

Ярослав Пасько

*ПАСЬКО Ярослав Ігорович — кандидат філософських наук, доцент
Донецького державного університету управління. Сфера наукових
інтересів — соціальна філософія та філософія історії.*

ОСОБА У КОНТЕКСТІ СУПЕРЕЧЛИВИХ ВИМІРІВ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ: ТЕОРЕТИЧНА РЕФЛЕКСІЯ ТА ІСТОРИЧНА ПРАКТИКА

Фундаментальна філософська проблема особи постає в контексті суперечливих вимірів — вимірів свободи і несвободи. У контексті цієї проблематики відбувається суперечність складових цілераціональності та ціннісної раціональності, які супроводжують європейську традицію протягом тривалого історичного часу. В українському суспільстві, особа вимушена існувати у викривленій формі соціальності і стверджувати спотворені ціннісні орієнтири. Автор фокусує увагу на небезпеку впливу філософії суб'єктивізму на соціально-історичну практику Європи та України, яка часто густо не відповідає високим гуманістичним принципам.

Притаманна філософії традиція аналізу особи, в різних соціальних контекстах набуває особливого значення та актуальності за нових суспільно історичних умов сучасної Європи та України. Глобалізаційні процеси, що стрімко стають інтегральними складовими європейського соціуму, потребують не просто теоретичного осягнення гуманістичного виміру суспільного буття, але й глибинного, цілісного аналізу базового чинника його оновлення — персони, соціокультурних та онтологічних складових її становлення, формування та функціонування. Актуальність досліджуваної проблеми полягає ще й тому, що, попри втішні декларації науковців, політиків, представників бюрократичного апарату, поняття та проблема особи опинилася на маргінесі соціогуманітарних та філософських досліджень. Зважаючи на це, визріла нагальна потреба у зваженій теоретичній рефлексії цього соціального та соціокультурного феномена. Важливим видається критичне та творче переосмислення існуючої теоретичної та практичної спадщини в європейській традиції.

Нагальною є необхідність прискіпливої уваги до феномена особи в суперечливих цивілізаційних вимірах, усвідомлення конкретно-історичних детермінант та соціальних механізмів її формування, з'ясування статутних відмінностей особистісного буття в різних соціальних та соціокультурних системах. Очевидно, що всебічна метафізична реконструкція проблеми особи є вкрай важливою для формування європейського демократичного майбутнього України, для формування сталої правової держави та громадянського суспільства. Висвітленню цього феномена присвячено достатньо велику кількість праць, проте переважна більшість з них торкається психологічних, антропологічних та соціальних вимірів. Соціально-філософські, етичні, соціокультурні та екзистенційні аспекти розвитку особи висвітлені значно вужче. Серед дослідників останнього напрямку варто виділити таких європейських учених як К. Апель, Д. Бюлер, Х. Йонас, Ю. Габермас, П. Козловські, В. Кульман, П. Ульріх, які значною мірою сформулювали етичні параметри європейської особи. У межах етики особистісної відповідальності плідно працюють українські вчені А. Єрмоленко, Н. Костенко, М. Култаєва, Л. Сіпніченко. У феноменологічному та екзистенційному вимірах проблему особи досліджено в роботах В. Малахова, Є. Бистрицького, С. Кримського, у філософсько-антропологічному аспекті цю тему плідно розробляють В. Табачковський, Н. Хамітов, Б. Головка, О. Єригін. Особу в контексті викривлених форм соціальності вдало досліджували і досліджують А. Карась, В. Шамрай, В. Ларцев, Є. Андрос. Загально цивілізаційним, екологічним аспектам персоналіського розвитку присвячені роботи Є. Макінтайера, Р. Рорті, Ч. Тейлора, М. Рідела, Ж. Ліповецькі, Р. Дворкіна, В. Гьосле, представників Римського клубу.

Водночас недостатньо висвітленими залишається проблема особи в європейському контексті, детермінанти та виміри її функціонування протягом тривалого суспільного розвитку.

Мета пропонованої статті полягає в тому, щоб акцентувати увагу на соціальних та культурних детермінантах її розвитку в європейському соціальному просторі, визначити вплив різних суперечливих форм етичності на розвиток людини в європейському світі. Відповідно об'єктом розгляду виступає європейська традиція розвитку особи в базових антиномічних вимірах свободи і несвободи, можливості функціонування людини у суперечливих формах соціальності. Таким чином, особа в європейській традиції виступає предметом аналізу в різних соціальних вимірах.

