе в якомусь одному стані без того, щоб не стверджувати при цьому свій інший стан, то й неможливий прояв чисто естетичної дії людини без того, щоб вона не була даною дією, тобто дією морального чи політичного, утилітарного чи правового характеру. Сама естетичність (чуттєвість, переживальність) такої дії вказує лише на міру небайдужості людини до сенсу життєдіяльності взагалі, до мети суспільного самоздійснення свого буття. «Правда,— зазначав Маркс,— їжа, питво, статевий акт, тощо теж є справді людські функції. Але в абстракції, що відриває їх від кола іншої людської діяльності і перетворює їх на останні і єдино кінцеві цілі, вони мають тваринний характер» . Це означає, що єдність всіляких людських почуттів покладена в єдність життєдіяльності людини, де мета цієї діяльності, хоча і виявляє себе як щось цілком здійсненне і кінцеве, проте завжди вважає себе і як щось нескінченне , що постійно потребує здійснення. Тому важко виокремити якийсь суто естетичний інтерес людини, відірваний від його інтересу до «іншої людської діяльності», до інших сторін суспільного життя. Тому й важко говорити про закономірність прояву естетичного стану, не торкаючись інших станів людини та необхідності їхнього прояву.

Якщо й існують якісь труднощі в з'ясуванні закономірності естетичного акту людини, то тільки в тому значенні, в якому вже важко виправдати існування обмеженої, односторонньої діяльності людей, відмінної від повноти людської самодіяльності взагалі. Адже тільки в повноті цієї самодіяльності (не просто в оцінці) практичним чином вирішується питання про затвердження або відчуження, про вільне або примушене в діях людини. У такому вирішенні, у необхідності його усвідомленого здійснення і покладено сенс безпосередності всіх станів людини як одночасно сенс самої спонукання (закону, правила) до присвоєння всього чуттєвого багатства оточуючого.

Про неупередженість і невигадливість становлення почуттів людини можна говорити такою ж мірою, якою можна (і потрібно) говорити про закономірність суспільної самодіяльності людей, яка болісно пробивала собі дорогу через всю історію соціального розвитку людства. Бо відсутність такої самодіяльності — це, як правило, і відсутність справжньої безпосередності дій людини. Сила, що руйнує таку безпосередність, аж ніяк не природна, а соціальна за своїм характером. У глибшому розгляді за нею приховані ті приватновласницькі, обивательські інтереси людей, через які останні перетворюють себе на засіб, тоді як сама власність вважається кінцевої самоціллю. Але це потворна самоціль, бо вона лежить на такому ж потворному принципі (правилі, законі): виробництво заради виробництва, вигода заради вигоди, отримання прибутку заради прибутку. Зрештою, цією силою є капітал, що узурпує всі форми людської праці. Як своєрідний потік речових відносин між людьми капітал перетворюється на абсолютну форму знеособлення всіх станів людини і в цьому сенсі в їх своєрідний «посередник», який знімає всю чуттєву визначеність. Розриваючи цілісність таких станів (адже у кожному з них незримо присутня ця потворна самоціль речового збагачення), капітал перетворює в суцільний антагонізм самопочуття людини: в антагонізм їх як вільних і примусових моментів життя, як актів вираження стихійної самодіяльності і актів прояву пасивності та байдужості до суспільної діяльності взагалі. У результаті вся безпосередність життя людини перетворюється на суцільний калейдоскоп мінливості його почуттів, хаотичної зміни його оцінок та відносин до світу. Змінюючи місцями істинний сенс цілей і засобів життя, капітал, немов вередливий демон, змушує людину радуватися тоді, коли по суті має бути сумно, а сумувати тоді, коли має бути радісно. Ця примушеність людини бути не тим, ким вона має бути за своєю єдиною суспільною сутністю, і породжує в житті ту «маніпульовану істоту» — буржуазного індивіда, в якому всі почуття фактично поставлені у зворотному, протиприродному напрямку, який втратив найголовніше — самого себе заради вигоди, грошей, прибутку.

Звернення до питань про громадську самодіяльність, як того вимагає практика комуністичного будівництва, має глибокий теоретичний та методологічний зміст. Зміст всього багатства людської самодіяльності має бути введено в саму сутність розуміння естетичної діяльності, в логіку усвідомлення всієї повноти зв'язку суб'єкта та об'єкта.

Як зазначалося у багатьох партійних документах, соціалізм, ставши світовою системою, як ніколи, розкриває найбільші горизонти для творчої самодіяльності мас. У цій самодіяльності людина вперше набуває здатності бути не тільки пасивним споживачем людських цінностей, а й їхнім творцем. Саме тому соціалізм формує людину з абсолютно новою чуттєвою культурою, людину, у якої відношення до таких цін––ностей стає справою їхнього творіння. За таких обставин здійснюється вихід естетичної діяльності за рамки мистецтва, що, у свою чергу, веде її до зближення з іншими формами людської діяльності. Сучасна науково-технічна революція в рамках світового соціалістичного будівництва створює сприятливі умови для подальшого злиття наукової та художньої, моральної та політичної діяльності людей, злиття на основі живої та багатогранної практики. І це природньо. Цілі науково-технічної революції в умовах соціалізму не суперечать цілям мистецтва або цілям науки, політики і т. п. Злиття різних форм діяльності по самій суті цієї мети — основа для формування зовсім іншої, більш багатогранної і гармонійної у своїх потребах людини, а отже, й іншого способу його самоствердження.

48 – Матеріали XXV з'їзду КПРС, с. 80

49 – Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 631

50 – Там же с. 632

51 – См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 89—90.

52 – Кох Г. Марксизм и эстетика. М., 1964, с. 244

53 – Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 594.

54 – Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 594.

55 – Там же

56 – Там же, с. 598

57 – Почуття тому і стають вираженням самоствердження людини, тобто її особистим придбанням, що, виступаючи по суті силою суспільства, вони функціонують як самостійні сили людини. Це тим паче важливо, що ми частіше зауважуємо природньо-природну, ніж суспільну особливість того чи іншого органу почуттів: здатність очей сприймати не так, як вухо; а вуха - сприймати не так, як око. Нерідко на цій основі виділяють навіть специфіку видів мистецтва. Мовляв, музика відображає чутне і існує тільки тому, що це чутне є в дійсності (дзюрчання струмка, спів соловейка, тощо); живопис відображає видиме і цим відрізняється від музики. Але, згідно з такою логікою, істинно музичним вухом треба назвати собаче вухо, бо воно найбільш сприйнятливе до чутного як такого, а художнім оком — скажімо, орлине око, бо воно найбільш сприйнятливе до видимого. Проте людські органи сприйняття, взяті як «сутнісні сили» («музичне вухо», «відчуваюче красу форми око», тощо.) спрямовані непросто на буття предмета, а на суспільний прояв такого буття. Іншими словами, вони характеризують сприйнятливість людини не стільки до чутного, видимого, відчутного як такого, скільки до людської форми цього видимого і відчутного. За такою ж формою їхнього буття приховані специфічно людські потреби, природа яких залишається суто суспільною.

58 – Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 252.