

УДК 141:172.1

**ДІАЛЕКТИКА ІНДИВІДУАЛЬНОГО  
ТА СОЦІАЛЬНОГО У ФІЛОСОФСЬКІЙ  
АНТРОПОЛОГІЇ ВАЦУДЗІ ТЕЦУРО**

**DIALECTICS OF INDIVIDUAL AND SOCIAL  
IN PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY  
OF WATSUJI TETSURO**

**Марченко А. О.,**

студент магістратури філософського факультету, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка (Київ, Україна),  
e-mail: march\_andre@ukr.net, ORCID:  
<https://orcid.org/0000-0001-7813-0786>

**Marchenko A. O.,**

student of the Faculty of Philosophy, Kyiv National Taras Shevchenko University (Kyiv, Ukraine),  
e-mail: march\_andre@ukr.net, ORCID:  
<https://orcid.org/0000-0001-7813-0786>

*Здійснено аналіз проблеми взаємин людини і суспільства в філософській антропології визначного представника сучасної японської філософії Вацудзі Тецуру. Використання герменевтичного методу та методу компаративного аналізу дало можливість розкрити зміст основних понять, які характеризують динамічну, внутрішньо суперечливу сутність людської особистості в її взаєминах з іншими індивідами та суспільством в цілому.*

**Ключові слова:** людина, суспільство, суб'єкт, індивідуальне, соціальне, нінген, сондай, айдагара, заперечення, порожнеча.

*The problem of mutual relations of man and society in philosophical anthropology of prominent representative of modern Japanese philosophy Watsuji Tetsuro was analyzed. The using of hermeneutics, comparative analyses methods gave an opportunity to clarify meaning of basic notions which characterize a dynamic, contradictory essence of human personality in her mutual relations with other individuals and society on the whole.*

**Keywords:** man, society, subject, individual, social, ningen, sonzai, aidagara, negation, emptiness.

Дослідження філософії Японії, її розвитку та особливостей дає можливість побачити цінності не-європейської культури, розкрити новий дискурс зі своєю раціональністю та логікою, вести мову про окремий, оригінальний стиль японського філософування. Процеси, що відбуваються в інтелектуальному просторі Японії, заслуговують на пильну увагу також і тому, що вони представляють собою пошуки філософських основ для власного шляху в сучасність через поєднання смислів національної традиції і науково-технічної цивілізації.

Одним із найвпливовіших філософів сучасної Японії вважається Вацудзі Тецуру (1889–1960), який створив оригінальне філософсько-етичне вчення, спираючись при аналізі специфіки взаємин індивіда і суспільства не тільки на традиційні філософські ідеї та духовні практики, а й на західну філософську думку.

Слід визнати, що японська філософія не є дослідженою належним чином, а при її аналізі протягом тривалого часу, як правило, превалювали однобічні підходи, коли її зміст зводився до медитативних практик дзен-буддизму та естетико-духовних основ японських єдиноборств. Проте з 90-х рр. ХХ ст. ситуація стала змінюватись. Вагомий внесок у формування більш адекватного

уявлення про японську філософію в останні десятиліття був зроблений американськими та англійськими філософами-сходознавцями, соціологами, антропологами і культурологами, такими як А. Барсенас, Р. Варго, Дж. Гейсіг, Х. Голо-Джоунс, Б. Девіс, Д. Ділворт, Т. Казуліс, Р. Картер, Дж. Маральдо, Дж. Піовесана та ін. Безпосередньо дослідженню творчого доробку Вацудзі Тецуру присвячено багато праць таких зарубіжних вчених, як Дж. Баек, Р. Н. Белла, Ч. Бривіо, Л. Дорсі, К. М. Джонсон, Ш. Інага, Р. Е. Картер, Л. В. Кеунг, П. Кото, Дж. Крюгер, Х. П. Лідербах, Г. Майєда, Е. Маккарті, Т. Мочізукі, І. Нагамі, К. Окуда, А. Е. Піке, Н. Сакаї, А. Л. Севілла, Т. Шінагава та ін. На пострадянському просторі дослідження філософії Вацудзі Тецуру тільки набирає обертів; його філософські погляди є предметом зацікавлення А. Дейкіної, Л. Карєлової, М. Корнєєва, О. Луцького, А. Міхальова, О. Скворцової, К. Солоніна. До справи дослідження особливостей традиції філософування на японських теренах долучаються й українські вчені: С. Капранов, Г. Васик, Т. Мозгова, З. Швед. Водночас, слід визнати практичну відсутність досліджень українських авторів, присвячених безпосередньо аналізу філософії та етики визначного представника японської філософії ХХ століття Вацудзі Тецуру.