Проблема її ствердження в античному світі постає в контексті базової європейської суперечності свободи і несвободи. Вже в Давній Греції була зрозумілою конфліктна несумісність між людиною, наділеною мудрістю, і людиною-рабом. На відміну від раба, котрий не здатен піднятися до рівня людського існування, а ладен лише боротися за збереження власного життя, справжня людина історично наділена найвищими чеснотами та цінностями, що є уособленням свободи. Прагнення людини до свободи вело до набуття значимості вимірів гідності, хоробрості, мужності, сміливості, які і були визначальними для характеристики людини в античному соціокультурному контексті. Справжньої власної значимості людина набуває в політичному та духовному просторі. Людина через прагнення до свободи присвоює найліпші людські чесноти, які обумовлюють її практичне життя й незалежний від примусу спосіб існування. У такому контексті формується певний соціальний тип особи, який чітко відокремлює публічне від приватного, раціональне від чуттєвого, суб'єктивне від об'єктивного. Така людина не сприймає принципів володарювання і підкорення, вона не сприймає рабського ставлення до світу, пропонуючи натомість активну громадську позицію, свободу волі та дії, спроможність вибору вільних мовних контекстів.

Античний тип соціальності, започатковуючи європейську традицію поваги до людських чеснот, актуалізує стрижневу суперечність європейської традиції — між свободою і клієнтелюю, солідарністю та конфліктністю, цивілізованістю і дикунством. Рабство в цьому контексті історично трактується як малодушність і чуттєва прив'язаність до життєвих спокус, які несумісні з раціональним усвідомленням ідеалів свободи. Саме звідси береться віра Сократа, Платона, Аристотеля та багатьох інших античних філософів у природне походження несвободи, яка уособлюється у рабському статусі.

Людина античності піднімається над станом природної людської згуртованості, пропонуючи контекст вільного суспільного існування, що передбачає автономне і незалежне від примусу та насильства життя. Така особа постійно жадає вирішити суперечності духовного та земного буття на користь творчості та свободи, співпрацюючи і сприймаючи лише спільних за ціннісними уподобаннями громадян.

Бути вільним означає бути тим, на кого можна покластися як у приватному, так і громадському житті, діяти і творити в межах певних визначених вільним співтовариством правил та цінностей. В ідеальному людському суспільстві у полісі існує універсальна аналогія між влаштуванням полісу та внутрішньою архітектонікою людини. Як ідеальний устрій полісу, так і ідеальний устрій людини являють собою ідеальне відображення розуму. Громадянин є не просто віддзеркаленням найкращих людських чеснот, але й зріла людина, котра найкращим чином синтезує біологічні, соціальні, політичні та громадянські виміри людського співіснування. Громадянин — це уособлення поваги до приватної власності та закону, який історично є втіленням справедливості. Громадянин — це уособлення найвищого етичного начала, втілення етики відповідальності. Саме така людина — наділена найвищими чеснотами — набагато менше схильна до серйозних правопорушень, ніж людина, яка існує поза межами громадянства. Порушення законів в античності сприймається як небезпечне для цивілізованого співіснування людей. Порушення законів руйнує рівновагу та порозуміння між особою та полісом, між громадянами та справедливим державним устроєм, завдяки чому стають можливими благородні дії людей заради спільного громадянського блага.

Реакцією на правопорушення історично було виключення людини з кола обраних осіб. Порушення громадянином зв'язків у спільноті одразу одержувало належну оцінку. Особа, що ставила себе поза нормативним, цивілізованим простором, одразу втрачала підтримку

співгромадян, позбавлялась загально-інституційної, правової та особистісної підтримки членів громади.

Античне протистояння свободи і рабства дуже добре простежується у різних вимірах соціальності. Саме тут особа вперше в історії приречена на вибір між цінностями клієнтельного та вільного суспільства. Клієнтельне суспільство тотальної несвободи має вигляд ієрархічної структури, своєрідної піраміди, верхівка якої втілює необмежену могутність зовнішньої сили управління, а в іншій площині існує настільки ж повна безправність раба. Невільник не розпоряджається собою ані в межах індивідуального, осібно існування, ані в межах функціонування багатьох соціальних проявів, відчуваючи свою безпорадність та нездатність до автономності.

У цьому контексті важко сперечатися з античними мислителями, передусім з Аристотелем, які вважали, що джерелом особистісного рабства є східна форма соціальності. Деспотична форма соціальності передбачала суцільне рабство, яке не могло бути прийнятним для вільної особи — громадянина. Перебування під патрональною владою для вільного античного громадянина дорівнювало оберненню на раба. «Кожен, хто живе під царською владою, — раб за своєю природою», — влучно стверджує Аристотель [1, с.254].

У патрональному суспільстві відносини людей в історичному плані завжди будувались за принципом — свій-чужий. Чужий завжди відчуває себе підпорядкованим, нижчим, здатним лише на цілераціоналізацію чужого ідеального. Він завжди виступає істотою нелюдського роду. Як представник нелюдського світу невольник не є носієм світотворчої сили. Натомість він виступає предметом природи. Його пряме призначення як природного тіла, позбавленого здатності творення і здатності до свободи — бути лише засобом для інших. Така особа заздалегідь не здатна до автономної форми існування, вона не причетна до справжнього людського життя. Ситуація приниження характерна й для осіб, котрі знаходяться на найвищому владному щаблі. Можновладці теж не відчувають себе свободними. Актуальним тут є взаємне приниження господаря і раба. Перефразуючи Гегеля, можна стверджувати, що неможливо бути вільним у соціальному просторі відчуження та примусу. Соціальний простір несвободи остаточно перетворює будь-яку людину на невольника, який здатен існувати і відтворювати себе лише в субординованому суспільстві.

У такому суспільстві, характерною ознакою якого є домінування загального інтересу, не може виникнути вільний простір для реалізації свободи в політичній та приватній площині. Очевидно, що в такій системі координат приватний інтерес також не може виникнути, оскільки не збігається із загальним і сприймається з осудом представниками рабського етосу. Відсутність об'єктивних підстав для виникнення особистості, спроможної розпоряджатися власними діями, зумовлює і відсутність цивілізованого приватного інтересу в патрональних суспільствах як суспільно-значущого і суспільноохвалюваного чинника.

Можемо говорити лише про викривлені форми приватного інтересу в примусових суспільствах. Часто-густо такий приватний інтерес жевріє лише у спотворених формах корупційної діяльності, коли людина, використовуючи своє службове становище, намагається отримати зиск у будь-якій формі. Саме такі суспільства історично виникали там, де не були створені умови для розвитку особи та громадянського суспільства. Саме в таких суспільствах стверджувалась модель політичного патерналізму, що була базовою для абсолютиських держав Західної Європи, а пізніше стала типовою для всіх тоталітарних режимів. Згідно з такою позицією, гарним правителем визнавалася особа, котра діяла в дусі батьківської опіки над власними підданими, використовуючи вертикальні форми взаємовідносин, відносини відданості та преференції щодо власного становища. У XX столітті в Європі клієнтельна форма підпорядкування набуває форм корпоративізму. Держава стає центром клієнтелізму, а бюрократія в тоталітарних європейських державах перетворилася на велику патронажну організацію. У таких умовах людина почуває себе досить дискомфортно, адже вона остаточно втрачає можливість вільного вибору, здатність до активної цілеспрямованої діяльності. Ситуацію, в якій опиняється людина. Гідденс називає «вилученням досвіду» [10, с.37]. Вона характеризується відлученням людини від активних дій, відсторонення її від межових

екзистенціальних та моральних проблем. У такому соціальному контексті людина втрачає моральний ґрунт для осмислення світоглядних проблем, перегляду власної ідентичності, втрачає сама себе. Іншу ситуацію ми спостерігаємо в європейській традиції вільної соціальності та свободи. Свобода тут виникає в просторі буття діяльнісної людини, у системі позбавленого примусу соціуму. В європейській традиції свободи особа історично стає суб'єктом правових відносин, стверджує себе у світоглядному, онтологічному, культурному та правовому вимірах.

Вже антична система правостосунків, попри всі суперечності, демонструє виміри людської творчості та відповідальності, властиві європейській традиції. Уже перша кодифікація Афін — Закони Драконта — стверджує європейські принципи побудови правової системи, які забороняють помсту і пропонують систему одноосібної відповідальності за скоєний злочин. Подальші реформи Солона, (через економічні перетворення, заборону гарантії боргу особою боржника, дозвіл відсепарування родових маєтків і відчуження їхніх частин на правах приватної власності, що усуває саму можливість перетворення вільних громадян на рабів, обмеження їх у приватних і публічних правах) втілюють у практичне життя принцип базової значущості свободи особи, на підґрунті якої тільки й можливе формування європейської системи правостосунків, правової держави та європейської традиції в цілому.