Метою статті є аналіз діалектичного взаємозв'язку людини і суспільства у філософії Вацудзі Тецуру.

Однією з характерних рис японської філософії ХХ ст. є її увага до проблем людини загалом, людини як індивіда, проблем суб'єкта. Як відзначає відомий дослідник Дж. Піовесана, можливо тому, що в минулому функція індивіда заперечувалась і особистості не приділялось належної уваги, у філософських та культурологічних дослідженнях першої половини минулого століття помітною стає хвиля персоналістських тенденцій [5, р. 250]. Слід зауважити у цьому зв'язку, що в Японії розгляд цієї проблематики поставав у формі реакції на модерністську філософську парадигму й здійснювався з позицій національних традицій та світоглядних пріоритетів. В означений період мала місце також розбудова інтерсуб'єктивної моделі особистості, яка на японських теренах здійснювалась такими мислителями, як Нісіда Кітаро і Вацудзі Тецуру.

Своєрідним відправним пунктом в дослідженні вищеозначеної проблематики Вацудзі Тецуру є етимологічний, структурно-лінгвістичний аналіз ним японського слова нінген, 人間 («людина» або «людство»), в залежності від контексту), який дозволяє мислителєві запропонувати модель людини, відмінну від тих, які пов'язані зі словами західних мов, такими як homo, anthropos, man, Mensch, що позначають сутність людини переважно як індивіда, при цьому, на думку японського мислителя, «виключаючи всі конотації Я, іншого та суспільства» [4, р. 11]. Вацудзі Тецуру наголошує на тому, що слова homo або anthropos «не містять в собі значення іншого... навіть коли вони вживаються у множині...» [4, р. 11]. Його не

влаштовує західне уявлення про людину як про незалежного атома, а декартівську тезу «*cogito ergo sum*» він вважає абсолютно неприйнятною.

Слово нінген зазвичай перекладається як людська істота, людина, особистість; цей термін призначений для позначення індивіда як родової істоти. Він складається з двох ієрогліфів: *nin* (人) – людина і *gen* (間) (інші варіанти прочитання – айда, нака) – проміжок (як просторовий, так і часовий), інтервал, або положення між. Саме це положення *між*, на думку знаного нині філософа й водночас колишнього студента Вацудзі Тецуро Юаса Ясуо «містить в собі розмаїття людських взаємодій нашого життєвіту. Якщо просто, то це мережа, яка надає людському існуванню соціального значення... Жити як особа значить... існувати в такому положенні між» [9, р. 37]. Буквальний переклад слова нінген – «між людьми» – передбачає живе, динамічне знаходження між, як суб'єктивний взаємозв'язок дій індивідів. Цей компонент входить до складу слів, які позначають світ як сферу публічного в її історичному, соціальному та географічному аспектах – *секен*, або *йо-но нака*.