Правовий і світоглядний досвід автономного розвитку запозичує давній Рим, відтворюючи систему правової захищеності особи, що й донині, з певними застереженнями, слугує за правовий зразок. Феномен права розвивається в Середньовіччю та індустріальну добу. В основі системи права виступає світоглядне визнання легітимності одиничного самоврядування, визнання особи важливим складником буття і суб'єктом взаємодії. Кожна людина в межах європейської традиції має право на власні інтереси та їх правовий захист. У процесі розвитку європейської традиції особа стверджується через розвиток як індивідуальних чеснот, так і через розвиток інститутів приватного права та громадянського суспільства, що затверджують принципи онтологічної легітимності особистості.

Визнана грецьким і римським правом приватна власність і в середньовіччю добу не тільки продовжує існувати, але й сприяє формуванню нової активної особистості — суб'єкта громадянського суспільства. Система Аллоду і прекарію франків, бенефіціарій Карла Мартела, велика Хартія Вільностей та інші правові документи сприяли руйнації вертикальних стосунків, зв'язків клієнтельного суспільства і поступово перетворювали їх на горизонтальні відносини відкритого індустріального світу. Ренесанс, а згодом і Новий Час, будувались за активного впливу особи на всі сфери суспільного буття.

Здобуття Магдебурзького права європейськими містами, що відбулось у період пізнього середньовіччя, у першу чергу спричинено формуванням принципово нових постатей суспільного життя — ремісника, власника, автономного громадянина. Соціальний простір свободи формує у мешканців міста етику відповідальності за власну працю та здатність людини до вибору як у сфері праці, так і в плані спроможності обрання власної громадянської позиції. Ремісник сам вирішував, що і в якій послідовності йому робити. Він скеровував свої дії у просторі та часі, керуючись логікою виготовлення речі та її функціонування. У вирі конфронтаційних хвиль Реформації та Контрреформації поступово народжувався новий протестантський тип людини: вона практично відмовляється від мілітарних та політичних зазіхань, окресливши свій життєвий ареал міськими мурами і власною особистістю. Поступова перемога принципу формальної рівності перед законом, визволення особи від феодальної залежності і майже безмежна значущість ідеї вільного договору надали особі нових можливостей розвитку, які ще більш розширилися завдяки перемозі демократичних ідеалів свободи в індустріальних європейських країнах.

Формується якісно новий тип людини, який не тільки має інші, порівняно з античністю та середньовіччям, цінності, але й інакше мислить, інакше відчуває — тип людини, який філософи та соціологи визначили як «буржуа». Розмірковуючи над проблемою особи європейської традиції, варто звернути увагу на персоналістичну спрямованість соціокультурного коду Заходу. Його глибинний зміст вкорінений у християнській антропології та аксіології. Історично реформація та протестантизм продовжили традицію розкріпачення та звільнення особи,

формування особистості, створили відповідний особистісний етнос, який органічно сприяв розумовій, суспільній та практичній діяльності людини. Звільнення особистості і ствердження модусу свободи було б неможливим без укорінення типово європейського соціального феномена — громадянського суспільства. Громадянське суспільство стає найістотнішим і прикметним чинником модерного суспільства, а вільна від сервільності особистість — його визначальною рисою. Модерний час остаточно розподіляє світ на розумний і нерозумний, цивілізований та дикунський, раціональний та ірраціональний, просвітлений та позбавлений освіти, нормативний та ненормативний, свободний та несвободний. Глобальні історичні та суспільні хвилі намагаються розповсюджувати ідеали свободи на весь світ, стимулюючи звільнення і звеличення особистості, впроваджуючи громадянські цінності і чесноти повсюдно, адаптуючи громадянське суспільство до вимог найбільш активних соціальних груп.

Разом з формуванням нової модерної особистості і на теоретичному, і на практичному рівнях загострюється метафізична суперечність між вимірами цілераціональності та ціннісної раціональності. Класична схема взаємної детермінації економічної та етичної складової на той час ще не є актуальною, поступаючись ідеї розчинення етичної сфери в господарчій діяльності. За часів Модерну можемо говорити про певну історичну еволюцію у сфері взаємовідносин економіки і моралі. На першому етапі, етична категорія цінності зводиться до ціни, яка встановлюється ринком. Першим, хто здійснив розчинення етичної сфери в економіці, у теоретичній площині, був Т. Гоббс. Він започаткував європейську максиму раннього капіталізму, яка в українському перекладі може звучати так «не знаючи цінності, та знаючи ціну» [5, с.594]. У цьому контексті можна погодитися з відомим німецьким філософом В. Гьосле, котрий звертає увагу на другорядність для людини раннього Модерну питання про цінність [6, с.72].

Схожої позиції стосовно кореляції вимірів ринкового суспільства та етики в житті особи дотримується Б. Мандевіль. Етика характеризується французьким ученим не тільки як зайва, але як вимір, що шкодить політиці та економіці, суперечить цілераціональній спрямованості особи. Власну критику моралі Мандевіль здійснює з позицій економічної спрямованості. Від англійського мислителя Мандевіль запозичує антиаристотелівські погляди, пов'язані з ідеями соціальної інтеграції як об'єднання людей силами та засобами абсолютиської влади. «Пристрасті людини, її бажання можна приборкати, якщо їх підпорядкувати більш високим та сильним пристрастям» [8, с.309]. Зрозуміло, що у такій трактації єдність суспільства та особи забезпечується політичною владою. За такої системи політичної влади, особа не може розраховувати на політичну, а тим більше на духовну свободу. Вона приречена підпорядковувати власні потреби, цілі та інтереси верховній абсолютиській владі. Згідно з цією позицією людина не в змозі жити без страху перед примусом верховної влади. Відповідно, загальноєвропейська антитеза свободи і несвободи є в цьому контексті вельми актуальною, адже дозволяє говорити про певну перемогу останньої тенденції, відповідно до якої альтернативи вимірам конфліктності та примусу не існує. Домінуючим є принцип суб'єктивного воління, боротьби різнохарактерних за ціннісною орієнтацією осіб за політичну та економічну владу. У таких умовах абсолютно необмежена в моральному плані економічна спрямованість інтересів, цілей та бажань на зиск та вигоду розглядається суспільством як така, що сприяє суспільному благу. Очевидно, що така налаштованість спостерігається як на практичному так і на теоретичному рівнях. Той же Мандевіль на теоретичному рівні позбавляє економіку моралі перетворювати принципи корисливості та збагачення на єдино легітимні форми існування. Крім того, розмірковуючи над долею аристотелівської традиції, французький мислитель доходить до висновку, що виміри добродійності і процвітання є взаємно виключними, неможливими і навіть шкідливими для суспільства.

Втілення принципу суб'єктивності, яке в період раннього модерну приймало форму розчинення моралі в економіці, протягом кількох століть призводило європейське суспільство до вагомих внутрішніх деформацій у європейських суспільствах. Представники Шотландської школи, німецької філософської традиції акцентують увагу на редукції моральних норм у

повсякденній суспільній практиці, важливості етики в нових суспільно-економічних умовах цивілізованого співтовариства, на необхідності взаємозв'язку економіки, права та моралі.

Можемо говорити про те, що представники цього теоретичного напрямку, віддзеркалюючи певну соціально-історичну спрямованість, заперечують дві попередні і викривлені сфери етичності. Йдеться про критику, з одного боку типу етичності, який визначається інтересами користі, прибутку та вигоди, а з іншого боку, заперечується етика патерналізму. Відповідно до первинної спрямованості Нового Часу пануючою стає утилітариська спрямованість багатьох людей та різних суспільних груп. У межах цього парадигмального підходу етична мотивація особи практично розчинюється в економічній діяльності в процесі досягнення найбільшої особистої вигоди. Соціально-історична практика модерну довела небезпечність втілення ідей утилітаризму. Очевидно, що саме ця ідеологема призвела до суперечності між вимірами цілераціональності, з її господарчим активізмом, суб'єктивиською спрямованістю та ціннісною раціональністю. Цілераціональність, як слушно зазначає А.Єрмоленко, «орієнтується на реалізацію певної мети і схематизується певною детермінантою ціль — засіб — результат та впливає з глибинних природних зв'язків» [7, с.72]. Такий тип раціональності досягає свого найвищого прояву в могутній владі науки і техніки, яка дозволяє людині досягати власних цілей, зневажаючи моральні та гуманістичні детермінанти. Інший тип раціональності продукує передусім моральні цінності, а історія морального поступу людства часто-густо не узгоджувалась ані з технічною раціональністю взагалі, ані з корисливими діями людини зокрема.