Отже, Вацудзі розробляє концепцію особистості, яка намагається подолати індивідуалізм, та акцентує увагу на тому, що два ієрогліфи, які утворюють слово «людина», виявляють подвійну структуру особистості, яка одночасно й індивідуальна і соціальна. Перша частина «людини» (*нін*, *дзін*) представляє індивідуальний характер, друга частина (*ген*, або *айда*) – суспільство, або «взаємозв'язок», «сферу взаємодії» індивідів. Важливо зазначити, що термін «нінген» не відноситься виключно до сфери індивідуального або суспільного життя, а відображує саме діалектичну єдність цих двох внутрішньо притаманних людській істоті вимірів. Нінген як індивідуальна людська істота цілковито відмінний від суспільства. З одного боку, кожна людина цілковито відокремлена від інших, з іншого, поняття «нінген» позначає також суспільство, точніше «поле взаємних відносин»: індивіди, по суті відмінні від суспільства, все ж перебувають в ньому. В своєму есе «Японський дух» Вацудзі підкреслює, що ізолювана, незалежна, індивідуальна людська дія є неможливою. Всі дії з необхідністю існують в межах «сфери людських відносин», в межах «міжпокладеності» суспільства [7, р. 242]. Більше того, на його думку, «такої речі як індивідуальна свідомість взагалі не існує. Суспільна свідомість та індивідуальна свідомість є одним і тим же самим» [8, р. 30–31]. «Нінген» відображує єдність в людині двох її протилежностей і саме визнання діалектичної структури людського існування дає можливість зрозуміти сутність поняття «нінген». З точки зору Вацудзі, нінген відображує притаманний людині подвійний характер: сферу суспільного, публічного й водночас окремих індивідів, які її утворюють та живуть в її межах. Індивіди, зазначає японський філософ, хоч і відрізняються від суспільства, водночас розчиняються в ньому; нінген позначає

єдність цих протилежностей, даючи можливість збагнути складну діалектику існування індивіда в соціумі. Відповідно, поняття нінген містить в собі не тільки смисл людини як індивіда, якому завжди протистоїть іший, а й спільний простір взаємозв'язків, який розділяє й водночас з'єднує окремих індивідів між собою.

Отже, філософ констатує подвійний характер людського існування: «...ми не можемо спочатку припустити існування індивідів, а потім пояснити встановлення соціальних взаємин між ними. Так само ми не можемо припустити існування суспільства і з нього пояснити появу індивідів. Ні одне ні інше не має «переваги»» [8, р. 102]. Вацудзі Тецуро наголошує на тому, що нам слід вважати постійну взаємодію людей в суспільстві вираженням індивідуальності, специфічності кожної людської особистості. Власне, в терміні «нінген», який є одним з головних у філософії японського дослідника, знаходить своє вираження фундаментальний подвійний характер людини як індивідуальної й водночас суспільної істоти; людина бачиться тут і відокремленою, відмінною від спільноти, й зв'язаною суттєвими динамічними відносинами з іншими членами суспільного цілого.

Вибудовуючи концепцію людини як нінген, Вацудзі приділяє особливу увагу проблемі буття, яке розглядається ним в антропологічному ключі як буття людини. Підходячи до проблеми буття, він насамперед зупиняється на аналізі японського слова *сондзай*, яке позначає буття, або існування. «Сондзай має справу з тим як нінген виявляє себе в сфері людських відносин, сондзай є саме шляхом існування нінген» [8, р. 21]. При цьому Вацудзі вказує на відмінність між японським розумінням буття, що міститься в цьому слові, і розумінням, яке виражається словами *Sein, esse, einaí*, а також підкреслює, що його дослідження буття не має нічого спільного з онтологією. Згідно з Вацудзі, названі слова в західній філософській традиції використовувались як логічна зв'язка, що з'єднує суб'єкт і предикат, та виражали не тільки існування, а й сутність. Японське слово сондзай (буття, існування) корінним чином від них відрізняється й немислиме в якості логічної зв'язки. «Воно складається з компоненту сон (存), який означає наявність на протигагу відсутності, причому наявність, яка будь-якої миті може перетворитись на відсутність. Первісний смисл другого компонента дзай (在) – залишатись в якомусь місці на протигагу переміщенню» [2, с. 39]. Цей смисл очевидно носить антропологічний характер. Адже навіть коли цей смисловий компонент застосовується стосовно речей оточуючого світу, то при цьому акцентується увага насамперед на зумовленості їх існування й трансформації певними людськими діями, їх залежності від характеру і динаміки взаємин між людьми. У зв'язку з цим Вацудзі дає таке тлумачення поняття буття–існування в японській мові: «Сон означає самодостатність «я», а дзай – залишатись всередині людських відносин... Тому,