У теоретичному плані найбільш яскраво суперечність між вимірами цілераціональності і ціннісної раціональності виявилась у суперечці між Т. Гоббсом та І. Кантом. Якщо Гоббс визнає раціональність лише у формах математичної калькуляції та економічної доцільності, які обмежуються сферою цілераціональності, то німецький філософ вперше на теоретичному рівні усвідомлює базову відмінність між етичною раціональністю та цілераціональністю. Етична раціональність органічно не пов'язана із засобами досягнення певних цілей особи, проте завжди наполягає на віднайденні критерію легітимності цілей тої чи іншої особи. Очевидно, що суперечність між цілераціональністю та ціннісною раціональністю не завжди є драматичною. Варто погодитися з В. Гьосле в тому, що людська діяльність мала б дуже мізерний вплив на світ без застосування ціле раціональної дії, а цілераціональна наука в багатьох випадках сприяє збереженню високих гуманістичних цінностей. Це етнос, властивий багатьом природничим наукам, які неодноразово доводили кореляцію між науковими прагненнями та цілями, з одного боку, та високими моральними цінностями, з іншого. Попри позитивні приклади, на жаль, історична практика існування суб'єкта, починаючи з XVI-XVII століть, досить часто відокремлюється від моральної раціональності. Починаючи з часів Макіавелі, політика відмежовується від моралі, а у Т. Гоббса, теоретична рефлексія якого віддзеркалювала суперечливу соціально-історичну практику, раціональні виміри аж ніяк не узгоджуються з вимірами свободи, відповідаючи лише складовим модерного природознавства. Безперечно, що і сам феномен новочасного капіталізму пов'язаний з постійним і систематичним застосуванням економічної раціональності. Його переможна хода спонукає людей до максимальної спрямованості на економічний зиск, приховування справжніх людських почуттів, нехтування гуманістичними цінностями. Можемо говорити про те, що якісно нова природа дій людини історично потребувала нового виміру етичних критеріїв, які не були передбачені положеннями і канонами традиційної етики. У такому контексті суперечність між діями людини і моральною легітимацією цих дій набуває в період зрілого Модерну вкрай важливого значення, що, відповідно, не залишається поза увагою європейської філософської думки.

Важко назвати когось з філософів XX століття, хто не критикував би ті чи інші виміри новоевропейського раціоналізму. Починаючи з концепції раціоналізації М. Вебера, представників Франкфуртської школи, М. Гайдегера і закінчуючи нашими сучасниками Г. Йонасом, В. Гьосле та П. Козловські, постійно наголошується на утвердженні етики свободи та відповідальності не тільки за власну долю, але й за долю всієї європейської цивілізації, на небезпеці необмеженого втілення інструментальної раціональності у субсистемі модерного

суспільства, ігноруванні морально-етичних належностей та цінностей людського буття. Закладене в цілераціональності прометеївське начало, що постає знаряддям гіперактивності людини, врешті-решт призводить людство до моральної катастрофи, яка є наслідком вільної від цінностей раціональності.

У XIX — XX століттях у соціально-історичній практиці та на рівні теоретичної рефлексії загострюється проблема пошуку особою метафізичних джерел нового часу, поширюється глибока недовіра до філософії суб'єкта, прагнення до відродження метафізичної та загальнокультурної європейської традиції. Зростає переконання у тому, що будь-яка традиція, зокрема європейська, являє собою вкрай важливий механізм соціальної та культурної тяглості, детермінанту, що забезпечує суспільний зв'язок, взаємодію і наступність поколінь. За допомогою традиції особистість отримує у своє розпорядження попередньо усталені схеми, думки та дії, історичну спадщину, на підставі якої вона сприймає світ. Завдяки причетності до європейської традиції, яка остаточно оформлюється у XVIII — XIX століттях, особа починає усвідомлювати, чого можна очікувати від людей, котрі дотримуються тих же самих нормативних принципів.

Таким чином, традиція синтезує цінності та норми, утворюючи певні параметральні принципи соціокультурної форми життя особи. Традиція регулює суспільне життя людей за базовими ціннісними канонами на основі субстанціальних чеснот доброго життя, на основі досвіду попередніх поколінь, зафіксованого у суспільних настановах. Сам термін традиція, який походить від латинського *Traditio*-передавати, пов'язаний з безпосередніми смислами життєвого світу, що передаються спадково від покоління до покоління, з конкретними соціокультурними формами, з людськими стосунками відповідальності і взаємного обов'язку.

Традиція є проявом не тільки всезагальних, закономірних людських утворень, що реалізується у вигляді понять, але й феноменів, які виявляють себе у живому спогляданні, переживанні та конкретному ціле покладанні. Традиція завжди безпосередньо пов'язана з тут — буттям людини, з місцем, де вона народилася і відчуває себе вдома. Підвалинами традиції історично виступає життєвий світ, неповторні форми життя, які актуалізують ті чи інші виміри людської та суспільної спрямованості. Саме в лоні традиції формуються і розвиваються етичні переконання людини, що наповнюють її життєвий світ і складають зміст її етосу. «Етосом, — пише Ч.Тейлор, — є сукупність норм, які постають як значущі в даній групі людей» [9, с.61]. Варто зазначити, що саме європейська традиція не тільки спонукає людину до дії, але й формує її соціокультурні преференції та соціальну спрямованість, налаштованість на виміри свободи і громадянського суспільства. Разом з тим європейська традиція не є виключно пануванням вимірів свободи. Вона органічно проявляє себе в бінарних опозиціях свободи і несвободи, буття і небуття, одиничного і загального, відповідальності і морального нігілізму. Боротьба цих ідеалів на теоретичному рівні призводила іноді до бажання певних європейських інтелектуалів відмовити традиції у праві на існування. Ці спроби піддавалися справедливій критиці з боку німецьких романтиків, а пізніше Г. Гадамера. Німецький мислитель наполягає на необхідності раціонального піклування про традицію і називає її чинником розуму: «У дійсності, традиція завжди є точкою, де перетинаються свобода та історія як такі» [4, с.581]. Навіть найавтентичніша, найстійкіша традиція формується не просто природним шляхом: завдяки здатності до самозбереження того, що є в розпорядженні, вона потребує згоди, прийняття, піклування». Разом з тим представники комунікативної теорії піддають критиці ірраціональні аспекти модерну і європейської традиції в цілому, які далеко не завжди є сприятливими для розвитку особи [2, с.35]. Полеміка відбувається як на рівні теоретичної розмови, так і на рівні соціально-історичної практики. Всупереч спробам обмежити етичну відповідальність особи та суспільства, що намагалися робити тоталітарні режими, представники європейської інтелектуальної традиції не тільки критикують модерну раціональність, але й стають в опозицію до пасивної реакції на наслідки модерну в площині людської суб'єктивності, реакції, яка полягала в пасивному пристосуванні до вимірів несвободи, у забутті автентичних вимірів публічності та моралі. Загострюючи цю проблематику, Адорно і Г. Йонас приводять морально-етичні питання у сферу практичного розуму. Вони віддають фундаментальній критиці спосіб

мислення та дій, пов'язаних з установкою особи на безвідповідальну й аморальну втечу від суспільних проблем: суб'єктивізм, фаталізм, екзистенціалістський нігілізм, утопізм.

Європейські інтелектуали постійно вказують на моральну та світоглядну незрілість людини, що заважає їй у відповідності з думкою М. Гайдегера «бути пастирем бугтя». Звідси їх прагнення не дозволити перетворити на гетто морально-етичну свідомість, підпорядкувати її інструментального-теоретичним та економічним вимірам. Відповідно, актуалізується бажання створити етику для технічно-логічної доби, обмежити прометеївське начало вимірами моральних норм та цінностей. У цьому контексті переосмислюється теоретична рефлексія найкращих представників модерну з точки зору відповідності цих ідей принципам раціональності. Зокрема, відома конвенційна максима І. Канта, відповідно до якої необхідно вчиняти так, щоб максими, якими керується твоя воля, могли б стати принципами загального законодавства, піддається аргументованій критиці. Історично ця максима віддзеркалювала перехід від традиційної етики до постконвенційної моралі розуму. У цьому контексті представники комунікативної етики вказують на потенційну загрозу суб'єктивізму, яка виявляється в етичних положеннях І. Канта, коли людина сама встановлює собі закон, сама встановлює обов'язок і пов'язує себе з ним. Представники комунікативної парадигми фокусують увагу на тому, що навіть таке гуманістичне гасло в соціально історичній практиці може призвести до крайніх волюнтаристських форм. Натомість вони пропонують модель ідеального взаєморозуміння між людьми, котрі беруть участь у комунікації в умовах моральної і політичної свободи всіх членів світового співтовариства. К. Апель та Ю. Габермас пропонують виміри універсалістської етики, яка має подолати кризові суперечності бугтя людини. «Універсалістською, — пише Ю. Габермас, — врешті-решт ми називаємо етику, котра стверджує, що цей (або подібний) моральний принцип виражає не лише інтуїції певної культури або епохи, а є загальнозначущим» [3, с.76]. Згідно з цими вимогами, тільки ті цінності життєвого світу набувають важливості, які можуть бути прийнятними для будь-якої культурної спільноти. Разом з тим комунікативна філософія не заперечує вагомості й ролі традиції, що має сприяти ідеальній комунікації.