строго кажучи, сондзай може бути застосованим тільки до нінген. Сондзай – це саме людське існування. Поняття нінген сондзай покликане описати суб'єктивну, практичну і динамічну структуру людського буття» [8, р. 21]. Людське існування (нінген сондзай) – «це не існування окремих індивідуумів, а існування «поля довіри» між ними» [3].

Одна з найважливіших проблем, обговорюваних Вацудзі у зв'язку з подвійною структурою людського буття, – це проблема заперечення, яке, на його думку, «завжди присутнє в процесі ствердження індивідів і суспільства та не існує окремо від них... взаємні дії як окремих індивідів так і груп виявляють свою справжню природу тільки в запереченні» [8, р. 102]. Аналізуючи різні концепції індивіда, запропоновані західними філософами, він приходить до висновку, що пошуки витоків індивідуальності всередині свідомості «я» є марними і що ці витoki можуть знаходитись тільки за її межами: «Індивіди є порожніми самі по собі: тільки заперечення тієї спільності, до якої вони належать, створює їх» [8, р. 115]. Індивід є індивідом тільки завдяки наявності певного співтовариства як цілого і через його заперечення. Індивід заперечує ціле, потім заперечує самого себе і повертається до цілого, потім знову заперечує ціле, і так далі. Вацудзі зазначає, що «індивідуальність сама по собі не має власної сутності. Її сутністю є заперечення, тобто, порожнеча» [8, р. 80]. Індивід не існує незалежно, а лише як частина руху заперечення. «Порожнеча» і дає, згідно з Вацудзі, можливість зрозуміти динамічну сутність індивіда і суспільства. І подвійна структура людського буття, на його думку, представляє собою динаміку заперечення. З одного боку, існування індивіда передбачає, містить в собі заперечення спільноти, як єдності нінген; японський філософ не мислить існування людини саме як нінген без такого заперечення. Але з іншого боку, єдність нінген, суспільне ціле, конститується шляхом заперечення індивідуальності; реальність соціальної цілокупності передбачає включення індивідуального саме через його заперечення. Ці два заперечення, подвійне заперечення або заперечення заперечення знаходять своє відображення в людській істоті, зумовлюючи її дуальний характер й водночас забезпечуючи її внутрішню суперечливу динамічну єдність.

Вацудзі Тецууро визначає індивіда як заперечення суспільства: індивід приходить в буття тільки через бунт проти спільноти. Відповідно, індивідуальність сама по собі не володіє незалежним існуванням. Її сутність – негация, яка є «порожнеча». Наокі Сакаї вважає, що «негативне визначення індивіда Вацудзі Тецууро завершується конструкцією спільноти як іманентної й водночас такої, що належить індивідуальній свідомості» [6, р. 250]. Проте слід зауважити, що спільність також обґрунтовується філософом шляхом заперечення, особливо заперечення індивідуального. Іншими словами, гранична властивість цільності будь-якого виду серед людей – це «порожнеча», і, відповідно,

ціле не існує в самому собі, а проявляється тільки в формі обмеження або заперечення індивіда. «Спільнота гине без самоусвідомлюючих індивідів, які підлягають запереченню, а індивід не може існувати незалежно від спільноти, яка теж піддається процедурі заперечення» [1, с. 96]. Рух подвійного заперечення не повинен завершуватись запереченням індивіда і ствердженням суспільства; він має продовжуватись, щоб знову заперечити суспільство й ствердити індивіда. Вацудзі пише, що «якщо індивід розчиняє себе в цілому і відмовляється знову ставати індивідом, то ціле гине в цей момент» [8, р. 118]. Тому в певний час рух подвійного заперечення вимагає від індивіда повстати проти тоталізуючої спільноти в ім'я індивідуальної свободи, навіть якщо недавня свобода має бути у свою чергу знову заперечена заради повернення до суспільства.