Комунікативний підхід є вельми перспективним лише за умови існування людини у відкритому суспільстві з пануючими правовими та майновими принципами, дотриманням ідеалів відкритості та публічності. У такому суспільстві моральна криза особи є менш вірогідною, ніж в ідеократичному суспільстві з державно закріпленими формами життя, котрі все більше не збігаються з вимогами часу. За таких умов деспотична влада не має потреби в моральній легітимізації, а особа приречена відтворювати клієнтельні принципи і морально занепадати.

На жаль, українська особа існує в умовах повної відсутності справжньої комунікації і часто-густо вимушена пристосовуватись до ганебних явищ суспільного бугтя, до корупції та постійного ганебного існування, до викривлених соціальних реалій. Сьогодні практично на всіх рівнях суспільного життя — від дрібного «човника» до посадової особи — всі зусилля людей в українському суспільстві спрямовані на особисте виживання, яке можливе лише на основі відданості викривленій системі ціннісних координат. Ця система цінностей історично існує поза системою права. У межах цієї позаправової системи можуть функціонувати лише деякі успішні представники великого бізнесу та влади, що добре пристосовуються до системи синкретичної єдності власності і влади, яка дозволяє їм займатися накопиченням задля власного споживання.

Зростанню криміналізації життєво важливих сфер функціонування людини сприяють процеси руйнування гуманістичних цінностей і моралі, які зазвичай виконують консолідуючу роль. Етичні проблеми посилюються загальними процесами економічної трансформації, неможливістю адаптації до викликів сучасного глобалізаційного розвитку. У такому контексті відродження моральних чеснот людини можливе лише за умови загально-цивілізаційного поступу, розвитку громадянських інституцій — громадянського суспільства, правової держави, яка має відповідати найважливішим критеріям справедливості. Сучасній Україні дуже далеко до норм цивілізованого суспільства, відповідно до яких навіть економічна нерівність морально

допустима тільки тоді, коли вона корисна для всіх. У нашому суспільстві свобода особи пов'язана тільки з правом на власність, адже завдяки власності людина набуває об'єктивної реальності. Ця тенденція є об'єктивною. Втім, економічна свобода особи не є єдиною чи навіть найвищою цінністю. Без усвідомлення інших гуманістичних детермінант розвитку особа приречена відтворювати лише примусові форми соціальності та стверджувати складові тотального підпорядкування та несвободи.

Таким чином, розвиток особи в європейській традиції тісно пов'язаний з суперечливими формами соціальності. Мова йде про конфліктні виміри існування людини в клієнтельному ідеократичному суспільстві тотальної несвободи та в громадянському суспільстві, вільному від форм примусу та вертикального підпорядкування. Саме в європейській традиції постійно загострюються базові проблеми філософії суб'єкта, суперечності між вимірами цілераціональності та ціннісної раціональності, між економікою та етикою, між свободою та несвободою, суб'єктивною візією та об'єктивністю. Ця суперечність простежується як на рівні теоретичного аналізу, так і в контексті історичної практики. Особливо актуальними ці проблеми є в сучасній Україні, яка волею своєї політичної еліти опинилася на маргінесі європейських процесів. Втім, попри власні специфічні проблеми, пов'язані з неструктурованістю українського суспільства та відсутністю «модульної особистості», українська особа приречена долучитися до базових параметрів європейської традиції.

Література

1. Аристотель. Никомахова етика. // Соч. В 4т. — Т.4. — М., 1984.
2. Габермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. — М., 2001.
3. Габермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. — М., 1995.
4. Гадамер Г.Х. Истина и метод. — М., 1988.
5. Гоббс Т. Бегемот, или Долгий парламент // Соч. В 2т. — М., 1991. — Т.2.
6. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. — Київ, 2003.
7. Єрмоленко А. Взаємодія стратегічної і комунікативної раціональності. — Київ, 2003.
8. МанDEVиль Б. Басня о пчелах. — М., 1974. — С.309.
9. Тейлор Ч. Етика автентичності. — Київ, 2002.
10. Giddens A. Modernity and self-identity. — Cambridge, 1991.

Надійшла до редакції 29.09.2004 р.