Слід зазначити, що Вацудзі особливо виділяє другий компонент поняття нінген і вводить похідне від нього окреме поняття, яке представляє собою своєрідну альтернативу поняттям «інтенціональність» у Гуссерля і «турбота» у Гайдеггера та яке характеризує форму й спосіб людського існування в контексті оточуючого світу. Це «поняття-айдагара (間柄), яке означає як взаємну орієнтацію і взаємну трансформацію окремих «я», так і саме поле, середовище їх взаємодій; може бути перекладене як взаємопокладеність, взаємонаправленість, інтерсуб'єктивність тощо» [2, с. 100]. Вацудзі зазначає, що людські відносини є «взаємодіями між однією особою та іншою на кшталт комунікації або асоціації, в яких особи як суб'єкти турбуються один про одного. Ми не можемо ствердити себе у будь-якому айда або нака без наших дій як суб'єктів. Водночас, ми не можемо діяти без нашого ствердження в певному айда або нака. Тому, айда або нака передбачають живу і динамічну міжпокладеність, як суб'єктивний взаємозв'язок дій» [8, р. 18]. Як пише Казухіко Окуда, айда або нака у Вацудзі «означають просторовість, яка асоціюється з міжлюдськими відносинами» [4, р. 12].

На переконання Вацудзі Тецууро, айдагара це коли моє усвідомлення тебе взаємопов'язане з твоїм усвідомленням мене, а моє бачення тебе уже передвизначене твоїм баченням мене; це коли активність, що міститься в свідомості «я», визначається не тільки цим «я», а також й іншими; це коли кожна індивідуальна свідомість взаємопроникає в іншу та є нею взаємообумовленою. Звідси слідує, що свідомість людини задається ззовні, передвизначається її оточенням; її свідомість не може існувати інакше як в мережі взаємозв'язків. Як підкреслює Вацудзі Тецууро, те, що робить людину людиною, людину такою, якою вона є, людську істоту людською істотою, є не чим іншим, як простором між людиною і людиною, або «взаємопокладеністю» (айдагара). Це стосується і персони як маски, і персони як особистості.

Означуючи діалектику індивідуального та соціального Вацудзі Тецууро зазначає, що

спільнота, так само як і індивід, є тільки одним аспектом людського буття, а суспільство є суспільством лише в тому випадку, коли воно складається з багатьох індивідів. Ні індивід, ні спільнота не можуть існувати незалежно одне від одного. Більше того, людський індивід є таким, підкреслює японський філософ, тільки в рамках соціальних зв'язків спільноти. Якщо ж особа є незалежною від суспільства та його соціальних ролей, тоді вона є просто «матеріальним тілом», позбавленим будь-якої «характерної для людини індивідуальності» [8, р. 67]. Іншими словами, щоб бути людиною особа повинна з необхідністю мати здатність до міжособистісних зв'язків і реалізовувати їх на практиці. Цілком незалежна людина не є людиною взагалі.

Таким чином, Вацудзі розглядає людське буття як «самосуперечливу тотожність» (нінген), яка є єдністю протилежностей, що перебувають у взаємному запереченні: ми заперечуємо нашу індивідуальність, розчиняючись в численних соціальних зв'язках, разом з тим ми заперечуємо свою соціальність заради прояву своєї індивідуальності. Подібну подвійну самозаперечуючу структуру людського буття японський мислитель називає «фундаментальним законом людського буття», який наділяє людську істоту здатністю безперервно формувати саму себе, і одночасно основним принципом етики. Відповідно до філософської антропології Вацудзі, люди існують тільки між суспільством та індивідуальністю, людськість утворюється ні індивідами ні суспільством, а скоріше в діалектичному русі між ними. Основа етики японського мислителя базується на цьому принципі «міжпокладеності». А природа етики виявляється у відповіді на питання про те, що кожна людина представляє собою у своїй «конкретності»; Вацудзі Тецууро вважає, що це нінген.

#### Список використаних джерел

1. Дейкина, АР., 2009. «Этическая философия Вацудзи Тэцуро», *Человек и культура Востока*, М.: *Институт Дальнего Востока РАН*, с.79–101.
2. Карелова, ЛБ., 2017. «Ключевые мировоззренческие проблемы в японской философии XX века (историко-философские очерки)», М.: *ИФ РАН*, 163 с.
3. Скворцова, ЕЛ., 2015. «Человек и общество в воззрениях японского философа Вацудзи Тэцуро», *Вопросы философии*, №6, с.179–188.
4. Okuda, Kazuhiko, 1997. «Watsuji Tetsuro's Contributions to Political Philosophy», *Working paper No.1 of the XVIIth World Congress of International Political Science Association (IPSA)*, Seoul, Korea, August 17–21, p.1–18.
5. Piovesana, Gino K., 2016. «Recent Japanese Philosophical Thought 1862–1994: A Survey», London and New York: *Routledge*, 322 p.
6. Sakai, N., 1991. «Return to the West/Return to the East: Watsuji Tetsuro's Anthropology and Discussions of Authenticity», *Boundary 2*, Vol. 8, No.3, p.157–190.
7. Watsuji, Tetsuro, 1998. «The Japanese Spirit», *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents*, Westport, Conn. and London: *Greenwood Press*, p.231–261.
8. Watsuji, Tetsuro, 1996. «Watsuji Tetsuro's Rinrigaku: Ethics in Japan», Albany: *State University of New York Press*, xii, 381 p.
9. Yuasa, Yasuo, 1987. «The Body: Toward an Eastern Mind–Body Theory», Albany: *State University Press of New York*, 256 p.

#### References

1. Dejkina, AR., 2009. «Jetcheskaja filosofija Vacudzi Tjecuro (Ethic philosophy of Watsuji Tetsuro)», *Chelovek i kul'tura Vostoka*, M.: *Institut Dal'nego Vostoka RAN*, s.79–101.
2. Karelova, LB., 2017. «Kljuचेveye mirovozzrencheskie problemy v japonskoj filosofii XX veka (istoriko-filosofskie ocherki) (Key world view problems in Japanese philosophy of the XX century (historical and philosophical essays))», M.: *IF RAN*, 163 s.
3. Ckvorcova, EL., 2015. «Человек и обshhestvo v vozzrenijah japonskogo filosofa Vacudzi Tjecuro (Man and society in the views of Japanese philosopher Watsuji Tetsuro)», *Voprosy filosofii*, №6, s.179–188.
4. Okuda, Kazuhiko, 1997. «Watsuji Tetsuro's Contributions to Political Philosophy», *Working paper No.1 of the XVIIth World Congress of International Political Science Association (IPSA)*, Seoul, Korea, August 17–21, p.1–18.
5. Piovesana, Gino K., 2016. «Recent Japanese Philosophical Thought 1862–1994: A Survey», London and New York: *Routledge*, 322 p.
6. Sakai, N., 1991. «Return to the West/Return to the East: Watsuji Tetsuro's Anthropology and Discussions of Authenticity», *Boundary 2*, Vol. 8, No.3, p.157–190.
7. Watsuji, Tetsuro, 1998. «The Japanese Spirit», *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents*, Westport, Conn. and London: *Greenwood Press*, p.231–261.
8. Watsuji, Tetsuro, 1996. «Watsuji Tetsuro's Rinrigaku: Ethics in Japan», Albany: *State University of New York Press*, xii, 381 p.
9. Yuasa, Yasuo, 1987. «The Body: Toward an Eastern Mind–Body Theory», Albany: *State University Press of New York*, 256 p.

\* \* \*